

№ 2 (35) 2006



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

- Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ
**ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И НРАВСТВЕННАЯ
ОТВЕТСТВЕННОСТЬ**
- Архиепископ Вроцлавский и Щецинский
ИЕРЕМИЯ
**ВКЛАД ПРАВОСЛАВИЯ В ЕДИНСТВО
ЕВРОПЫ**
- Епископ Венский и Австрийский
ИЛАРИОН
**ПОТОНЕТ ЛИ ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ
КОРАБЛЬ?**
- Священник Алексей ВЛАСОВ
**НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАЩИТУ
ПРОФЕССОРА Н. Д. УСПЕНСКОГО**
- В. В. БУРЕГА
**РУССКИЙ ХРАМ НА ЧЕШСКОЙ
ЗЕМЛЕ**

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 2 (35) 2006

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:
Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:
Протоиерей Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:
Епископ Иларион (Алфеев)
Протопресвитер Виталий Боровой
Протоиерей Николай Балашов
Протоиерей Всеволод Чаплин
Священник Сергей Говорун
Священник Илья Соловьев
А. С. Бувеский

Ответственный секретарь:
М. В. Первушин

Выпускающий редактор:
Протоиерей Владимир Ключев

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

- Митрополит Смоленский и Калининградский
Кирилл*
Права человека и нравственная ответственность.....6
- Архиепископ Вроцлавский и Щецинский
Иеремия*
Вклад Православия в единство Европы.....21

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

- Епископ Венский и Австрийский Иларион*
Потонет ли экуменический корабль?.....29

МИССИЯ ЦЕРКВИ

- Священник Георгий Завершинский*
Особенности пастырского служения в Ирландии.....51

БОГОСЛОВИЕ

- Священник Алексей Власов*
Несколько слов в защиту богословских
воззрений Н. Д. Успенского.....67
- Альберто Мелло*
Шехина в Евангелии от Матфея.....78

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Архиепископ Пражский и Чешских земель
Христофор*
Православие в Словакии и Чехии.....82

<i>В. В. Бурега</i> Русский храм на Чешской земле.....	90
<i>А. А. Кострюков</i> Русские военные священники в немецко-австрийском плену в годы Первой мировой войны.....	109
МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ В ВЕНЕ «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей»	
<i>От редакции.....</i>	119
<i>Патриарх Московский и всея Руси Алексий</i> Приветствие участникам конференции.....	120
<i>Кардинал Анджело Содано</i> Обращение в связи с проведением конференции.....	123
<i>Митрополит Смоленский и Калининградский</i> <i>Кирилл</i> Вступительное слово на европейской встрече по христианской культуре.....	125
<i>Протоиерей Всеволод Чаплин</i> Русская Церковь: общественная миссия в непростом контексте.....	132
<i>С. С. Хоружий</i> Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии.....	137
<i>Джованни Парравичини</i> Культурное сотрудничество между Церквями: создать мосты, обращенные к неверующим и равнодушным.....	149
<i>Священник Георгий Рябых</i> Свобода как христианская категория.....	163
<i>Игумен Иоасаф (Полуянов)</i> У истоков педагогики христианства.....	169

<i>Священник Сергей Говорун</i> Одна Европа — два гуманизма.....	183
<i>А. Б. Зубов</i> Карта Европы: с Россией или без нее.....	189
<i>В. Н. Малухин</i> Русская Церковь, светские СМИ и христианские ценности в постсоветской России.....	207
<i>С. В. Чапнин</i> Благая весть и «плохие новости»: христианские ценности в масс-медиа.....	215
<i>В. Р. Легойда</i> Религиозный дискурс в современных СМИ: можно ли говорить о христианстве в эпоху секуляризма.....	227
Итоговое послание международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей».....	234

Я ВСПОМИНАЮ...

<i>А. В. Герич</i> Из воспоминаний о митрополите Литовском и Виленском, Экзархе Латвии и Эстонии Сергии (Воскресенском).....	237
---	-----

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>С. М. Прокопьев</i> Познание неизведанного в границах известного.....	249
--	-----

*Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И ПРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ*

Скорее всего, в XXI веке для России и народов русского мира важными, если не первостепенными вопросами по-прежнему будут оставаться вопросы научно-технического, экономического и социального развития. Однако очевидно, что энергию для любого вида человеческой деятельности возможно почерпнуть только в духовной сфере. Поэтому успешное решение этих задач будет очень сильно зависеть от того, как они впишутся в духовные параметры самобытной цивилизации, которую представляют из себя Россия и весь русский мир. Кроме того, важным фактором, влияющим на развитие всей русской цивилизации, останутся отношения с внешним миром, то есть отношения с другими цивилизациями, прежде всего с западной. И вот здесь особое значение приобретает идейная основа этих отношений. В случае с западной цивилизацией речь идет о правах и достоинстве человека. Православная традиция, являющаяся культурообразующей для русской цивилизации, не может не ответить на этот вызов, иначе русский мир превратится в маргинальное явление в современном мире.

* Статья подготовлена на основе выступления на X Всемирном Русском Народном Соборе «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке», Москва, 4–6 апреля 2006 года.

С 1991 года страны, образовавшиеся в результате распада Советского Союза, юридически закрепили права и свободы человека в качестве центральной нормы общественно-политических отношений. И сегодня этот выбор не ставится под сомнение. Напротив, политическое руководство и общественные лидеры постоянно подтверждают верность этим принципам.

Однако в последние годы развиваются такие тенденции в области прав человека, которые оцениваются верующими людьми, по меньшей мере, как двойственные. С одной стороны, права человека служат благу. Нельзя забывать, что именно под воздействием этой концепции на общественное мнение стран бывшего социалистического лагеря Русская Православная Церковь и другие религиозные общины стран Восточной Европы освободились от оков безбожия. Кроме того, права человека провозглашают борьбу с различными злоупотреблениями, унижениями и злом, которые совершаются в обществе против личности.

Но, с другой стороны, мы становимся свидетелями того, как концепцией прав человека прикрываются ложь, неправда, оскорбление религиозных и национальных ценностей. Кроме того, в комплекс прав и свобод человека постепенно интегрируются идеи, противоречащие не только христианским, но и вообще традиционным моральным представлениям о человеке. Последнее вызывает особое опасение, так как за правами человека стоит принудительная сила государства, которая может заставлять человека совершать грех, сочувствовать или попустительствовать греху по причине банального конформизма.

Все это переводит тему прав человека из чисто политической области в область, затрагивающую вопросы жизни и судьбы человека, а на церковном языке — спасения человека. Напомню, что сотериология, или учение о спасении, находится в центре христианской проповеди. В связи с этим для верующего сознания важно ответить на следующие вопросы. Вступает ли в противоречие с замыслом Бога

о человеке признание и следование нормам концепции прав человека в том виде, в котором она сегодня воплощается в международном и национальном законодательстве? В какой степени права человека могут способствовать или препятствовать жизни христианина и вообще верующего человека согласно его вере? Сегодня члены Русской Православной Церкви призываются к размышлениям над этими вопросами. Необходимо соборным разумом исследовать эту тему.

Есть такое мнение, что права человека — это универсальная норма. Не может существовать православная, исламская, буддистская, русская или американская концепция прав человека. Это привносит относительность в понимание прав человека, а следовательно, существенно ограничивает его функционирование в международной жизни. Так размышляют многие политики и общественные лидеры. Действительно, можно понять желание сохранить универсальный характер концепции прав и свобод, который не зависел бы от каких-либо переменных. Собственно, и православные люди не возражают против существования в современном мире некоторых универсальных правил поведения. Но эти правила должны быть по-настоящему универсальными. Возникает вопрос: являются ли таковыми претендующие на эту роль права человека в современном изложении?

Дело в том, что эта концепция родилась и развивалась в западных странах с их особой исторической и культурной судьбой. Следует признать, что в этих странах она имела свои успехи, но показала и свои недостатки. Нередко именно повышенным уровнем индивидуализма объясняется демографический спад, асоциальное и безнравственное поведение — то есть все то, что сегодня представляет общественную проблему на Западе. Но означает ли это, что западные стандарты человеческого счастья подходят для всех стран и всех культур? Другие цивилизации тоже имеют свой положительный опыт общественной жизни. Почему они не имеют права сказать свое слово? Конечно, имеют. Это право каждого народа.

Чтобы русская цивилизация могла сказать свое слово о правах человека, необходимо провести тщательный анализ этой концепции в ее современном состоянии. Прежде всего необходим разговор о тех философских идеях, которые лежат в основании концепции прав человека, а следовательно, влияют на ее развитие и применение.

Центральным понятием современной концепции прав человека является понятие «человеческое достоинство». Достоинство человека — это главный мотив и оправдание существования прав и свобод. Именно для защиты человеческого достоинства формулируются те или иные права и свободы. В историческом развитии западных стран перечень прав и свобод расширялся, охватывая все новые и новые сферы общественной жизни. Так появились политические, экономические, культурные и социальные права. Этот процесс показывает, что в истории происходит постепенное выявление новых граней достоинства человека. В последние же годы особенно обострились вопросы взаимоотношений между полами, статуса человеческой жизни, биоэтики. Другими словами, зарождается новое поколение прав человека — права, связанные с определением того, что есть человек на уровне его природы. Поэтому сегодня как никогда важно попытаться прояснить, что же такое человеческое достоинство.

В различных языках слово «достоинство» всегда было связано с определенной социальной позицией, которую занимал человек. Действовать согласно своему достоинству означало поступать в соответствии с теми правилами и обязанностями, которые принадлежат занимаемому положению. Само слово «достоинство» означает «то, что заслуживает уважения и чести, и то, что имеет большое значение и ценность». Таким образом, в этом слове соединяются два смысла. Во-первых, оно обозначает, что некий субъект обладает ценностью. Во-вторых, достоинство означает соответствие жизни субъекта этой ценности. Для православной традиции очень важно установление соотношения между этими двумя аспектами достоинства.

В христианской культуре ценность человека незыблема и объективна. Человек принадлежит к творению Божию, о котором Господь сказал, что «это хорошо» (Быт. 1:25). Но, оценивая человека, Бог выделил его перед всем творением, поскольку в книге Бытия сказано, что после сотворения первых людей Бог благословил их (Быт. 1:28). Это значит, что Бог пожелал блага человеческому роду, а пожелание Божие имеет неизменяемую силу. Таким образом, ценность человека определяется его ценностью в глазах Божиих. Подтверждением этого является присутствие в человеческой природе печати Самого Бога — Его образа. Об этом мы также узнаем из книги Бытия (1:26).

Даже грехопадение человека не умалило этой ценности. Бог не уничтожил отступившего от Него человека, но сделал и продолжает делать все для его возвращения к своему предназначению, то есть все для спасения человека. Особенно важным свидетельством того, что человек не оставлен Богом после грехопадения, является факт воплощения Сына Божия. Господь Иисус Христос воспринял человеческую природу и очистил ее от греха. Боговоплощение свидетельствует о высочайшей ценности человеческой природы, которая была в Иисусе Христе воспринята и включена в жизнь Триединого Бога.

После сотворения человек не просто обладал ценностью перед Богом, но и своей жизнью соответствовал этой ценности. Другими словами, он обладал достоинством. Задачей человека было возрастание в этом достоинстве. В книге Бытия сообщается о том, что Бог поставил человека на этот путь, благословляя его возделывать сотворенный мир. Осмысля библейские сведения о природе человека, некоторые святые отцы указывают на одновременное присутствие статического и динамического элементов в природе человека. Наличие образа Божия в природе человека означает непреходящую ценность человека, а подобие означает задачу по развитию этой ценности. По словам преподобного Иоанна Дамаскина:

«Выражение по образу указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение по подобию означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека». Таким образом, в процессе своей жизни человек должен был все больше и больше уподобляться Богу, следовательно, возрастать в своем достоинстве.

Грехопадение не изменило этой задачи, но сделало ее невыполнимой для человека без помощи Божией. Пожелав достигнуть совершенства без Бога, человек потерял связь с источником, питавшим его творческую деятельность. Что произошло? Хотя человеческое естество как несущее в себе печать образа Божия продолжало иметь ценность в глазах Бога, человек перестал соответствовать ценности своего естества; а значит, в значительной мере утратил достоинство. Теперь цель человека состоит в том, чтобы вернуть утраченное достоинство и преумножить его. В связи со сказанным не все поступки человека могут считаться соответствующими тем нормам, которые были заложены Богом при его сотворении. Следовательно, есть действия, которые не могут закрепляться в числе прав и свобод человека.

Самым важным в процессе возвращения человека к своему достоинству является направленность воли человека. Человек обладает свободой, без которой невозможна и сама помощь Божия в исправлении человека. Благодаря своей свободе человек имеет выбор — следовать добру и таким образом возвращать себе достоинство или выбирать зло и таким образом ронять достоинство. Нельзя отрицать, что и в современной гуманистической мысли существует понимание того, что человек постоянно находится перед выбором между плохим и хорошим поступком. На этом основании существуют нормы поведения, поощряемые законами, а также существуют наказуемые поступки. Однако различие между секулярным гуманизмом и религиозной традицией касается решения вопроса о том, что считать авторитетом в определении добра и зла.

Почему-то в современном западном мышлении еще со времен Жана-Жака Руссо прочно укоренилось представление о том, что достаточно обеспечить свободу и наделить правами личность, и она сама неизбежно выберет добро и полезное для себя. Поэтому никакие внешние авторитеты не должны ей указывать, что есть добро, а что есть зло. Человек сам определяет нравственные нормы поведения. Это называется нравственной автономией человека. И такая автономия может быть ограничена только автономией другого человека. В этой идеологии отсутствует понятие греха, а есть плюрализм мнений; то есть человек может выбирать любой вариант поведения, но при одном условии, что его поведение не должно ограничивать свободы другого человека. Печальное следствие такого антропоцентрического подхода заключается в том, что сегодня во многих странах выстраивается общественная система, которая потворствует греху и устраняется от задачи способствовать нравственному совершенствованию личности. Общество, в том числе и наше, сталкивается с циничной подменой. Допустимость безнравственности оправдывается учением о достоинстве человека, которое, как было сказано выше, имеет религиозные корни.

Действительно, человек обладает полной автономией в принятии или не принятии тех или иных правил. Именно Бог наделил человека такой способностью самоопределения. Эта та свобода, перед которой останавливается Сам Бог. Хочу подчеркнуть, что этот тезис христианство не может оспаривать в диалоге с секулярным гуманизмом. Оно оспаривает утверждение о способности человека автономно делать выбор, неизменно соответствующий его настоящему благу. Сам по себе человек в состоянии греха не всегда может ясно распознавать, что есть добро, а что есть зло. Не потому, что человек какой-то глупый, а потому, что его разум, воля и чувства, находятся в сфере действия греха, и человек может ошибаться в определении жизненных целей. Трагедия состоит в том, что у человека сохраняется само представление о существовании

добра и зла, но он не всегда способен ясно распознавать, что есть добро, а что есть зло. Бог помогает человеку сохранить эту способность распознавания через Свое Откровение, содержащее хорошо известный и признаваемый практически всеми религиозными традициями свод нравственных правил.

У верующего человека, так осознающего проблему самоопределения воли, вызывает сомнение тезис о том, что нравственный антропоцентризм является универсальным принципом, регулирующим общественную и личную деятельность. Важнейшим критерием, который помогает различать добро и зло, является совесть. В народе недаром говорят: совесть — это голос Божий, ибо в голосе совести опознается человеком заложенный Богом в его природу нравственный закон. Но и этот голос может быть заглушен грехом. Поэтому человеку в своем нравственном выборе необходимо руководствоваться также внешними критериями, прежде всего — заповедями, данными Богом. В этом отношении важным фактом является то, что в рамках десяти заповедей все основные религии мира совпадают между собой в определении добра и зла. Религиозная традиция, таким образом, содержит в себе критерий различения добра и зла. С точки зрения этой традиции, не могут признаваться в качестве нормы насмешки над святыней, аборт, гомосексуализм, эвтаназия и другие виды поведения, активно защищаемые сегодня с позиций концепции прав человека. Сегодня, к сожалению, на смену абсолютизации государства, характерной для нового времени, приходит абсолютизация суверенитета отдельной личности и ее прав вне нравственной ответственности. Такая абсолютизация может разрушить основы современной цивилизации и привести ее к гибели. Как известно, попрание нравственного закона привело многие сильные цивилизации к краху и исчезновению с лица земли. Вне нравственного контекста человечество жить не может. Никакими законами мы не сохраним общество жизнеспособным, не остановим коррупцию, злоупотребление властью, распад семей, появление оди-

ноких детей, сокращение рождаемости, разрушение природы, проявления воинствующего национализма, ксенофобии и оскорбления религиозных чувств. Если человек не видит, что он совершает грех, то ему все позволено, если перефразировать известное речение Ф. М. Достоевского.

В последнее время проявления жестокости шокируют наше общество. Люди задаются вопросом: почему это происходит в нашей стране? Да потому что мы забыли о нравственности и о том, что надо трудиться для ее поддержания. Язык нравственных норм понятен каждому. Нравственность едина и неделима. Если, ссылаясь на права и свободы человека, мы раскрепощаем грех и не останавливаем проявления человеческой дикости, когда в центре Москвы, в Манеже, рубят иконы, проводят выставки «Осторожно религия!», а в других местах издеваются над чувствами верующих посредством карикатур, то почему мы удивляемся появлению людей, способных на убийства по национальному и религиозному признаку? Инстинкт разрушения, вырвавшись наружу, не щадит никого — ни верующих в синагоге, ни детей с иным цветом кожи. Это звенья одной цепи. Наше общество должно понять, что невозможно добиться только уважения людей разных национальностей и вер без пересмотра отношения к нравственности в средствах массовой информации, школе, политике, экономике, культуре.

Бесспорно, что непрочным и античеловечным является то общество, в котором человек презирается, а всеми правами над человеком обладает государство и коллектив. Но античеловеческим становится и то общество, в котором человеческие права становятся инструментом раскрепощения инстинкта, а понятия добра и зла смешиваются и вытесняются идеей нравственной автономии и плюрализма. Такое общество теряет рычаги нравственного воздействия на личность. В цивилизованном обществе (назовем его так) должен соблюдаться баланс между этими полюсами. Оно должно исходить из понимания того, что каждый

человек по природе своей обладает непреходящей ценностью, и в то же время из того, что каждый человек призван возрастать в достоинстве и нести ответственность как перед законом, так и нравственную ответственность за свои поступки.

С учетом всего вышесказанного возникает очень важный вопрос: как обеспечить свободный выбор человека, но одновременно и поддержать нравственное направление этого выбора? На этом пути важны как человеческие усилия, так и помощь Божия.

Конечно, на первое место должна ставиться помощь Божия, которая подается человеку в религиозной жизни. Общение человека с Богом помогает ему научиться различать добро и зло, а также иметь силы, чтобы делать выбор в пользу добра. В молитве, таинственной жизни Церкви и добродетели происходит соединение человека с Богом, а значит, приходит помощь в творении добра. Именно поэтому для верующего человека религиозная жизнь и все понятия, с ней связанные, приобретают первостепенное значение. Она становится наряду со свободой главным условием благополучной жизни человека на земле и в вечности.

Но важны и человеческие усилия. Они должны быть направлены на устроение общественных отношений, которые, с одной стороны, обеспечивали бы свободу личности, а с другой — помогали бы ей следовать нравственным нормам. Вероятно, было бы неправильным устанавливать уголовную ответственность за азартные игры, эвтаназию, гомосексуализм, но и нельзя принимать их в качестве законодательной нормы, и, что еще более важно, — в качестве общественно одобряемой нормы.

Ведь что происходит, когда принимается закон, официально разрешающий подобные формы поведения? Они не остаются только уделом небольших групп меньшинств, которые уже определили свой выбор. Эти законы становятся основанием для безудержной пропаганды таких форм поведения в обществе. А поскольку грех привлекателен, то он быстро заражает значительные слои общества. Тем более, если в эту пропаганду

вкладываются большие деньги и используются передовые способы влияния на сознание человека.

Так выходит, например, с гомосексуализмом. Резолюция, принятая в январе этого года Европарламентом, предписывает вести воспитание в школах в духе принятия гомосексуализма и даже фиксирует день в году, посвященный борьбе с гомофобией. Что же получается? Общество не просто призывается к уважению жизни определенного меньшинства, но ему также навязывается пропаганда гомосексуализма как некоей нормы. В результате эта пропаганда соблазняет тех, кто мог бы бороться с этим недугом и создать полноценные семьи.

Можно привести пример и из нашей жизни. Сегодня во многих городах как грибы после дождя выросли заведения для азартных игр. Конечно, никто никого не заставляет играть в этих заведениях. Но их реклама настолько навязчива, а страсть к азартным играм так легко возбудима, что мы сегодня сталкиваемся с настоящими семейными трагедиями. Отцы, матери, дети проигрывают свои небольшие деньги и оставляют семьи без гроша. Люди приходят в храмы и плачут, потому что разваливаются семьи. В результате свобода азартного бизнеса, ничем разумно не ограниченная, разлагает общество.

Я постарался обозначить те опасности, которые появляются для верующих людей, если несбалансированный нравственными нормами подход начинает претендовать на единственно верное понимание прав человека. Согласно этой логике, все другие традиции должны умолкнуть и подчиниться. Это не выдумки. Я не преувеличиваю диктаторский настрой сторонников подобного прочтения прав человека. Такой подход уже уверенно пробивает себе дорогу в современном международном законодательстве. Так, в 2005 году Парламентская Ассамблея Совета Европы приняла резолюцию «Женщины и религия в Европе», в которой говорится: «Свобода вероисповедания ограничена правами человека». Это утверждение ставит религиозную жизнь в подчиненное поло-

жение по отношению к правам человека. Так, если она не соответствует определенному пониманию свободы, то она должна быть изменена. Для верующего человека это звучит как призыв к презрению воли Божией ради человеческих представлений.

При этом, подчеркну, было бы несправедливо обвинять в появлении такой нормы саму концепцию прав человека. В данном случае правами человека прикрывается определенная философия, которая разделяется небольшим кругом людей. Согласно этой философии, если женщин не рукополагают в священники и епископы в той или иной общине, то эта община должна подвергаться государственному наказанию и общественному порицанию. Однако нормы религиозной традиции являются для верующего сознания более авторитетными, чем земные законы. Если сегодня не «снять» такой воинственный запал секулярного гуманистического подхода, который проникает в международное право, то автоматически разразится конфликт. Слава Богу, в случае резолюции Совета Европы ее положения не имеют юридических последствий, но они создают определенный климат в общественном мнении.

Еще существует один либеральный тезис, претендующий на универсальность. Он гласит: права человека превалируют над интересами общества. Его в 2005 году повторили в декларации ЮНЕСКО по универсальным принципам биоэтики в следующем виде: «Интересы и благо индивида должны преобладать над единственным интересом науки или общества» (ст. 3, п. 2). Совершенно очевидно, что такой тезис имеет положительное значение, когда речь идет о принятии государственными или общественными структурами решения, затрагивающего жизнь и благополучие отдельных граждан. Общество должно дорожить каждой жизнью, каждым человеком.

Но такой подход очень опасен, если человек начинает строить свое поведение, исходя из приоритетов своих интересов над интересами общества. Это стимулирует только эгоизм и индивидуализм. Со своей стороны православие всегда поддерживало

жертвенную любовь к ближним, а значит, к своей семье, местной общине, Отечеству. Человек должен уметь отказываться от своего эгоизма ради другого человека. Поэтому, на наш взгляд, было бы правильно, чтобы свободы и права были всегда сбалансированы общественной солидарностью.

Православные верующие готовы принять мировоззренческий выбор других народов. Но они не могут молчать, когда им навязываются чужие нормы, противоречащие основам православной веры. Думаю, что такого же мнения придерживаются мусульмане, буддисты, иудеи и представители других религий. Для того, чтобы избежать конфликта в современном мире, необходимо интенсивно проводить работу по гармонизации различных мировоззренческих систем. Общие принципы жизни мирового сообщества должны вырабатываться совместно различными цивилизациями.

Как же может быть устроено современное общество, в котором бы права человека гармонично сочетались с нравственностью?

Прежде всего законодательство должно быть чутким к нравственным нормам, господствующим в обществе. Конечно же, государственный аппарат не должен сам определять, что хорошо, а что плохо, но в то же время в законодательстве должны быть отражены нравственные нормы, разделяемые большинством общества. Если общество считает, что разжигание страсти винопития и эксплуатация полового инстинкта в коммерческих целях неприемлемы, то должны появиться соответствующие нормы, запрещающие рекламу, проводимую в подобном духе.

Во-вторых, должен быть заполнен вакуум нравственного воспитания в нашем обществе. Свобода и права — это большое достижение человеческой цивилизации, но необходимо подготавливать граждан пользоваться этими правами с учетом нравственных норм. Такой подготовкой должно заниматься государство в тесном сотрудничестве с общественными институтами нравственного воспитания, включая

школу и, конечно, религиозные общины страны. Последнее означает, что государство должно озаботиться разработкой законодательных актов, регулирующих доступ религиозных организаций в общественные структуры образования, социального служения, здравоохранения, армии.

При этом во всех перечисленных сферах должны трудиться все религиозные общины страны в той мере и в том объеме, который соответствует их представительству в обществе. И самое важное: в этих сферах категорически должно быть исключено соревнование в миссии, дабы избежать межрелигиозного противостояния, к которому неизбежно приводит борьба религиозных организаций за новых последователей.

Наконец, сегодня в деле гармонизации прав человека и нравственности очень важна позиция средств массовой информации. Они должны представлять положительные примеры использования свободы. Как человек будет нравственно использовать свою свободу, если телевидение демонстрирует ему в качестве успешного образа жизни потребление, насилие, разврат, азарт и другие пороки? В свое оправдание люди телевидения и вообще всех СМИ говорят, что такая продукция востребована и хорошо продается. Никто и не спорит, что порок легко продается, потому что он легко воспринимается человеком, склонным ко греху. С древних времен такие действия назывались соблазном.

Однако неправда, что у современного человека есть «спрос» только на порок. Он ищет счастья, мира, настоящей любви и других добродетелей. Поразительно, но сегодня большим спросом пользуются старые советские, новые отечественные и не только отечественные фильмы, в которых поднимаются серьезные вопросы бытия.

Православные люди готовы воспринимать нормы прав человека и трудиться для их укрепления. Но при условии, что эти нормы будут содействовать совершенствованию человека, а не оправданию его греховного состояния. Задача концепции прав человека состоит в

том, чтобы защищать ценность человека и способствовать возрастанию его достоинства. В этом видится главное и единственно возможное с христианской точки зрения предназначение данной концепции.

Очень плохо и греховно, когда попираются права наций и этнических групп на их религию, язык, культуру, ограничивается свобода вероисповедания и право верующих на свой образ жизни, совершаются преступления на религиозной и национальной почве. Наше нравственное чувство не может молчать, когда личность подвергается произволу чиновников и работодателей, когда солдат оказывается бесправным перед своими сослуживцами, ребенок и пожилой человек становятся объектами издевательств в социальных учреждениях. Недопустимы и требуют отпора манипуляция сознанием со стороны деструктивных сект, вовлечение людей в преступность, работорговлю, проституцию, наркоманию, игроманию. Подобным явлениям надо противодействовать, потому что такие поступки удаляют человека от его достоинства. К борьбе с подобными пороками должно сегодня призываться наше общество, в эту борьбу должна включиться Церковь. С православной точки зрения в этом и состоит смысл правозащитной деятельности сегодня.

Было бы правильно, если бы ВРНС принял активное участие в правозащитной деятельности. Мы могли бы взаимодействовать со всеми правозащитными организациями и учреждениями, разделяющими подобные взгляды на права человека. В июле прошлого года Собор получил консультативный статус при Социальном и экономическом совете ООН. Это открывает для нас дополнительные возможности для диалога и сотрудничества на глобальном уровне во имя выработки совместного подхода к решению ключевых проблем современности: подлинно универсального понимания прав и достоинства человеческой личности.

И важно, чтобы Собор использовал эту и любую другую возможность для обеспечения мировоззренческого вклада русской цивилизации в построение мирной и справедливой жизни на нашей планете.

*Архиепископ Вроцлавский и Щецинский
ИЕРЕМИЯ*

ВКЛАД ПРАВОСЛАВИЯ В ЕДИНСТВО ЕВРОПЫ*

Присутствие Православной Церкви в Европе является неоспоримым фактом. На протяжении вот уже многих лет членом Европейского Союза является Греция, сознающая себя православной страной, а с 1 мая 2005 года членом ЕС стала и Польша, в которой первые христианские общины были основаны еще учениками святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. Несмотря на латинизацию христианства в Польше, начавшуюся вскоре после официального крещения страны в 966 году, славянский язык в богослужении в некоторых местностях (например, в г. Олесниц возле Вроцлава) продержался до XIV века, до того времени, когда Червонная Русь была окончательно захвачена королем Казимиром Великим. Таким образом, можно говорить о непрерывном существовании в Польше Православной Церкви с конца IX века.

Сегодня Православная Церковь имеет значительное число приходов и епархий во всех странах Европейского Союза, а потому неправы те, кто ут-

* Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного в Представительстве Русской Православной Церкви при европейских международных организациях на конференции «Место христианства в современной Европе», 15 октября 2004 года, г. Брюссель.

верждает, что границы Европейского Союза и Европы вообще тождественны с границами западных Церквей — Римско-католической и протестантских.

В начале 90-х годов XX столетия в некоторых западных газетах и журналах появлялись статьи, в которых утверждалось, что границы объединенной Европы являются (и должны таковыми остаться) границами латинского христианства. Во всех этих статьях данная аргументация основывалась на ложном утверждении о том, будто в странах с преобладающим православным населением всегда царствовал деспотизм, отсутствовали законы, определяющие жизнь общества и государства, не было нормальной системы образования, попирались права человека и т.д.¹

Историческое значение православных государств для Западной Европы

Лживость этих мнений ясна каждому, кто хотя бы поверхностно ознакомился с историей Византии, историей Новгорода или Пскова, историей сербских царств и княжеств, Румынии, Болгарии. Действительно, исторический путь стран с преобладающим православным населением складывался иначе, чем большинства народов Западной Европы. Византия всегда отличалась от Запада. До окончательного падения Константинополя в 1453 году жизнь Византийской империи была жизнью огромного государства, унаследовавшего римское право и преобразившего это право под влиянием христианства.

Большинство историков высказывает довольно резкие мнения о современных Византии государствах, образовавшихся на территории западной части Римской империи. По их мнению, доминирующее в Западной Европе германское королевство «было почти полной антитезой современному государству, ибо основывалось на личностных отношениях, а не на отвлеченной концепции государства и на безличных институтах»². Утверждают, что «на место гос-

подства бюрократии, тяжкого, но объединяющего, которое символизировало одновременно традиционную идею и торжествующий этатизм, унаследованный от Диоклетиана, заступил режим военной банды»³. Место публичного римского права, по мнению этих историков, заняло патримониальное обычное право варварских «правд», в результате чего произошла как бы приватизация государства, низведение его до ранга рес-привата военного вождя, его родовой собственности и соответственно как бы одомашнивания (доместикации) государственных служб⁴.

В области образования Византия переняла и развила систему образования Древней Греции. Насколько эта система была успешной, можно заключить из свидетельств крестоносцев, удивляющихся почти всеобщей образованности населения Византии. Павел Алеппский, предпринявший в середине XVII века путешествие в Малороссию и Московию и оставивший об этом интересные воспоминания, удивлялся тому, что даже в военное время восстания Богдана Хмельницкого православные приходы заботились об обучении сирот. Историки указывают на расцвет культуры Византии XIV века как на один из источников западного Ренессанса. Это было время, когда Восток Европы (в подавляющем своем большинстве Восток православный) был примером правового и просвещенного государства с успешной системой образования.

Положение изменилось в результате многовековой упорной борьбы с расширяющимся влиянием государств, образовавшихся под влиянием ислама. Говоря об историях Греции, Албании, Сербии, Болгарии, Румынии, Украины и России, нельзя забывать о последствиях этой трагической борьбы. Народы этих стран понесли трудноизмеримые человеческие потери, а также потери в области культуры и государственного строительства. К сожалению, этот фактор почему-то мало учитывается в современных политических системах-исследованиях.

**Отношение Православия к процессам
объединения Европы
и глобализации**

Православная Церковь имеет многовековой опыт жизни в империях: это опыт существования в Римской империи и в Византии, а также опыт жизни в Российской империи. Основной чертой этого опыта является его разнообразие. Церковь была иногда преследуемой, иногда только терпимой, а иногда — в лице своих видных представителей — оказывалась вовлеченной в государственное управление. Было время, когда власть государственная была чужда веры христианской, а было и другое время, когда правители были формальными христианами, но все делали для того, чтобы подчинить Церковь своим светским государственным целям. В каждое из этих времен, иногда ценой жизни многих своих членов, Церковь оказывалась верной своему призванию.

Государственные структуры, национальные или имперские, не являются преградой в свидетельствовании об Истине Евангелия. Скорее наоборот: сверхнациональные структуры оказываются, если последние основаны на праве, — более благоприятными для благовестия о приближении Царства Небесного. Ярким примером этому является вечерняя стихира праздника Рождества Христова. «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста; и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися, под едином царством мирским гради быша, и во Едино Владычество Божества языцы вероваша. Написахся людие повелением кесаревым, написахомся, вернии, Именем Божества, Тебе, вочеловечагося Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе». Данное песнопение свидетельствует о положительной оценке структур языческой Римской империи. Более того, единовластие в государстве становится прообразом веры в Единого Бога, т.е. средством преодоления многобожия.

**Условия положительной оценки
национальной и сверхнациональной
государственной структуры**

В своем Первом послании к Тимофею апостол Павел пишет: «Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте; ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу» (1 Тим. 2:1–3). Причина и условие молитвы за «царей» совершенно ясны. Это возможность «проводить жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте».

В Послании к Римлянам апостол также ясно говорит: «Начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых... ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающих злое» (Рим. 13:3–4). Апостол Павел признает законность римской власти в ее экономических и административных проявлениях: «отдавайте всякому должное: кому подать подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:7).

В приведенных текстах посланий апостола Павла четко определяется сфера ответственности государственной власти: она отвечает за устройство внешней жизни граждан. В виду важности этого служения апостол призывает не только к послушанию, но и к молитве за современных ему «царей» и «начальствующих». Апостол исключает возможность вторжения власти в область веры и нравственности. Он утверждает, что извращение представлений о Боге влечет за собой власть страстей над человеком и совершение им страшных и отвратительных грехов (Рим. 1:20–32). Эта сфера жизни — вера и нравственность — не подлежит юрисдикции государственных властей.

**Проблемы, возникающие
в отношениях Православной Церкви
с западными христианами**

В настоящее время существуют две основные группы проблем, возникающих в диалоге Православия с западным христианством: первое — это отношения с Римско-католической Церковью, касающиеся вопросов организации церковной жизни; второе — отношения с миром протестантизма, касающиеся вопросов нравственности. Первая группа проблем имеет многовековую историю, другая же является сравнительно новой.

В группе проблем, относящихся к организации церковной жизни, иначе говоря, в наших отношениях с Католической Церковью, центральное место занимает представление о роли епископа Рима. Разделения в IX и XI веках, кризис отношений времен крестовых походов, разграбление Константинополя в 1204 году, проблемы с навязанными православным униями с Римом, которые вместо единства стали причиной многих трагедий по сегодняшний день, — все эти проблемы напрямую связаны с определением места епископа Рима в структуре Церкви.

Православная эkkлeзиология гораздо более соответствует пониманию демократического устройства жизни народов Европы: епископ как средоточие жизни епархии, понимаемой как местное евхаристическое собрание, и собор как верховная инстанция Церкви на земле созвучны политическому значению регионов и роли парламента как высочайшего законодательного органа Европейского Союза. Развитие устойчивых политико-административных форм устройства ЕС на уровне региона и ЕС как целого не может быть построено на модели, отличной от этой. Альтернативой может быть только диктатура.

Гуманитарно-либеральное направление в области нравственности (характерное для большинства протестантских деноминаций), основывающееся на одностороннем понимании прав человека, становится в последние годы элементом политики правительств многих (к счастью, не всех) государств. Своеобразной лакму-

совой бумажкой данной проблемы может служить отношение к легализации так называемых «однополых браков». Для православного христианина несомненным является непреходящее значение слов апостола Павла о том, что «неправедные Царствия Божия не наследуют. Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6:9–10). Попытки объяснить эти слова проявлением недальновидности и неуместного в XXI веке консерватизма противоречат содержанию всех книг Библии и по сути противоречат здравому смыслу в общественной жизни и политике. Необходимую и полную любви пастырскую заботу о братьях и сестрах, впадших в плен страсти, нельзя превращать в принцип политики и предвыборных поисков голосов.

**Свидетельство о необходимости соблюдения
чистоты догматов христианства как основной вклад
Православия в строительство справедливых
общественных и политических структур**

Названные выше группы проблем современной жизни человека в ее индивидуальном и общественно-политическом измерении неизбежно ставят вопрос о причинах, породивших эти проблемы. Вопрос этот прежде всего вопрос богословский. Стоит отметить, что в последние годы возрастает сознание политического значения богословских и духовных вопросов. Со всей очевидностью это становится ясно перед лицом угрозы терроризма, захлестнувшего мир в последние годы. Нельзя искоренить терроризм путем контртеррора или же политических уступок. Причины в духовности. Не случайно трагедия Беслана вызвала спонтанную молитву многих тысяч людей. Молитва — вот, что действительно является самым верным ответом человека на жестокость и коварство.

Проявление плодов молитвы в жизни общества — это изменение образа действий и прекращение убийств.

Это может совершиться лишь тогда, когда совершится перемена убеждений, когда совершится отказ от идей, оправдывающих убийство, пред совестью данного человека. Относится это и к тому, что принято называть просто терроризмом, и к терроризму, совершаемому государством по отношению к своим согражданам, и к терроризму больших экономических корпораций.

Для сознания православного христианина ответом на убийственную рознь мира сего является вера в Единого Бога в Трех Лицах. Учение о совершенном Единстве Божественных Лиц — Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого — является прочным фундаментом строительства не только жизни семьи, общества, государства, но и союза государств.

Если говорить о внутренних проблемах Церкви, мешающих проявлению плодов молитвы, то тут нужно сказать прежде всего об обмирщении, секуляризации образа жизни и мышления христиан. Без живого сознания необходимости устройства жизни по образу жизни Пресвятой Троицы мы станем солью, потерявшей силу, которую выбрасывают вон за ненужностью (Мф. 5:13).

Взгляды такого рода не являются популярными. Многим политикам они кажутся оторванными от жизни, а поэтому ненужными. История Церкви учит нас другому. Христианин должен иметь смелость быть непопулярным. Вспомним слова Христа Спасителя: «Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел... Если меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше» (Ин. 15:18–20). Нам нужно обладать этим словом и учиться его произносить.

Примечания

¹ См., в частности, *Ulrich March*. Rom Byzanz und das postkommunistische Europa. FAZ, Samstag, 23 März 1991, N. 71.

² *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской Империи. СПб., 2001. С.11.

³ *Fedou R.* L'Etat au Moyen Age. Paris, 1971.

⁴ *Медведев И. П.* Там же.

*Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН**

ПОТОНЕТ ЛИ ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ КОРАБЛЬ?

**РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ IX АССАМБЛЕИ ВСЕМИРНОГО
СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ****

IX Ассамблея Всемирного Совета Церквей, состоявшаяся 15–23 февраля 2006 года, стала очередным поводом для возобновления дискуссии вокруг участия Русской Православной Церкви в работе ВСЦ, а также в экуменическом движении в целом. Данная дискуссия достигла большого накала к середине 1990-х годов, однако к началу XXI столетия заметно поутихла. В настоящий момент перспектива воссоединения Русской Православной Церкви Заграницей с Московским Патриархатом вновь придает этой дискуссии актуальность и остроту.

* 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). На IX Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Порту-Алегри епископ Иларион, по благословению Святейшего Патриарха и Священного Синода, возглавлял делегацию Русской Православной Церкви.

** Статья подготовлена на основе интервью официальному интернет-сайту Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей.

Русская Православная Церковь и Всемирный Совет Церквей

Всемирный Совет Церквей был создан в послевоенные годы, когда и на политическом, и на межхристианском уровне — как в Европе, так и во всем мире — наблюдалось стремление к консолидации. Инициаторами создания ВСЦ были протестантские церкви Севера (т.е. Европы и Северной Америки). В ВСЦ, первая Ассамблея которого состоялась в 1948 году в Амстердаме, вошли также и некоторые Поместные Православные Церкви, в частности, Константинопольский Патриархат. Членом ВСЦ не стала Римско-Католическая Церковь, которая, однако, сохранила членство в богословской комиссии «Вера и церковное устройство», созданной до ВСЦ и в 1948 году вошедшей в его состав.

Русская Православная Церковь поначалу негативно оценивала деятельность ВСЦ. Это проявилось во время межправославной конференции 1948 года, когда Русская Церковь и ряд других Поместных Православных Церквей приняли решение не участвовать в экуменическом движении и не вступать в ВСЦ. Однако отношение Русской Церкви к ВСЦ стало меняться во второй половине 1950-х годов. Об этом изменении свидетельствуют слова председателя ОВЦС митрополита Николая (Ярушевича), сказанные на торжественном акте в Московской духовной академии 13 мая 1958 года:

Когда появилась возможность заняться экуменическим вопросом, наша Церковь совместно с другими Церквями — участницами Московского церковного совещания 1948 года — отказалась послать своих представителей на Амстердамскую ассамблею... Этот отказ имел весьма серьезные основания... Экуменическое движение оказалось чрезвычайно противоречивым. В его широкой и разнородной деятельности искания обетованной земли христианского единства с самого начала сопутствовали ярко выраженные социально-политические планы, которые в период Ам-

стердамской ассамблеи явно преобладали над задачей догматического единства... Благодаря участию одних Православных Церквей и неучастию других в экуменическом движении за последние 10 лет произошли значительные изменения, свидетельствующие о его эволюции в сторону церковности. В этом смысле весьма показательны огромные сдвиги в сфере немецкого протестантского богословия, открывающего мистические глубины Православия и преодолевающего свой традиционный рационализм.... Соприкасаясь с нашей церковной жизнью, многие деятели экуменического движения совершенно изменили свое представление о православии... Видимо одобряя декларацию православных участников Эванстонской Ассамблеи*, мы соглашаемся на встречу с руководителями Всемирного Совета Церквей исключительно во имя нашего общеправославного долга — служить воссоединению всех христиан в лоне Христовой Церкви.

В 1959 и 1960 годах велись переговоры между ОВЦС МП и руководством ВСЦ в лице его генерального секретаря А. Виссерт-Хуфта. По результатам этих переговоров Священный Синод Русской Православной Церкви в 1961 году принял решение о вступлении в ВСЦ.

Вступление в ВСЦ было важной стратегической инициативой Русской Православной Церкви в тот период, когда значительно усилился нажим на Церковь со стороны государственной власти, которую возглавлял ярый атеист Н. С. Хрущев. И митрополит Николай (Ярушевич), и его преемник на посту председателя ОВЦС митрополит Никодим (Ротов) видели в выходе Русской Церкви на международную арену возможность предохранить ее от внутреннего давления. Разумеется, зарубежные поездки иерархов использовались властями для распространения информации о том, что «в СССР гонений на религию нет». Однако для самой Церкви международная де-

* Имеется в виду II Ассамблея ВСЦ, состоявшаяся в Эванстоне (США) в 1954 году.

тельность открывала дополнительные возможности по защите своих позиций внутри страны.

Известно немало случаев, когда при угрозе закрытия того или иного монастыря, храма или духовной школы руководство Русской Церкви в спешном порядке приглашало туда высокопоставленную церковную делегацию из-за рубежа, после чего закрытие откладывалось или отменялось. Кроме того, зарубежная деятельность ВСЦ использовалась митрополитом Никодимом для омоложения епископата. Сначала он убеждал власти, что для достойного представления Церкви на международной арене нужны молодые талантливые «кадры» в архиерейском сане, потом эти «кадры» отправлялись на несколько лет за границу, но затем возвращались на родину и занимали вакантные кафедры. Таким способом митрополиту Никодиму удалось сохранить епископат Церкви в ту эпоху, когда власти предпочитали закрывать вакантные кафедры или держать на них архиереев преклонного возраста, не способных противостоять давлению воинствующего атеизма. В выходе Церкви на международную арену можно усмотреть тактическую победу властей, но стратегическая победа оказалась, безусловно, на стороне Церкви, ибо ее международная деятельность была одним из наиболее существенных факторов, предотвративших ее полное разрушение, намеченное, но так и не осуществленное хрущевским правительством.

В защите Русской Церкви от гонений не последнюю роль играл и Всемирный Совет Церквей. Дело происходило следующим образом. На мероприятие ВСЦ приезжал архиерей из России, который, по указанию властей, делал необходимое количество заявлений по международным вопросам. Однако в приватной беседе, например, с генеральным секретарем ВСЦ тот же архиерей говорил: «Было бы хорошо, если бы вы выразили озабоченность дошедшими до вас слухами о готовящемся закрытии такого-то монастыря или такой-то духовной академии». Разумеется, эти слухи не доходили до генерального сек-

ретаря сами по себе, их доносили те же самые архиереи, которые делали публичные заявления об отсутствии гонений на Церковь в СССР. По окончании поездки, возвращаясь на родину, представитель Церкви писал в Совет по делам религий отчет, в котором упоминал, что, мол, до руководства ВСЦ дошли слухи о готовящемся закрытии такого-то монастыря, и оно собирается поднимать шум; было бы правильно повременить с закрытием. И монастырь не закрывался.

Все это трудно понять тому, кто жил в иных условиях, например, на Западе, в условиях свободы и демократии. Да и нам, российским архиереям младшего поколения, это понять непросто, потому что мы не застали ту эпоху. Но вопрос шел о выживании Церкви в то время, когда руководитель государства открыто заявлял, что через 20 лет в музее покажут «последнего попа». И ради сохранения Церкви ее руководство использовало те возможности, которые предоставляла международная активность.

Разумеется, нельзя сводить участие Русской Церкви в межхристианской деятельности исключительно к стремлению защитить себя от гонений внутри страны. Если бы это было так, то после прекращения гонений мы бы вышли из ВСЦ, сказав: «Благодарим за то, что вы нам помогали, но вы нам больше не нужны». На самом деле, участие Церкви в межхристианском диалоге и в работе ВСЦ было всегда мотивировано, прежде всего, богословскими соображениями — теми, которые отражены в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям», принятых на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года. Участие православного христианина в межхристианском диалоге — это свидетельство, миссия, это исполнение той задачи, которая, по словам «Основных принципов», является задачей «первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее

является грехом против заповеди Божией о единстве». Как говорил святитель Василий Великий, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные».

Экклезиологическое самосознание Православной Церкви и экклезиологическая платформа ВСЦ

К чему обязывает и к чему не обязывает Православные Церкви членство во Всемирном Совете Церквей? В какой мере Православные Церкви должны разделять экклезиологическую платформу ВСЦ и не означает ли членство в ВСЦ прямое или косвенное согласие с так называемой «теорией ветвей»?

Членство в ВСЦ не требует от той или иной Церкви признания всех других церквей-членов Совета церквами в буквальном смысле слова. Об этом говорится в уставных документах Совета. Если мы называем «церковью» ту или иную протестантскую общину, которая, с нашей точки зрения, утратила все основные признаки церковности, то лишь потому, что сама эта община так себя называет. Среди членов ВСЦ есть немало подобных групп, которые, с нашей точки зрения, давно утратили основополагающие признаки церковности или же никогда ими не обладали. Речь идет о таких признаках, как апостольское преемство иерархии, таинства, вера в реальность Евхаристии и т.д.

В то же время ВСЦ — это не просто совет каких-то благотворительных агентств или околоцерковных организаций. Это совет тех христианских общин, которые считают себя церквами и относятся с уважением к экклезиологическому самопониманию друг друга. Уважение протестантов к православным экклезиологическим принципам выражается, в частности, в том, что в ВСЦ не принимаются церковные группы, которые, с точки зрения православных, являются раскольническими (например, так называ-

емый «киевский патриархат»). Православные Церкви составляют в ВСЦ единую, почти автономную группу, для которой зарезервировано 25 процентов мест в любом руководящем органе Совета. Именно эти 25 процентов составляют то «православное лобби», которое противостоит инославному большинству. В группу Православных Церквей-членов ВСЦ с самого начала входят и Ориентальные (дохалкидонские) церкви, которые, хотя и не находятся в евхаристическом единстве с Православными Церквями, разделяют их богословские, эkkлeзиологические и нравственные позиции.

Кроме того, в ВСЦ существуют определенные богословские критерии, соответствие которым ставится условием для принятия в члены Совета. Церковная группа, претендующая на членство в ВСЦ, должна исповедовать веру в Троидного Бога — Отца, Сына и Святого Духа, исповедовать Христа Богом и Спасителем, разделять богословские положения Никео-Цареградского Символа веры. Организации, не соответствующие данным критериям, не могут вступить в члены ВСЦ. При всем различии позиций, взглядов, эkkлeзиологических установок, моральных принципов между православными и протестантами, вера в Святую Троицу и в Иисуса Христа как Бога и Спасителя все-таки продолжает оставаться той платформой, которая объединяет все церкви-члены ВСЦ.

Не секрет, что некоторые протестантские церкви-члены ВСЦ исповедуют так называемую «теорию ветвей», согласно которой все христианские конфессии являются ветвями некоей невидимой Церкви. Некоторые даже воспринимают ВСЦ как своего рода «сверх-церковь». Однако такая позиция никогда не была официальной точкой зрения ВСЦ. Русская Православная Церковь всегда решительно отвергала «теорию ветвей», о чем вполне однозначно говорится в «Основных принципах отношения к инославию»:

Православная Церковь не может принять тезис о том, что, несмотря на исторические разделения, прин-

ципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром», что христианское единство якобы существует поверх деноминационных барьеров и что разделенность церквей принадлежит исключительно к несовершенному уровню человеческих отношений. По этой концепции, Церковь остается единой, но это единство недостаточно проявляется в зримых формах. В такой модели единства задача христиан понимается не как восстановление утраченного единства, а как выявление единства, неотъемлемо существующего. В этой модели повторяется возникшее в Реформации учение о «невидимой церкви». Совершенно неприемлема и связанная с вышеизложенной концепцией так называемая «теория ветвей», утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей».

Кризис во взаимоотношениях между Православными Церквями и ВСЦ

В 1960—1970-е и 1980-е годы все Поместные Православные Церкви активно сотрудничали с ВСЦ. Но в 1990-е годы во взаимоотношениях между Православными Церквями и ВСЦ наступил кризис, вызванный, прежде всего, той либерализацией доктринального и этического учения, которая стремительно набирала обороты в ряде протестантских церквей Севера и которая не могла не отразиться на повестке дня ВСЦ, где влияние этих церквей доминировало. Почти повсеместное в протестантском мире введение женского священства значительно углубило разрыв между православными и протестантами. Пропаганда использования так называемого «инклюзивного языка» по отношению к Богу вызвала отторжение многих традиционно настроенных христиан. Особенное негодование православных вызывали и продолжают вызывать попытки некоторых протестантских церквей навязать ВСЦ обсуждение темы сексуальных меньшинств.

Известно, что в ряде протестантских церквей традиционный взгляд на гомосексуализм как на грех — взгляд, отраженный как в Предании, так и в Священном Писании, — в последние годы подвергся пересмотру. В Епископальной Церкви США недавно рукоположен в сан епископа открытый гомосексуалист, а в Церкви Швеции введен чин благословения «однополых браков». Это стало причиной решения Русской Православной Церкви прекратить всякие официальные контакты с данными церквями. Но подобные процессы не могли не оказывать влияния на повестку дня и сам «этос» Всемирного Совета Церквей, воспринимавшийся православными как чуждый их самопониманию.

Все эти процессы привели к тому, что незадолго до VIII Ассамблеи ВСЦ, состоявшейся в Хараре (Зимбабве), из Совета вышли Грузинская и Болгарская Православные Церкви. Иерусалимский Патриархат, не выходя из Совета, перестал присылать делегации на его мероприятия, и на Ассамблее в Хараре его представители отсутствовали. А Русская Православная Церковь прислала в Хараре делегацию из трех человек, возглавляемую иеромонахом. (На предыдущих Ассамблеях делегация нашей Церкви включала около 30 человек и возглавлялась митрополитом, постоянным членом Священного Синода.) Все это свидетельствовало о значительном «охлаждении» во взаимоотношениях между Православными Церквями и Советом.

Незадолго до Ассамблеи в Хараре было проведено межправославное совещание по вопросу о дальнейшем участии Православных Церквей в работе ВСЦ. Совещание состоялось в Фессалониках по инициативе Русской Православной Церкви и по приглашению Константинопольского Патриархата. На совещании было принято решение о необходимости создания паритетной двусторонней комиссии по диалогу между ВСЦ и Православными Церквями. Автором идеи был председатель ОВЦС Московского Патриархата митрополит Кирилл. На Ассам-

более в Хараре такая Специальная комиссия была создана.

В рамках Специальной комиссии по православному участию в ВСЦ, работавшей с 1999 по 2002 год, был обсужден широкий спектр вопросов, вызывающих озабоченность Православных Церквей. Комиссия приняла целый ряд решений, которые были с удовлетворением восприняты православными. Во-первых, процедура голосования была заменена процедурой консенсуса, что практически исключило возможность для православных оказаться в меньшинстве при решении важных вопросов богословского и нравственного характера. Во-вторых, для тех церквей, которые готовы участвовать в работе Совета, но не желают быть его членами, создана категория «церквей в ассоциации» с ВСЦ. В-третьих, создан Постоянный комитет по консенсусу и сотрудничеству, в котором православные и инославные присутствуют на паритетной основе (8 православных и 8 инославных членов). В задачу комитета входит наблюдение за повесткой дня ВСЦ с целью недопущения в нее вопросов, обсуждение которых неприемлемо для православных.

Наконец, комиссия выработала правила организации молитв на межхристианских встречах. Согласно этим правилам, молитва составляется не по синкретическому принципу (православная стихира, баптистская проповедь, лютеранский гимн и т.д.), а по конфессиональному. Например, в один вечер совершается православная вечерня, на следующее утро — англиканская утренняя и т.д. Таким образом, православный участник может просто не пойти на ту или иную молитву. Евхаристические богослужения в рамках мероприятий ВСЦ вообще не совершаются, дабы исключить возможность так называемого «интеркоммуниона», категорически неприемлемого для православных.

Все эти решения Специальной комиссии существенно изменили «этос» Всемирного Совета, и Православные Церкви признали тот факт, что руковод-

ство Совета с максимальным вниманием отнеслось к их озабоченности. Этим в значительной степени и был обусловлен высокий уровень представительства православных на Ассамблее в Порту-Алегри.

Православные Церкви на Ассамблее в Порту-Алегри

На Ассамблее в Хараре делегация Русской Церкви, как я уже сказал, состояла из трех человек и возглавлялась иеромонахом. На Ассамблее в Порту-Алегри делегация включала 21 человека и возглавлялась архиереем. В качестве почетного гостя на открытии Ассамблеи присутствовал председатель ОВСЦ митрополит Кирилл. Высоким уровнем представительства Русская Православная Церковь, прежде всего, хотела подчеркнуть, что она оценила усилия ВСЦ в период между двумя Ассамблеями, направленные на преодоления кризиса между Православными Церквями и Советом. Представлялось важным, чтобы Ассамблея ВСЦ одобрила деятельность Специальной комиссии, и наше активное участие было необходимо для достижения этой цели.

Надо сказать, что и другие Православные Церкви — в том числе те, которые в Хараре отсутствовали или были слабо представлены, — в Порту-Алегри прислали представительные делегации. Делегация Иерусалимского Патриархата в Порту-Алегри возглавлялась архиепископом и активно участвовала в работе Ассамблеи. Делегацию Сербской Православной Церкви также возглавлял архиерей. Болгарская Церковь прислала двух митрополитов в качестве наблюдателей. От Грузинской Церкви наблюдателей не было, но их отсутствие, как я слышал, объяснялось «техническими» причинами.

Численность делегации Московского Патриархата, кроме того, была увязана с численностью других православных делегаций. Более того, если учитывать количество верующих в Поместных Православных Церквях, то численность нашей делегации была

даже значительно ниже, чем могла бы быть. Русская Православная Церковь, объединяющая, согласно официальной статистике ВСЦ, 164 миллиона верующих, была представлена 21 делегатом. А Константинопольский Патриархат, численность которого, согласно той же статистике, составляет 5 миллионов членов (т.е. в 30 раз меньше), был представлен 16 делегатами.

В «православном лобби» ВСЦ в настоящее время доминирует греческий элемент, и это в значительной степени связано с тем, что, дистанцировавшись от Совета в 1990-е годы, мы, представители славянских Церквей (в частности, русские и сербы), в некотором смысле упустили инициативу, которая оказалась почти исключительно в руках греков. В частности, все православные в руководстве ВСЦ сейчас являются этническими греками: заместитель генерального секретаря Йорго Лемопулос (Константинопольской Патриархат), президент ВСЦ архиепископ Албанский Анастасий (Яннулатос), вице-модератор Центрального комитета митрополит Сассимский Геннадий (Лемуриис, Константинопольский Патриархат), являющийся по совместительству также модератором комиссии «Вера и устройство».

Такое доминирование греков в структурах ВСЦ не является случайностью. Это результат многолетней и тщательно спланированной работы, направленной на укрепление влияния Константинопольского Патриархата в мире. Известно, что Константинопольский Патриархат претендует не только на первенство чести среди Православных Церквей, но и на роль некоей «Вселенской» Церкви, которая может представлять другие Православные Церкви перед лицом инославного мира, а самое главное, перед лицом политического истеблишмента. Ни численность, ни реальная значимость этого Патриархата никак не соответствуют такой роли, но его историческое первенство и титул «Вселенского» в некоторой степени оправдывают (по крайней мере, в его собственных глазах) подобные притязания. Так вот, Всемирный

Совет Церквей используется в качестве одной из платформ для расширения влияния Константинопольского Патриархата (в тактическом союзе с которым находятся другие греческие Церкви) в ущерб, прежде всего, Русской Церкви, несравненно превосходящей Константинопольский Патриархат и по численности, и по реальной значимости.

Участие православных в молитвах с инославными

Одним из вопросов, который часто задают в связи с межхристианскими диалогами, является вопрос о допустимости участия православных иерархов, клириков и мирян в совместных молитвах с инославными.

С точки зрения Православной Церкви, недопустимым является совершение Евхаристии совместно с церквами, с которыми у нас нет канонического и евхаристического общения. Для православных неприемлем «интеркоммунион», иногда называемый «евхаристическим гостеприимством», когда христиане одной конфессии приглашаются к участию в Евхаристии, совершаемой представителями другой конфессии. Интеркоммунион достаточно широко распространен в протестантской среде, однако для православных он представляется нарушением основополагающего экклезиологического принципа, согласно которому единству Евхаристии должно соответствовать единство веры. Если такого вероучительного единства нет, то не должно быть и совместной Евхаристии, а следовательно, не может быть никакого евхаристического «гостеприимства».

Что же касается богослужений не-евхаристического характера или просто совместных молитв, не являющихся богослужениями, то по данному вопросу единой межправославной практики не существует. Так например, на Ассамблее в Порту-Алегри православные делегаты Московского Патриархата в священном сане не участвовали ни в каких молитвах, совершаемых инославными. Миряне, входившие в состав делегации, посещали молитвы по своему усмотрению.

Однако наша делегация была, насколько мне известно, единственной православной делегацией, члены которой воздерживались от участия в молитвах.

Существуют древние канонические правила относительно «молитв с еретиками», которые никто не отменял. Но при толковании этих правил нужно, мне кажется, внимательно изучать контекст, в котором они появились. Кто были те «еретики», о которых говорилось в этих правилах? Ариане, отрицавшие Божество Иисуса Христа, «пневматомахи», отрицавшие Божество Святого Духа, евтихиане, отрицавшие человеческое естество Христа, и т.д. Ни католики, ни протестанты не отрицают Святую Троицу, не отрицают Божество Христа или Его человеческое естество. Поэтому их нельзя приравнивать к тем еретикам, о которых идет речь в канонических правилах Древней Церкви.

Кроме того, когда в каноническом правиле говорится о недопустимости молитвы с еретиками, речь идет, как мне думается, все-таки именно о молитве литургического характера, а не о молитве на «бытовом» уровне. Неужели православный христианин, пригласив в дом инославного, не может прочесть вместе с ним «Отче наш» перед едой? Или на межхристианской конференции — неужели нельзя перед началом заседания прочесть молитву «Царю Небесный»? Или, если православный человек заходит в инославный храм, неужели он не может вознести в нем молитву Богу? Молиться в лесу можно, молиться в автобусе (наполненном, может быть, атеистами или иноверцами) можно, а молиться в христианском храме, пусть и не православном, нельзя? Честно говоря, не вижу в этом особой логики.

Освещение экуменической деятельности Русской Церкви в средствах массовой информации

Участие Православных Церквей в работе межхристианских организаций достаточно широко освещается средствами массовой информации. Однако

далеко не всегда оценка деятельности православных представителей на межхристианских форумах бывает объективной и корректной. Нередко средства массовой информации распространяют неверные и необъективные сведения, нацеленные на дискредитацию Церкви.

Так например, в дни работы Ассамблеи ВСЦ в Порту Аллегри один интернет-портал поместил фотогалерею под названием «Жаркое солнце, теплое море, объятия экуменических друзей». Теплового моря в Порту-Алегри, правда, не было: город находится в двухстах километрах от моря. Но вот жаркое солнце, действительно, было. Были и многочасовые заседания в течение десяти дней, и напряженные дискуссии, и затяжные утомительные перелеты участников из Европы в Латинскую Америку и обратно. Если кто-то думает, что все это является развлечением и доставляет большое удовольствие, то он глубоко ошибается. Это работа — работа трудная, изнурительная и неблагодарная. Неблагодарная, потому что внутри «экуменического содружества» тебя считают ретроградом и консерватором, с тобой спорят и тебя критикуют, а в «своем отечестве» тебя могут обвинить в измене Православии только за сам факт участия в подобного рода мероприятии.

Фотогалерея на упомянутом портале была призвана продемонстрировать заведомо антиправославный и легкомысленный характер мероприятия. Например, на камеру запечатлена обыкновенная дискуссия: сидят люди на стульях и беседуют. Но надпись гласит: «Православные делегаты в кругу экуменической молитвы». Или фотография, изображающая бразильские танцы (в перерывах между заседаниями, действительно, выступали местные танцевальные группы). Надпись: «Поклонение огню входит в число обязательных обрядов экуменизма».

Наверное, нет необходимости говорить о том, что, когда участие Русской Православной Церкви в меж-

христианских диалогах освещается в прессе подобным образом, преследуется вполне конкретная цель: возбудить недоверие к священноначалию, активизировать раскольнические настроения. Подобного рода пропаганда, как правило, исходит от различных схизматических групп: например, от греческих староостильников или от отечественных «альтернативных» православных структур. Эта пропаганда в прошлом нанесла немалый урон взаимоотношениям между Московским Патриархатом и Русской Зарубежной Церковью, и я искренне рад тому, что в настоящее время существует возможность обсуждать эту проблематику «лицом к лицу», в открытом и доброжелательном диалоге.

Перспективы дальнейшего участия Московского Патриархата в работе ВСЦ

Несмотря на все возрастающее критическое отношение к процессам, происходящим внутри целого ряда протестантских церквей-членов Всемирного Совета Церквей, Московский Патриархат продолжает членство в этой организации. В вопросе о том, оставаться ли в ВСЦ или выходить из него, Московский Патриархат руководствуется, прежде всего, следующими критериями, обозначенными в «Основных принципах отношения к инославиям»:

Русская Православная Церковь не может участвовать в международных (региональных/национальных) христианских организациях, в которых а) устав, правила или процедура требуют отказа от вероучения или традиций Православной Церкви, б) Православная Церковь не имеет возможности свидетельствовать о себе как о Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, в) способ принятия решений не учитывает эклезиологического самосознания Православной Церкви, г) правила и процедура предполагают обязательность «мнения большинства». Уровень и формы участия Русской Православной Церкви в международных христианских организациях должны учитывать их

внутреннюю динамику, повестку дня, приоритеты и характер этих организаций в целом. Объем и мера участия Русской Православной Церкви в международных христианских организациях определяется Священноначалием исходя из соображений церковной пользы.

В настоящий момент ВСЦ не подпадает ни под одну из четырех категорий, перечисленных в списке критериев, делающих участие нашей Церкви в работе той или иной межхристианской организации невозможным. И мы признаем тот факт, что в период между Ассамблеями в Хараре и Порту-Алегри ВСЦ сделал все возможное для того, чтобы максимально ответственно подойти к пожеланиям и требованиям Православных Церквей. В этой ситуации выход из ВСЦ представлялся бы необоснованным.

Сказанное не означает, что Русская Православная Церковь будет всегда оставаться членом ВСЦ. Эта организация эволюционирует: сегодня она нас удовлетворяет больше, завтра может оказаться, что она будет удовлетворять нас меньше. Тогда вопрос о членстве вновь станет со всей остротой, как он уже вставал в середине 1990-х годов.

Сейчас христианский мир все более отчетливо делится на две группы. С одной стороны, это группа Церквей, которые настаивают на необходимости следования церковному Преданию: в эту группу входят, прежде всего, Православные Церкви, дохалкидонские Церкви и Римско-Католическая Церковь. На другом конце спектра — те протестантские общины, в которых следование Преданию никогда не воспринималось как норма и в которых происходит стремительная либерализация вероучения, нравственных принципов и церковной практики. К числу таковых относится, в частности, большинство протестантских общин Севера. Пропасть между «церквями Предания» и церквями «либерального толка» сейчас настолько значительна, и растет она настолько быстро,

что мне трудно представить, каким образом удастся сохранить «межхристианское содружество» в самом ближайшем будущем.

Тот факт, что Русская Православная Церковь уже разорвала диалог с Епископальной Церковью США и Церковью Швеции, свидетельствует о том, что межхристианское сообщество, если можно так выразиться, начало «трещать по швам». Трудно сомневаться в том, что, если другие протестантские церкви Севера будут следовать по стопам американских епископалов и шведских лютеран, в скором времени связи будут рваться на регулярной основе. В этом случае в один прекрасный день созданный с таким трудом «союз протестантов и православных», каковым является ВСЦ, просто не выдержит под тяжестью накопившихся разногласий, и «экуменический корабль» потонет*.

Две версии христианства

Сегодня становится все труднее говорить о «христианстве» как единой когерентной системе ценностей, разделяемой всеми христианами мира или, по крайней мере, подавляющим большинством христиан. Сегодня речь, скорее, может идти о «христианствах» — о двух версиях христианской веры, фундаментально различающихся в подходе ко многим вопросам богословского, эклезиологического и этического характера. И пропасть, которая сегодня существует, разделяет не столько православных и католиков или католиков и протестантов, сколько «традиционалистов» и «либералов» (при всей условности подобных наименований). Конечно, защитни-

* Любопытно, что на эмблеме Всемирного Совета Церквей, существовавшей до Ассамблеи в Хараре, был изображен корабль с мачтой крестообразной формы, спокойно идущий по морским волнам. Со времени Ассамблеи в Хараре используется новая эмблема, на которой остался крест, остались волны, но корабль исчез.

ки традиционных ценностей есть и в протестантском лагере (особенно в церквях Юга, т.е. Африки, Азии, Латинской Америки)*. Но преобладает среди протестантов либеральный настрой.

В этой ситуации мне представляется необходимой консолидация усилий тех Церквей, которые считают себя «Церквами Предания», т.е. католиков и православных (включая так называемые «дохалкидонские» Церкви). Я не говорю сейчас о тех серьезных догматических и экклезиологических разногласиях, которые существуют между этими Церквами и которые должны обсуждаться в рамках двусторонних диалогов. Я говорю о необходимости заключения между этими Церквами некоего стратегического альянса, пакта, союза для защиты традиционного христианства как такового — защиты от всех вызовов современности, будь то воинствующий либерализм, воинствующий атеизм или воинствующий ислам.

Нам не нужна уния с католиками, не нужен «интеркоммунион», не нужны компромиссы ради сомнительного «сближения». Но нам необходим, по моему мнению, стратегический союз, ибо вызов брошен традиционному христианству как таковому. Это особенно заметно в Европе, где дехристианизация и либерализация происходят столь же стремительно, как и постепенная и последовательная исламизация. Либеральное, расслабленное «христианство» протестантских общин Севера не сможет противостоять

* В Порту-Алегре ко мне во время обеда подсел один епископ из Церкви Швеции. С большой озабоченностью и едва скрываемым недовольством он спросил меня о том, почему Русская Церковь разорвала отношения с его церковью. Я подробно разъяснил ему позицию Московского Патриархата. При разговоре, который был трудным и долгим, присутствовал один африканский пастор. Спустя несколько дней этот пастор подошел ко мне и сказал: «Я слышал ваш разговор с шведским епископом и хочу выразить вам свою полную поддержку. Когда мы в Африке слышим о том, как наши протестантские братья в Скандинавии или в Западной Европе принимают решения в поддержку сексуальных меньшинств, мы бываем глубоко шокированы. Мы с такими решениями категорически не согласны, и в этом мы с вами полностью солидарны».

натиску ислама: ему сможет противостоять только твердое и традиционное христианство, готовое отстаивать свои нравственные позиции. В этой борьбе православные и католики могли бы, при всех накопившихся за века разногласиях, сформировать единый фронт.

Предлагаемый мною стратегический альянс должен был бы встать на защиту, прежде всего, традиционных нравственных ценностей, таких как семья, чадородие, супружеская верность. Эти ценности в Европе подвергаются систематическому осмеянию и оплеванию со стороны либералов и демократов всех мастей. Вместо супружеской верности предлагается «свободная любовь», однополое партнерство приравнивается к брачному союзу, чадородию противопоставляется «планирование семьи». К сожалению, с большинством протестантов у нас и по этим вопросам имеются серьезные расхождения, не говоря уже о фундаментальных расхождениях богословского и эkkлезиологического характера.

Приведу в пример разговор с лютеранским епископом, состоявшийся в рамках богословского диалога с одной из лютеранских церквей Севера. Мы пытались подготовить совместный документ по защите традиционных ценностей. Речь зашла об аборте. Я спросил: «Можем ли мы в совместном документе написать, что аборт — это грех?» Ответ лютеранского епископа: «Ну, мы, разумеется, не пропагандируем аборт, мы предпочитаем контрацепцию». Вопрос: «Но все-таки аборт, с точки зрения вашей церкви, это грех или не грех?». Ответ: «Ну, понимаете ли, бывают ведь разные обстоятельства, например, жизнь матери или ребенка может оказаться под угрозой». — «Ну, а если нет угрозы ни жизни матери, ни жизни ребенка, то аборт — это грех или нет?» И лютеранский епископ так и не согласился с тем, что аборт — это грех.

О чем здесь можно вести диалог? Аборт — не грех, однополый брак — прекрасно, контрацепция — замечательно. Вот оно, либеральное христианство во

всей красе. Помимо православных, сейчас только католики в Европе сохраняют традиционный взгляд на семейные ценности, и в этом смысле, так же как и во многих других, они являются нашими стратегическими союзниками.

Заключение

Целью участия Русской Православной Церкви в межхристианском диалоге является свидетельство о православии перед лицом инославного мира. Об этом говорится в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям»: «Православная Церковь является хранительницей Предания и благодатных даров Древней Церкви, и поэтому главной своей задачей в отношениях с инославием считает постоянное и настойчивое свидетельство, ведущее к раскрытию и принятию истины, выраженной в этом Предании». Документ цитирует решение Третьего Предсоборного Всеправославного Собрания (1986):

Православная Церковь в глубоком убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире... Миссией и долгом Православной Церкви является преподание во всей полноте истины, содержащейся в Священном Писании и Священном Предании, которая и сообщает Церкви ее универсальный характер... Эта ответственность Православной Церкви, равно как и ее экуменическая миссия относительно единства Церкви, были выражены Вселенскими Соборами. Они особенно подчеркивали неразрывную связь правой веры с общением в Таинствах. Православная Церковь всегда стремилась привлечь различные христианские Церкви и конфессии к совместному поиску утраченного единства христиан, дабы все пришли к соединению веры...

Именно в контексте этих основополагающих принципов и следует рассматривать участие Русской Православной Церкви в работе Всемирного Совета Церквей и в экуменическом движении в целом.

Православная Церковь считает недопустимыми участие в любых формах экуменической деятельности, которые противоречат ее богословскому и экклезиологическому самосознанию. Недопустимы какие-либо компромиссы по богословским, экклезиологическим и нравственным вопросам. Недопустим богословский синкретизм, когда размываются основы вероучения, когда под сомнение ставятся фундаментальные постулаты православной веры.

Что же касается тех форм межхристианского диалога, которые дают возможность Православной Церкви беспрепятственно свидетельствовать об истине перед лицом инославного мира, то они не только допустимы и приемлемы: участие в таких формах диалога составляет неотъемлемый долг православного христианина. Как подчеркивает документ Архиерейского собора Русской Православной Церкви, «задача православного свидетельства возложена на каждого члена Церкви. Православные христиане должны ясно осознавать, что сохраняемая и исповедуемая ими вера имеет вселенский, универсальный характер. Церковь не только призвана учить своих чад, но и свидетельствовать тем, кто покинул ее, об истине».

МИССИЯ ЦЕРКВИ

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

ОСОБЕННОСТИ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ В ИРЛАНДИИ

Сколько-нибудь значительная русскоязычная диаспора появилась в Ирландии сравнительно недавно. С началом экономического подъема открылись новые возможности, и в страну хлынул поток эмигрантов, в том числе из России и из бывших советских республик: Белоруссии, Украины, Молдовы, Грузии, Латвии, Литвы и Эстонии. Люди приезжали в основном на заработки, предполагая с течением времени вернуться домой. Однако в силу различных причин, одной из которых была сложная ситуация на родине, эмигранты, как экономические, так и политические, ассимилировались и оставались в Ирландии на многие годы. Понимая, что это может продлиться довольно долго, возможно, всю жизнь, первые эмигранты помогают перебраться в Ирландию своим близким и не очень близким родственникам и друзьям. Постепенно здесь создаются разного рода круги общения русскоговорящей диаспоры. Дело идет к тому, чтобы как-то выявить свою идентичность и обозначить ее в социальной, культурной и духовной жизни Ирландии.

Сначала открываются так называемые «русские магазины», где можно пообщаться на родном языке и приобрести «русские» продукты литовско-польско-немецкого производства, привычные для каждого выходца с постсоветского пространства. Параллель-

но возникают информационный центр и газета, основной задачей которых является предоставление своим соотечественникам полезной, а иногда и жизненно необходимой информации. Затем новые эмигранты задумываются о создании прихода и об открытии церкви. Все происходит так, наверное, как это было и в других западноевропейских странах, принимавших эмигрантов из Восточной Европы и стран бывшего СССР. Хотя здесь есть и свои особенности, если учесть тот факт, что сама Ирландия совсем недавно вступила в период подъема после многовековой колонизации и экономического застоя, наступившего вслед за освобождением (известно, например, что в 80-е годы ирландцы еще приезжали подрабатывать в Россию). Полагая, что традиционная для Ирландии католическая традиция не слишком способствовала принятию господствующих в Европе либеральных ценностей, принято считать, что экономическое развитие Ирландии происходит на фоне сохранения традиционных норм. Это должно быть особенно заметно тем эмигрантам, которые уже успели какое-то время пожить в других европейских странах.

Можно сказать, что именно традиционный уклад и приверженность католицизму пока еще удерживают ирландцев от принятия нового европейского сознания, где нет места религиозной определенности, а христианское понятие «личность» подменяется секуляризованным «индивидуум», права которого «свято чтутся». Однако тот факт, что именно христианство кардинально изменило отношение к человеку как личности, замалчивается или предается забвению, чтобы «не обиделись» представители других религий и культур. Но ведь каждая из традиционных культур имеет то, чем могла бы поделиться и обогатить своих соседей. Если же все различия будут искусственно сведены к минимуму, то о каком обогащении может идти речь? В общем, Ирландия, как может, пока еще сопротивляется глобализации, ведь именно в культурном отношении она представляет самобыт-

ную и необычайно глубокую традицию, укорененную в христианстве и восходящую к древнему православию.

Рождаемость в семьях вновь прибывающих в Ирландию была беспрецедентно высока, поскольку новорожденные дети сразу получали ирландское гражданство, а их родители — права опекунов маленького гражданина или гражданки Евросоюза. Постепенно возникает острая необходимость в школьных и дошкольных учреждениях для детей из русскоговорящих семей. Однако из-за недоверчивости родителей или по каким-то иным причинам попытки их создания поначалу не имели успеха. А если пока не было возможности обучать ребенка на русском языке, то после рождения его нужно было хотя бы покрестить. Вернуться для этой цели на родину многим не представлялось возможным, а крестить в католичество никто не хотел, даже если это был смешанный брак. Родители начали искать возможности крестить детей в православную веру, не выезжая из Ирландии. И они обрели такую возможность, когда в Дублине решением Священного Синода РПЦ был открыт православный приход во имя Святых апостолов Петра и Павла. Вслед за этим вскоре появилась возможность и обучать детей на русском языке — при церкви начала работать русская школа.

Многие эмигранты после долгих лет скитаний и лишений стали приходить к православной вере, понимая, что к этому их побуждает не столько дань традиции и обычаям, сколько необходимость личной встречи с Богом, без Которого жизнь не имеет смысла и цели. Увидев западный мир глазами экономического эмигранта или беженца и многое испытав, люди во многом разочаровались, но одновременно утвердились в главном, что личную веру нужно искать там, где сердцу привычно, спокойно и легко, то есть в своей собственной православной традиции. Хотя и нелегко человеку со сложившимся мировоззрением и жизненными привычками найти дорогу в храм, но

необходимость этого ощущается особенно остро за пределами родины. И вот те, кто ранее в своей жизни не только не верил, но часто и активно отрицал веру в Бога, приходят в храм на свою первую исповедь. Происходит чудо рождения нового человека, а прежний перестает существовать, когда исповедник наклоняет свою голову для разрешительной молитвы. «Второе крещение» — так называют святые отцы таинство Исповеди. Именно «второе крещение» совершается с теми, кто нашел свою дорогу в храм вдали от родины на земле древних кельтов.

Приход в Дублине многонационален и многолик. Молитва «Отче наш» во время литургии звучит на славянском, английском, ирландском, сербском, молдавском и грузинском языках. «Трисвятое», Херувимская песнь, «Тело Христово» и некоторые другие литургические гимны поются по-славянски, по-английски и по-грузински. Ектеньи, молитвы и проповедь звучат на славянском и английском языках. На службы приходят русские, украинцы, молдаване, грузины, сербы, ирландцы, шотландцы, англичане, американцы, французы, поляки, есть даже бразилец. Для всех открыта русская церковь Святых апостолов Петра и Павла на Харольдс Кросс. Условие только одно — «отложить всякое житейское попечение», чтобы с любовью принять всех своих братьев и сестер и разделить с ними Трапезу Господню.

Большое количество причащающихся детей — будущее дублинского прихода, за время существования которого с 2002 по 2006 год было крещено около четырехсот младенцев. Их родители сначала приходят на службы, только чтобы принести к причастию своих чад. Но постепенно, вместе со всеми внимая происходящему на службе, они и сами начинают готовиться к исповеди и причастию, а затем переходят к практике более частого причащения. Это, несомненно, благотворно сказывается на их духовном состоянии. Вместо причастия один-два раза в год в продолжение Рождественского и Великого постов

прихожане готовятся и причащаются один-два раза в месяц или даже каждую неделю. Осознание своей духовной ответственности перед принятием Святых Христовых Тайн не позволяет человеку в будничной жизни совершать те поступки, которые могли бы быть совершены, если следующее причастие еще не планируется или отстоит на неопределенно долгое время. Само по себе деятельное участие в Божественной литургии духовно питает и *исцеляет* человека, то есть восстанавливает его в *целости*, воссоединяя душу и тело. Устраняется их трагический разрыв как следствие греха, и начинается новая жизнь, в гармонии и согласии. Конечно, человек сам не в состоянии удержать ту благодать, которую он получает в причастии, приходят новые соблазны и искушения. Но духовная память, данная каждому из нас, хранит на себе печать действия Святого Духа. И в момент духовного оскудения она напомнит нам о возможности быть исцеленным Самим Господом, если не пренебрегать Таинством Его Тела и Крови.

Приходская жизнь, таким образом, строится вокруг самого важного — Евхаристии или Благодарения. Это таинство таинств и есть основа Церкви и главный повод церковных собраний. Смысл общения христиан заключается в том, чтобы благодарить Бога за все Его благодеяния, во Христе вознося свое благодарение к Богу. И приход, где правильно устроена евхаристическая жизнь, становится православной общиной, которая являет собой церковное единство во Христе. Любое нестроение, которое может возникнуть в такой общине, преодолевается в духе любви и согласия. Соборность во имя Христова, а не ради каких-то иных, пусть и благих, целей, придает церковному собранию духовный смысл. И люди, оставив свои индивидуальные симпатии и антипатии, рассматривают себя и других как члены Тела Христова, различные, но одинаково необходимые. Взаимное доверие, поддержка и соучастие должны стать само собой разумеющимися среди прихожан, поскольку для деятельного участия в Жертве Христа

каждый призван принести свою малую жертву. Именно малые жертвы, когда мы словом и делом помогаем нуждающимся братьям и сестрам, а также и храму, составляют то литургическое приношение, без которого невозможно подлинное совершение Божественной литургии и евхаристическая жизнь общины.

В самом начале своего существования дублинский приход являл собой скорее просто собрание русскоговорящих людей, связанных общими темами и заботами. Многое нужно было осознать и пересмотреть, чтобы действительно начать строить евхаристическую общину. Прежде всего привыкнуть к православному богослужению и, узнав ближе, полюбить, воспринимая его как образ или икону Царства Божьего. Доверие и преданность православной традиции состоят именно в том, чтобы на деле стать соучастником всего, что происходит в храме в течение богослужебного года, соблюдая по мере сил посты и правила, а главное, всем своим сердцем участвуя в молитвенном делании. Нельзя допускать охлаждения к молитве, чтобы стало общим состоянием, когда молитва «вычитывается» с той только целью, чтобы исполнить все «так, как положено». Нельзя допустить и обратного — чрезмерного сокращения правила с оговоркой, например, что на большее нет сил. Именно трудом общей и личной молитвы создается евхаристическая община. А чтобы принести плоды, этот труд, как и всякий иной, требует собранности, посвященности и усилия над собой, ибо «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12).

Важнейшим условием сохранения молитвенного духа церковных собраний является правильное отношение к таинствам, причастниками которых мы призваны стать. Таинство совершает Бог, но участвует в нем община, как своего рода *среда* для осуществления таинства, только в которой оно и может стать для нас реальностью. Без деятельного участия человека Бог не приобщит его Своим Тайнам. В чем же заключается это участие?

Когда мы, например, собираемся в театр или на концерт, то заранее, прежде, чем покупать билет, узнаём, будет ли это нам интересно и полезно, обогатимся ли мы чем-то, получим ли какие-либо впечатления от действия и т.д. Никто по своей воле не пойдет слушать то, что его не интересует и не волнует. Однако, узнав, что это именно тот долгожданный спектакль или концерт, который нельзя пропустить, мы будем заранее готовиться и настраивать себя «на волну» предстоящего события, чтобы как можно более осознанно внимать ему и ничего из происходящего не пропустить. Сколь же более глубокой и значительной должна быть наша подготовка к встрече с Богом, к принятию Его Таинства! Только лишь осознание того факта, что мы призваны разделить Трапезу Господню, должно настроить нас и побудить сделать все возможное, чтобы Бог принял нас и удостоил самого высокого, что доступно человеку — причастия Тела и Крови Христовых. Кажется, непомерно многое ожидается от нас, — ведь никто сам себя не может сделать достойным причастия, но в действительности требуется только то, что нам по силам, — предать Христу свое сердце и всего себя, как есть, без остатка. Поэтому готовиться к исповеди и причастию нужно так, как будто это последние исповедь и причастие в той самой жизни, которую мы проживаем здесь и сейчас. Это верно настроит наше сердце и душу, и слова подготовительных ко причастию молитв и самой службы не останутся только словами, но произведут полный переворот нашего сознания и приготовят нас к встрече со Христом.

Исповедь не является «билетом» к причастию, и нет необходимости исповедоваться «для галочки» или потому, что «так положено». Это может привести к неверной интерпретации таинства Исповеди, к искажению самой его природы. Участие в таинстве Исповеди должно иметь литургический, то есть общинный характер, хотя мы и называем ее личной исповедью. Очень важной является молитва, читаемая

священником перед исповедью, а также разрешительная молитва после исповеди, которые должны быть выслушаны с полным вниманием и верой, что именно все грехи без исключения, не только названные, но также и неназванные или забытые, «прощаются и разрешаются». Это и есть литургический акт подтверждения священником как предстоятелем общины того факта, что исповедник получил полное прощение, дарованное Богом. Бог прощает все грехи, ничего не оставляя на следующий раз, когда мы «лучше подготовимся к исповеди», и только Его прощение покрывает нам все, по вере давая возможность участвовать в таинстве Евхаристии и действительно причаститься Тела и Крови Христовых. Если полагаться лишь на собственную память и думать, что я мог что-то забыть из своих грехов и поэтому они остались непростенными, то можно никогда не прийти к причастию. Недопустимо, однако, и другое — полагать, что я вспомнил и исповедовал все и потому «достоин» причаститься, получив разрешение или «билет» на причастие. Лишь осознание своего недостойнства дает нам возможность уповать на терпение Божие и Его бесконечное милосердие и любовь к нам, то есть на то, что действительно делает нас причастниками Святых Таин.

Произнесение вслух своих грехов в присутствии священника, свидетельствующего нашу исповедь, — это соучастие человека в таинстве, которое совершает Бог. Без деятельного участия исповедника и его искреннего покаяния и сердечного сокрушения исповедь невозможна, так же, как невозможно совершение литургии вне евхаристического собрания, когда в храме нет верных. Именно с исповеди, как первой встречи с церковным таинством, начинается вхождение человека в приходскую жизнь. Такой подход во многом оправдал себя в приходской практике дублинского прихода и других приходов в Ирландии, поскольку многие из приехавших сюда были крещены в детстве, но на своей родине практически никогда не принимали участия в таинствах, в лучшем

случае ограничиваясь тем, чтобы поставить свечи и некоторое время побыть в храме. Для таких исповедь здесь стала первой в жизни, и к ним как к взрослым людям, прожившим достаточно большую и насыщенную событиями жизнь, был необходим особый подход, чтобы первая встреча с таинством стала для них началом полноценной духовной жизни.

Для многих Ирландия была далеко не первой страной их вынужденной или добровольной эмиграции. А из вновь пришедших в храм некоторые прошли серьезные испытания и преодолели различные соблазны и искушения, как на своей родине, так и уже будучи в разных странах за границей. Интересно, что человек пытается привезти с собой в другую страну то, что ему было привычно дома, к сожалению, включая дурные наклонности и привычки. Тогда вместо адаптации в том обществе, которое, в общем, довольно гостеприимно принимает его, человек ищет ухода от действительности и пытается забыться, когда что-то не получается или идет не так, как хотелось. Алкоголь, наркотики, легкие знакомства, азартные игры — все это представлено и в католической, пытающейся оставаться консервативной, Ирландии. Хотя пока еще нет широкой рекламы на некоторые вещи, поставленные вне закона, но каждый знает, что это легко доступно. Именно эмигранты часто становятся жертвой соблазна уйти от решения проблем, предавшись пьянству или наркотикам.

Открытие дублинского прихода Русской Церкви не сразу, но постепенно, шаг за шагом, привлекло много именно тех, кто либо уже встал на скользкий путь, либо вот-вот готов был встать, потому что «в этой Ирландии все не так, никто меня не любит, не уважает и не предлагает работу». Уже в первые месяцы с начала регулярных богослужений многие убедились, что для поиска работы лучше всего привести себя в порядок внутри и снаружи, набраться терпения и, конечно, много и глубоко молиться, уповая на волю Божию. При этом каждый сам знает, что именно он должен сделать практически, чтобы

Бог ему помог. Ведь никто так и не узнает о наших великих способностях и талантах, если мы будем проводить все свое время, лежа на постели у телевизора или попивая «Гиннес» в ирландском пабе.

Человеческое общение — вот начало успеха и устройства личной жизни во всех ее аспектах. И за границей именно храм часто становится таким местом общения. Встречаясь в храме, люди легче делятся информацией, доверяют и помогают друг другу. Потом эти знакомства продолжаются долгие годы — так много общего оказывается у тех, кто нашел свою дорогу в храм. Еще теснее связывает людей общее участие в таинствах и посвященность делам веры. Те, кто на родине даже не задумывался о вере и Церкви, находят храм далеко за рубежом, чтобы обрести там «небесное отечество». Для христианина вся Вселенная — дом Божий, хотя и не все в порядке в этом доме, потому что домоправители плохо управляли и расточили не принадлежавшее им состояние. Когда вернется Хозяин, что им делать? Притча Господа о неверном домоправителе подсказывает, что нужно как можно скорее обрести себе друзей, простив им то, что они были должны, и обеспечив себе, таким образом, их поддержку и любовь. Затем окажется, что Хозяин одобрит эти действия неверного домоправителя, потому что Он и Сам поступил бы таким же образом, простив Своим должникам.

Прощение является той основой, на которой строится человеческое общение в православном приходе. «Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:14–15). Относительная немногочисленность и разбросанность русскоязычной диаспоры в Ирландии ограничивает круг людей, с кем приходится постоянно общаться. Поэтому в сложных ситуациях, чтобы не потерять своих друзей, нужно всегда находить возможность прощать, даже если считаешь другого неправым.

Причем, кто первый сделал шаг к примирению, тот, в конечном итоге, и оказывается прав. «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12, Лк. 6:31). Если мы не хотим, чтобы на нас кто-то имел обиду или держал зло, то сами прежде должны идти навстречу, *активно* прося прощения и прощая тем, кто сделал что-то против нас. Это не то, чтобы где-то в глубине души пытаться простить со словами: «Бог его простит, но и накажет!» Невзирая на голос разума и попытки считать себя ни в чем не виновным, мы должны слушать голос своей совести, обличающий нас в том, чего мы, может быть, пока и не сделали, но подумали и, тем самым, уже согрешили. Тогда мы поймем, что есть и наш индивидуальный вклад в «копилку мирового зла», поэтому опосредованно мы виновны «все перед всеми». Церковь напоминает нам об этом в очень трогательном и проникновенном чине прощения, с которого начинается время Великого поста. Активно прощать и просить прощения значит, отставив свое «я», всегда первому делать шаг к примирению, находя нужные слова и совершая те поступки, которые приведут к установлению мира и согласия.

Случаются серьезные проблемы в семьях. Согласно ирландскому закону и традициям женщинам и детям всегда оказывается предпочтение при решении спорных семейных вопросов. Поэтому мужчины часто оказываются перед серьезной дилеммой: изменить свое отношение к жене и матери своих детей или остаться одному. Женщины и дети в материальном и социальном отношении всегда получают полную поддержку государства, поэтому, как правило, страх перед неопределенностью в будущем постепенно исчезает. Женщина ощущает себя вполне самостоятельным человеком, способным жить и без материальной поддержки мужа. Тогда по-настоящему и проверяется крепость семьи: нужны ли люди друг другу? Любят ли они друг друга и хранят ли преданность? Или их брак был вольно или невольно

связан с каким-то расчетом. Очень трудно иногда приходится именно мужу, который любит свою жену и детей и неожиданно находит свой дом пустым. Оказывается, что он, по словам жены, всю жизнь вел себя как-то не так, в чем-то ущемлял ее и т.д. Поэтому она решила пожить отдельно и посмотреть, нужен ли он ей вообще. Часто, к сожалению, такая семья разрушается, если не случится что-то экстраординарное или муж не найдет решение невероятно сложной задачи: вновь понравиться своей жене, стать ей необходимым и желанным человеком. Церковь в этой ситуации молится за обоих супругов, не одобряя одностороннее решение разрушить семью. В таких случаях хочется напомнить женщине, что бывают гораздо более тяжелые ситуации, когда, например, муж чрезмерно употребляет алкоголь или наркотики, обижает жену и детей, делая совместную жизнь практически непереносимой. Но даже в такой ситуации, если он не хочет бросить свою семью, необходимо молиться за него и искать выход, уповая на Бога и уберегая семью от разрушения. Лишь в исключительных случаях, когда есть явная опасность для жизни матери или детей, женщина может и даже должна сделать все, чтобы избежать трагедии. В этой ситуации ирландский закон ограждает женщин и детей и со всей строгостью относится к поведению мужа, которому может грозить серьезный штраф или тюремное заключение.

В смешанных браках, каковых заключается в Ирландии немало, чаще всего состоят ирландец и представительница Восточной Европы или бывшей советской республики. Редко бывает наоборот, чтобы ирландка вышла замуж за русского, например. Такие браки, как правило, неустойчивы, вероятно, из-за чрезмерной эмансипированности ирландских женщин. Часто, вступив в смешанный брак, люди приходят в церковь и просят венчать их именно по православному чину. При этом ирландец готов даже принять православную веру, так как чувствует, что вера его православной супруги более устойчива и

традиционна. Он согласен, чтобы их дети воспитывались в православной вере и учили русский язык. Многие ирландцы, становясь православными благодаря своим женам, потом следуют за ними во всем, что касается веры: приходят на службы, ездят в паломнические поездки, постятся и т.д. Интересен случай, например, когда девушка, приехав из своей родной Белоруссии в Ирландию учиться, встретила и полюбила молодого ирландца, верующего и преданного своей Церкви католика. Поначалу он приобщил ее к вере во Христа, убедив своими рассказами и личным примером. Но когда она, впервые войдя в церковную жизнь в Белоруссии, стала ходить в православный храм, то ее вера оказалась столь крепкой, что теперь уже он последовал за ней и принял православие. Затем они венчались в Дублине, и молодой человек стал серьезно задумываться о том, чтобы выучиться и стать православным священником.

Православное богослужение потрясает ирландцев не только красотой и благолепием, но и тем, как, придя на службу, люди относятся к своей вере и традиции. Прихожане католического храма могут, например, серьезно возмутиться и попросить у священника объяснений, если утренняя месса продолжалась более сорока минут. Каково же удивление добрых католиков, побывавших на православной литургии и увидевших, что внимание прихожан не только не ослабело, но в течение двухчасовой службы максимально возросло и к моменту причащения достигло особой сосредоточенности и молитвенности. Одна пожилая ирландка, постоянная прихожанка дублинского храма, как-то сказала: «Мы легко готовы провести два часа своего времени в театре или на концерте, не отвлекаясь и все внимательно слушая. Почему же так трудно посвятить эти два часа Богу, отдав себя любимому Господу?!» И она действительно посвятила себя Христу, бывая на всех без исключения службах с момента своего прихода в храм. Далеко не все было доступно ее пониманию, потому

что не так много молитв звучит по-английски, но своим сердцем она почувствовала тепло православной службы и полюбила ее всей душой.

Сердечное внимание ко всем без исключения прихожанам — задача приходского священника. Никогда нельзя показать своей усталости, которая порой бывает безмерной, нельзя выделить кого-то, обойдя других своим вниманием, нельзя допустить в приходе формирования каких-то группировок по принципам, далеким от христианских. Есть множество других «нельзя» и одно лишь главное «можно»: можно показать свою любовь и внимание ко всем и каждому, чтобы это стало основным также и в отношениях между прихожанами. Чтобы все, что не соответствует отношениям христианской любви, отпало само собой, как не имеющее отношения к данному человеческому сообществу. Тогда оно имеет право называть себя православной общиной. Ведь у слова «община» один корень со словом «общение», которое подразумевает общение в любви. «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35).

В отношении мирного диалога и общения нам есть чему поучиться у ирландцев, которые по характеру в основном люди очень миролюбивые, терпеливые и внутренне спокойные. Хотя иногда это спокойствие и переходит в некоторого рода безразличие, тем не менее при встрече ирландцы стараются ничем не задеть и не обидеть собеседника, иногда даже ценой своего собственного мнения. Поэтому среда общения наших прихожан в Ирландии и само разнообразие состава дублинского прихода помогают принять именно бесконфликтный характер общения, что скорее способствует формированию целостного прихода со здоровым климатом. Хотя и бывает, что некоторые прихожане имеют разногласия между собой или со священником. Предмет может быть разный — от вопроса, например, «что раньше целовать после разрешительной молитвы — крест или Евангелие?» и до более тонких богословских или

канонических вопросов, однозначные ответы на которые может быть еще не даны или их нет. Предоставляя прихожанам свободу самим принять решение там, где нет опасности искажения вероучения или традиции, священник должен донести до них главный смысл ответа на практически любой вопрос — это укрепление в вере и возрастание в любви. Без этого любые дискуссии останутся бесплодными или даже нанесут вред. Например, даже если мы абсолютны правы в какой-то ситуации, но эта правота не приносит мира в общение и наш собеседник уходит разочарованный или обиженный, то, значит, мы не нашли нужных слов или не сделали что-то необходимое для того, чтобы между нами сохранился мир. Значит, будучи правыми теоретически, в практике общения мы оказались неподготовленными и поступили неправильно.

Что же делать и как убедить того, кто иногда сопротивляется очевидному? Прежде всего нужно помнить, что важнее не само утверждение, которое мы пытаемся обосновать. Пусть даже оно имеет догматический характер или взято из Священного Писания. Важнее всего тот дух, с которым мы подходим к этому. Когда апостолы Иаков и Иоанн хотели низвести огонь на головы самарян, не принявших Господа в свое селение, «Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа» (Лк. 9:55). Этот дух есть дух любви и терпения, а не гнева и раздражения, дух мира и согласия, а не надмения и превозношения. Он дает возможность человеку услышать и быть услышанным, понять и быть понятым. Тогда можно научиться встать на место собеседника, чтобы понять, что препятствует ему принять истину и научиться правде. Узнав это, мы с любовью и снисхождением к тем слабостям, что свойственны и нам самим, постараемся найти путь к сердцу собеседника или нашего оппонента. Теперь, даже если мы и встретим упорство и непонимание, нам самим будет легче избежать того, чтобы встать в агрессивную позицию нападающего. Мы будем уже

вместе с нашим бывшим оппонентом стараться преодолеть препятствие в главном — как укрепить свою веру и не утратить любовь. В конечном итоге это и приведет к осознанию себя членами евхаристического общения, дух которого есть дух любви и согласия. И тот же самый дух подскажет правильный ответ на возникший ранее вопрос, а прежние разногласия тогда покажутся уже несущественными, и все разъяснится само собой. Так, если в своей жизни мы следуем духу православной традиции и Предания, то постепенно учимся узнавать действия Единого Духа, Который наполняет Церковь Христову с самого Ее основания. Тогда наш приход действительно будет становиться евхаристической общиной, а его прихожане — не «захожанами в церковь», а членами Тела Христова.

Именно приведенные выше принципы общения и пастырского служения были положены в основу созидания как дублинского православного прихода Святых апостолов Петра и Павла, так и приписных к нему приходов в других городах Ирландии — Корке, Уотерфорде и Голуэе.

Священник АЛЕКСИЙ ВЛАСОВ

**НЕСКОЛЬКО СЛОВ
В ЗАЩИТУ БОГОСЛОВСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
Н. Д. УСПЕНСКОГО**

20 февраля 2006 года в Московской духовной академии состоялся семинар на тему «Святые Дары в таинстве Евхаристии», информация о котором была размещена на официальном сайте МДА, а также на сайте Патриархия.ru. 1 марта 2006 года на сайте МДА был опубликован доклад доцента протоиерея Валентина Асмуса, представленный на этом семинаре, в котором его автор высказал ряд критических замечаний по поводу некоторых богословских воззрений заслуженного профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Д. Успенского (1900–1987) о таинстве Евхаристии. Появление данной статьи побудило нас еще раз обратиться к богословской главе работы Н. Д. Успенского «Анафора» (Богословские труды. Сб. 13. М., 1975), носящей название «Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений» (переиздана издательством «Сардоникс» в 2004 году), в которой, по мнению протоиерея В. Асмуса, «немало несообразного».

После внимательного сравнения работы Н. Д. Успенского со статьей протоиерея В. Асмуса с сожалением приходишь к выводу, что в пылу полемики уважаемый протоиерей не только искажает слова знаменитого литургиста, но подчас приписывает ему

мнения, им вообще не разделяемые. Так, например, протоиерей В. Асмус пишет: «Успенский предполагает, что в Евхаристических контекстах слово “тело” появилось у синоптиков и у апостола Павла в результате “позднейшего, послеапостольского перевода их текста”, тогда как и Павловы послания, и третье Евангелие (?) суть несомненно подлинники, и Первое послание к Коринфянам, несомненно, принадлежит апостольскому времени». В работе же Н. Д. Успенского мы читаем следующее: «В описании евангелистами-синоптиками установления Господом таинства Евхаристии вместо ἡ σὰρξ (плоть) употреблено τὸ σῶμα (тело) (то же и в описании Тайной Вечери в первом Послании к Коринфянам, 11:24), что имеет несколько иной оттенок сравнительно с собирательным “плоть и кровь”. Трудно сказать, является ли это следствием эллинизации еврейской культуры или это позднейший, послеапостольский перевод их текста. Но святой Иоанн Богослов, писавший Евангелие значительно позднее писаний синоптиков и апостола Павла, употребляет выражение “плоть и кровь”. Многозначительным можно назвать то, что σὰρξ и αἷμα он приводит в беседе Господа с иудеями о таинстве Евхаристии как сказанные Им Самим: “Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем” (Ин. 6:53–56)»¹.

Из общего контекста очевидно, что Н. Д. Успенский в данном случае рассматривает вопрос не о подлинности той или иной книги Нового Завета, а о сравнительном анализе терминологии синоптиков (и отчасти апостола Павла) и святого Иоанна Богослова. На протяжении столетий Церковь хранила предание о том, что Евангелие от Иоанна было написано после синоптических, и целью его написа-

ния было желание дополнить повествование первых трех евангелистов². Кроме того, само наименование автора четвертого Евангелия Богословом, усвоенное ему Церковным преданием, должно было побудить Н. Д. Успенского при изложении богословских основ православного учения о Евхаристии особое внимание уделить Евангелию от Иоанна.

Следующее возражение, выдвинутое протоиереем В. Асмусом, состоит в том, что «Успенский обильно цитирует евхаристические пассажи Златоуста с их потрясающим реализмом, но он спокойно уничтожает этот реализм одной фразой, назвав их всего лишь “приемом ораторского красноречия”». В работе Н. Д. Успенского действительно есть это выражение, но относится оно не ко всем цитатам из творений Златоуста, а лишь к тем местам, где святитель Иоанн допускает натурализм, например, когда говорит, что Христос «предоставил желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и вонзать зубы в Плоть» или когда причащение от Чаши называет прикосновением губ к прободенному ребру Спасителя и «испиванием» Его Крови от этого ребра. Между тем профессор отмечает, что Иоанн Златоуст в большинстве случаев, говоря о евхаристическом хлебе как о Телѣ Христовом, вслед за Иоанном Богословом употребляет термин ἡ σάρξ, а не синоптическое τό σῶμα³.

Далее протоиерей В. Асмус пишет: «Единственным богословским выражением воззрений Златоуста на Евхаристию Успенский признает Послание Златоуста Кесарию». Однако на самом деле Николай Дмитриевич пишет совсем иное: «Св. Иоанну Златоусту мы обязаны раскрытием православного учения о Евхаристии, как никому другому из отцов Церкви. Однако и у других отцов встречаются высказывания, отражающие всеобщую веру Церкви по этому вопросу»⁴. Послание к Кесарию, принадлежность которого святому Иоанну Златоусту подвергается сомнению, Н. Д. Успенский цитирует всего один раз, когда разбирает вопрос об изменчивости физической

природы евхаристических хлеба и вина, после того как «хлеб становится Телом Христовым, и вино и вода — Кровью Христовой». Но в данном случае профессор опирается не только на послание к Кесарию, но и на творения святых Иринея Лионского и Иоанна Дамаскина⁵. Рассуждения Иринея Лионского о двусоставности Евхаристии взяты из трактата «Против ересей», принадлежность которого перу этого святого отца общепризнанна.

Наиболее важным здесь является высказывание святого Иоанна Дамаскина, который касается этого вопроса в «Точном изложении православной веры», представляющем собой обобщение вероучительных суждений предшествовавших ему отцов Церкви. Ввиду особой важности данного свидетельства позволим себе, вслед за Н. Д. Успенским, привести его полностью. Говоря о том, что в Евхаристии хлеб и вино после их освящения становятся Телом и Кровью Иисуса Христа, святой Иоанн Дамаскин нигде не употребляет слова μετασώσις, которое указывало бы на изменение природы хлеба и вина. В этих случаях он употребляет глаголы μεταποιεῖν или μεταβάλλειν, которые соответствуют не только глаголу «изменять», но и «усваивать», «приобретать». Кроме того, Дамаскин говорит: «Исаия увидел уголь, но уголь не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения не просто хлеб, но соединенный с Божеством; Тело же, соединенное с Божеством, не одно естество, но одно, конечно, принадлежит Телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Поэтому то и другое вместе — не одно естество, но два»⁶. Далее Н. Д. Успенский поясняет: «Литературные параллели этого периода ясны: уголь, соединенный с огнем, — одна параллель. Хлеб, соединенный с Божеством, — вторая параллель. Отсюда следует вывод, что во Христе Тело и Божество — тоже два естества. Итак, святой Иоанн Дамаскин не отрицает существование в евхаристическом хлебе его природы и после его освящения. Он называет этот хлеб соединенным с Божеством и видит в этом аналогию соеди-

нению человеческого тела с Божеством в Иисусе Христе. Короче говоря, существованием в евхаристическом хлебе его природы после наития на него Святого Духа Дамаскин утверждает догмат о двух естествах в Богочеловеке»⁷.

После этого непонятно изумление протоиерея В. Асмуса по поводу фразы Успенского: «Если бы Церковь отрицала существование в освященных Дарах физической природы хлеба и вина, то это служило бы для монофизитов хорошим аргументом против дифизитов» (с. 20). И уже совершенно неясно на основании чего уважаемый протоиерей делает следующий вывод: «На самом деле православные признавали в Евхаристии не двойство Евхаристических веществ и Божественной Ипостаси Слова, но двойство человечества и Божества Христова, явленное в тайне Евхаристии». В своей работе Н. Д. Успенский нигде не упоминает о том, что в Святых Дарах присутствует двойство Евхаристических веществ и Божественной Ипостаси Слова без Его человеческой природы. Он пишет: «Церковное сознание принимало евхаристический хлеб (и чашу) как истинное Тело и Кровь Христовы, но при этом не исключало их естественной природы»⁸, но из этого ни в коем случае нельзя сделать вывод, что Николай Дмитриевич отождествлял Тело и Кровь Христовы с Его Божественной Ипостасью.

К сожалению, протоиерей В. Асмус не поясняет, какой смысл он вкладывает в свои слова о том, что «православные признавали в Евхаристии... двойство человечества и Божества Христова, явленное в тайне Евхаристии», и на основании каких вероучительных документов Церкви он это утверждает. Для подобного утверждения нет никаких оснований в догматическом определении IV Вселенского Собора о двух естествах во едином лице Господа нашего Иисуса Христа: «Последующе божественным отцем, все единогласно поучаем исповедывати Единаго и Тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве: истинно Бога

и истинно человека, тогожде из души и тела: Единосущна Отцу по Божеству, и единосущна тогожде нам по человечеству: по всему нам подобна, кроме греха: рожденна прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни тогожде, ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству: Единаго и Тогожде Христа, Сына, Господа, Единороднаго, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, [никакоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совокупляемого:] не на два лица рассекаемого или разделяемого, но Единаго и Тогожде Сына, и Единороднаго Бога Слова, Господа Иисуса Христа, якоже древле пророцы о Нем, и якоже сам Господь Иисус Христос научи нас, и якоже предаде нам Символ отец наших»⁹.

О тесной связи евхаристического богословия с православной христологией пишет протоиерей Иоанн Мейендорф в своей статье о святом Григории Паламе: «Во Христе Божество и человечество едины “по ипостаси” (халкидонское определение 451 года) и каждое сохраняет свое собственное “действие”, “энергию” или “волю” (Шестой Вселенский Собор 680 года). Если бы соединение их совершилось “по природе”, или “по существу”, оказались бы правы монофизиты, сливающие Божество и человечество в единую природу. С другой стороны, человечество Христа, оставаясь отличным от Божества по природе, обожено в силу своего ипостасного единства с Логосом: такое (то есть ипостасное) обожение, конечно, недоступно людям, но им доступно — путем приобщения к обоженному человечеству Христову — обожение по благодати, или по энергии. Палама именно в этом смысле понимает причащение Телу Христову в таинстве Евхаристии. В Церкви человек получает единство во Христе с Божественной жизнью, но единство не по существу (ибо тогда человеческие личности приравнялись бы лицам Святой

Троицы и Бог стал бы многоипостасным) и не по ипостаси (ибо ипостасное, то есть личное единство Бога и Человека совершилось только в личности Единого Богочеловека Иисуса), а по благодати, или по энергии»¹⁰.

Между тем, излагая свое понимание учения о Евхаристии протоиерей В. Асмус не делает различия между сущностью Бога и Его энергиями, которое в данном случае является очень важным. Подробно разбирая богословские взгляды святителя Григория Паламы протоиерей Иоанн Мейендорф пишет следующее: «Энергии, жизнь, присутствие, — какое бы название мы ни дали тому, что дает нам Бог, — все они не есть сущность Бога, но через них нам сообщается вся полнота Его присутствия. Когда Святой Дух сошел на апостолов в Пятидесятницу, это было реальное присутствие *Бога*, а не абстрактной философской категории. Энергии сообщаются личностям и сами носят личный характер, принадлежат, по существу, личному Богу. Они как бы “ипостасируются” в отдельных лицах. Когда мы почитаем святых, мы на самом деле чтим божественное присутствие в том или ином праведнике... Из всего этого следует, что даже о спасении мы можем говорить лишь в личном смысле. Нельзя спасти вещи, культуру или абстрактные идеи — спасены могут быть лишь люди, то есть личности, творящие культуру, идеи и пр. Через людей спасаются природа и достижения цивилизации, ибо человека невозможно изолировать от окружающей его среды, естественной и культурной, от его собственного творчества. Мы освящаем воду, елей и даже пчел, но освящаем их не самих по себе, а чтобы использовать их для человеческих нужд. В каком-то смысле мы освящаем не воду, а наше пользование водой. Даже Евхаристия не может служить ничем другим, кроме как пищей человеку. Поэтому Православию чужды западные догматы о пресуществлении и поклонении Святым Дарам вне евхаристической трапезы»¹¹.

И, наконец, на наш взгляд, самое важное обвинение протоиерея В. Асмуса против Н. Д. Успенского состоит в том, что «оставляя свою стихию, литургику, он обратился к богословскому осмыслению Евхаристии и некритически воспринял учение отца Булгакова, на которого он прямо ссылается в своей “Анафоре”». Действительно, в своей работе профессор Успенский излагает мнение протоиерея С. Булгакова, который называл евхаристическое претворение хлеба и вина метафизическим, то есть таким, которое недоступно ни нашему чувственному восприятию, ни разуму, а только вере, такой вере, которая, по апостолу Павлу, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Это утверждение С. Булгаков обосновывает словами молитвы перед причащением: «Верую, Господи, и исповедую... яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия есть самая честная Кровь Твоя»¹². Подобным образом говорит и святитель Кирилл Иерусалимский: «Со всей уверенностью будем причащаться сего и как Тела Христова, и как Крови Христовой, потому что под образом хлеба дается тебе Тело и под образом вина дается тебе Кровь, чтобы, причастившись Тела Христова и Крови Христовой, соделаться тебе сотелесником и единокровным Христу. Так делаемся мы Христоносцами, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам... Посему взирай не просто как на хлеб и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они Тело и Кровь Христовы. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но *да укрепляет тебя вера* (курсив наш. — А. В.) ...Не по вкусу суди о вещи, но *верой удостоверься*, что сподобился ты Тела и Крови Христовых»¹³.

Кроме того, следует отметить, что для доказательства правоты своих богословских воззрений на таинство Евхаристии Н. Д. Успенский ссылается не на одного только протоиерея С. Булгакова, но и на архиепископа Дюссельдорфского Алексея, епископа Макариопольского Николая, ректора Софийской духовной академии, а также на профессора Н. Н. Глу-

боковского. Мнение последнего представляется наиболее важным, так как Н. Н. Глубоковский был одним из ярких представителей дореволюционной школы русского богословия, выпускником МДА 1889 года и, следовательно, должен был быть знаком с полемикой С. Хомякова и священника П. Флоренского вокруг термина «пресуществление», о которой упоминает протоиерей В. Асмус.

Н. Д. Успенский был скрупулезным и принципиальным ученым исследователем, глубоко укорененным в православном церковном предании, продолжателем традиций школы «русского Гоара» — А. А. Дмитриевского. Митрополит Никодим (Ротов), который хорошо знал о научном потенциале и деловых качествах Николая Дмитриевича, весьма выразительно говорил о многогранности его трудов: «Опыт показал, что ему можно поручать разработку любой темы, имеющей отношение не только к литургике, но и к любому богословскому предмету», потому что ему присущи богатая эрудиция, широта взглядов и неизменная верность лучшим традициям православной богословской науки¹⁴. Его исследование «Анафора (опыт историко-литургического анализа)», перед публикацией в 1975 году предварительно рассматривалось редколлегией «Богословских трудов» и было принято к печати¹⁵. Поэтому было бы большой смелостью утверждать, что Н. Д. Успенский мог некритически усвоить взгляды протоиерея С. Булгакова, зная о том, что они противоречат учению Православной Церкви.

Разбор богословских взглядов Н. Д. Успенского протоиерей В. Асмус заканчивает следующим утверждением: «Выступление Успенского не осталось безответным. Диакон Андрей Юрченко адресовал Священноначалию встревоженное послание. Святейший Патриарх Пимен поручил МДА высказаться по поднятому вопросу, и Академия, в лице профессора В. Д. Сарычева, подтвердила православие традиционного учения нашей Церкви о Евхаристии и неправославие понимания Евхаристии, предложенного ле-

нинградским профессором. Этим эпизод был исчерпан, церковное учение осталось непоколебленным, хотя, по условиям времени, возникшая полемика не вылилась на страницы церковной печати. Как-никак, это была эра безгласия». Действительно, примерно через год после публикации «Анафоры» в Богословских трудах (1975) появились один за другим два неофициальных отзыва с обвинением автора, будто он придерживается ошибочного мнения «о сосуществовании... в таинстве алтаря хлеба и Тела Христова, вина и Крови Его». В отзывах также утверждалось, что автор высказывает мысль о неполноте присутствия Христа в Таинстве Евхаристии. В своем пространном ответе Н. Д. Успенский опровергает эти обвинения, приводя аргументы из творений святых отцов Иринея Лионского, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Иоанна Дамаскина, папы Геласия I, а также используя труды профессоров Н. Н. Глубоковского, Н. Малицкого, епископа Макариопольского Николая, протоиерея С. Булгакова и др.¹⁶

Заслуга Н. Д. Успенского перед отечественным богословием состоит, прежде всего, в том, что он сумел сохранить лучшие традиции русской литургической науки в годину тяжких испытаний, выпавших на долю Русской Православной Церкви в XX веке. Николай Дмитриевич всегда оставался сторонником применения принципов и методов исторической литургики, ярким представителем которой был его прославленный учитель А. А. Дмитриевский. Об этом свидетельствует огромное научное наследие Н. Д. Успенского, включающее не только его капитальные исследования, но и многочисленные доклады, статьи, очерки, отзывы и другие произведения, опубликованные в отечественной и зарубежной печати. Все эти многочисленные плоды научной деятельности Николая Дмитриевича убедительно свидетельствуют о том, что его верность святоотеческой традиции должна служить скорее образцом для подражания, чем являться предметом критики.

Примечания

¹ Успенский Н. Д. Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений. Сардоникс, 2004. С. 12.

² См.: Феофилакта, архиепископа Болгарского предисловие, еже от Матфея святого Евангелия в богослужебном Евангелии. Ср.: *Аверкий (Таушев), еп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Часть первая: Четвероевангелие. М., 1995. С. 34–35.

³ Успенский Н. Д. Указ. соч. С. 9.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же. С. 18.

⁶ *Святой Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. Перевод проф. Бронзова. СПб., 1984. С. 218–226. Цит. по: Успенский Н. Д. Указ. соч. С. 21.

⁷ Успенский Н. Д. Указ. соч. С. 21.

⁸ Там же. С. 20.

⁹ Книга правил святых апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 5.

¹⁰ *Мейендорф И., прот.* Св. Григорий Палама. Его место в Предании Церкви и современном богословии. В: Православие в современном мире. М., 1997. С. 166.

¹¹ *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 413–414.

¹² Успенский Н. Д. Указ. соч. С. 26. Ср.: *Булгаков С.* Евхаристический догмат. В: *Путь*, 1930, № 20–21. С. 6.

¹³ *Святитель Кирилл Иерусалимский.* Тайноводственные слова. IV, 3, 6.

¹⁴ *Никодим (Ротов), митр.* Благословенный юбилей. Богословские труды, № 13. М., 1975. С. 6.

¹⁵ Там же. С. 40–147.

¹⁶ См.: Успенский Н. Д., *засл. проф.* Отзыв на «Сравнительно-богословский анализ» статьи «Анафора», датированный 20 февраля 1977 г.. Цит. по: *Стойков В, засл. проф. прот.* Актовая речь, посвященная памяти заслуженного профессора СПбДА Н. Д. Успенского (к 100-летию со дня его рождения). В: *Христианское чтение*, № 19. СПб., 2000. С. 21.

АЛЬБЕРТО МЕЛЛО

ШЕХИНА
В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ*

Последние строки Евангелия от Матфея (28:18–20) — исключительное место для уяснения его богословского содержания. «Я с вами» — не что иное, как формула завета. Всегда, когда в Ветхом Завете речь идет о завете, говорится, что Господь заключил или установил его на Синае *с нами* (*имману* или *иттману*: ср. Втор. 5:2–3) или, в прямой речи, *с тобой* или *с вами* (ср. Втор. 29:11, 13). Матфей очень дорожит этой терминологией завета и она пронизывает все его Евангелие, от начала до конца. В начале — в имени, данном Иисусу согласно пророчеству Исайи: «Нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог» (1:23). Это пророчество о Новом Завете («нарекут») и о постоянном присутствии Бога в человеческой истории исполняется с воскресением Иисуса и выражается в обещании, которое Воскресший дал Своей Церкви. Им завершается Евангелие от Матфея: «И вот, Я с вами во все дни до скончания мира». Это соответствие между началом (*мет эмон* — «с нами») и концом Евангелия (*мет юмон* — «с вами») исключительно красноречиво — оно означает, что жизнь Иисуса в своей исторической протя-

* Глава из книги: *Mello A. Evangelo secondo Matteo*. Bose, 1995. Библейские цитаты и нумерация стихов приводится по итальянскому переводу. Перевод с итальянского иеромонаха Арсения (Соколова).

женности есть период, в котором происходит переход от Ветхого Завета к Новому. Можно сказать, что воскресение Иисуса распространяется на «все народы» (28:19) и увековечивает «все дни», до самого конца истории опыт общения, переживаемого Им, «Богом-с-нами», со Своими учениками.

Другие признаки, рассеянные в Евангелии, подтверждают эту реальность общения и завета, через те же лингвистические константы — предлог *с* (*мета*) + личное местоимение. Так, Иисус — «Жених»; это самая яркая метафора, которую пророки смогли найти для выражения отношений завета между Богом и Его народом, свадебных отношений (ср. Ос. 2:18 и дал.; Иер. 2—3; Иез. 16; Ис. 54:1 и дал.). Иисус говорит: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока *с ними* (*мет автон*) жених?» (9:15). Это относится к исторически ограниченному времени Его видимого, земного, присутствия и предвозвещает наступление дней, в которые Жених «отнимется». То же самое в 17:17: «О род неверный и развращенный, доколе буду *с вами* (*мет юмон*)?» Эти выражения отправляют, имплицитно, к пасхальному опыту, в котором свадебное общение с воскресшим Мессией остается нерушимым, преодолевает смерть, распространяется хронологически и космически на любое время и любой народ. Другое исключительно волнующее слово Иисуса об этом общении Господа со Своими учениками в истории и за границами истории произнесено в завершение установления Евхаристии, таинства мессианского общения: «Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить *с вами* (*мет юмон*) новое в царстве Отца Моего» (26:29). Слово «отныне» отражает следующее положение: жертва Иисуса обозначает переход от видимого исторического общения к общению невидимому и сакраментальному, обновляющему воспоминание и присутствие, вплоть до окончательного установления Царства Божия. Общение с Иисусом есть не что иное, как общение в Его смерти и Его воскресении.

От этого языка завета очень легкий переход к языку присутствия: от «*быть с*» к «*быть в*». Можно процитировать следующий стих: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там *Я посреди них*» (18:20). Там, где совершается видимое общение, актуализируется присутствие, соединенное с ним. Матфей здесь использует язык учения о Шехине, Божественном присутствии, наполнявшем когда-то храм. Эта строка из Матфея аналогична одному высказыванию мишнаитского трактата Авот, говорящем именно о Шехине (*Pirke Avot* III, 3). Это поучение принадлежит Шимону бен Йохаю, раввину конца I — начала II века и звучит примерно так: «Если двое сидят вместе и между ними слова Торы, с *ними Шехина*». Знаменательно, что в Пирке Авот пребывание Шехины связано с изучением Торы, в то время как у Матфея — с присутствием Мессии. Пирке Авот, этот фундаментальный для раввинистической литературы текст, ни разу не упоминает о Мессии. Две разные перспективы, но они сходятся в опыте Шехины, который в раввинистической литературе связан с дарованием Торы, а в Евангелии — с пришествием Мессии.

Господь Иисус — среди нас, навсегда. Он есть Присутствие Бога, С-нами-Бог, божественная Шехина. Есть еще один отрывок, в котором Матфей (и опять же, только он) переворачивает, так сказать, формулу завета — в описании борения в Гефсимании, где Господь просит Своих учеников бодрствовать с Ним: «Побудьте здесь и бодрствуйте *со Мною (мет ему)*» (26:38); «Так ли не могли вы один час бодрствовать *со Мною?*» Завет включает в себя требование: ученик должен пребывать с Иисусом, быть с Ним рядом, особенно в моменты испытаний и искушений, которыми отмечено существование каждого человека, как и Его существование. В этом положении, в этом послушании то, что мы относим к Торе, сохраняет свое значение также и для Матфея.

Но вернемся к заключению Евангелия от Матфея. Его можно рассматривать как кальку текста,

завершающего всю еврейскую часть Библии — 2 Пар. 36:23. Это эдикт Кира, царя Персии. Кир, названный в Ис. 45:1 *Машиах*, «Помазанником» Господним, провозглашает три вещи:

- а) каждое «царство земное» дано ему Господом, «Богом Небесным»;
- б) посылает иудеев войти в Иерусалим и восстановить храм Господа;
- в) призывает на них присутствие Божие («Да будет Господь, Бог его *с ним*, и пусть он туда идет»).

Первый и третий пункты в точности соответствуют тексту Матфея («Дана мне всякая власть» / «Я с вами»). Также в Евангелии от Матфея содержится призыв к миссии, но не к реконструкции храма, а к евангелизации народов. Как если бы Матфей хотел сказать, что храм разрушен и уже нет необходимости восстанавливать его: Шехина Бога, духовное присутствие умершего и воскресшего Мессии, сопровождает свой народ, куда бы он ни пошел. Храм был разрушен, это разрушение своевременно: рассеявшийся Израиль должен евангелизировать язычников. Последние должны быть «научены» и «крещены». У Матфея ничего не говорится о принципиальном знаке разделения между евреями и народами, о том, что было самой трудной проблемой для Павла — об обрезании. Это значит, что для него этой проблемы уже не существовало, она была разрешена. Храм разрушен, вместе с ним рухнула стена, отделявшая Израиль от других народов. Завеса разорвана (ср. 27:51). Местом собраний, домом молитвы «для всех народов» (выражение, опущенное Матфеем, в 21:13) становится уже не храм, а нечто другое.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Архиепископ Пражский и Чешских земель
ХРИСТОФОР*

ПРАВОСЛАВИЕ В СЛОВАКИИ И ЧЕХИИ*

Истоки, современное состояние, перспективы

Первые импульсы к христианизации земель Чехии и Словакии были даны в неблагоприятное для миссионерской проповеди время. Тогда Церковь сотрясали споры ее светских «защитников», которые часто хотели превратить Церковь в орудие своей экспансии. Апостолы славян — святые Кирилл и Мефодий благодаря своей духовной мудрости и терпению сумели найти то существенное, что всегда выражало и выражает Церковь Христову. Вместо того чтобы стать проводниками властолюбивых интересов, чего от них ждали земные властители, святые братья просветили славянский народ духом Евангелия и, несмотря на острую политическую ситуацию, основали на землях средневропейских славян церковную структуру. Именно в этом проявилось их православие. Их первостепенной задачей было приблизить Священное Писание и Божественную литургию к народу. Они стали не только миссионерами, но и основателями славянской письменности и культуры.

В истории часто истина торжествует вопреки своей беззащитности или благодаря ей. Падение Морав-

* Статья подготовлена на основании доклада, прочитанного в Представительстве Русской Православной Церкви при европейских международных организациях на конференции «Место христианства в современной Европе», 11 ноября 2004 года, г. Брюссель.

ской Церкви в 885 году не было поражением. Посетившее Кириллом и Мефодием дало обильные всходы. Изгнанные ученики святых братьев во главе с преемником Мефодия святым епископом Гораздом продолжали миссию среди других славянских народов. Истинно христианское и вселенское наследие византийской миссии навсегда осталось вписано в сердцах христиан Чешских земель и Моравии, несмотря на то, что в результате политических изменений последние вскоре попали в сферу влияния латинской церкви. Верные христиане, хотевшие проповедовать Слово Божие на понятном для всех языке, пребывали здесь и после великого раскола 1054 года. Замечательны широта и размах их деятельности. Так например, живой духовный центр, возникший вокруг святого Прокопа Сазавского и его монастыря, жил по правилам Бенедиктинского ордена и переводил на чешский диалект славянского языка труды латинских авторов. Безбоязненно открываясь всему хорошему, ревнители настаивали на использовании понятного языка, и свое духовное вдохновение черпали из незамутненного источника изначально неразделенной Церкви. Сохранились свидетельства о тесных связях последователей святого Прокопа Сазавского с монахами-святогорцами и братией Киево-Печерской лавры.

Некоторые документы того времени дают нам право говорить, что святой остаток православных христиан пребывал в Чехии вплоть до глубокого средневековья. Может быть, именно присутствие этих «восточных схизматиков» заставило (одновременно с международными и политическими событиями) короля Карла IV через 300 лет основать монастырь славянского обряда «На Слованех». И в этом тоже есть историческая преемственность нашей духовной истории. Время Карла IV было одновременно периодом, в котором с новой силой стали проявляться действия, направленные против злоупотреблений, внесенных в жизнь Церкви того времени на Западе. До ревнителей этих исправлений, какими были, например, Конрад Валдгаузер, Ян Милич или Томаш из Штитного,

вероятно, уже не доносилось эхо с древнего христианского Востока, однако эта мелодия еще звучала в них. Во всяком случае, они направили все свои усилия именно на исправление того, что было разбито в результате разрыва между латинской Церковью и Церковью Восточной. Чешская реформация, вдохновленная идеями Яна Гуса, ратовала за возвращение к литургическим традициям Древней Церкви: причащение под двумя видами — Телу и Крови Христовых — всеми крещенными, совершение богослужений на понятном языке, произнесение проповедей на чешском языке, введение в литургическую практику песнопений, а позже и чешских литургических текстов. Кроме того, реформация выступала против светской роли церковной иерархии. И хотя гуситы вдохновлялись реформаторскими идеями Запада, тем не менее, сам Ян Гус никогда не впадал в крайности своего учителя Джона Уиклифа, который в пылу борьбы разрушил главные принципы церковности. И пусть чешская реформация и не исходила непосредственно из области современного исторического православия, тем не менее, чешские реформаторы осознавали, хоть и с опозданием, общность своих усилий с верой и обрядом, сохранившимися в Восточной Церкви. Соратник Яна Гуса святой мученик Иероним Пражский в 1413 году предпринял путешествие на Восток, где был принят в евхаристическое общение местными Церквами. В Праге во время собора в Костнице он ценой собственной жизни отстаивал верность Восточной Православной Церкви. Примеру христианского Востока при введении реформ следовали и другие гуситские вожди: Якоубэк из Стрибра, Криштян и др. Символом этого движения стала евхаристическая Чаша.

Стремление к возвращению в отчий дом «Чешской первой реформации» проявилось в последующей судьбе монастыря «На Слованах». Он, как это скоро стало понятно, не выполнил возложенную на него задачу вернуть «восточных схизматиков» в подчинение Риму. Наоборот, усилия пражских гуситов нашли в монастыре поддержку, и именно оттуда исхо-

дил импульс об обращении Гуситской Церкви к Константинопольскому Патриархату с просьбой о рукоположении духовенства и воссоединении. И хотя в то время в Константинополе под влиянием жесткой политической борьбы возникло заметное неприятие всего исходящего с христианского Запада, тем не менее, патриарший Синод не только принял данное обращение, но и следуя принципам церковной икономии, не потребовал полного административного подчинения Гуситской Церкви. Уже в 1451 году Константинополь признал Гуситскую Церковь православной с собственным богослужебным обрядом и пообещал поставить ей епископа. Чаемого воссоединения не произошло в силу исторических событий, происшедших вскоре: Царьград пал, и Константинопольская Церковь под турецким игом потеряла свободу.

В то время, когда гуситы искали утраченное единство с христианским Востоком, жил в Эмаусском славянском монастыре брат Ржегорж, который принимал участие в образовании вокруг гуситского архиепископа Яна Рокицаны «Братства закона Христова», послужившего основой будущей Едноты Братской. И хотя позже в Едноте Братской оказалось сильным влияние мирового протестантизма, все-таки там никогда не терялась православная традиция. Свидетельством тому являются не только труды Яна Коменского, но, главным образом, усилия «моравского епископа» Зинзендорфа: после начала гонений Еднота Братская нашла приют в вотчине последнего, в местечке Геррингут (Охранов). Ее представители обратились за подтверждением в единоверии в Петербург и Царьград. Современный гуситский историк Ян Ниебауер в своих опубликованных статьях пишет, что тогдашний Константинопольский Патриарх Неофит признал Едноту Братскую православной. Следы этой близости мы до сих пор можем видеть в песнопениях этой Церкви, среди которых есть несколько православных литургических гимнов.

После грамоты 1780 года, призывающей к терпимости, Православная Церковь в Австрии как раз и

была Церковью «терпимой» под названием «Греческая необъединенная». Группы чехов искали к ней путь и устанавливали связь с Русской, Константинопольской и Сербской Церквями. Из интеллектуальных представителей чешского народа в лоно Церкви вернулись Риегер, Грегр, Сладковский и доктор Браунер. Это движение не стало массовым, поскольку наиболее значительная и влиятельная Православная Церковь — Русская — тогда сама была деформирована синодальной системой, насильственно введенной царем Петром I, а потому и не могла быть примером для пробуждающегося свободлюбивого и ищущего народа. Однако, такие свободлюбивые и критически настроенные представители народа, как Карел Гавличек Боровский, отвергавшие слепое восхищение «панславянством» царской Россией, нашли, тем не менее, слова признания духу православного благочестия («Кутногорской эпитафии»).

С 70-х годов XIX столетия вокруг Праги, как центра формировалась Чешская Православная община, которая, в конце концов, под руководством архиепископа Савватия (Врабца) стала автономной Чешской Церковью в юрисдикции Константинопольского Патриархата.

В Восточной Словакии вскоре после христианизации Киевской Руси образовались православные общины, сохранившиеся вплоть до XVII столетия и бывшие в ведении Мукачевской православной епархии. Под влиянием австро-венгерского государственного аппарата на этой территории имели место попытки рекатолизации, подобные контрреформационному давлению, проводимому в Чехии и Моравии. Под этим влиянием часть духовенства вступила в унию с Римско-католической Церковью. В этих тяжелых условиях православие остались верны лишь небольшие группы.

После образования в Чешских землях самостоятельного государства из реформаторского движения в Католической Церкви возникла Церковь Чехословацкая. Церковный обряд, приспособленный к современным требованиям, и понятность богослужений были

главными мотивами, приведшими к созданию этой Церкви. Вопреки первоначальным симпатиям реформаторского движения к православию, епископскую хиротонию в Белграде принял только священник Матей Павлик, ставший епископом Гораздом. Движение разделилось. Большинство, под руководством Карла Фарского, образовало сегодняшнюю Чехословацкую Гуситскую Церковь, а те немногие, кто остался верен епископу Горазду, были вынуждены присоединиться к уже существующей чешской православной общине. Глава последней, архиепископ Савватий, не был достаточно активен в своей миссионерской деятельности, а потому не всегда находил понимание среди соотечественников. Епископ Горазд, наоборот, стремился найти такую самобытную литургическую форму церковной жизни, которая была бы пригодной в местных условиях. Различие в концепции обоих ведущих представителей чешского православия усложнялась еще и юрисдикционным спором. Начиная с XIX столетия, группы чешских православных были в юрисдикции так называемой «Австрийской Церкви» с центром в Сербии, охватывавшей территорию всей Австро-Венгерской империи: эту Церковь Константинопольский Патриархат признавал автокефальной. В эту церковную организацию в итоге и влилась вся объединенная группа чешских православных. Епископ Горазд, ставший позже ее главою, принял для чешской епархии восточный богослужебный обряд, причем богослужения перевел на современный литературный чешский язык (что стало новшеством среди тогдашних славянских Церквей), упростил внешнюю форму с учетом принятых местных обычаев, как например, пение не-литургических богослужебных песнопений, датирование некоторых праздников и т.д. Большую помощь в этой нелегкой работе епископу Горазду оказал прибывший из Сербии высокообразованный и открытый епископ Досифей. В церковном искусстве молодая Церковь искала простой и чистый стиль.

Во время Второй мировой войны представители Православной Церкви поддержали движение народно-

го сопротивления. В 1942 году епископ Горазд предоставил в крипте кафедрального храма Святых Кирилла и Мефодия в Праге убежище чешским патриотам, совершившим покушение на одного их вождей фашистской Гемании, наместника Богемии и Моравии, «палача чешского народа» Рейнгарда Гейдриха. После того, как убежище было обнаружено, епископ Горазд и его ближайшие соратники были публично казнены, духовенство было сослано на принудительные работы в Германию, а сама Церковь объявлена вне закона.

После окончания Второй мировой войны представители всех раздробленных православных общин сумели сблизиться и обратились к Русской Православной Церкви с просьбой о принятии под свой омофор. Московский Патриарх Алексий II ознакомился с состоянием местной Церкви, в особенности, с чешской формой богослужебной жизни и удовлетворил просьбу. Таким образом, объединенная Православная Церковь в Чехословакии в 1946 году обрела временный статус автономного экзархата Русской Православной Церкви. В 1950 году на Прешевском соборе к православию присоединилась и значительная часть греко-католиков в Восточной Словакии.

В 1951 году Русская Православная Церковь даровала автокефалию Православной Церкви в Чехословакии. Однако на этом формирование нашей Церкви не закончилось. Репатриация волынских цехов, предки которых приняли православие в XIX веке, способствовала расширению и укреплению Церкви. В последующие десятилетия автокефальный статус нашей Церкви был признан всеми поместными Православными Церквами.

В 1993 году Чехословацкая Республика разделилась на два самостоятельных государства. На это историческое событие наша Церковь реагировала Соборным постановлением 1992 года об изменении названия: Православная Церковь Чешских земель и Словакии. Был также обновлен и церковный устав: было образовано два Совета митрополии — один в Праге (Чехия), а другой в Прешове (Словакия). Архиепископ Прешовский представляет Церковь в

Словакии, а архиепископ Пражский — в Чешских землях. Один из архиепископов является предстоятелем — митрополитом единой Автокефальной Церкви в Чешских землях и Словакии. Единство Церкви гарантировано единством епископата, который образует Священный Синод во главе с митрополитом. Поместный собор Церкви также единый и общий и называется «Собор Православной Церкви в Чешских землях и Словакии». Его членами являются: митрополит, архиепископ, епископы, члены Митрополичьих и Епархиальных советов, по шесть делегатов от каждой епархии, избранных соответствующими епархиальными собраниями, а также по одному представителю от Православного богословского факультета, монастырей и прочих церковных заведений. Председателем Поместного собора является митрополит, который регулярно (не реже чем раз в 6 лет) его созывает. Собор является высшим догматическим, законодательным, исполнительным, церковно-каноническим и судебным органом нашей Церкви.

Новый Устав позволил нам развивать ту внутреннюю и внешнюю деятельность Церкви, которая прежде подавлялась. Ведется активное строительство новых храмов и часовен, возобновлена монастырская жизнь, поднимается уровень богословского образования, ведется активная работа с молодежью и ширится социальное служение Церкви.

Богословское образование сегодня можно получить на Православном богословском факультете Прешовского университета. С 1999 года для студентов заочного сектора обучения был открыт филиал богословского факультета в г. Оломоуц. В том же году было основано Отделение православного богословия на Гуситском факультете Карлова университета в Праге.

Активную миссионерскую и благотворительную деятельность осуществляют Православная академия в Вилемове и общество «Православная филантропия». Регулярно издаются церковные журналы «Голос православия», «Наследие святых Кирилла и Мефодия», богословский сборник и другая душеполезная литература.

*В. В. БУРЕГА**

РУССКИЙ ХРАМ НА ЧЕШСКОЙ ЗЕМЛЕ

**Из истории русского православного храма святых
первоверховных апостолов Петра и Павла
в Карловых Варах**

История русского православного храма святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Карловых Варах достаточно хорошо известна. Однако нельзя сказать, что все ее аспекты изучены с одинаковой полнотой. В настоящей статье мы решили изложить некоторые стороны истории храма, на которые прежде историки обращали мало внимания. Главным образом речь пойдет о проблеме канонического и юридического статуса этого храма.

При написании статьи были использованы документы из Центрального государственного архива (Прага), Архива Министерства иностранных дел Чешской республики (Прага), Государственного архива Российской Федерации (Москва), Архива епархиального управления православных русских церквей в Западной Европе (Париж). К сожалению, нам остались недоступны фонды Российского государственного исторического архива (Санкт-Петербург), который в минувшем году был временно закрыт.

* Автор — кандидат богословия, преподаватель Московской духовной академии и семинарии.

Автор заранее выражает признательность всем, кто может представить уточнения и дополнения к содержанию настоящей статьи.

I

Русские курортники начали приезжать в Карлсбад (таково немецкое название Карловых Вар) еще в XVIII веке. Город дважды посетил император Петр Великий, бывал здесь и его сын — царевич Алексей. Впрочем по-настоящему заметным приток русских гостей стал лишь к середине XIX века. В 40-е годы позапрошлого столетия сюда приезжало около трехсот русских посетителей в год, а к началу 1860-х годов эта цифра достигла уже пятисот человек. Именно по причине заметного количественного роста русских туристов и было решено начать работу по созданию в Карлсбаде русского храма.

Этому начинанию способствовали и значительные перемены в конфессиональной политике Австрийского государства. Начиная с 1848 года, империя Габсбургов постепенно трансформируется из католического конфессионального государства в светское. Особенно активным этот процесс стал после 1860 года. Был издан ряд законодательных актов, положивших начало уравниванию в правах католиков с не католиками. Это существенно облегчило задачу организации русской православной церковной жизни в Карлсбаде.

Первая попытка открытия в Карлсбаде русского храма относится к концу 1850-х годов. 15 сентября 1857 года Карлсбадский городской совет уполномочил своего члена доктора Маннля обратиться с подобной инициативой к русским властям. Маннль направил записку о необходимости построить на курорте русский храм обер-прокурору Святейшего Синода графу А. П. Толстому, который, в свою очередь, препроводил этот документ в Министерство иностранных дел. 25 ноября 1860 года МИД ответил графу Толстому, что сочувствует указанному начина-

нию. Однако российское внешнеполитическое ведомство официально заботилось лишь о посольских храмах и потому не располагало материальными средствами, которые можно было бы употребить на сооружение курортной церкви в Карлсбаде.

После этого инициатива сооружения храма перешла к частным лицам. 29 июня 1862 года, в праздник Святых первоверховных апостолов Петра и Павла под покровительством великой княгини Елены Павловны открылась подписка на пожертвования для строительства православного храма в Карловых Варах. 14 июля того же года была изготовлена подписная книга для регистрации пожертвований. Первой здесь была записана сама великая княгиня, внесшая четыре тысячи рублей.

27 марта 1863 года Санкт-Петербургский митрополит Исидор благословил производить сбор пожертвований в течение очередного курортного сезона. В свою очередь, граф А. И. Мусин-Пушкин уведомил об этом начинании обер-прокурора Святейшего Синода А. П. Ахматова. В результате 22 июля 1863 года по докладу обер-прокурора государь император Александр II выразил высочайшее соизволение на устройство в Карлсбаде православного храма. В результате 30 августа того же года в Богемском зале карлсбадской гостиницы «Пупп» была освящена временная церковь во имя Святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Иконостас и полное священническое облачение для новооткрытого храма было прислано из Петербурга великой княгиней Еленой Павловной. Так было положено начало русской церкви в Карловых Варах.

Через несколько лет русским удалось приобрести здание «Вашингтон» напротив гостиницы «Пупп», в котором в 1867 году была устроена постоянная домовая церковь. Дубовый иконостас, расписанный академиком Тюриным, был пожертвован для этого храма также великой княгиней Еленой Павловной.

Здесь следует напомнить, что вплоть до 1921 года все русские храмы, действовавшие за предела-

ми Российской империи, входили в состав Санкт-Петербургской епархии и, соответственно, подчинялись Санкт-Петербургскому митрополиту. Не был исключением и Карлсбадский храм. Однако поскольку он располагался на курорте, то церковная жизнь здесь имела свои особенности. В Карловых Варах не было священника, постоянно проживавшего в городе. Поэтому до 1877 года по распоряжению Санкт-Петербургского митрополита один из русских священнослужителей приезжал сюда для совершения богослужений во время курортного сезона. Это могли быть клирики либо из числа зарубежного духовенства (например, в первой половине 1870-х годов в Карлсбад приезжал русский священник из венгерского городка Ирёма), либо специально командированные из Петербурга. Поэтому фактически постоянно действующим церковным органом в Карлсбаде являлась русская община, не имевшая настоятеля.

После 1877 года Карлсбадская церковь была приписана к русскому приходу в Праге. С этого времени настоятель Свято-Николаевского православного храма в чешской столице одновременно являлся и настоятелем русской церкви в Карловых Варах. Как правило, с сентября до конца мая он находился в Праге, а после начала курортного сезона перебирался в Карлсбад, где и служил до конца августа. Такой порядок сохранялся вплоть до 1914 года.

Постепенно домовая церковь стала тесной, не способной вместить всех желающих посетить богослужение. К 1871 году число русских курортников в Карлсбаде достигло тысячи человек за сезон. Кроме того, храм посещали сербы, румыны, греки и даже галицкие и карпаторусские униаты. Это побудило русскую общину задуматься о возможности постройки в Карловых Варах отдельного обширного православного храма. Попытки осуществить этот замысел предпринимались, начиная с 1872 года. Однако закладку храма удалось совершить лишь 29 июня 1893 года. За два дня до торжественной закладки был подписан купчий договор между Карлсбадским ма-

гистратом и русской православной церковной общиной в Карловых Варах. От имени общины купчую подписали староста общины Александр Аггеевич Абаза и настоятель русских православных храмов в Праге и Карлсбаде протоиерей Николай Апраксин. 15 августа того же года в поземельную книгу кадастровой общины Карлсбада была внесена запись о том, что правом собственности на указанный участок обладает «православная русская церковь в Карлсбаде». Как текст купчего договора, так и запись, сделанная в кадастровой книге, достаточно ясно свидетельствуют о том, что городские власти Карлсбада считали собственником купленного у них земельного участка Русскую Православную Церковь, имеющую на чешском курорте свою общину.

К весне 1897 года строительные работы были закончены. 28 мая (9 июня) 1897 года состоялось освящение новопостроенной церкви. Так в Западной Чехии появился шедевр русской архитектуры — храм Святых первоверховных апостолов Петра и Павла.

Следует отметить, что храм в Карловых Варах строился исключительно на благотворительные пожертвования. Еще до закладки церкви упомянутый А. А. Абаза внес на ее постройку 3600 гульденов. В 1892 году обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев выделил на храм из капитала госпожи Медынцевой 3000 рублей. Известный благотворитель Г. Г. Маразли в том же году пожертвовал 1200 гульденов. Присутствовавший при закладке храма граф А. В. Орлов-Давыдов пожертвовал 1000 рублей. Волынский архиепископ Модест (Стрельбицкий) собрал в храмах своей епархии 1192 рубля, болгарский князь Фердинанд пожертвовал 3000 франков, С. М. Голицын, княгиня М. А. Мещерская и графиня М. А. Стенбок пожертвовали по 1000 рублей. В списке жертвователей карловарского храма мы встречаем и имя протоиерея Иоанна Ильича Сергиева (святого праведного Иоанна Кронштадтского). Он передал на это святое дело 200 рублей. Даже простое перечисление именитых жертвователей заняло бы не одну страницу.

Поток пожертвований не прекращался и после постройки храма. Так, государь император Николай II пожертвовал храму шесть колоколов и четыре иконы на кипарисовых досках (Христа Спасителя, Божией Матери (Почаевской), святителя Николая и святого князя Александра Невского). Государыня императрица Мария Феодоровна передала в Карловы Вары икону святой Марии Магдалины. Витражи в окнах храма, изображающие святых Вячеслава и Людмилу Чешских, были изготовлены в Инсбурке (Тироль) на средства, собранные волынскими чехами. Можно сказать, что вся утварь, облачения, многочисленные иконы, киоты к ним, подсвечники, хоругви, светильники, люстры, ковры — словом, все, что нужно для храма, — было пожертвовано русскими людьми, отдохнувшими и лечившимися в Карлсбаде. В 1914 году, накануне Первой мировой войны настоятель русских храмов в Праге и на курортах протоиерей Николай Рыжков писал: «Карлсбадский православный храм созидался и благоукрашался исключительно на добровольные пожертвования. И ныне содержится, поддерживается и благоукрашается он только на такие же пожертвования добрых дателей. Иных средств церковь не имеет».

Таким образом, в истории создания русского храма в Карловых Варах следует выделить несколько моментов, имеющих принципиальное значение:

1) Организация церковной общины и постройка церкви в Карлсбаде были предприняты с согласия высших российских светских и церковных властей (императора Александра II, обер-прокурора Святейшего Синода А. П. Ахматова и Санкт-Петербургского митрополита Исидора).

2) Городские власти Карлсбада считали собственником храма Русскую Православную Церковь, имеющую в Карлсбаде свою общину. Именно с представителями этой общины (А. А. Абазой и протоиереем А. Апраксиным) был подписан договор о приобретении участка земли для строительства храма.

3) Карлсбадская церковь строилась на добровольные пожертвования. Жертвователями выступали

почти исключительно российские граждане. Вся утварь храма, все его имущество являются безвозмездным даром русских людей, исполнявших свой священный долг перед Матерью-Церковью.

4) Храм предназначался для совершения русских православных богослужений для российских граждан, оказавшихся на отдыхе или на лечении в Карлсбаде.

II

В 1914 году началась Первая мировая война. На момент объявления Австро-Венгрией войны России (6 августа 1914 года) протоиерей Николай Рыжков находился в Карлсбаде. Уже на следующий день (7 августа) он был арестован. 7 мая 1917 года Ополченский дивизионный суд в Вене приговорил отца Николая к смертной казни через повешение за «панславистскую пропаганду и чешско-русские связи». Но этот приговор не был приведен в исполнение благодаря тому, что Российское правительство добилось обмена протоиерея Николая Рыжкова на униатского митрополита Андрея (Шептицкого), попавшего в плен после взятия русской армией Львова. Получив свободу, отец Николай вернулся в Петроград, где и скончался в 1920 году.

С момента ареста отца Николая в Карловых Варах не было официального распорядителя русским церковным имуществом. Еще до начала войны почти все российские граждане в спешном порядке покинули курорт. Поэтому местный суд еще в том же 1914 году назначил куратором русского храма Людвиг Шэфлера, который, по одним сведениям, покинул Карловы Вары во время войны, по другим — скончался в 1915 или 1916 году. Фактически же за сохранностью имущества наблюдал церковный сторож чех Вацлав Мещанек, нанятый на эту должность еще до войны.

Через несколько месяцев после провозглашения независимой Чехословацкой республики власти нового государства обратили внимание на Карловар-

ский русский храм. 22 февраля 1919 года в Окружной суд в Карловых Варах было подано предложение канцлера президента Чехословацкой республики доктора Пршемысла Шамала об установлении судебного распоряжения имуществом храма. Суд поддержал это предложение. 29 марта того же года было принято решение (Ns. I 63/19) об установлении судебного попечительства над русским церковным имуществом в Карлсбаде. Судебным куратором (попечителем) имущества был назначен доктор Милан Микса. Он исполнял обязанности куратора до 7 ноября 1921 года, когда его сменил Клемент Новак.

Следует пояснить смысл этого судебного решения. Суд ни в коем случае не подвергал сомнению права прежнего собственника церковного имущества. Проблема заключалась в том, что в Карловых Варах не было официальных представителей этого собственника. Именно для того, чтобы сохранить русское церковное имущество и не допустить его разграбления, над ним было установлено судебное попечительство. Главной обязанностью куратора, назначаемого судом, был надзор над храмом, церковным домом и всем их содержимым. Куратор имел право сдавать в наем комнаты в церковном доме. Вырученные средства использовались на уплату налогов и организацию ремонтных работ. В Карловарском отделении Живностенского банка также имелся капитал, принадлежащий русскому храму. Куратор получал право распоряжаться процентами с этого капитала.

С конца 1920 года (после фактического краха белого движения и эвакуации армии Врангеля из Крыма) в Чехословакию начинают прибывать русские беженцы. В 1921 году Чехословацкое правительство организывает знаменитую «русскую акцию», благодаря чему приток русских эмигрантов в республику значительно усиливается.

8 апреля 1921 года Священный Синод Русской Православной Церкви во главе со Святейшим Патриархом Тихоном назначил архиепископа Евлогия (Георгиевского) управляющим русскими православ-

ными церквями и приходами в Западной Европе (Указ № 423). Таким образом, русские зарубежные храмы были изъяты из юрисдикции Петроградского митрополита. 15 мая 1921 года владыка Евлогий назначил протоиерея Михаила Стельмашенко настоятелем русских храмов на чешских курортах (в Карловых Варах, Марианских и Франтишковых Лазнях). Отец Михаил, прибыв в Карловы Вары, предпринял попытку получить в свое распоряжение русское церковное имущество, однако это ему не удалось. Поддерживая многочисленные русские культурные и общественные организации, Чехословацкое правительство не было склонно способствовать усилению позиций Русской Православной Церкви. Русское духовенство воспринималось в Праге как часть крайне правого политического спектра российской эмиграции, от сотрудничества с которым Чехословацкое правительство воздерживалось. К тому же организационные перемены, совершившиеся в Русской Церкви (восстановление Патриаршества) и сложные взаимоотношения между Московской Патриархией и советской властью чрезвычайно затрудняли для владыки Евлогия и отца Михаила Стельмашенко задачу обоснования своих прав на русское церковное имущество в Чехии.

Несмотря на активные действия протоиерея Михаила Стельмашенко, судебное попечительство над Карловарским храмом не было упразднено. Это означало, что русские священники могли совершать богослужения в храме только с согласия куратора, назначенного судом. На деле это вело к такому порядку организации богослужений, который отец Михаил воспринимал как унижение. В марте 1922 года в одном из своих открытых писем он, в частности, сообщал, что 23 января того же года необходимые для совершения литургии сосуды куратором «лично были выданы из шкафа... причем куратор терпеливо ожидал окончания службы, чтобы снова забрать с престола и жертвенника все сосуды и спрятать их под свой ключ». Пожалуй, отцу Миха-

илу впервые в жизни пришлось увидеть, как человек, который даже не является членом Православной Церкви, собственноручно снимает с престола дарохранительницу со Святыми Дарами, антиминс и Евангелие и хладнокровно прячет их в сейф. Напомним, что по традиции Русской Православной Церкви прикасаться к этим предметам имеют право исключительно священнослужители.

Протоиерей Михаил Стельмашенко считал себя законным представителем Русской Православной Церкви, имеющим полное право распоряжаться церковным имуществом в Карловых Варах. К сожалению, он сразу же занял достаточно враждебную позицию по отношению к судебным кураторам. Отец Михаил не согласовывал с ними свои действия, что породило немало проблем. Так например, он без согласования с куратором увез в Прагу облачение, необходимое для совершения Рождественских богослужений. В ответ на это Клемент Новак (судебный куратор) сообщил о действиях русского настоятеля в полицию. В результате отец Михаил был вызван в четвертое отделение Пражской полиции, где его продержали несколько часов. После этого облачения были возвращены в Карловы Вары.

В августе 1923 года настоятелем русского эмигрантского прихода в Праге и на чешских курортах был назначен епископ Сергей (Королев). Владыка, понимая всю сложность ситуации, проявлял куда большую мудрость и гибкость в общении с чехословацкими властями. В результате русской общине удалось избежать многих конфликтов и осложнений во взаимоотношениях как с местными властями, так и с куратором храма в Карловых Варах. Хотя русский приход и не был признан законным владельцем церковного имущества на чешских курортах, все же здесь практически беспрепятственно совершались русские богослужения. Более того, с 1926 года по договоренности с куратором храма все средства от продажи свечей, открыток, а также «кружечный» и «тарелочный» сборы перешли в распоряжение рус-

ского настоятеля. Это позволило покрывать расходы по организации богослужений в Карловых Варах.

Следует также отметить, что в 1922 году в Праге была создана Чешская религиозная православная община во главе с архимандритом (с 1923 года — архиепископом) Савватием. В 1924 году руководство этой общины пыталось получить в свое распоряжение русское церковное имущество в Карловых Варах, однако не смогло добиться своей цели. Окружной суд в Карловых Варах пришел к выводу, что новосозданная пражская община не имеет никаких прав на указанное имущество.

В 1920—1930-е годы русский приход неоднократно предпринимал попытки упразднить судебное распоряжение русским церковным имуществом в Карловых Варах. Однако эти попытки так и не увенчались успехом. Но все же об одной из них (имевшей место в начале 1930-х годов) следует сказать подробнее.

В 1932 году епископ Сергей обратился в Окружной суд в Карловых Варах с просьбой об отмене судебного распоряжения церковным имуществом в Карлсбаде. 3 июля того же года суд удовлетворил просьбу епископа Сергея. Судебное кураторство было прекращено. Управление имуществом было передано епископу Сергию как настоятелю русского православного прихода в Праге и Карловых Варах. Ему также было разрешено распоряжаться депозитом, находящимся на сохранении в Карловарском отделении Живностенского банка.

Однако на это решение Карловарского суда были поданы две апелляционные жалобы в Краевой суд в Хебе. Первая жалоба исходила от епископа Чешского и Моравско-Силезского Горазда (Павлика), а вторая — от Чешской финансовой прокуратуры. В обеих жалобах говорилось о необходимости отмены судебного постановления, принятого 3 июля 1932 года.

Чем же аргументировал свою жалобу владыка Горазд?

Он подчеркивал, что законным собственником карловарского храма является, конечно же, Русская

Православная Церковь. А судебное попечительство церковным имуществом установлено «в силу тех соображений, чтобы имущество это было сохранено для Русской Православной Церкви до того времени, когда в России настанет нормальное церковное положение. Русская же Церковь находится в исключительном положении». Исключительность эта заключается в том, что на территории Советского Союза две церковные организации считают себя законными преемниками дореволюционной Церкви, а именно: Патриаршая (Тихоновская) Церковь, возглавляемая Нижегородским митрополитом Сергием (Страгородским), и так называемая «Синодальная» (обновленческая) Церковь, возглавляемая митрополитом Александром (Введенским). «Пройдет еще много времени, — замечает владыка Горазд, — пока этот вопрос будет разрешен победой той или другой фракции внутри Православной Церкви в России и каноническим образом. К этому присоединяется еще тот факт, что в результате тяжелых условий, в которых находятся все Церкви в СССР, особенно же Православная, — ни Тихоновская, ни Синодальная Церковь не в состоянии позаботиться о заграничном имуществе Русской Православной Церкви».

Епископ Горазд также обращает внимание суда на тот факт, что и русская эмиграция не является единой в церковном отношении. Она расколота на три группы: одна подчиняется митрополиту Антонию (Храповицкому) и Карловацкому Синоду, вторая — митрополиту Евлогию, третья сохранила связь с митрополитом Сергием (Страгородским). Первые две группы не имеют в настоящее время связи с высшей церковной властью в России и потому не могут выступать от ее имени. Поскольку же епископ Сергей (Королев), в чьи руки было передано распоряжение церковным имуществом в Карловых Варах, находится в каноническом подчинении митрополиту Евлогию, то он не имеет прав на русское церковное имущество в Чехии. Из всего этого епископ Горазд делал вывод о том, что обстоятельства, вынудившие

установить судебное попечительство над церковным имуществом в Карловых Варах, «существуют до сих пор». Он предлагал передать это имущество во временное распоряжение Чешской православной епархии, «чтобы она управляла им как имуществом Русской Церкви, с которой в удобный момент пришла бы к соглашению о дальнейшем».

Напомним, что упомянутая в цитированном документе Чешская епархия была создана в 1929 году на базе Чешской православной религиозной общины. Эта епархия входила в состав Сербской Православной Церкви.

Чешская финансовая прокуратура в своей жалобе поддерживала предложение епископа Горазда. В этом документе также подчеркивалось, что собственником имущества является Русская Православная Церковь. И передача его в руки чешского православного епископа нужна лишь как гарантия его сохранности «до того времени, когда будет возможно заключить с Русским Синодом соглашение относительно управления храмом».

Решение по поводу указанных жалоб было принято в Краевом суде в Хебе 3 января 1933 года (решение №. I 63/19/88). Апелляционная жалоба Чешской финансовой прокуратуры была удовлетворена. Окружному суду в Карловых Варах было предписано «и в дальнейшем по-прежнему осуществлять заведывание имуществом упомянутого храма». Жалоба же Чешской православной епархии была отклонена. Суд пришел к выводу, что эта епархия «не имеет законного права для подачи апелляционной жалобы». После этого очередным куратором Карловарского храма был назначен доктор Антонин Новак.

Особо важно подчеркнуть, что суд в Хебе в своем решении представил и истолкование записи, сделанной в кадастровой книге в 1893 году: «В тетради № 1336 поземельной книги для Карловых Вар записано право собственности за Православной Русской Церковью и отмечено далее, что эта записанная недвижимость предназначена для целей Русской Православной Цер-

кви в Карловых Варах. Эту запись следует понимать так, что недвижимости принадлежат Русской Православной Церкви в России, представляемой тамошним Синодом. Правовое положение как Русской Православной Церкви, так и русского храма в Карловых Варах после имевших место военных и революционных событий с точки зрения международных отношений, равно как и взаимоотношений отдельных церквей остается слишком неясным, чтобы имущество русского храма в Карловых Варах могло быть передано в заведывание одной из сторон». Суд подчеркнул, что долгом Чехословацкого государства является забота об указанном имуществе до тех пор, пока не нормализуется церковная жизнь в России.

Таким образом, несмотря на то, что русскому приходу не удалось получить церковное имущество в Карловых Варах в свое распоряжение, судебное разбирательство, имевшее место в 1932–1933 годах, привело к вполне официальному декларированию нескольких положений, имеющих принципиальный характер:

1) Собственником земельного участка в Карловых Варах, а также построенных на нем храма и церковного дома со всем их движимым имуществом и банковским капиталом является Русская Православная Церковь, которой до 1917 года управлял Святейший Синод в Петрограде. Именно таким образом и нужно интерпретировать запись, сделанную в кадастровой книге в 1893 году.

2) Епископ Сергей и возглавляемый им приход, как не имеющий связи с высшей церковной властью на территории СССР, не имеет права распоряжаться русским церковным имуществом в Карловых Варах.

3) Чешская православная епархия также не имеет законных прав на русское церковное имущество в Карловых Варах.

4) Указанное имущество может быть передано в распоряжение только русской церковной власти, являющейся законным правопреемником дореволюционного Святейшего Синода. В настоящее время,

по причине церковного раскола в СССР, однозначно установить, кто является такой властью, не представляется возможным.

5) Обязанностью Чехословацкого государства является сохранение церковного имущества в Карловых Варах в целости и сохранности до времени нормализации церковной жизни на территории бывшей Российской империи. Для этой цели восстанавливается судебное распоряжение этим имуществом.

Следует отметить, что фактически и владыка Горазд был вполне солидарен с точкой зрения Краевого суда. Он лишь предлагал назначить судебным куратором имущества чеха православного исповедания, который был бы членом Чешской епархии. Тем самым гарантировалось бы использование церковного имущества исключительно по назначению. Вполне очевидно, что цель владыки Горазда была продиктована братской христианской солидарностью с гонимой Русской Церковью. Он стремился сохранить ее имущество в Чехословакии до времени нормализации церковной жизни в России.

III

После падения Чехословацкой республики и создания Имперского Протектората Богемия и Моравия (15 марта 1939 года) по требованию оккупационных властей все церковное имущество в Праге и на курортах было переписано на Берлинскую православную епархию, состоявшую в юрисдикции Карловацкого Синода. Соответствующая запись в поземельную книгу Карлсбадской кадастровой общины была внесена 30 июня 1939 года (№ 1449).

После окончания войны в церковной жизни в Чехословакии произошли существенные перемены. 8 ноября 1945 года епархиальный съезд Чешской Православной епархии, состоявшийся в Оломоуце, принял решение начать переговоры о выходе из юрисдикции Сербской Патриархии и переходе в подчинение Русской Церкви. В мае 1946 года в Прагу

прибыл из Москвы архиепископ Елевферий (Воронцов), создавший на территории Чехословацкого государства Экзархат Московской Патриархии. В течение 1946-1947 годов в Чешские земли вернулись с территории бывшей Волынской губернии так называемые волынские чехи. Это были чешские крестьяне-эмигранты, основавшие в 1867 году на Волыни на льготных условиях земледельческую общину. Всего в Чехословакию вернулось около 30 тысяч волынских чехов. Они были расселены в северо-западных областях Чехии, откуда, в свою очередь, были выселены проживавшие здесь до войны немцы. Большинство волынских чехов были православными. Поэтому в 1948 году в чешских курортных городах были впервые созданы постояннодействующие православные приходы, членами которых и стали пришельцы с Волыни. Была образована чешская церковная община и в Карловых Варах.

23 ноября 1951 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I и Священный Синод Русской Православной Церкви издали Томос о даровании автокефалии Чехословацкой Православной Церкви. Православные общины, созданные в курортных городах, также вошли в состав новой Поместной Церкви.

В соответствии с решением Окружного гражданского суда в Праге от 13 февраля 1952 года (№ 1064/49) запись, сделанная в поземельной книге в 1939 году и гласившая, что Карловарский храм принадлежит Берлинской епархии, была аннулирована. Отныне собственником храма вновь значилась «русская православная церковь в Карловых Варах».

Как мы видим, решение суда было принято уже после дарования автокефалии Чехословацкой Православной Церкви. Таким образом, появление на территории современных Чешской и Словацкой республик полностью независимой Православной Церкви никак не отразилось на имущественных правах Русской Церкви. Это значит, что канонический и юридический аспекты рассматриваемого вопроса

нельзя смешивать. И государственные органы Чехословацкой республики прекрасно это понимали уже в первой половине 1920-х годов. Так, 24 июля 1924 года Министерство образования и народного просвещения Чехословакии сообщало Окружному суду в Карловых Варах, что церковные каноны не могут быть аргументом в споре о собственности и распоряжении ею. В решении таких вопросов необходимо руководствоваться исключительно государственными правовыми актами.

Ситуация, сложившаяся в Карловых Варах после 1951 года, может быть охарактеризована следующим образом. В городе существовала церковная община, входившая в состав Чехословацкой Православной Церкви. Эта община совершала богослужения в храме Святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Настоятель общины распоряжался имуществом храма. Однако собственником храма продолжала оставаться Русская Православная Церковь (о чем ясно свидетельствовала запись в поземельной книге). Каких-то специальных соглашений о передаче русского церковного имущества в Карловых Варах Чехословацкой Православной Церкви или о каком-либо особом статусе карловарского храма заключено не было. К тому же политическая ситуация как в Советском Союзе, так и в социалистической Чехословакии делала какие-либо соглашения подобного рода неактуальными.

В 1979 году по просьбе Блаженнейшего митрополита Пражского и всей Чехословакии Дорофея Святтейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен и Священный Синод Русской Православной Церкви постановили открыть Подворье Русской Православной Церкви в пределах Чехословацкой Православной Церкви с местом пребывания в храме Святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Карловых Варах. 1 апреля того же года Блаженнейший Митрополит Дорофей и постоянный член Синода Русской Православной Церкви митрополит Ленинградский и Новгородский Антоний совершили акт открытия

Подворья. С этого времени в Карловарском храме служат русские клирики, назначаемые Священным Синодом при Московском Патриархе.

После открытия подворья чешская православная община, созданная здесь в 1948 году, не была упразднена. Фактически ее духовное окормление было возложено на русских священнослужителей, назначаемых в Карловы Вары из Москвы. И сегодня эта община формально продолжает существовать. Однако она никогда не являлась собственником храма в Карловых Варах.

Таким образом, сегодня русский православный храм в Карловых Варах выполняет несколько важных функций. Во-первых, в нем (как и до революции) совершаются богослужения для членов Русской Православной Церкви, прибывающих на лечение или на отдых в Карловы Вары. Во-вторых, храм посещают члены чешской православной общины, созданной в 1948 году. Однако богослужения в карловарском храме совершаются на церковно-славянском языке в соответствии с традициями Русской Церкви. С 1979 года у храма появилась и третья функция. Он является местом постоянного присутствия официального представителя Русской Православной Церкви при Православной Церкви Чешских земель и Словакии.

Если в 1950–1960-е годы главной задачей храма было окормление членов чешской общины (вольных чехов и их потомков), то сегодня на первый план вновь вышла задача окормления туристов и мигрантов из стран бывшего Советского Союза. Вполне очевидно, что советские туристы, приезжавшие в Карловы Вары 20–30 лет тому назад, мало посещали храм. Да и вообще духовенство храма не ставило тогда перед собой задачи — совершать богослужение для советских граждан, граждан страны «победившего социализма», ведущей активную борьбу с «религиозными предрассудками».

Однако сегодня ситуация изменилась. Приток в Чешскую республику мигрантов из стран бывшего Советского Союза постоянно увеличивается. И по-

давяющее большинство бывших советских граждан, оказавшихся в Чехии, стремится регулярно посещать православные храмы. При этом они хотят присутствовать на богослужениях, совершаемых в полном соответствии с русской церковной традицией. Поэтому храм Святых Петра и Павла в Карловых Варах является для них одним из наиболее привлекательных.

Русские храмы на чешских курортах являются выдающимися памятниками отечественной архитектуры, привлекающими внимание как многочисленных туристов, так и православных паломников. Участие в храмовом богослужении позволяет людям, приезжающим в Чехию, совместить курортное лечение с духовным очищением, возрождением для новой жизни во Христе. И потому сегодня вновь актуально звучат слова, сказанные отцом Николаем Апраксиным в 1897 году на освящении церкви в Карловых Варах:

Место сие — дом Божий, дом молитвы, место общения нашего с Богом и святыми Его, неисчерпаемый источник воды живой, бьющей в жизнь вечную, источник благодати Божией и освящения. Идите же, все духовно жаждущие, и усердно черпайте из него: Господь подаст вам что нужно по мере веры и усердия каждого. И особенно вы, немощные, приходите сюда почаще: здесь всемогущий и премилосердый Врач душ и телес, исторгающий и уничтожающий корень всякой болезни. Заботьтесь главным образом об устранении этого корня и почаще оmyвайте душу свою слезами покаяния. Тогда, несомненно, исцеление ваше будет полное, и вы от всей души будете благодарить и прославлять Господа, даровавшего вам возможность исцелить телесно и душевно.

А. А. КОСТРЮКОВ

**РУССКИЕ ВОЕННЫЕ
СВЯЩЕННИКИ В НЕМЕЦКО-АВСТРИЙСКОМ
ПЛЕНУ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

Среди вопросов, касающихся служения военного духовенства в годы Первой мировой войны представляет интерес тема, пока не нашедшая должного освещения в научных исследованиях. Речь идет о военных священниках, взятых в плен немецкими и австрийскими войсками.

Революционные потрясения XX века сделали невозможным проведение соответствующих исследований по горячим следам. Ничего не прибавили и последующие десятилетия. Вследствие этого вопрос о священниках, находившихся в плену в 1914–1918 годах, в значительной степени оказался нерассмотренным¹. Постепенное заполнение от этого пробела отечественной истории представляется важным и своевременным.

К сожалению, имеющиеся на сегодняшний день сведения о плененных священниках скудны, эпизодичны, порой противоречивы. И все же данные материалы позволяют хотя бы в общих чертах нарисовать картину пребывания русских военных священников в немецко-австрийском плену.

По имеющимся в настоящее время сведениям, число священников, выполнявших свой долг в Рус-

ской армии и оказавшихся в плену, составляло около 80 человек. Списки священнослужителей, попавших в плен, регулярно публиковались в «Вестнике военного и морского духовенства», который в 1917 году был переименован в «Церковно-общественную мысль».

Тот факт, что священнослужители оказывались в плену, дает все основания считать, что они находились на своем посту, рядом с паствой. Свой священнический долг они продолжали выполнять и в условиях лагерной жизни, разделяя с воинами все лишения и скорби.

Лишения были действительно серьезными. Вероятно, не только идеологическими целями руководствовался журнал «Церковно-общественная мысль», когда разместил на своих страницах письмо пережившего плен священника 249-го пехотного полка Николая Болбочана. По словам пастыря, жизнь в лагере была настолько тяжелой, что «многие священники не выдержали этих условий и, разбитые нравственно и физически, обратились в инвалидов и были отпущены в Россию, некоторые из них уже умерли»². По свидетельству отца Николая, зимой в его бараке замерзала вода в ведре. Скучным было и питание: «Утром “кофе”, состоящий из сваренных тертых диких каштанов и цикория без молока и сахара; в 12 ч. дня вареный горох, брюква, либо кормовая морковь; в 6 ч. вечера похлебка из кукурузной муки с примесью 25% деревянных опилок. Получать обед со стороны в большинстве лагерей запрещено». Неудивительно, что отец Николай Болбочан за 23 месяца плена был доведен до туберкулеза и выжил только благодаря тому, что был отпущен в Россию когда болезнь была еще в начальной стадии³. Слова священника Николая Болбочана подтверждает то обстоятельство, что, по меньшей мере, четверо русских священников умерло именно вследствие пребывания в плену.

Так, не вернулись на родину священник 128-го Старооскольского полка Владимир Кавский, умер-

ший от бронхита⁴, а также исполняющий пастырские обязанности в 301-м полевом запасном госпитале иеромонах Иоанн (Жук)⁵. Вскоре по возвращении из плена умерли священник Новогеоргиевского военного госпиталя Леонид Стефанов⁶, а также священник Георгий Громов. 27 марта 1915 года во время атаки этот пастырь получил контузию в голову и был взят в плен, причем многие воины полка считали его погибшим⁷. Однако отец Георгий выжил. Проведя 16 месяцев в Вегшейдте под Линцем⁸, в лагере для пленных офицеров, он вернулся в Россию и был назначен в 280-й Сурский полк. Осенью 1917 года пастырь уехал в отпуск в село Суздальское Томской епархии, где скоропостижно скончался 17 ноября 1917 года⁹. Конечно, контузия и пребывание в плену сыграли в этой преждевременной смерти (отцу Георгию было чуть более 50 лет) не последнюю роль.

Выполнение пастырских обязанностей в таких условиях было делом не только сложным, но порой и сопряженным с подвигом. В первую очередь, это касалось богослужения. Находясь вдали от родины, в окружении враждебно настроенных, иноверных людей, пленные солдаты и офицеры испытывали тоску по всему, что было связано с Отечеством и Церковью. Богослужение давало возможность не только соединиться с Богом, но и окунуться в привычную атмосферу православного быта.

«Во время первого совершения богослужения, — вспоминал священник Антоний Жукович, — рыдания плачущих заглушали мои возгласы; самому невозможно было удержаться от невольных слез... Вообще, должен заметить, что никогда мне не приходилось наблюдать той горячности молитвы, усердия и благоговения, какое наблюдалось в плену»¹⁰. Литургия, да и любое богослужение вообще, будь то молебен или панихида, имели в такой обстановке огромное значение.

Однако совершать богослужения удавалось далеко не всегда. Одним из основных препятствий тому

было явное нежелание лагерного начальства доверять духовное окормление военнопленных русским о национальностях священникам.

Русские пастыри не допускались, например, в специальные лагеря для пленных украинцев, перед которыми немецко-австрийское командование заискивало, стараясь привлечь их на свою сторону. В таких лагерях пленных не только не ограничивали в богослужениях, но даже разрешали строить храмы с колокольнями. Служили здесь православные священники, граждане Австро-Венгрии, в основном, галичане и буковинцы¹¹.

Для окормления русских военнопленных немецко-австрийское командование также старалось выделить священников — граждан своих стран. Бежавшие из плена воины рассказывали, что в их лагере богослужение совершал чешский православный священник, которому руководство полностью доверяло. Неудивительно поэтому, что, по свидетельству тех же солдат, богослужение было единственным, в чем им не отказывали австрийцы¹².

Однако найти необходимое количество священников для всех лагерей в Германии и Австро-Венгрии было невозможно. Лагерному начальству приходилось мириться с тем, что богослужение для военнопленных возьмут на себя пленные священники. Формально не возражая против проведения служб, руководство лагерей на деле часто препятствовало священникам выполнять свои обязанности. Иерей Антоний Жукович, например, писал, что немцы разрешили ему совершить богослужение лишь через две недели после его прибытия в лагерь в городе Бурге. В лагере в Стендале, куда отец Антоний вскоре был переведен, ему разрешили служить только через месяц, да и то лишь после его настойчивых требований¹³. Однако разрешение на проведение служб еще не значило, что они будут проходить беспрепятственно. «Местное лагерное начальство, — вспоминал пастырь, — в лице командиров, унтер-офицеров и даже нижних чинов всевозможными

мерами всегда препятствовало свободному и спокойному отправлению богослужения. Определенного места для совершения богослужения не было отведено <...> Часто бывали такие случаи, что богомольцев преждевременно уводили до окончания богослужения за ничтожными надобностями, как, например, на переключку и т.п. или же не отпускали певчих на богослужение; назначали, например, богослужение в той команде, которая в этот день наряжалась на лагерные и кухонные работы; из других же команд в таких случаях никоим образом не позволяли чинам приходить на богослужение, хотя бы даже они не были совершенно свободны. Бывали и такие случаи, что наружные часовые лагеря не давали мне и конвоиру пропуска в лагерь, выдерживали меня у лагеря по несколько часов, и я ни с чем возвращался в свое помещение — в городские казармы».

Мешало богослужению и отношение немцев к православной святыне. Отец Антоний говорит, что очень часто немцы присутствовали на службе в шапках и с сигарами в зубах, а на протесты с его стороны не обращали внимания¹⁴.

По-разному относилось немецко-австрийское командование и к пастырской проповеди. В некоторых лагерях священникам позволялось произносить проповеди, которые были необходимы не только для духовной поддержки воинов, но и для предотвращения отпадения в секты, ибо среди русских пленных активно велась пропаганда штундо-баптизма¹⁵. Однако есть сведения, что такую свободу давали далеко не всем пастырям. Были лагеря, в которых запрещалась не только проповедь, но даже разговоры с военнопленными. Пастыри вспоминали, что видеть соотечественников и не иметь возможности побеседовать с ними было невыносимо тяжело. Недоверие к священникам со стороны немцев было порой настолько велико, что даже напутствовать умирающих разрешалось в исключительных случаях, например, когда они были фактически без сознания.

Были и другие ограничения. Запрещалось, например, поминать за богослужением царя и Верховного главнокомандующего Николая Николаевича. На службах присутствовали переводчики, следившие, чтобы запрет не нарушался¹⁶. Священник Н. Болбочан рассказывал, что иеромонах Даниил из госпиталя 53-й дивизии был даже на три дня арестован за то, что начал служить молебен, не дождавшись такого цензора¹⁷.

Но, пожалуй, основным препятствием для совершения служб было отсутствие у священников необходимых принадлежностей и молитвословов. Священник А. Жукович, например, писал, что у него, а также у других священников, находившихся вместе с ним в лагере в Бурге — Иакова Цирус-Соболевского, Феодора Скальского и Александра Нелюбова, был только антиминс, крест и епитрахиль. Вследствие этого священники совершали только молебны и панихиды, причем, служить из-за отсутствия богослужбных книг приходилось по памяти¹⁸.

Такие проблемы испытывали и другие священники.

Священник Э. Хрисолор, находившийся вместе с иеромонахом Корнилием (270-й пехотный полк) в лагере для пленных офицеров, писал: «С 1 октября будет отправляться и литургия, которая, за отсутствием антиминса, не совершалась доселе... Нужда в церковных нотах и иерейском молитвослове»¹⁹.

Данную проблему решали иногда сами военнопленные, на свои деньги покупавшие книги, облачения и сосуды. Бывало, что и лагерное начальство шло навстречу. Священник А. Жукович вспоминал, что первую литургию в Стендале он впервые совершил на Рождество Христово 25 декабря 1915 года, то есть, более чем через год после его прибытия в лагерь. Служба была совершена благодаря военнопленным, которые за 200 марок приобрели облачения и сосуды, остальное выделили немцы²⁰.

Иногда случалось и так, что в плен захватывались и походные церкви. Так, священнику Алексан-

дру Медведеву удалось вывезти из Новогеоргиевской крепости походную церковь, благодаря чему в лагере на острове Денгольм близ Штральзунда совершалась литургия²¹. Правда, вследствие небрежного отношения немцев к православной святыне такие случаи имели и отрицательную сторону. Интересным представляется свидетельство приходского священника (впоследствии протопресвитера) Андрея Карповича, оказавшегося на оккупированной территории и арестованного за отказ молиться за победу Германии. Находясь в лагере, отец Андрей сделал запись в своем дневнике: «Благодарю Господа, что я не взял с собой св. антиминс, так как все мои вещи были впоследствии разбрасываемы, дезинфицированы, меня обыскивали, и св. антиминс подвергся бы большому осквернению»²².

Ситуацию значительно улучшило учреждение Святейшим Синодом 13—20 января 1916 года специальной комиссии «по удовлетворению религиозно-нравственных нужд русских военнопленных». Комиссия имела право командировать в Австрию и Германию священнослужителей, снабжать находившихся в плену пастырей всем необходимым для богослужения, а также посылать военнопленным различную литературу²³.

Как часто служили литургию православные пастыри?

Священник А. Жукович пишет, что в лагере в Стендале совершал богослужения по средам и воскресеньям. Чтобы совершить службу на праздник, приходилось ходатайствовать перед начальством лагеря. Конечно, этого было недостаточно, ибо в этом лагере было 12 тысяч человек, которые посещали богослужения группами²⁴.

В других лагерях службы совершались чаще. Священник Э. Хрисолор, например, писал, что в лагере для пленных офицеров богослужение совершалось ежедневно²⁵. Относительная свобода для богослужений была и в лагере Гайдельберг. Вместе с русскими пастырями, здесь совершали службы

католические и англиканские священнослужители. Для пленных французов службы совершались в 8.30, для русских — в 10, для англичан — в 11.30. В этом лагере православным удалось создать настолько хороший хор, что пение привлекало на богослужение англичан и французов. Особенностью этого лагеря было отсутствие переводчика, что давало возможность не только молиться за Царя и Верховного Главнокомандующего, но и совершать службы, в другом лагере немыслимые, например, благодарственный молебен по поводу взятия Эрзерума. Русским пастырям разрешили проводить богослужения и для рабочих команд в городе²⁶.

Подобным образом дело обстояло и в лагере на острове Денгольм. По сообщению «Вестника военного и морского духовенства», «богослужение совершалось в громадном гимназическом манеже, предоставленном комендантом лагеря для совершения праздничных служб, (в будничные дни православное богослужение совершается ежедневно в особой комнате, приспособленной для совершения служб всех вероисповеданий)». Здесь, как и в Гайдельберге, был создан хороший хор из пленных офицеров²⁷.

Иногда в одном лагере оказывалось несколько священников. Такая ситуация возникла в лагере на острове Денгольм, где находилось 6 священников, в том числе протоиерей Феодор Морозов, ставший для священников лагеря как бы благочинным. Пастырей в таких случаях распределяли по другим лагерям, причем иногда, им предоставлялось право самим выбирать лагерь²⁸.

Таким образом, военным пастырям, несмотря на различные препятствия, все же удавалось выполнять свой долг, нести утешение своей пастве. Действия большевиков, приведшие к выходу России из войны, по-разному отразились на судьбах военных священников. Некоторые из них оказались за пределами своей родины, некоторые, предпочли вернуться, чтобы испытать чашу страданий от безбожной власти вместе со своим народом. Для нас же важно не забывать подвиг всех

этих пастырей, подвиг, который еще не раз может послужить примером будущим поколениям.

Список сокращений

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив.

ВВиМД — «Вестник военного и морского духовенства»

ЦОМ — Церковно-общественная мысль.

Примечания

¹ За последние полтора десятилетия, когда начали появляться труды о военном духовенстве, данного вопроса коснулся только прот. Г. Поляков в книге «Военное духовенство России» (М., 2002).

² ЦОМ, 1917, № 10. С. 27

³ Там же. С. 27, 28.

⁴ Полковой священник Владимир Андреевич Кавский. В: ВВиМД, 1915, № 13–14. С. 438.

⁵ ЦОМ, 1917, № 7. С. 30.

⁶ ЦОМ, 1917, № 1. С. 48.

⁷ *Руфимский П. священник*. На ратных полях. В: ВВиМД, 1915, № 17. С. 534.

⁸ Вести из плена. В: ВВиМД, 1915, № 19. С. 603.

⁹ РГВИА, Ф. 2044. Оп. 1. Д. 25. Л. 954.

¹⁰ *Жукович А. священник*. Из воспоминаний пленного священника. В: ВВиМД, 1916, № 15–16. С. 483.

¹¹ Там же. С. 486.

¹² *Сукачев В., священник*. В плену. В: ВВиМД, 1915, № 21. С. 662.

¹³ *Жукович А. священник*. Из воспоминаний... С. 483.

¹⁴ Там же. С. 483.

¹⁵ ЦОМ, 1917, № 10. С. 27.

¹⁶ *Жукович А. священник*. Из воспоминаний... С. 482, 483, 484.

¹⁷ ЦОМ, 1917, № 10. С. 26.

¹⁸ *Жукович А., священник*. Из воспоминаний... С. 482.

¹⁹ Вести из плена. В: ВВиМД, 1915, № 23. С. 724–725.

- ²⁰ Жукович А., священник. Из воспоминаний... С. 484.
- ²¹ Священники в плену. В: ВВиМД, 1915, № 23. С. 728
- ²² Карпович А., протопресвитер. Воспоминания из австрийского плена в годы Первой мировой войны. В: Церковно-исторический вестник, 2001, № 8. С. 15.
- ²³ Фирсов С. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 560–561.
- ²⁴ Жукович А., священник. Из воспоминаний... С. 482, 483.
- ²⁵ ВВиМД, 1915. С. 724–725.
- ²⁶ Жукович А., священник. Из воспоминаний... С. 482, 483, 485.
- ²⁷ Священники в плену. В: ВВиМД, 1915, № 23. С. 728.
- ²⁸ Там же.

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ В ВЕНЕ
«ДАТЬ ДУШУ ЕВРОПЕ. МИССИЯ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЦЕРКВЕЙ»

От редакции

Журнал «Церковь и время» представляет вашему вниманию избранные тексты докладов участников международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей», проходившей в Австрии в Вене 3–5 мая 2006 года.

Эта конференция была организована Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата совместно с Папским советом по культуре.

В работе конференции приняли участие митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, епископ Венский и Австрийский Иларион, кардинал Поль Пупар, кардинал Кристоф Шенборн архиепископ Вены, латинский патриарх Лиссабона Жозе да Круз Поликарпо, представители православных и католических научных кругов, общественных организаций и учебных учреждений, священники, богословы, общественные деятели, журналисты, сотрудники церковных учреждений.

Участники венской встречи по христианской культуре обсудили множество вопросов, стоящих сегодня перед христианскими Церквами, — глобализацию, распространение сект, обмирщение общества, а также перспективы объединения усилий различных Церквей для возрождения христианской этики в европейском обществе и возможности, которые предоставляет в этом отношении диалог с представителями других религий и светскими гуманистами.

Более полную версию докладов, прозвучавших на конференции, вы можете найти на официальном сайте Московского Патриархата — www.mospat.ru.

Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ

**ПРИВЕТСТВИЕ
УЧАСТНИКАМ КОНФЕРЕНЦИИ**

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства, уважаемые участники конференции!

Сердечно приветствую всех прибывших на этот форум по приглашению Папского совета по культуре и Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Знаменательно, что представители Русской Православной и Римско-Католической Церквей собрались в Вене именно в эти майские дни, когда в наших сердцах живы пасхальные переживания. Светлый праздник Воскресения Христова напоминает нам о незыблемом основании нашей веры, о наших общих корнях, о том, что должно объединять христиан Востока и Запада. Ибо, как писал святой апостол Петр о воскресении Господа Иисуса Христа, Бог «воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога» (1 Пет. 1:21).

Тема нынешней встречи — «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей». То, что европейская цивилизация зиждется на основании христианских ценностей, является неоспоримым фактом, независимо от того, признают это светские деятели или нет. Нам, людям веры, необходимо вновь напомнить современникам, что подлинным источником тех благородных устремлений, которыми славится Евро-

па — заботы о ближнем, уважения свободы человека, терпимости к чужому мнению — является христианская проповедь о любви к Богу и к человеку как Его образу. Еще в XIX веке один из наиболее авторитетных иерархов Русской Православной Церкви святитель Московский Филарет так говорил об этом: «Неужели думают, что истина Божия и Христова есть нечто постороннее для истины естественной, полезной человеку и обществу человеческому, и что последняя так же может жить без первой, как и в соединении с нею?»

Вне связи со своим первоисточником любые ценности и идеалы, какими бы светлыми и вдохновляющими они не казались, способны утратить свой смысл и замкнуться в жестких рамках самодовлеющих теорий, которым люди подчас пытаются подчинить все многообразие созданного Богом мира. Европейская история, к сожалению, полна подобными печальными примерами. Сегодня же мы, христиане Запада и Востока, можем и должны указать иной путь европейской мысли. Пусть она не повторяет старых ошибок прошлого, когда, пытаясь использовать нечто их христианского наследия, но забыть о Христе, европейцы порождали невиданные в истории трагедии. Пусть стопы наших соотечественников направляются к познанию Бога и Его святой воли — то есть к тому, чего нынешние жители Европы так напряженно ищут, несмотря на все попытки оттеснить религию на обочину общественной жизни.

Убежден, что наши Церкви, хранящие верность апостольскому Преданию в вопросах, затрагивающих основы христианского миропонимания, должны сегодня вместе выступить в защиту основополагающих ценностей христианства. Верю, что это вселит надежду в сердца миллионов людей, искренне ищущих Царства Божия и правды Его (Мф. 6:33) и не желающих довольствоваться приземленными целями «общества потребления». Именно в нашем совместном послании тем, для кого Христос и Евангелие являются высшей ценностью, и тем, кто еще только

стремится познать истину, я вижу главную задачу нынешней встречи иерархов, священнослужителей, богословов, мыслителей и общественных деятелей Римско-католической и Русской Православной Церквей.

Желаю всем вам благословенных успехов и помощи Божией в достижении целей, стоящих перед вашим представительным собранием.

*Кардинал АНДЖЕЛО СОДАНО**

ОБРАЩЕНИЕ В СВЯЗИ С ПРОВЕДЕНИЕМ КОНФЕРЕНЦИИ

Конференция, которая проходит в Вене 3–5 мая 2006 года и посвящается общему обсуждению со стороны католических и православных представителей о задачах христиан в сфере общественной жизни в Европе, является результатом обнадеживающего содействия между Папским советом по культуре и Московским Патриархатом, с действенной поддержкой фонда «Про Ориенте», и в особенности его председателя кардинала Кристофа Шенборна.

Святейший Отец желает передать свое сердечное приветствие участникам значительного симпозиума, где католические и православные представители работают вместе, чтобы совместно исследовать вызовы, которые Европа переживает на этом историческом этапе. Неоднократно Святейший Отец отмечал, что в нашей эпохе народы европейского континента стоят перед неотложными вопросами о смысле жизни, о ценности свободы и о самом будущем Европы. В этом контексте он неоднократно призывал к тому, чтобы строили свое настоящее и будущее в свете этических и нравственных ценностей, освещающих в ходе веков их историю, считаясь одновременно с отрицательным опытом прошлого.

* Автор — Государственный секретарь Ватикана.

Церковь, «опытная в человечности», неустанно утверждает, что только сохраняя и оценивая полностью совокупность ценностей, унаследованных от предков, Европа, в уважении разных духовных традиций, ее обогащающих, может открыть новую страницу своей истории, уважая достоинство человека и устраняя окончательно злоупотребления и насилие над человеческими правами, потому что это сильно мешает цельному развитию наций, загрязняет сердце человека и оскверняет честь Творца (См. Радость и надежда, 27). Его Святейшество желает, чтобы предстоящая конференция предложила всем участникам полезные элементы, чтобы стало возможно действовать вместе в целях смелой и возрождающейся евангелизации Европы в третьем тысячелетии. Он заверяет, что будет молиться за европейские нации, чтобы они открыли во Христе свое общее призвание к служению мира и истинного мирового прогресса, и испрашивает для участников конференции благословения Божиего.

Охотно пользуюсь случаем, чтобы выразить свое глубокое почтение.

*Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

**ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО
НА ЕВРОПЕЙСКОЙ ВСТРЕЧЕ
ПО ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Сегодня нас собрала совместная обеспокоенность, в фокусе которой — Европа: Европа как уникальный культурный и духовный феномен, который формировался на протяжении столетий и в наши дни претерпевает фундаментальные изменения. Почему судьба Европы беспокоит нас, представителей Русской Православной Церкви? Россия, обладая самобытной культурой и самосознанием, одновременно является неотъемлемой частью Европы. Недаром Достоевский, который как никто другой осознавал русскую самобытность, называл Европу своей второй родиной. В душе русского человека Европа занимает особое место прежде всего благодаря ее христианским корням. При этом я хотел бы подчеркнуть, что эти корни вырастают не только в западное христианство, но и в восточное — преимущественно через Византию.

Само название «Византия», как известно, является искусственным и стало использоваться лишь с XVI века на Западе. До этого Византия была известна как Римская, или Ромейская, империя, а сами византийцы называли себя ромеями — римлянами. Эта империя, христианской столицей которой стал Константинополь, раскинулась и на Запад, и на Восток. Именно так, в своей совокупности, объеди-

нившей восточную и западную части, она оказала решающее воздействие на формирование современной европейской цивилизации. Например, никто не будет спорить, что блаженный Августин является отцом западноевропейской мысли, но определяющее влияние на его мысль имели восточные неоплатоники. Западная схоластика, ставшая колыбелью современной философии, формировалась под влиянием восточных каппадокийцев и Ареопагитик. Правовая культура Западной Европы выросла из Кодекса канонического права императора Юстиниана. Даже если брать эпоху после трагического разделения восточного и западного христианства, восточные византийцы продолжали оказывать огромное влияние на западную мысль и культуру. В частности, не случайно массовая миграция образованных греков в Италию после разорения турками Константинополя в XV веке совпала по времени с началом итальянского Ренессанса. Следы культуры Византии на Западе мы до сих пор можем наблюдать в соборе Святого Марка в Венеции, в испанских полотнах критского иконописца Доминика Феотокопулоса, известного также как Эль Греко, и т.д. Уже в современную эпоху великие русские писатели, художники, композиторы, вдохновлявшиеся православной духовной традицией, внесли свой неповторимый вклад в формирование западноевропейской литературы, живописи, музыки. Таких влияний и взаимопереплетений Запада и Востока в судьбе Европы можно привести бесконечно много. Все это позволяет говорить, что идентичность Европы формировалась под влиянием как западной, так и восточной культуры, как западного, так и восточного христианства. По всем указанным причинам Россию, а также Русскую Православную Церковь, которая простирается далеко за пределы России, в том числе на Запад, не могут не волновать процессы, происходящие сейчас, не побоюсь этого сказать, в нашем общем европейском доме.

Что же происходит в современной Европе? Все мы наблюдаем здесь стремительное размывание хри-

стианской идентичности Европы. Европа лишается тех черт, которые ей придало христианство — хочу вновь подчеркнуть: как западное, так и восточное христианство! Если обратиться к названию нашей встречи, то Европа лишается своей души. Христианская душа Европы на протяжении столетий давала ей жизнь, делала ее удивительно притягательной для самых отдаленных стран и народов, придавала ее культуре универсальный характер. Сейчас же европейские ценности становятся все более и более секулярными. Я бы не стал говорить, что эти ценности совершенно утрачивают всякую связь с христианством. Многие из них никогда не могли бы появиться, не будь в Европе христианства. Они являются обмирщенной формой традиционных европейских христианских ценностей и в таком выхолощенном виде зачастую обращаются против христианства, их породившего, ставят под сомнение христианскую идентичность Европы. Порывая с духовными основами европейской цивилизации, эти ценности рискуют растерять то благо, которое было заложено в них христианством. Наше опасение заключается в том, что Европа, утратив связь с христианством, может в конечном итоге прийти к таким формам давления или даже насилия над личностью, которые всегда были для нее чуждыми. Россия как мало какая другая страна испытала на себе, насколько тяжелыми бывают для цивилизации последствия отрыва от своих духовных корней — это грозит не только потерей цивилизацией своего облика, но и эскалацией насилия по отношению к личности, вопиющими нарушениями ее свободы и подавлением ее духовных запросов. История России в XX веке должна быть предостережением для современной Европы — отказ от духовных и культурных основ, на которых зиждется та или иная цивилизация, может представлять серьезную угрозу для самой цивилизации. Действительно, те формы общественных отношений, которые выстраивались в России в XX веке, в значительной мере представляли собой секуляри-

зирванный вариант ценностей, характерных для русской духовной традиции: коллективизм стал обмирщенным вариантом соборности и общинности, единая государственная идеология подменила собой духовный авторитет Церкви и т.д. К чему эта подмена привела — всем нам хорошо известно... Таким образом, секуляризм, разрыв с духовными традициями, представляет собой большую опасность для существования европейской цивилизации.

Сегодня могут сказать, что в Европе стремительно растет исламское население. В связи с этим может ли Европа оставаться христианской, не вступая в конфликт с исламом? Недавний скандал, связанный с публикацией карикатур на основателя исламской религии, показал, что не христианство стало причиной возникших столкновений, но секуляризм, обмирщение общества, которое с пренебрежением относится к духовным ценностям и святыням. В этой связи показателен положительный пример России, где мирно сосуществуют православие, ислам и другие традиционные религии — постольку, поскольку в обществе сохраняется уважение к вере и святыням. Иными словами, ислам готов мирно сосуществовать с христианством. Экстремизм, связанный с радикальными настроениями внутри ислама, как правило, бывает направлен не против христианства, но против бездуховности и обмирщения западных обществ. Конечно, здесь речь идет не об оправдании экстремизма, но о тех причинах, которые его порождают. Таким образом, секуляризация Европы не только подрывает основы европейской идентичности, но также провоцирует конфликт с религиозными группами, которые не желают подчиняться общим тенденциям обмирщения.

В связи со сказанным мне представляется чрезвычайно важным возвращение к христианскому смыслу европейских ценностей, подвергшихся секуляризации, среди которых центральное место занимают свобода и права человека. В своем секуляризованном виде эти ценности, как уже было сказано выше,

утрачивают глубину и даже могут обращаться против человека и духовных основ его личности. Месяц назад, с 4 по 6 апреля 2006 года в Москве проходил юбилейный X Всемирный Русский Народный Собор. Центральным событием этого форума стало принятие Декларации о правах и достоинстве человека. Некоторые уже окрестили этот документ некой особой русской декларацией о правах человека, утверждающей понимание прав, противоположное западному. Однако задачей тех, кто готовил и принимал эту Декларацию, было не это. Задача состояла в том, чтобы дать христианскую интерпретацию основополагающим категориям, которые сегодня движут мировую политику: права человека и его свободы. Мы попытались подвести под концепцию прав человека богословское основание и тем самым соединить, а лучше сказать, воссоединить эту концепцию с традиционными христианскими воззрениями. Мы попытались показать христианские корни концепции прав человека.

В основе декларации лежат две принципиальные дистинкции: между двумя смыслами человеческого достоинства, которые мы договорились называть ценностью и достоинством, а также между двумя смыслами свободы: свободы как недетерминированности человеческих поступков и свободы как неподчиненности злу и греху. Сотворенность человека по образу Божию, а также факт Боговоплощения, т.е. принятия Сыном Божиим нашего естества ради спасения рода человеческого, являются основанием для утверждения высочайшей ценности человеческой природы. Эта ценность не может быть отнята или уничтожена. Она должна всеми уважаться: другими людьми, обществом, государством и т.д. Неотъемлемой частью человеческой природы, придающей ей особую ценность, является свобода выбора. Эта свобода заложена в человеческую природу Самим Богом и через нее не может переступить никто: ни другой человек, ни злая сила, ни даже Сам Бог. Однако сама по себе эта свобода является инстру-

ментом, с помощью которого человек осуществляет свой нравственный выбор. Свобода выбора должна использоваться ради достижения свободы от греха. Только освобождаясь от уз греха и обретая «свободу славы детей Божиих», как об этом говорит апостол Павел в Послании к Римлянам (8:21), человек придает смысл присущей ему способности делать свободный выбор и приобретает то, что в Декларации названо достоинством. Достоинство человека — это высшая цель его бытия. Если выразить его на богословском языке, то оно соответствует подобию Божиию в человеке. Достоинство приобретается, когда человек делает свой выбор в пользу добра, и утрачивается, когда он избирает зло.

Права человека, которым посвящена Декларация, как и свобода выбора, являются инструментом, который должен служить высшей цели нравственного совершенствования личности. Декларация, с одной стороны, признает права человека как важное общественное установление, защищающее человека как творение Божие от посягательств со стороны. С другой стороны, она вписывает категорию прав человека в нравственный контекст: «Мы — за право на жизнь и против “права” на смерть, — говорится в тексте Декларации, — за право на созидание и против “права” на разрушение. Мы признаем права и свободы человека в той мере, в какой они помогают восхождению личности к добру, охраняют ее от внутреннего и внешнего зла, позволяют ей положительно реализоваться в обществе».

Поэтому, как также сказано в тексте Декларации: «Права и свободы неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью человека». По сути, категории свободы и прав человека в Декларации дополнительно получили очень важное измерение — нравственное. Это измерение придает высший смысл инструментальным по своей сути категориям свободы выбора и прав. Благодаря этому нравственному измерению категория прав человека приобретает телеологическую завершенность; у нее появляется

цель, которая лежит за ее собственными пределами, в области самых глубоких сфер человеческого бытия. С этой точки зрения, Декларация содержит более комплексный, целостный подход к проблеме прав человека — подход, который учитывает тот факт, что человек носит в себе образ Божий и его бытие должно иметь нравственный смысл.

Вместе с участниками X Всемирного Русского Народного Собора и мы можем свидетельствовать, что во многом от способности соединить права и свободы с нравственной ответственностью зависит благополучие, а может быть, и само существование человеческой цивилизации в глобализирующемся мире. Ибо заложенные в природу человека Самим Богом свобода и нравственность, принадлежа каждому вне зависимости от культуры и религии, способны мирно и жизнеспособно соединить существующие в мире цивилизационные модели.

*Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН**

**РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ:
ОБЩЕСТВЕННАЯ МИССИЯ В НЕПРОСТОМ
КОНТЕКСТЕ**

Уходят в прошлое времена, когда можно было с легкостью заявить об окончательном уходе религии в область «личной духовности», семейной жизни и внутренних дел религиозных общин. Многие недавние события, в том числе, к сожалению, и конфликтные ситуации, показывают: религия все больше задает образ жизни, общественный уклад, различные модели права, политики, социума и государства. Впрочем, это касается не только религии, но и других мировоззрений, например, антропоцентрического секуляризма. И у него есть претензии, причем весьма авторитарные, не только на власть над умами, но и на определение общественного строя. Есть у него и свои святыни, свои мученики, свои «священные войны».

Право, политика и государственное устройство, направленные только на обеспечение земной жизни — достатка, безопасности, комфорта — не смогли стать универсально приемлемыми для многих людей и народов. Более того, рискну предположить, что политическая философия, приемлющая только такие цели государства и социума, приемлема для меньшинства населения Земли. Большинство же разделя-

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

ет мысль о том, что у общества и народа есть высшая миссия, простирающаяся не только за пределы бытия конкретной личности, но и вообще за пределы земной истории в ее нынешнем виде. Это свойственно не только православной и исламской цивилизациям, но, как хочется верить, значительной части христиан разных исповеданий, а также многим иудеям, индуистам, представителям многих иных религий и культур.

Последовательному христианину трудно быть «социальным оптимистом», особенно если он всерьез воспринимает сказанное в книге Откровения святого Иоанна. Ему трудно верить в «прогресс» личности и общества, автономизировавших себя от Господа и Его истины, тем более что история все больше посрамляет попытки построить «Царство Божие без Бога»: пали нацизм и тоталитарный коммунизм, все больший кризис переживает «общество человекобожия».

Впрочем, знание о трагическом конце истории человечества не освобождает православного христианина от необходимости трудиться над преображением этого мира, отдаляющим конечное торжество зла. Именно поэтому Русская Православная Церковь стремится максимально реализовать христианские духовно-нравственные принципы в жизни общества. Ее духовное послание и ее усилия не могут не затрагивать все области, влияющие как на материальную, так и на духовную жизнь современного человека: общественную жизнь, государственное устройство, экономику, образование и воспитание, сферу масс-медиа.

Приведу лишь несколько примеров. В 1993 году, когда в России президентская власть и парламент вошли в драматические противоречия, чреватые гражданской войной, наша Церковь предложила свои посреднические услуги обеим сторонам конфликта. Переговоры между ними, проходившие в Патриаршей и Синодальной резиденции в Московском Даниловом монастыре, практически помогли найти реше-

ние, сохранявшее обе ветви власти в их тогдашнем виде. Может быть, именно поэтому силы, желавшие «полной победы» и устранения оппонентов, перевели конфликт в силовую плоскость. Однако страна все же смогла избежать общенационального кровопролития. Неучастие в политической борьбе и нравственное влияние на политические процессы, призыв к примирению и сотрудничеству партий, к их общей заботе о благе народа — все это характеризует общественную позицию Московского Патриархата.

Священноначалие нашей Церкви постоянно высказывается по экономическим и социальным вопросам. Так, 13 января 2005 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II сделал заявление в связи с акциями протеста, направленными против неадекватной замены социальных льгот денежными выплатами. «Церковь, — сказал Его Святейшество, — не намерена указывать государству, какие именно экономические механизмы ему надлежит применять при осуществлении социальной политики. Для нас важно другое: эта политика должна быть справедливой и действенной, находить понимание у народа. Последние события свидетельствуют, что эти принципы в надлежащей мере не реализованы». Во многом благодаря позиции Церкви принятые решения были скорректированы.

Всемирный Русский Народный Собор, проходящий при ведущем участии нашей Церкви, в 2004 году принял Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании, обращенный к государству, бизнесу, наемным работникам и вообще всем участникам экономических процессов. Этот документ не содержит богословских положений и библейских цитат (и поэтому был поддержан мусульманами, иудеями и буддистами), однако он основан на десяти заповедях Моисеева закона, приложенных к современной экономико-социальной ситуации на постсоветском пространстве. Так, «шестая заповедь», в частности, гласит: «Государство, общество, бизнес должны вместе заботиться о достойной жизни труже-

ников, а тем более о тех, кто не может заработать себе на хлеб. Хозяйствование — это социально ответственный вид деятельности». А вот что утверждается в «заповеди о прелюбодеянии»: «Участие бизнеса в политике, его воздействие на общественное мнение может быть только прозрачным и открытым. Всю материальную помощь, оказываемую бизнесом политическим партиям, общественным организациям, средствам массовой информации, необходимо делать общеизвестной и проверяемой. Тайная помощь такого рода подлежит публичному осуждению как безнравственная. Частные СМИ должны откровенно говорить об источниках, размерах и расходовании своих средств».

Диалог и сотрудничество Русской Православной Церкви со средствами массовой информации особенно активно развиваются в последние десять лет. То, что в наших храмах в воскресные и праздничные дни пожилые женщины стали абсолютным меньшинством, является итогом не только непосредственной пастырской работы, но, на мой взгляд, прежде всего проповеди через СМИ. Одновременно Церковь стремится нравственно влиять на климат в сфере масс-медиа, где за последние годы сформировался монопольный диктат отупляющих развлечений, пропаганды насилия, криминала, порока и «успеха» любой ценой. Большой проблемой остается продажность многих СМИ, обилие в них заказных публикаций. Иерархия и духовенство принимают участие во многих журналистских и общественных инициативах, направленных на улучшение моральной обстановки в медийной среде. Рискну предположить, что в этой области сегодня наступает перелом. Среди журналистов все больше людей верующих или просто признающих приоритет нравственных ценностей. Сама тональность многих газет, радиоканалов, телепрограмм существенно изменилась.

Осуществляя свои труды по духовному возрождению и преображению общества, Русская Православная Церковь прекрасно осознает, что в совре-

менном мире нельзя добиться прочного успеха, замыкаясь в рамках одного народа, государства или группы государств, в которых живет основная часть нашей паствы. Единое мировое и тем более европейское пространство не позволяет спрятаться от окружающей реальности за какими-либо барьерами. Вот почему мы не можем не стремиться к изменению нравственного и общественного климата в Европе и мире.

Полагаю, что, наши думающие пастыри и миряне давно ушли от восторженного отношения к Западу, которое было свойственно периоду «перестройки», а также к западному «глобальному проекту». Сейчас, если нас призывают «вскочить в последний вагон уходящего поезда», мы скорее всего спросим: «А вы знаете, куда он идет? Не в пропасть ли?» Похоже, что на этот вопрос сейчас не могут ответить ни машинисты, ни диспетчеры процессов экономической и политической глобализации. И, думаю, настает время для всех нас — людей Востока и Запада, Севера и Юга, православных, католиков, мусульман, иудеев, агностиков, людей иных вер и убеждений — вместе попытаться сделать так, чтобы люди могли следовать разными путями и по разному расписанию, сохраняя при этом дисциплину движения и взаимное уважение его участников. Только так мы уйдем от нового «либерального» тоталитаризма, чреватого всеобщим сопротивлением и ядерной войной цивилизаций. Только так мы сохраним мирный и гармоничный мир, свободу личностей, народов, религиозных общин, а также общественных укладов, сформированных ими в согласии со своей волей и своей миссией.

*С. С. ХОРУЖИЙ**

**КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕКА
И РЕСУРСЫ ХРИСТИАНСКОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

XIX век и эпоха до Первой мировой войны отнюдь не были для Европы идиллическим временем, не знающим жестоких войн, тяжких бедствий, острых конфликтов. Напротив, все это было в изобилии, однако сознание европейского человека воспринимало свою эпоху и общество как устойчивый и надежный мир, стоящий на незыблемых принципах и нормах. С тех пор прошел сейчас почти век. При всех его катаклизмах, этот век знал и периоды относительного спокойствия; он стал веком невиданного технического прогресса; освоенность окружающего мира, удобство жизни неизмеримо выросли, но при всем том сознание европейского человека воспринимало свою эпоху как время острого и все расширяющегося кризиса, необратимого разрушения устоев миропорядка, который еще недавно казался вечным. И надо сказать, для этого были и остаются все основания. В отличие от конфликтов прошлой эпохи, кризисные явления в гораздо большей степени приняли внутренний и системный характер. Своими корнями они проникали все дальше вглубь общества и человека, и ныне, в наступившем тысячелетии, уже ясно и отчетливо видно, что главным,

* Автор — директор Института синергийной антропологии.

определяющим горизонтом неуклонящего кризиса является и самый глубинный горизонт: антропологический.

Подобно греческому слову «атом», латинское «индивид» исконно означало простую и неделимую, а потому и неизменяемую, стабильную единицу, лежащую в основе мироустройства, физического космоса атомов и социального космоса индивидов. Однако в начале XX века наука открыла явления распада атома, и они стали источником оружия массового убийства, породив огромные и опаснейшие последствия. К концу XX века стало ясно, что такая же судьба и социального атома, человека. Здесь начали наблюдаться свои феномены распада, мнимо неделимый и неизменяемый индивид стал резко и радикально меняться; но в этом случае последствия распадных процессов могут стать еще опаснее и губительней (в частности, потому что, в отличие от физических процессов, происходящее с сегодняшним человеком еще совершенно непонятно науке).

Глубокие перемены охватывают все стороны, все измерения человеческого существа, вплоть до биологической основы. Сама основа основ, генетическая программа человека, еще едва познанная, становится полем для экспериментов, и подобные эксперименты могут, в принципе, вызвать самые фантастические и гибельные эффекты; генная катастрофа как следствие неконтролируемого развития генной инженерии, сочетаемого с крайне незрелым ее уровнем, сегодня обсуждается как реальная опасность. Гендерные революции, идущие на Западе, резкий рост численности и активности сексуальных меньшинств несут с собой новые, искусственные механизмы деторождения и ставят под вопрос будущее всей критически важной сферы биологической репродукции. В сфере феноменов сознания не менее радикальный характер носит «психоделическая революция», проповедующая использование любых средств — наркотиков, галлюциногенов и иных препаратов, психотехник, духовных практик — для достижения изме-

ненных состояний сознания; с ней вплотную смыкаются научные и паранаучные методики, ведущие к сходным целям, такие как холотропная терапия Грофа или приемы вызова пренатальной памяти. Во всем этом ярко выступает одна черта, никогда прежде не заявлявшая о себе с такой силой: неудержимая тяга современного человека ко всякому необычному, экстремальному опыту. Она же видна и в другом характерном явлении современности — в постоянном росте популярности и разнообразия практик трансгрессии, в которых человек преступает тот или иной запрет, норму, закон. Сюда входят самые различные вещи — открытые нарушения норм морали, акты религиозной профанации и кощунства, садомазохистские извращения, насилия и кражи, делаемые ради острых ощущений, и т.д., вплоть до актов суицида и терроризма. Этот обширный спектр явлений антропологического кризиса пополнился в наши дни новым видом, который обещает стать самым массовым, а также и самым радикальным. Это всевозможные виртуальные практики. Из всего множества их особо выделяются те, что связаны с новейшими компьютерными технологиями и длительными, глубокими погружениями в виртуальную реальность. Как констатируют исследователи, здесь антропологическая и компьютерная реальность входят и проникают друг в друга так тесно и многообразно, что порождают гибридные формации, существа с кардинально иной конституцией, в основе которой «интерфейс мозг — машина». Длинная цепь современных превращений человека и его способов репрезентации — цепь распада антропоата — близится здесь к концу. Вспоминая, что светское сознание давно уже характеризует современное общество как «постхристианское», можно констатировать, что сейчас как бы оформляется следующая стадия процесса. В качестве реальной и близкой перспективы сегодня уже активно обсуждается приход «постчеловеческого» или «трансчеловеческого» мира (*posthuman/transhuman world*), для обитателей которого, наделенных гибридной

антропокомпьютерной конституцией, совсем или большей частью не будут существовать все ценности человеческой духовности, нравственности, культуры. Летом 2004 года в Оксфорде состоялась первая конференция «Постчеловеческое будущее».

Нельзя не признать, что в своей глубине и радикальности описанные антропологические феномены действительно составляют главный, определяющий уровень протекающего планетарного кризиса. Как же должно их воспринимать, как должно реагировать на них христианское и церковное сознание? С глубокой древности, уже и в дохристианских обществах, во времена крупных потрясений и перемен всегда возникали две позиции, противоположные друг другу, но равно типичные и распространенные. Одна из них, позиция невозмутимой отрешенности, была классически выражена Экклесиастом: ничтоже ново под солнцем! Все новые явления, резкие перемены лишь кажутся их современникам новыми и резкими, меж тем как по сути все неизменно и таковым пребудет. Под иными именами, в иных обличьях, все современные новации, и добрые, и дурные, появлялись уже не раз... На другом полюсе — реакция возбужденного сознания, что склонно, напротив, преувеличивать масштабы событий и перемен, видеть в них мистический — а часто и мистифицированный, фантастический — смысл; в христианскую эпоху этот смысл обычно бывал апокалиптическим, эсхатологическим. Современное христианское сознание демонстрирует обе эти традиционные тенденции. В своей немалой части оно не хочет признать всю глубину кризиса и всю значительность изменений, происходящих с человеком; не принимает необходимости менять старые понятия, искать новые стратегии и достигать нового видения реальности. В другой части оно, напротив, видит в происходящих процессах симптомы окончательного разрушения всех ценностей и устоев, хочет как можно прочней изолироваться от них и читает в событиях знаки приближающегося конца света. Для нас же важно заметить,

что при всей своей противоположности, обе эти реакции одинаково неконструктивны, поверхностны. Они обе отказываются от углубленного, взвешенного подхода, который требует взглянуть на новые явления изнутри, проанализировать и понять их специфическую природу — и лишь затем, на основании этого, дать оценку и определить стратегию христианского сознания по отношению к ним; решить, возможно ли противостоять им, а если да, то каким образом.

В оставшейся части сообщения мы попробуем бегло показать, что христианская антропология несет в себе достаточные ресурсы для такого подхода и может предложить реальные и разнообразные стратегии для преодоления опасных тенденций.

* * *

В нашем кратком описании явлений антропологического кризиса мы сразу же выделили важную общую особенность, своего рода общий знаменатель всего обширного спектра этих явлений. Он может быть обозначен одним словом: предельность. Рассмотренные явления глубоко различны и внешне, и внутренне, в своей природе; но во всех случаях, во всех их видах можно проследить, что тем или иным образом в них осуществляется приближение человека к пределу, границе горизонта человеческого опыта, сознания и существования. В генетических экспериментах и психоделических «выходах», причудливых и жестоких практиках телесности в актуальном искусстве, опытах обитания в виртуальных мирах и т.д. — на всех этих новых, странных путях самовыражения человек испытует пределы своих возможностей и самой своей природы. Пробуя любые средства и способы, он стремится преодолеть ограничения, пути этой природы и найти выход к чему-то иному, максимально иному — выход в некую иную реальность, где и он сам будет также иным. И в этом напряженном стремлении, в истовой жажде иного,

жажде премены христианское сознание безошибочно улавливает, распознает извращенную или, как говорят философы, превращенную форму духовного поиска и стремления, «заблудившуюся жажду Бога», по выражению отца Георгия Флоровского. Ибо стремление человека к иному и к премене извечно, и его полной, совершенной реализацией является лишь Богоустремление: стремление к иному бытию, свободному от всех ущербностей, что вследствие фундаментальных предикатов конечности и смертности отличают наличное бытие человека — «тварное падшее бытие», по богословскому определению. Нет и не может быть более радикальной формы предельного опыта и стремления к иному, нежели опыт Богоустремленности. На своих вершинах, к которым возводит путь молитвы и подвига, этот опыт приближает к обожению и «превосхождению естества», по древней аскетической формуле — полному соединению всех человеческих энергий с Божественной энергией, благодатью; что означает актуальное приобщение человека иному бытию. Как это особенно выявляется в аскезе, практике духовного восхождения, христианский опыт есть в полном и сильном смысле предельный опыт — опыт радикальной трансформации, трансцендирования человека; но при этом, опыт не деструктивный, а созидательный для личности.

Из этого уже можно заключить, что обе типические позиции, и безучастная отрешенность, и апокалиптическая возбужденность, не представляют адекватного христианского ответа на новую антропологическую и духовную ситуацию. Распознав в новых явлениях превращенную форму имманентного религиозного стремления, христианское сознание выходит, тем самым, к иной позиции, прообраз которой можно видеть в Писании, в проповеди Павла перед афинским ареопагом. Как апостол раскрывал афинянам, что их почитание неведомого Бога может обрести истинный свой смысл во Христе, не надлежит ли и нам постараться раскрыть неоязычникам «постхристианского» мира, что тяга их к предельно-

му опыту в глубине своей еще сохраняет религиозные корни и подлинное, высшее свое удовлетворение может найти в христианском опыте устремления к обожению — опыте, предельней которого не существует? Раскрыть их устремления как превращенную форму и как заблудившуюся жажду, и указать выход из блужданий и путь возврата от превращенной формы к чистой, подлинной? Если бы подобная миссия оказалась возможной и успешной, это означало бы и возможность эффективного противостояния тенденциям антропологического кризиса.

Исполнение миссии не является, однако, легкой задачей. Чтобы начать становиться постчеловеческой, мирская культура вначале должна была осознать себя «постхристианской»; и хотя сам термин едва ли для нас приемлем, стоящее за ним сознание радикальной секуляризации, почти или совершенно полного ухода от христианского строя жизни и мысли, без сомнения, справедливо. Это значит, что секуляризованное сознание утратило контакт с этим строем; и для того чтобы сознание христианское могло ему что-либо раскрыть, донести до него, сегодня нужно еще создать условия, предпосылки. Контакт, что разрушился в атмосфере «постхристианства», должен быть восстановлен, и эта работа восстановления контакта, восстановления живого восприятия и понимания христианской жизни, разумеется, есть общение. Режим общения, диалога, есть первая и главная предпосылка оздоровительного процесса. Он предполагает обращенность к Другому, диалогическому партнеру, и внимающую открытость ему на встречу. И он может быть установлен: социальная и антропологическая реальность сегодня предельно гетерогенна, подвижна, и наряду с идущим формированием постчеловеческой культуры социокультурный анализ находит в ней и явные тенденции к возрождению религиозности, питаемые крахом просвещенческого мировоззрения и, очевидно, влекущие за собой способность диалогической открытости христианскому сознанию.

О важности диалога, общения сегодня говорят постоянно; но в нашем случае сразу же надо подчеркнуть, что задача преодоления антропологического кризиса предъявляет к общению весьма особые требования. Проблемы лежат на антропологическом уровне, и нельзя достичь их решения лишь посредством того сотрудничества институтов и структур, что выражается популярной формулой «диалог Церкви и общества». Мы хотим, чтобы современное секулярное сознание сумело по-новому взглянуть на свой путь, свой опыт — взглянуть в свете иного, христианского опыта; а затем сумело бы и приобщиться этому опыту, найти в нем утоление собственной жажды предельности и премены. Какое же общение может привести к таким результатам? В обширной сфере общения, диалога, коммуникации множество форм и видов этих процессов. Их суть всегда состоит в обмене тем или иным содержанием; но они крайне разнятся и по характеру этого содержания, и по способу его передачи, трансляции. На одном полюсе стоят простые процессы передачи информации, в которых и содержание, и способ его трансляции полностью описываются рациональными законами. Это чисто формальное общение не передает никакой человеческой специфики; оно возможно и между компьютерами, и в других неживых системах. Далее, самый типичный вид общения — трансляции всевозможных социальных и культурных содержаний, таких как идеи, знания и мнения, нормы и правила, навыки и установки деятельности; типичным же механизмом служит тут обучение во всем разнообразии его уровней и форм. Понятно, что и это культурное общение не может сыграть нужной роли. Поставленная задача предполагает трансляцию живого опыта, причем опыта особого рода — антропологического и духовного опыта, который формирует структуры личности и идентичности, так что в итоге его трансляции, обмена им, сами участники общения существенно изменяются.

Подобная проблема трансляции находила решение в духовных традициях и практиках, где куль-

тивировался строго определенный род духовного опыта и вставала задача его хранения и передачи, столь же строго тождественной. В христианском мире проблему решала древняя аскетическая традиция, развитием которой стал православный исихазм. Искомым решением стал здесь институт старчества — создание своеобразных антропологических диад «старец — послушник». Трансляция внутреннего опыта во всей его глубине и тонкости делалась возможна за счет теснейшей связи многоопытного монаха-старца с новоначальным послушником, и всеобъемлющего послушания второго первому. Но традиция развивалась далее, и уже на современных ее этапах, в русском исихазме XIX века, открыто было, что духовный опыт может неискаженно транслироваться не только в столь специальной форме как диада «Старец — Послушник», но также и в гораздо более общих условиях. Возник феномен русского старчества, особенно известный по своему знаменитому очагу в Оптиной Пустыни: глубинное личное общение и воздействие, трансляция любых антропологических, духовных, даже и мистических содержаний оказывались возможны и достижимы во встречах старца, искушенного подвижника-исихаста, с обычным человеком, представителем мирского сознания. По всем свидетельствам, то, что давало старцам эту необычайную способность, было, в первую очередь, даром безмерной любви Христовой — так что общение со старцем было общением любви преизбыточествующей, не следующей никаким нормам и кодексам, но видящей каждого человека как личность, что предстает Богу собственным уникальным образом. Человек мира в этом общении не делался исихастом, однако в личную свою меру воспринимал исихастский, Богоустремленный опыт и строй личности.

Здесь мы, наконец, видим, что приблизились к решению нашей проблемы. В этом примере мы находим черты, которыми должно обладать христианское сознание сегодня, чтобы сделать свой опыт внятным и близким для секуляризованного, «пост-

христианского» сознания — как опыт превосхождения естества, высший род предельного опыта. Убедившись в его природе как безусловно и максимально предельной, секуляризованное сознание могло бы потянуться к нему и в той или иной мере приобщаться к нему (как сегодня оно пытается приобщаться к восточным практикам) — и на этом пути деструктивные, гибельные формы предельного опыта сменялись и замещались бы иными формами, не менее предельными, однако не разрушающими личность, а созидающими ее в христоцентрической перспективе. И для достижимости всего этого нам, христианам, надо стараться войти с этим сознанием в такое общение, которое в меру возможного было бы подобно общению русских старцев.

* * *

Рассмотренная проблема — всего лишь один пример, показывающий, что опыт древней аскетической традиции может быть ценным и актуальным в сегодняшней антропологической ситуации. Но исихастская антропология — как показывает ее современный анализ в моих книгах — имеет и более общее значение. В сегодняшних интенсивных поисках новой концепции человека она выступает как источник ценных ресурсов — опытных фактов, установок, идей — для антропологической мысли. Кризис европейского человека, с обсуждения которого мы начали, имеет не только практическую сторону, связанную с новыми антропологическими опасностями и рисками; другой его важнейший аспект — кризис в понимании человека. В итоге длительного процесса, включавшего и разрушительную критику, и накопление фактов, опыта, противоречащего старым постулатам, классическая антропология Аристотеля—Декарта—Канта была признана несостоятельной в своих концептуальных основах. Эти основы включали в себя, в первую очередь, три фундаментальных понятия: сущность, субстанция и субъект; и

все три, в конечном итоге, были дезавуированы в качестве философских характеристик человека. Последним и решающим этапом ухода классических концепций стал отказ от понятия «сущность человека». Ныне идет активное привлечение и изучение новых, неклассических антропологических понятий и принципов; и в эту работу аскетическая антропология способна внести важный вклад. Это в корне неклассическая антропология: имея опытную, практическую природу, она не характеризует человека никакими отвлеченными понятиями типа сущностей и субстанций, но рассматривает его как совокупность всех его проявлений, или энергий, является не эссенциальной, а энергийной антропологией.

Энергийный характер аскетической антропологии делает ее крайне перспективным подходом для понимания современной антропологической реальности. Классическая антропология, будучи эссенциальной, утверждала глобальное господство законов, норм, жестких причинно-следственных связей; но в современном кризисе терпят крах и утрачивают силу все традиционные нормативные дискурсы — нравственные, социальные, правовые. Энергийная же антропология ставит в центр личностно-экзистенциальные и нравственно-волевые начала, стихию не закона, а благодати. Взамен классических нормативных дискурсов она должна развивать дискурсы нового типа, неформализуемые и сверхнормативные. В примере, который мы обсуждали, аскетическая традиция строит и трактует общение именно таким образом — как сугубо личностный, неформализуемый и неисповедимый процесс, несводимый к трансляции сущностных содержаний. В данном примере энергийная трактовка общения позволяет глубже увидеть возможности диалога между христианским и секуляризованным сознанием; и это значит, что она может открыть новые возможности также и для построения моделей межрелигиозного и межкультурного диалога. Но, быть может, еще более важны открывающиеся здесь перспективы для этики, поскольку проблема альтер-

нативы нормативной этике Канта, столь долго господствовавшей в Европе, сейчас стоит насущно и остро. Мы говорили, что служение русских старцев основывалось на даре любви и что их общение с ближним, их решения и суждения направлялись не нормами и кодексами, а лишь исключительно этим даром. И это значит, что в их служении действовала, демонстрировалась на практике сверхнормативная этика любви Христовой, этика благодати, отличная от этики закона: не только иудейского закона возмездия, о котором говорили Христос и Павел, но также и «нравственного закона» Канта. Учитывая, что, по православному учению, благодать Бога есть нетварная Божественная энергия, мы видим, что исихастская антропология энергий естественно ведет к не-кантовской и неклассической конституции этической сферы на принципах этики благодати.

В заключение надо подчеркнуть, что энергийная аскетическая антропология имеет под собой и прочные основания в учении Церкви, являясь всецело христоцентрической антропологией. Ее отличие от эссенциальных нормативных дискурсов не является чисто негативным: в сверхнормативных дискурсах исихастской антропологии имеет место не просто отбрасывание нормы, но замена сущностной конституции дискурса энергийной или же энергийно-синергийной конституцией, которая определяется всецелой устремленностью человека к соединению со Христом и получает догматическое обоснование в богословии Божественных энергий. Тем самым, икономия общения, равно как и нравственного действия, последовательно выстраивается аскетическою антропологией в христоцентрической перспективе. И это значит, что применение этой антропологии к современной антропологической ситуации дает освещение этой ситуации также в христоцентрической перспективе, приближая христианскую мысль к творческому осмыслению современности.

*ДЖОВАННИ ПАРРАВИЧИННИ**

**КУЛЬТУРНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО
МЕЖДУ ЦЕРКВАМИ: СОЗДАТЬ МОСТЫ,
ОБРАЩЕННЫЕ К НЕВЕРУЮЩИМ
И РАВНОДУШНЫМ**

Но, кажется, что-то случилось, чего не случилось прежде: хотя мы не знаем, когда, почему, где и как.
Люди оставили Бога не ради других богов, но ради не-бога; отнюдь не случалось прежде,
Чтобы люди и отрицали богов, и поклонялись богам,
первым из них признав Разум,
А затем Деньги и Власть, с позволения сказать,
Жизнь, Расу и Диалектику:
Церковь отвергнута, башня разрушена, колокола низри-нуты, что же нам делать?
Разве стоять с пустыми руками ладонями вверх в век,
постепенно идущий вспять...
Безвидность и пустота. Безвидность и пустота. И тьма над бездною.
Это Церковь предала людей или люди предали Церковь?
Когда с Церковью не считаются, даже не борются, люди забыли всех богов,
Кроме Похоти, лихоимства и Власти.

Мне захотелось начать свой доклад с этой цитаты из английского поэта Элиота, потому что мне кажется, что эти стихи (написанные более семидеся-

* Автор — советник по культуре представительства Святого Престола в России.

ти лет назад, в 1934 году) — страшное и пророческое описание ситуации, в которой живет большинство людей нашего времени.

Здесь у нас нет возможности рассмотреть этапы и процессы этого исторического явления, но в связи с темой, мне предложенной, я просто подчеркиваю, что в таком контексте, когда человек считается единственной истинной мерой всех вещей, то культура — это проекция человеческого на реальность с целью овладения ею. В этом понимании слово «культура» относится к сфере того, что «имеет» индивидуум. Культура, направленная на то, чтобы «иметь», использует науку и технику как достаточное средство, чтобы в еще большей степени овладеть реальностью, вместо того чтобы использовать их как особые функции того целостного организма, в рамках которого человек смог бы в большей степени «быть». Это только один из моментов того всеобъемлющего небрежения христианством, предстающего нашим глазам, в ситуации определенной — с одной стороны — все ширящимися явлениями экзистенциального и практического атеизма, но — с другой стороны — также жадой религиозного смысла, часто выражающейся в туманных, искаженных и запутанных формах, но приобретающей все большее распространение на мир идей.

Здесь небесполезно будет вспомнить определение культуры и соотношения между верой и культурой, многократно излагаемое Папой Иоанном Павлом II, в целях лучшего понимания задачи культурного взаимодействия Церквей, имеющим целью согласное свидетельство «перед миром». Итак, Иоанн Павел II говорил: «Вера, не ставшая культурой, была бы верой, не принятой полностью, не осмысленной целостно, не пережитой верно».

Мы могли бы определить культуру как систематическое и критическое осознание человеческого опыта в ходе его развития, как путь к самореализации человека, затрагивающий его «бытие». Именно исходя, с одной стороны, из культурного контекста в

который мы погружены, и, с другой стороны, из всей многогранности понятия «культура» в христианском Предании, я попытаюсь раскрыть предложенную мне тему.

Исходить из положительного

Как мне кажется, в последние месяцы все чаще говорится о значении сотрудничества в культурной сфере между христианскими Церквами, — как в плане общего сопротивления вызовам секуляризма, так и в целях общего свидетельства о «традиционных» христианских ценностях по отношению к религиозным общинам, отстаивающим «прогрессивные» и «секуляристические» позиции. Необходимость сближения и сотрудничества на культурном уровне была подчеркнута как и католической стороной, так и многими представителями православного мира, в частности, с российской стороны — многократно — митрополитом Кириллом, председателем Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, и епископом Венским и Австрийским Иларионом. Он же, находясь в составе делегации Русской Православной Церкви на недавней Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Порто-Алегре, сказал: «Раскол между традиционным крылом христианства, представленным преимущественно Православными Церквами и Римской Церковью, и либеральным крылом, представленным протестантскими деноминациями, растет день ото дня». Из этого, по мнению епископа Илариона, следует, что растущее разделение в христианском мире может побудить Православную Церковь к «тактическому альянсу» с Ватиканом с целью защиты традиционных ценностей христианства. Такой альянс не обязательно должен иметь под собой догматическое единомыслие как предварительную основу, но, напротив, «должен предшествовать разрешению многовековых различий между двумя старейшими ветвями христианства». «Традиционное христианство сегодня испытывает угрозу со стороны воинствующего секуляризма, воинственно-

го ислама и воинствующего либерализма, представленного в протестантизме. Поэтому у нас нет права откладывать этот стратегический альянс, ведь через 20–40 лет уже может быть поздно», — подчеркнул епископ Венский.

И на европейском, и на мировом уровнях существуют вызовы и проблемы, выражающиеся в весьма разнообразных формах, но одновременно являющие общую идеологическую основу, всегда насильственную по своей природе, либерального либо марксистского толка.

Я бы хотела сослаться в этой связи на фразу, произнесенную тогдашним кардиналом Йозефом Ратцингером в мае 2004 года, во время лекции, произнесенной им в итальянском Сенате: «Европа предстает лишенной своего внутреннего содержания». Выявив в качестве основных положений христианской идентичности “необусловленность”, с которой должны быть представлены человеческое достоинство и права человека как ценности, предшествующие любому государственному законодательству», а также «брак и семью», Ратцингер далее предложил в качестве приоритетного «религиозный вопрос, то есть уважение к тому, что для другого свято, и особенно уважение к священному в высшем смысле, к Богу». Кардинал Ратцингер отметил также странный парадокс: в Европе уважается право других культур и религий, «но там, где речь идет о Христе и о том, что свято для христиан, свобода мнения начинает выступать как высшее благо, ограничение которого означает угрозу или прямо-таки уничтожение терпимости и свободы в целом».

Можно было бы найти иллюстрацию сказанному в сравнительно недавних, имевших шумный резонанс в России, событиях: например, в жесткой полемике, возникшей более двух лет тому назад вокруг кощунственной выставки «Осторожно, религия!», которая, к слову, еще не окончена.

«Для нас, христиан, — сказал в завершение своей лекции в Сенате кардинал Ратцингер, — речь идет

не столько о защите своих прав и свобод, сколько об общехристианской миссии: в мире, охваченном страстями и ненавистью, где часто, кажется, нет уже места для надежды, мы, христиане, призваны поддерживать надежду людей, указывая им ее подлинный Источник — живую личность Господа нашего Иисуса Христа».

В этом смысле, на мой взгляд, культурное сотрудничество не может и не должно исходить из отрицательной, защитительной позиции, сводиться просто к общей попытке сопротивляться растущим угрозам (следуя этим путем, по-моему, оно было бы обречено на провал); такое сотрудничество будет настоящим, а потому и эффективным, только в случае, если возникнет из положительного осознания опыта красоты и полноты всецелой христианской идентичности, богатой свидетельствами и традициями, различными по форме, но, в конечном итоге, взаимодополняющими друг друга, едиными в своей основополагающей сути, составляющими истинное богатство и специфический вклад, который сегодня христианство может предложить миру. Меня всегда поражало, что в росписях римских катакомб, как ни странно, нет темы смерти, печали, страха; наоборот, там торжествует идея жизни, спасения, которого верные молитвенно просят, но в котором уже участвуют, постольку, поскольку они уже живут новой жизнью. В росписях катакомб жизнь понимается как испытание, как воинская брань (дикие звери, огонь, кит поглощающий Иону); здесь можно одновременно видеть намек на античное цирковое состязание, но по сути дела это прежде всего тот же самый образ аскетической жизни, предлагаемый как путь к достижению вечной награды, неоднократно встречаемый нами в посланиях апостола Павла. Его обобщенное содержание хорошо передают слова Минуция Феликса: «Мы ожидаем весны своего тела». Без особых художественных изысков новый язык устремлен к сообщению волнующей истины, наполняющей первые общины бесконечной, чистой радостью, как

истинно христианский ответ на враждебность окружающей среды и на гонения.

«Человек не может увидеть пустыню, если не приходит из другого места. Человек не может разумно критиковать какую-либо позицию или видеть ее границы, если он не видел чего-то другого. И конечно, мы видели это другое. Мы видели святых и мучеников. Мы видим их сияющую человечность, и мы знаем две вещи: во-первых, что такой народ святых не может созидаться на лжи, и во-вторых, что обетование Христа: “Я с вами во все дни до скончания века” (Мф. 28:20), — истинно». На мой взгляд, единственной истинной и поэтому предпочтительной отправной точкой на пути построения отношений культурного сотрудничества между христианскими Церквями, является «возвращение в центр», используя заглавие французского перевода небольшой книжки Ханса Урса фон Бальтазара, написанной в 1969 году. Разумеется, здесь имеется в виду не политический «центр», то есть средний путь между «правыми» и «левыми» позициями, но центр как та точка, из которой проистекает вся новизна христианства. Такой «центр» — это дар, посредством которого Троица Бог являет Себя во Христе, в творении и в искуплении; дар, который преподается сегодня в церковном общении, дар, придающий смысл всей реальности и указывающий на Господа нашей веры Иисуса Христа как на «сердце мира».

Я позволю себе подчеркнуть, что это в конечном итоге настоящее определение экуменизма, экуменизма, не сводимого к дипломатическим «тактикам», но, наоборот, свободно пользующегося любым благим средством, исходящего из признания основополагающей истины реально открывающейся во Христе (к Которому мы устремлены), и поэтому из объективной ценности опыта «другого» во Христе. Уместно напомнить о глубокой любви, неоднократно выказанной Иоанном Павлом II по отношению к восточной христианской традиции. Это не вопрос вкуса и не результат какой-то особой восприимчиво-

сти, но основывающееся на глубоком духовном опыте признание того факта, что, как он отмечал в обращении от 2 января 1986 года к председателям Европейских епископских Конференций, «обе традиции по отдельности оказываются в чем-то несовершенными и, лишь встретившись, могут взаимно дополнить друг друга и предложить более адекватное понимание “тайны, сокрытой от веков и родов, ныне же открытой святым Ею” (Кол. 1:26)».

Только отсюда, т.е. от убеждения в существенной ценности другого для моего обращения, для моей святости, для полноты моей христианской жизни, только отсюда может возникнуть истинное понимание экуменизма, устремленного к миссионерскому свидетельству об опыте встречи с другим, и, в равной степени, полного уважения (я бы сказала почтения) к другому, являющемуся знаком присутствия Христа и путем к встрече с Ним.

Значительный этап на общем пути

В процессе культурного сотрудничества Православная и Католическая Церкви могут не только взаимно являть свои устремления и надежды, обращенные к будущему, но также ссылаться на богатую историю встреч и взаимных обменов. На мой взгляд, не бесполезно возвращаться к таким опытам, не в силу, конечно, отвлеченного научного интереса или ностальгического обращения к прошлому, но ради творческого возрождения Традиции, побуждающего нас открывать ее все новые живительные возможности в настоящем. Традиция в этой перспективе никак не может быть понята просто как передача от одного поколения к другому какой-то системы мысли. Для нас, христиан, традиция, или Предание — ссылаюсь на выразительное определение Владимира Лосского — «это не больше и не меньше как веяние Духа Святого в Церкви, Который вовсе не перестал веять в каком-то из прошлых веков. Традиция, понята как живое пло-

дотворное веяние Святого Духа, является “критическим умом” в Церкви».

Здесь я имею в виду, в частности, один из последних эпизодов встреч и обменов мнениями между христианскими Церквями, заслуживающий тщательнейшего исследования из-за богатства и глубины открывающихся в нем перспектив, и который может предоставить нам некоторые ценные методологические указания. Этот эпизод принадлежит сравнительно недавней нашей истории и являет в качестве живых участников, с одной стороны многих представителей русской интеллигенции, вынужденных эмигрировать на Запад вследствие революции 1917 года, а с другой стороны — многих выдающихся западных богословов и религиозных мыслителей. Православный богословский институт преподобного Сергия, один из наиболее известных в истории XX века богословских центров, кузница богословов (не только русских), епископов и христианских мыслителей, основан представителями русской изгнаннической общины, обосновавшейся в Париже, не был только важным средством сохранения российской традиции религиозной мысли, сталкивающейся на родине с ужасающими, непреодолимыми трудностями, чинимыми новым режимом, но стал также — и прежде всего — средством творческого развития этой традиции, как и для плодотворной встречи с духовным миром христианского Запада. Сегодня нет такой богословской дисциплины, нет такого аспекта христианской культуры, в которые не внесли бы вклад своими новаторскими и порой ферментирующими идеями мыслители, собравшиеся вокруг Института преподобного Сергия, — от экклезиологии до изучения Святых Отцов, от персонализма до догматического богословия, от культуры до политики; а с другой стороны, эти мыслители смогли прийти к своим выводам именно в процессе постоянного диалога и глубокой дискуссии со своими западными коллегами.

Можно говорить о непосредственной личной встрече, при сохранении двойной верности: верности

Христу, Который всегда и везде Тот же (ср. Евр. 13:8); и верности своей церковной традиции, которая, живя в своих национальных чертах, всегда призвана являть творческую открытость к иным культурам, поскольку стремится выразить всечеловеческую и вселенскую Истину христианства. В этой знаменательной встрече, развивающейся, как мы уже сказали, в разных направлениях (патристика, евхаристическая эkkлeзиология, литургическое возрождение, богословие истории и культуры, аскетическое богословие, миссионерство), и включающей самые известные имена католического и православного богословия XX века (Анри де Любак, Ганс Урс фон Балтазар, Жан Даниелу, Сергей Булгаков, Георгий Флоровский, Владимир Лосский, Киприан Керн, Павел Евдокимов, Николай Афанасьев, Иоанн Мейендорф), православие не сводилось к дополнительной «информации» о верованиях и обрядах «восточных народов» — для многих в то время экзотических. Это было свидетельство о Церкви, причем на высоком интеллектуальном, а также опытно-духовном уровне.

Понятие «христианского события», воспитание и идентичность

На мой взгляд, существенные методологические возможности открывает такое церковное сознание, которое характеризуется открытостью к взаимовыгодному культурному обмену и сотрудничеству между Церквами. Ссылаясь на тот же опыт плодотворного обмена, осуществившегося в XX веке между нашими Церквами, я бы хотела привести особенно важное, на мой взгляд, мнение, высказанное отцом Сергием Булгаковым. С большим подъемом он писал о духовном содержании межхристианских встреч: «Духовная жизнь, в которой происходит касание божественной реальности, и сейчас гораздо больше соединяет христиан, нежели догматическое сознание... В живом общении представителей разных исповеда-

ний создается возможность такого взаимного познания, которое действует более убедительно, чем слова, оно связывает и обязывает. Ибо узнается, что “Христос посреде нас”, ощущается веяние Духа Святого. Это есть, может быть, самый важный результат взаимобообщения разных исповеданий, который не отражается в формулах и постановлениях и, однако, представляет собой духовную реальность. В течение Лозаннской конференции... это чувство некоего общего духовного опыта, единения во Христе, достигало чрезвычайной напряженности. Для всех было ясно, что нечто произошло, поверх и помимо всего, закрепленного в отчетах и постановлениях... Помимо такого опыта вообще и не может быть христианского единения. Напротив, это последнее только и бывает осуществляемо в христианском вдохновении, новом явлении Пятидесятницы, которого чаем, но частично уже и обретаем. Это единение во Христе, устанавливаемое средством христианского опыта, есть некое таинство духовной жизни, как бы духовное сопричащение единого Христа, задолго до того, когда может совершиться фактическое причащение из одной чаши».

Возрождение по-настоящему вселенских горизонтов в патрологии, вызвавшее, например, столь значимую для христианского традиционного богословия XX века серию *Sources Chrétiennes*, не является результатом только специфического богословского интереса, но прежде всего свидетельствует о глубоком понимании того, почему мы называем древних христианских писателей «Отцами Церкви»: они являются нашими отцами в том смысле, что породили нас в нашей вере, и поэтому мы — их дети. Но, как правильно замечает Николай Лосский, «ведь дети должны вырасти и стать взрослыми. Другими словами, нам, как и Святым Отцам, предстоит свидетельствовать о Божественном Откровении для нашего времени».

Перед разными современными попытками свести христианство исключительно к «слову» или же к

«поведению», со всеми неизбежными последствиями субъективизма и морализма, мне кажется, существенно важно всегда иметь в виду «опыт Тайны», «Событие», указываемое нам Отцами Церкви. Между прочим, Папа Бенедикт XVI также выделил это понятие как основополагающее на первых же страницах энциклики «Бог есть любовь»: «В начале христианского бытия нет этического решения или же великой идеи, а встреча с событием, с Личностью, придающей жизни новый горизонт и таким образом решающее направление».

На этом пути другое важнейшее слово сегодня — «воспитание»: необходимо заново открыть значение воспитания, как «введения человека в реальность, в совокупности всех ее факторов», без цензур религиозного фактора (как претендует это сделать некая секуляристская «культура»). Более того, нужно заново открыть значение религиозного воспитания как метода истолкования и суждения об окружающей нас реальности, во всем многообразии ее элементов. Воспитание, способное к сопоставлению реальности с традицией, чтобы оценивать ее применительно к современности и открывать ее ценность для современного общества, в живом диалоге со всеми возможными собеседниками, не опасаясь рисков, неизбежно присутствующих в диалоге, но, напротив, пользуясь своим разумом и свободой, чтобы свидетельствовать о красоте и разумности веры.

Например, в сегодняшней России идет оживленная полемика о преподавании основ религии в школе, с самым широким вовлечением в нее как церковных и политических кругов, так и общественности, ясно показывают, что решение этой проблемы невозможно далее откладывать: в ней выражаются глубокая неудовлетворенность общества и поиски, хотя часто запутанные и являющиеся предметом различных манипуляций, собственной культурной и духовной идентичности. Я лично глубоко убеждена в том, что именно свидетельство о конкретном историческом религиозном опыте (который, конечно, надо

предложить другому без какого-либо давления или, тем более, насилия, но с искренним уважением к его свободе), является плодотворным и многообещающим воспитательным проектом, способным служить формированию зрелых, критических и ответственных в принимаемых решениях личностей. Прежде всего потому, что это отвечает на первенствующую потребность человека, на его «религиозное чувство», и во вторых, потому что только из диалога на опытной основе может сформироваться ответственный личный выбор.

Хотела бы также добавить, что проблема религиозного воспитания в школе — существенно важная и актуальная также для Восточной и Западной Европы — могла бы стать основой для положительного сотрудничества между Православной и Католической Церквями, обладающими в этой сфере богатым методологическим опытом на международном уровне, и вынуждаемыми в Западной Европе к борьбе за сохранение истинной религиозной свободы в обществе. В этой специфической области очень важно было бы разработать общий христианский проект, в духе возвращения к общим христианским корням Европы и идейного противостояния ширящемуся секуляризму, часто свойственному государственным и общественным структурам как на Западе, так и в России.

Часто в культурных отношениях между Церквями, как и в диалоге между Церковью и обществом, люди пытаются преодолеть трудности, «смягчая», «разбавляя», «нивелируя» каким-то образом свою идентичность, отказываясь каждый раз от какой-то ее части, чтобы достичь некоего «общего знаменателя» (для достижения почти всегда поверхностного и, следовательно, ложного согласия). На самом деле «соль» христианства потерявшая свою силу, чтобы «сообразиться» с требованиями мира сего, или же церковный опыт, отказавшийся от культурного и духовного следования своей традиции, теряет со временем всякий интерес в глазах собеседника, свет-

ского или церковного. Насколько больше отдельные личности и целые общины формируются в стремлении, открыв ее для себя, дать отчет в своей идентичности, и — в не меньшей степени — в живом, свободном и созидательном диалоге с другим, настолько становится более понятным, что каждая харизма вводит в «целостную истину», в лоне которой она рождается и развивается органично, не сопротивляясь но, наоборот, принимая другого в его истине.

Другой элемент, который стоило бы, по-моему, особенно выделить, состоит в том, что новое открытие и утверждение смысла жизни, который был бы истинным, благим и прекрасным — таким, чтобы самой этой жизнью можно было бы жить, — осуществлялось в XX веке в мире, опыт которого беспрецедентно трагичен: он исходил из одной пережитой трагедии и шел к новой. Исходная трагедия — это трагедия мировой войны, гражданской войны, первых проявлений того, что потом назовут геноцидом. Первая мировая война стала не только континентальной бойней, в которой человеческая жизнь, казалось, почти утратила всякую ценность. Она стала также первой тотальной войной, бедствия которой затронули не только активных участников боевых действий, но и все слои общества. Как сказал впоследствии Йозеф Рот, «мировая война была названа так не только потому, что ее вел весь мир, но потому, что все мы в результате войны утратили мир, наш мир». Едва выйдя из одной трагедии, Европа устремилась к следующему катаклизму — ко Второй мировой войне, порожденной тоталитаризмом.

Таким образом, то, что открывалось обеим сторонам в самой сердцевине глубочайшего кризиса цивилизации, было не какой-то новой доктриной или очередным проектом «переделки» человека. Это было христианство в его чистоте и радикальности: христианство как встреча со Христом. Не может не поражать невероятное сходство, в том числе лингвистическое, между свидетельствами одного из французских участников этого начинания, Анри де Люба-

ка, и Владимира Соловьева, чье имя было очень авторитетно в кругу русских религиозных мыслителей начала XX века, эмигрировавших на Запад. Соловьев говорил: «Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственно новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живое воплощение истины. Я есмь путь, истина и жизнь: верующий в Меня имеет жизнь вечную. Таким образом, если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что его содержание сводится к самому Христу». Именно это абсолютно центральное значение личности Христа вновь утверждает, почти столетие спустя, А. де Любак: «Говорят, христианство обязано тем-то и тем-то иудаизму, заимствовало то-то и то-то у эллинизма. Или у ессенизма. Все в нем с самого начала взято под залог... Но теперь, открывая глаза, их закрывают на самое главное — вернее сказать, на все: откуда же христианство заимствовало Иисуса Христа? А ведь именно в Иисусе Христе “теперь все новое”».

У нас тоже сегодня в контексте глубокого кризиса цивилизации, в котором бьется Европа, как и весь мир, есть та же самая возможность свидетельствовать во Христе спасение, ставшее реальным присутствием, и сообщить таким образом человеку — через совместное свидетельство — непреложную надежду.

*Священник ГЕОРГИЙ РЯБЫХ**

СВОБОДА КАК ХРИСТИАНСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Свобода является одной из основных категорий европейской цивилизации. Это понятие формирует ориентиры для жизни конкретного индивида и задает параметры для общественного устройства в Европе. В философской и политической традиции Европы наиболее ярко выделяются два понимания свободы.

Первая точка зрения представлена взглядом, который можно назвать либеральным. Ее суть состоит в поддержке идеи освобождения человека от любых форм зависимости и несвободы. Она восходит к воззрениям Платона и Канта на свободу как на независимость от какой-либо внешней силы, будь то природа, божество или другой человек. Как правило, этот подход приветствует снятие любых барьеров на пути реализации человеческих устремлений и желаний. Отсюда возникает надежда на прогресс науки и эволюцию социальных отношений, которые могли бы ее обеспечить. В результате либеральная мысль склонна поощрять все виды эмансипации: политическую, экономическую, культурную, религиозную, моральную. А наука в глазах либеральных представителей нередко видится как преодоление зависимости человека от пространства, времени, климата, а также параметров собственной природы:

* Автор — помощник председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

пола, процессов старения, естественных потребностей.

Другой взгляд представлен консервативным подходом, который не рассматривает свободу как самоцель человеческой жизни, но видит в ней инструмент для достижения личного и общественного блага. При этом под благом могут пониматься такие вещи, как самореализация личности, достижение безопасности или материальное благополучие. Для представителей этого подхода свобода, как и действие любого другого инструмента, может быть ограничена, если отдельные ее стороны будут наносить вред тому или иному благу.

Какую же позицию по вопросу о свободе следует занимать и отстаивать в современном обществе христианству?

В описании самого явления свободы христианство не вступает в противоречие с либеральным представлением. Оно признает наличие в человеческой природе автономии от внешнего мира и даже от себя самой. Книга Бытия свидетельствует о том, что человек был создан независимым от окружающего мира. Все видимое творение было подчинено Богом человеку: и стихии, и живые существа на земле. Кроме того, человек получил свободу от подчинения своей природе. Святитель Григорий Нисский пишет: «Человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению». Это происходит благодаря тому, что человеческая природа существует как личность. Владимир Лосский дает следующие пояснения по этому поводу: «Личность — не часть существа человеческого, подобно тому, как Лица Пресвятой Троицы — не части существа Божественного», поэтому личность не определяется «своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу».

Различие между христианским и либеральным подходами начинается тогда, когда речь заходит о смысле свободы. Действительно, было бы безынте-

ресно задаться вопросом о том, каково назначение свободы? Определяя христианскую точку зрения на свободу, можно было бы использовать такое математическое понятие как мультипликатор. Свобода как мультипликатор могла обогащать до бесконечности проявления главного дара, данного человеку, — жизнь. Но возникает вопрос: какую жизнь? Русский библеист архиепископ Феофан (Быстров) отмечает, что в библейской традиции существует два значения слова «жизнь». Общее, которое обозначает просто существование, и второе, частное, которое обозначает благополучное существование или благую жизнь. При этом благая жизнь мыслится не просто чем-то возможным для человека, но единственно отвечающим его природе.

Как правило, либеральная традиция воспринимает жизнь только как существование, не интересуясь содержанием этого существования. В Библии же содержится не абстрактное понимание жизни, но она имеет конкретное содержательное наполнение. В книге Второзакония Бог говорит Израилю через Моисея: «Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа, Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих» (Втор. 30:19–20). Таким образом, на библейском языке словосочетание «благая жизнь» соответствует выражению «жизнь с Богом». Значит, свобода была предназначена для того, чтобы человек все более углублял союз с Богом, или, на языке восточного богословия, шел по пути обожения.

Но и само существование свободы как свойства человеческой природы находится в тесной зависимости от наличия союза Бога и человека. Личность может иметь настоящую свободу только тогда, когда она тесно связана с тем, кто выше ее по природе, а следовательно, может обеспечивать ее независимость от окружающего мира и ее собственного естества. Эта мысль легко иллюстрируется аналогией, взятой из современной жизни. Человек не может летать, но если он в самолете, то он летит. Как только его связь

с самолетом нарушена и он оказался за бортом, то он уже не летит, но падает, утрачивая способность лететь.

Поэтому любое отклонение от благой жизни или жизни с Богом ведет к потере свободы. Это и произошло в результате грехопадения. В христианском понимании потеря свободы выразилась в подчинении человека космическому порядку. Люди стали зависимыми от стихий мира, многие животные стали для них опасными, а потребности собственной природы превратились в настоящих тиранов. Это произошло потому, что человек утерять связь с той силой, которая обеспечивала ему преодоление законов тварного мира. Об этом аспекте свободы ярко пишут русский специалист по Новому Завету Н. Н. Глубоковский и одновременно исследователь Ветхого Завета архиепископ Феофан (Быстров).

Трагедия же человека заключается в том, что, утратив свободу, он не утратил стремления к ней и желание обладать ей. Сегодня мы наблюдаем, как это стремление достигает своих пределов, по выражению профессора С. С. Хоружего. Обострение жажды свободы произошло не без влияния христианства, которое с самого начала проповеди делало акцент на освобождении человека от подчиненности тварному миру и греху. Действительно, сегодня мы можем констатировать, что христианские народы усвоили идею свободы, причем до фанатичной преданности ей. Однако они отказались от пути достижения свободы, который предлагает христианство. На протяжении последних нескольких веков они стали искать ее осуществления с помощью земных средств: социальных реформ, революций, развития науки, новых форм искусства. Христианство же говорит о том, что свобода достигается только в результате личного духовного преображения.

Очевидно, что во всей полноте люди смогут пользоваться свободой только в обновленном мире, в котором уже не будет греха. Однако христианство несет благую весть о том, что каждый человек может

вкусить свободу еще в этой жизни, если через веру очистится от греха. О верующих, достигнувших этой цели, апостол Павел пишет в Послании к Галатам: «На таковых нет закона» (Гал. 5:23). Жития многих святых свидетельствуют о том, что общение с Богом и очищение от грехов сопровождаются преодолением законов человеческой природы и видимого мира: человек может переходить реку как по суше, чудесным образом получает пищу или вообще может обходиться без пищи, поднимается в воздухе над землей, согревается в холодную погоду без одежды.

Таким образом, для христианства всецелая свобода является достижимой целью, но только посредством духовного перерождения человека. На конференции уже говорилось о том, что эта истина христианства очень трудно, если вообще может быть отражена в земном устройстве общества. Невозможно зафиксировать в общественной жизни состояние человеческого духа, не только для многих поколений, но и в рамках одного поколения. Но что же возможно? Сегодня это один из важных вопросов, особенно, когда мы говорим о присутствии религии в общественной сфере. Думаю, что возможно поддерживать на общественном уровне, т.е. в речах политиков и общественных деятелей, в средствах массовой информации и законодательной базе, положительный образ нравственных норм. Конечно, реальная жизнь никогда не будет полностью соответствовать этим нормам. Было бы неправильно, если государство и общество стали следить за тем, насколько нравственной или безнравственной является личная жизнь отдельного человека. Это дело совести каждого. Однако общество вправе определить и поддерживать свои идеалы в качестве ориентиров для жизни человека. Поэтому в общественной сфере не должно быть поощрения или, тем более, пропаганды аморальных действий.

Кроме того, в обществе должны существовать прочные институты не только защиты свободы, но и воспитания нравственности. При этом воспитание

должно учитывать свободу человека. Лучше, чтобы научение нравственности проводилось не через назойливое осуждение различного рода безнравственных деяний, хотя и это порой необходимо, а через пропаганду правильных образцов поведения. Например, можно бороться с сексуальной распущенностью, постоянно осуждая ее в школе и СМИ. А можно это делать, показывая положительные примеры супружеской жизни, взаимной верности.

В целом суть обращения христианства к современному миру по поводу свободы может заключаться в следующем. Да, многие народы гордятся завоеванием разнообразных свобод. Но на самом деле они только разогрели в себе жажду свободы, не достигнув ее в жизни. Исторический опыт свидетельствует, что никакие земные средства не способны принести желаемую свободу. Только если человек обращается к религиозному опыту, а точнее ко Христу, ему открывается надежный и проверенный поколениями путь к свободе.

*Игумен ИОАСАФ (ПОЛУЯНОВ)**

У ИСТОКОВ ПЕДАГОГИКИ ХРИСТИАНСТВА

Педагогика христианства в основе своей дарована свыше, и у нее нет исчерпывающей предыстории или логики земного развития. Как и все в христианстве, новая педагогика возникла благодаря той переломной волне всестороннего обновления человечества, которая была вызвана в мир искупительным подвигом Господа нашего Иисуса Христа. В развитии ее можно зафиксировать, пожалуй, единственный хронологический этап — грандиозный скачок, очерченный временем Рождества Иисуса Христа, Его крестной смерти, Воскресения и сошествия Святого Духа на апостолов.

Воспитательная сила христианства проявилась значительно раньше, нежели созрело во всей полноте христианское учение. Задолго до того, как взялись за перо первые апологеты и богословы, а церковные соборы принялись разбирать догматические споры, юные христиане уже обретали уроки благочестия и стойкого исповедания веры. Они были слушателями апостольской проповеди, свидетелями мученического подвига братьев по вере, на их глазах исцелялись больные, возвещались пророчества, угасало пламя костров, а мучители неожиданно обращались ко Христу.

* Автор — руководитель Патриаршего центра духовного развития детей и молодежи.

У новозаветного воспитания не земные, а небесные корни. Это педагогика благодати. Если цель ее — обращение к вере и спасение во Христе, то очевидно: эта цель может быть достигнута только действием Божией благодати свыше. «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44). До самого скончания времен всякий успех христианского воспитания, самая малая искра веры в душе у ребенка будут связаны с евангельскими событиями, хотя бы те и были отделены толщей тысячелетий. Это — части единой вселенской Пятидесятницы.

Многое здесь лежит в области потаенного, мистического, неподвластного разуму. И все-таки христианство, будучи сопряжено с вечностью, не стремится поставить себя вне времени и истории, обособиться от видимой реальности. Историческая ретроспектива в вопросах христианской педагогики не только возможна, но и весьма полезна. Именно через призму веков становятся понятны черты той высшей, Божественной педагогики, которой отмечен сперва путь народов древности к моменту Воплощения Сына Божия и восприятию благой евангельской Вести, а затем и новозаветная эра, когда под одним главой — Христом — между земным и небесным утвердилась новая, особенно тесная связь (Еф. 1:10).

Итак, какие же взгляды на воспитание детей были характерны для дохристианской эпохи? Каковы их сильные и слабые стороны? Наконец, что из педагогической практики древности получило продолжение в новое время, а что оказалось отвергнуто христианством?

В своем выступлении позвольте остановиться на двух основных религиозно-культурных традициях древнего мира — эллино-римской (античной) и иудейской. Они оказали наиболее заметное влияние на христианскую культуру, неотъемлемую часть которой составляет христианская педагогика.

Важность воспитания ребенка понимали во все времена и все народы. Лучшие умы человечества

трудилась над вопросами, в чем состоит воспитание и какова его цель? Греческая педагогика учила о гармонии и изяществе как неперенных основах любого образования, будь то физическое, эстетическое или интеллектуальное, а целью воспитания полагала совокупность внешних и внутренних достоинств (иметь красивое тело, уметь правильное мыслить, красиво и убедительно говорить). Римляне же воспитывали в детях в первую очередь мужество и гражданственность, а потому критиковали греческую педагогику за то, что она «побуждает более мечтать, нежели действовать». Одновременно на противоположном полюсе человеческой цивилизации в древних Индии и Китае превыше всего ценился постоянный, привычный порядок жизни, и китайский философ и педагог Конфуций (551–479) особо ценил умение воспитанника пребывать на отведенном ему месте, добросовестно исполнять свое социальное назначение. Подобно зеркалу, педагогика дохристианского мира отразила в себе все его противоречивые чаяния и искания. Направить ребенка ко благу — такой главный мотив объединяет все мнения и теории воспитания. В то же время направление воспитания, как и само благо, толкуются различно.

Какова вообще цель педагогики? Очевидно, что это — часть более общего вопроса о человеке и цели его жизни. Достигло ли воспитание успеха, можно судить по тому, решены ли задачи всего жизненного пути. Совсем не одно и то же воспитывать ребенка с мыслью о главенстве общественной пользы или же пользы «для себя», представлять человеческую природу изначально доброй и мудрой или усматривать в ней преимущественно дурные наклонности.

Развитие самого мировоззрения вплоть до новейшего времени протекало в религиозном русле, а значит, и ответ на вопрос о цели и смысле земной жизни неразрывно связывался с этой верой, с тем, какими представлялись людям их взаимоотношения с миром невидимым. Взгляд на воспитание детей,

как показывает история, также отражал общие религиозные и философские идеи древности.

Это хорошо заметно, в частности, на примере античной педагогики. Она, несмотря на свои высоты, так и не сумела преодолеть противоречий и ошибок, свойственных греческой мысли и религиозности в целом. Отсутствие, прежде всего, надежных сведений о метафизической, нематериальной стороне бытия не позволяло развить целостного учения о целях и смысле воспитания.

Под влиянием высокой культуры мысли, приверженности идеалам внутренней и социальной гармонии, внимания к человеческой личности в Элладе и Риме сформировался особый, гуманистический тип воспитания; педагогика была возведена на высоту искусства и отрасли научно-практического знания. Именно человек, в совокупности его телесной и душевной природ, впервые выступил в античной традиции объектом постоянного и систематического интереса и изучения.

Важным шагом стала констатация личностного характера воспитания. Воспитанник был признан как целостная индивидуальность, а не однородная и аморфная «глина», из которой легко «лепить» все что угодно. Также и со стороны взрослых главным фактором воспитания было признано влияние личности. Такое стремление античной педагогики являлось смелым, самоотверженным, даже рискованным ее шагом: отдавая должное свободе ребенка, взрослые неизбежно поступались частью собственной свободы, добровольно ограничивали свой, бывший прежде незыблемым, педагогический произвол.

Античная педагогика почти всецело развивалась в социальном, образовательном направлении и считалась сферой компетенции профессионалов. Родителям отводилась довольно пассивная роль: растить ребенка до того момента, когда он сможет заниматься науками, как правило, до 7 лет. После этого семья пеклась главным образом о материальной поддержке его обучения.

Педагогика Древней Греции, однако, не была однородной. В вопросе об общественном призвании педагогики и социальном контроле за воспитанием, равно как и в отношении к «просвещенчеству», наблюдались серьезные разногласия. Наиболее известный пример — спор между Афинами и Спартой. В основе воспитания спартанство полагало строгую дисциплину и физические упражнения, призванные с малых лет развивать в детях силу воли, выносливость, коллективизм и воинские навыки. Педагогика Спарты склонялась к отрицанию индивидуального начала и жесткому усредняющему регламенту. Эмоциональное, эстетическое или интеллектуальное развитие здесь нарочно сдерживались, а нравственность понималась весьма своеобразно: проворовавшегося, к примеру, подвергали тяжкому телесному наказанию, но не за саму кражу, а за то, что попался. В истории античной культуры спартанство не встретило особой поддержки и продолжения. Тем не менее именно у спартанского воспитания были заимствованы элементы коллективных занятий, распорядка дня и обучения воинскому мастерству.

Подводя итог краткому экскурсу в древнегреческую педагогику, еще раз остановимся на главных ее достижениях. Это, во-первых, интерес к индивидуальности воспитанника и стремление развивать его в соответствии со врожденными склонностями. Во-вторых, общая направленность античной культуры к категориям истины и гармонии, дававшая детям заметный стимул к поиску и совершенствованию. Наконец, в-третьих, сильная социальная организация педагогического дела, подарившая миру многочисленные находки в организационно-методической области: принципы устройства школы, программы и методики обучения и т.п. Именно здесь античная педагогическая мысль представила наиболее интересный и ценный материал для заимствования и развития в новозаветную эпоху.

При всей пестроте суждений античных педагогов и философов уже сам строй мышления в категориях

личности, развития, движения к истине и совершенству имел колоссальное значение в истории. Оплодотворившись от богооткровенной евангельской истины, античная мысль и воспитание, наконец, обрели свое подлинное звучание и смысл, вырвались из тисков субъективности на простор истинного знания конечных, онтологических целей и смыслов земного бытия. Соединив по-человечески высокий идеал воспитания с благодатной христианской харизмой, сделав основанием церковную традицию, педагогика наконец обрела не просто наставительную или развивающую функции, но настоящую свою преображающую силу.

Иной подход к педагогике нашел воплощение в ветхозаветном Израиле. В еврейском народе сложилась собственная и весьма принципиальная доктрина воспитания. Чадородие и воспитание детей у древних евреев были чрезвычайно значимы. Появление на свет ребенка считалось благословением свыше, а бездетность — свидетельством крайней немилости Божией.

Весь смысл воспитания в целом понимался Израилем иначе, нежели античностью. Здесь воспитание носило глубоко религиозный характер, и главным считалось привить детям вкус и навык к исполнению всего свода установлений религиозного, нравственного и государственно-бытового характера, которым определялось своеобразие и изолированность уклада жизни иудейского народа.

В противовес Элладе и Риму, иудейство полагало, что здоровье и благополучие общества зависят не столько от индивидуальных талантов и достижений его членов, идеальной государственной модели или совершенных законов, сколько от неизменности устоев жизни, единодушного принятия и исполнения всеми религиозных и бытовых правил. Традиционно считалось, что воспитание — дело родителей, а залогом спокойствия всего общества справедливо почиталась дисциплина каждого дома. Отсюда и исключительно домашний внутрисемейный характер воспитания у древних евреев.

Во главе дома в Израиле, как и у большинства народов, стоял отец, пользовавшийся в кругу семьи непререкаемым авторитетом. Тем не менее, его власть не была произвольной, но подчинялась многочисленным уложениям Закона. У евреев власть отца понималась преимущественно как моральная ответственность перед Богом о сохранении, содержании и нравственном преуспевании домочадцев. Исключительную роль играла женщина-мать, и забота о воспитании детей ложилась, в основном, на ее плечи.

Иудейский дом часто собирал под своим кровом три—четыре поколения родственников, и семьи бывали весьма многочисленными. Присутствие стариков также отражалось на ходе воспитания. По обычаям Израиля, священной обязанностью взрослых детей считалось попечение о престарелых родителях. Таким образом, семья являлась еще и институтом социальной опеки, уча детей проявлять деятельное милосердие, почитать седину. В стенах своего родного дома ребенок мог воочию созерцать плоды добродетельной жизни — проводимую в кругу благодарных потомков покойную и уважаемую старость.

Ветхозаветная педагогика базировалась на трудовом обучении. Среди евреев бытовала поговорка: «Кто не учит сына полезному ремеслу, тот учит его воровать». Семья, таким образом, служила еще и институтом профессионального образования: мальчикам прививал трудовые навыки их отец, а мать естественным образом являлась наставницей для девочек в вопросах ведения дома и хозяйства.

Место общественного воспитания, считавшегося у греков и римлян главным, в древней иудейской традиции занимало синагогальное общение. Жертвы и культовые ритуалы совершались евреями в Иерусалимском храме, тогда как религиозными центрами «на местах» — в городах и селениях Палестины, а также в других землях, где проживали значительные еврейские диаспоры, — служили синагоги (греч. «собрания»), куда вместе с детьми регулярно собирались жители данного места для совместной молит-

вы, назидания и чтения священных книг. Мыслитель и писатель I века Филон Александрийский видел в ней аналог эллинистических образовательных учреждений, отзываясь о синагоге как о школе «благоразумия, мужества, благочестия, нравственной чистоты, мудрости».

В противоположность античности, иудейство скептически, настороженно относилось к естеству и внутреннему содержанию человека, испорченным в результате грехопадения: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50:7). Так же и воспитание эпохи Ветхого Завета характеризуется педагогическим пессимизмом, предполагающим приоритет дисциплинарных задач и безоговорочное превосходство требований взрослых. Книга Иова даже сравнивает родившееся дитя с «диким осленком» (11:12) — образ, призванный, по-видимому, объединить в себе традиционное свойство ослиного упрямства со своеволием и необузданностью дикой твари.

Итак, главной чертой ветхозаветного воспитания являлась его ярко выраженная религиозно-этическая направленность, понимаемая иудеями в формальном ключе Моисеева Закона. Закон же имел своей главной целью не столько доставить Израилю лучшие условия быта и общественного устройства, сколько противодействовать нравственной поврежденности человека, берущей начало еще от грехопадения прародителей. Именно поэтому ветхозаветные этические идеалы явно превосходят все прочие, в то время как античность была склонна усматривать в них не отдельную, сугубую ценность, а лишь средство, необходимое для достижения иных — эстетических, личных или общественных целей.

Следует сказать несколько слов о начале христианской педагогики. Начало эры христианства отделило слабые стороны прежних мировоззрений и педагогических систем. Бог, как средоточие любви и истины, как источник совершенств, которые человечество искало, но не могло найти собственными силами, открылся, облекшись в человеческую плоть, и,

не перестав от этого быть Вечным, Непостижимым, Безначальным и Всемогушим, стал близким, зримым, понятным, доступным, дающим благодатную помощь всякому верующему в Него.

Перемена вселенского, космического масштаба всколыхнула не только земной, но и ангельский мир, влила новые силы в ослабевший и изверившийся человеческий род — во все сферы жизни, которые уже давно чаяли не слабого людского попечения, но могучего обновляющего и преображающего Божественного воздействия.

Родилась новая нравственность: не «союзническая» верность Богу Ветхого Завета и не «око за око и зуб за зуб», но сыновняя любовь ко Всевышнему и братская — к ближнему своему. Родилась новая праведность: в чистоте помышлений и «намерений сердечных» (1 Кор 4:5; Евр. 4:12), а не только во внешних «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» Закона. Родилось новое упование о спасении: что в итоге земного пути как «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6:14) «не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (Тит. 3:5).

Родилась Церковь, которую Господь «приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20:28) и «питает и греет» (Еф. 5:29), соблюдая «неодолимой для врат адовых» (Мф. 16:18). Соединившая под своей материнской опекой рассеянных прежде по свету и «ходивших каждый своими путями» детей Божиих, новозаветная Церковь сама стала средоточием и совершительницей Божественной педагогики, прежде действовавшей силою знамений, символов и прообразований. Уже Писание содержит множество примеров необычайной воспитательной чуткости, особенно в апостольских Деяниях и Посланиях, которые нассквозь проникнуты пастырской, отеческой любовью и заботой о пастве, духовных детях, «младенцах во Христе».

Родилось новое познание Бога и мира — не силою своего ведения, но верой (Евр. 11:3) чрез

«обновление ума» (Рим. 12:2) и откровение свыше от Духа Истины (Ин. 16:13), ибо Бог уже не оставляет человека в неведении, но «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Правда Божия теперь открывается не мудрецам века сего, но чадам Божиим от веры в веру (Рим. 1:17).

Родились новая культура и искусства, в камне и металле, мозаике и красках, строках стихов и гимнов восхваляющие Троицу в Иисусе Христе, «Который есть образ (икона) Бога невидимого» (2 Кор. 4:4), «принявший образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2:7) и воплощающие в изящных формах искусства образы и тени небесного (Евр. 8:5).

Родилась новая христианская семья: уже не как только средство к продолжению рода, не только «общественная единица» и не «хозяйствующий субъект», но гораздо более — «домашняя церковь» (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19 и др.), отношения между мужем и женою в которой подобны отношениям Христа, Небесного Жениха, со Своею Невестой-Церковью (Еф. 5:24–28).

Понятно, сколь переменялось от этого воспитание. Христианство научило нас любить в человеке не его атрибуты и достоинства, а его самого как образ Божий, как личность, и это оно первое провозгласило абсолютную ценность каждого человека. Так с новой силой в воспитании детей зазвучала тема личности человека, ибо общение с Богом невозможно представить безличным, а способность к общению этому получили все люди, без различия в возрасте. «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:5) — эти слова Господа задали новую, сугубую ценность детства, уже не как приготовления ко взрослой жизни, но прообразования связи между Богом Отцом и Его чадами в Царстве Божием.

Не рассуждения ума и не созерцание эстетического идеала, как это было в античном образовании; не тренировка воли и навык к этическому поведе-

нию, какие лежали в основе ветхозаветного воспитания, явились в христианстве по отдельности воспитующим методом и основой, но единый порыв к Господу, собирающий вместе весь внутренний состав — разум, чувства, волю, совесть — для преодоления греха и служения славе Бога. И не своей волей и силой, но «по силе, какую дает Бог, дабы во всем прославлялся Бог через Иисуса Христа» (1 Пет. 4:11), ибо хотя люди и остались немощны, однако же стали крепки и живы силою Божиею, действующей в них (2 Кор. 13:4).

Примеры действия в людях такой силы Божией были явлены и Самим Господом, и апостолами уже при зарождении и в первые годы существования христианства. Педагогика обрела истинный и непреложный пример для подражания — Самого Христа Спасителя, а также множество примеров христиан — более живых и понятных, нежели мифические герои античности.

Однако, пожалуй, самый важный и глубокий след оставила в христианском воспитании перемена в достоинстве и назначении человека, происшедшая после искупления, воскресения и вознесения Христова в человеческой плоти. Не просто восставить семя падшего Адама пришел на землю Христос, но прославить искупленное человечество славой сынов Божиих. «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17), ибо «первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45).

Этапы становления христианской воспитательной мысли и практики были различны, ибо каждое время выдвигало перед воспитателями свои характерные задачи. Первохристиане, напрмер, среди страшных гонений жили ожиданием скорого конца мира и, ни во что вменяя ценности временной жизни, молились вместе с детьми: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20) и «да прейдет мир сей» («Дидахэ»). Однако, уже в середине III века святитель Киприан Карфагенский всерьез задумывается о том,

как учить вере и воспитывать молодых христиан в обстановке «продолжительного мира», когда относительно долгое затишье в гонениях предоставило верующим большую свободу.

С IV века в истории Церкви открывается новый, весьма продолжительный этап, в который христианство, получив признание и поддержку императорской власти, становится перед необходимостью наставлять людей на сей раз в том, как служить Господу уже не только твердостью в исповедании веры и несением в новые земли евангельского благовестия. Важной задачей стало обучение богоугодному устройению своей земной жизни: смиренное несение креста, любовь к ближним, церковное освящение земного пути. Именно в этот период начинают закладываться основы целостного богословского знания и христианского мирозерцания, нового общественного устройства, культуры, образования, словом, всего того, что имеет определяющее значение для характера и содержания педагогической практики. Церковь в историческом и культурном смыслах заняла уникальное положение: являясь прямой продолжательницей ветхозаветных обетований, данных еврейскому народу, она была принята, учила и действовала по преимуществу на пространстве эллинистической культуры.

Педагогика христианства в своей философской и организационной части оказалась как бы на перекрестье двух воспитательных систем и традиций: античной и иудейской. Диалог между иудейской и эллинистической моделями продолжился в новозаветную эпоху внутри Церкви, послужив отправной точкой для многих базовых принципов педагогики христианства. Немало ценного опыта и практических приемов было непосредственным образом позаимствовано от педагогического наследия дохристианской эпохи. В части семейного воспитания — от Израиля, а общественного образования — от Эллады. При наставлении, как воспитывать юных христиан, церковное учение весьма часто заимствовало

примеры и образы Ветхого Завета, обращаясь к ним за назиданием и отыскивая в них виды Божественного Промышления. С другой стороны, большинство учителей Церкви получали образование по лучшим образцам античности.

Однако заимствовать прежнее стало уже недостаточно. Церковь жила евангельским благовестием, новозаветным знанием, даже опытным осязанием Бога (1 Ин. 1:1), радостным Евангельским откровением о прощении прежних грехов, преображающим действием Святого Духа, а это неизбежно меняло, преображало, возвышало смысл старых понятий, используемых педагогией. К примеру, заново потребовалось осмыслить понятие личности, ибо оно, очевидно, не могло быть удержано от античной философии, а ветхозаветная иудейская традиция мало занималась этим вопросом. Подобным же образом потребовалось разрешить и прочие проблемы, относящиеся к человеку и его спасению. Здесь формирование христианской педагогической мысли следовало в русле общей хронологии развития церковного богословия.

В периоды тринитарных споров и споров о Божочеловечестве Иисуса Христа, исследуя Божественное, церковное учение отвечало также и на основной вопрос антропологии: «Что есть образ и подобие Божие в человеке?», — а это не могло не иметь значения и для христианского воспитания, всей целью которого служит раскрытие в воспитанниках этого образа и подобия.

В период споров об иконопочитании, по существу, речь шла не только о судьбе иконы, но и о большем — о новозаветном оправдании человеческого творчества, о самой возможности существовать церковной культуре. Не просто в христианизированном ее варианте (т.е. использующем христианские мотивы и образы, но свободном от духовных задач), но подлинно воцерковленном, творимом по наитию Божией благодати, призванном к такой же воспитующей роли для чувств, какую играют нравственность и богословие для человеческого ума и воли.

Наконец, на этапе общего богословского синтеза весь непосредственный опыт, обретенный христианством в течение предшествующих столетий — правила церковной жизни и богослужения, богословский поиск, аскетический опыт, семья, общественные связи, воспитательная практика — обрел свое место и выражение в общем учении Церкви. Это, однако, не означает остановки или какого-то застывания педагогической мысли.

Святые отцы не оставили нам специальных трактатов по педагогике, и соборные определения также молчат о какой-либо строго определенной системе воспитания юных христиан. Воспитание всегда конкретно, оно складывается с учетом времени, обстоятельств и особенностей детской души. Тем не менее, одним из главнейших условий его совершения служила и служит принадлежность к Церкви и следование ее учению, вместившему в себя общие подходы христианства по отношению к самым различным областям и проявлениям жизни, не исключая, конечно, и такой важной сферы, как педагогика.

*Священник СЕРГИЙ ГОВОРУН**

ОДНА ЕВРОПА — ДВА ГУМАНИЗМА

Говоря о гуманизме в современном европейском контексте, я полагаю, нам следует на самом деле иметь ввиду по крайней мере два гуманизма: христианский и секулярный. Об этих двух гуманизмах, их принципиальных различиях и общих предпосылках писалось и говорилось много, и в качестве примера достаточным будет привести имена таких христианских мыслителей как Николай Бердяев, Жак Маритэн или Анри де Любак. Тем не менее мне вновь хотелось бы вернуться к этому вопросу, поскольку зачастую христиане, критикуя гуманизм как таковой, не осознают разницы между двумя упомянутыми его разновидностями. В результате их критика бывает обоюдоострой и касается не только секулярного гуманизма, но также основ христианского мировоззрения. Чтобы этого не происходило и, как говорят в России, вместе с водой не выплеснуть ребенка, нужно проводить четкое различие между гуманизмом христианским и гуманизмом секулярным, отделяя в них зерна от плевел.

Я не случайно сказал о том, что существует по крайней мере два гуманизма, т.е. их может быть и больше, и их на самом деле значительно больше. Энциклопедия Britannica определяет гуманизм как

* Автор — преподаватель Московской духовной академии, помощник председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

термин, который произвольно применяется к множеству воззрений, методов и философий (*freely applied to a variety of beliefs, methods, and philosophies*). Впервые термин «гуманизм» (как *Humanismus*) был применен немецкими учеными в XIX веке. Этим термином был обозначен тот упор, который деятели эпохи Возрождения делали на изучении классической философии и литературы в образовательном процессе. Иными словами, гуманизм изначально был термином образовательным и относился к использованию классического наследия в педагогическом процессе. В эпоху Ренессанса профессора и студенты, занимавшиеся классическими штудиями, назывались гуманистами — *umanisti*. *Studia humanitatis* были аналогичны греческой. Это нашло отражение и в современной структуре европейского образования, которое делится на естественные, социальные и гуманитарные дисциплины — *humanities*. Характерно, что богословие также входит в область гуманитарных дисциплин, и у этой традиции существуют глубокие исторические корни. Ведь еще отцы Церкви как на Западе, так и на Востоке включали классические науки в христианский *curriculum*, интегрированными частями которого, таким образом, были и античная философия и богословие.

В эпоху Ренессанса, к которой термин «гуманизм» применяется по преимуществу, ни возрождение интереса к античной философии, ни повышенное внимание к феномену человека отнюдь не означали отрицания христианства и его ценностей. Так, известный итальянский гуманист XIV века Колуццио Салютати наставлял своего юного ученика Поджио, чтобы его гуманистический энтузиазм не мешал его христианскому благочестию. При этом также важно помнить, что итальянцы кватроченто не были первооткрывателями античности и, соответственно, гуманизма. Ведь хорошо известно, что итальянское Возрождение в значительной мере связано с падением в середине XV века Константинополя и массовой эмиграцией в Италию византий-

цев, импортировавших в Европу византийский гуманизм, о котором в последнее время появилось множество исследований.

Безусловно, было бы наивно полагать, будто отношения что византийского, что позже итальянского гуманизма с Церковью всегда складывались гладко. Не всем мыслителям как в Византии, так и в Италии удавалось удерживать свой гуманистический энтузиазм в рамках христианского благочестия, о чем предупреждал Колюцио Салютати. Однако ни в первом, ни во втором случае не происходило радикального разрыва с церковной традицией. Византийские и итальянские гуманисты исходили из предпосылок, традиционно свойственных христианству. Так, христианство с самых первых веков санкционировало обращение к античной культуре, при всех необходимых оговорках и ограничениях. Оно также всегда свидетельствовало о высоком достоинстве человека. В качестве примера можно привести слова святого Григория Нисского: «О человек, не пренебрегай тем, что в тебе достойно восхищения! Ты полагаешь, что ты ничтожен, но я научу тебя, что воистину ты — нечто великое!.. Будь бережен с тем, чем ты являешься! Почитай свое царственное достоинство! Ни само небо не было создано по образу Божию подобно тебе, ни луна, ни солнце, и ничто из всего сотворенного... Вот и выходит, что ничто из сущего не в силах вместить твое величие». То же мы находим и на Западе, где богословы, говоря о соотношении Бога и человека, следовали словам Фомы Аквинского: «*In hoc (т.е. в Боге) homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creaturae*». Характерной чертой христианского гуманизма, который стал источником и для византийского, и для итальянского гуманизма эпохи Возрождения, было то, что человек получает свою ценность от Бога, имеет ее по причастию к Божественному бытию. То есть источник и причина ценности человека не в нем самом, но в Боге, Который делится ею с человеком. Кроме того, христианский гуманизм реалистичен, т.к.

признает фундаментальную поврежденность человеческой природы грехом.

Итак, и от византийского, и от итальянского гуманизма был неотъемлем религиозный опыт. Этот опыт лежал также в основе античного гуманизма, на который опирались деятели византийского и итальянского Ренессансов. Античный гуманизм был бесконечно далек от секулярных атеистических воззрений современности. Как говорил один профессор в Афинском университете, древние греки были намного благочестивее современных людей, утративших всякую религиозность. Действительно, атеизм, безбожие в античном мире имели иное значение, чем в наше время. Они зачастую означали отвержение определенных форм религиозной жизни и религиозных представлений, зачастую диких или просто нелепых. Безбожие, в котором был обвинен Сократ, в действительности было единобожием, к которому вплотную приблизился в своих прозрениях великий философ. С точки зрения античного грека или римлянина, христиане были атеистами, поскольку отвергали греческих и римских богов и не желали исполнять необходимые обряды и религиозные предписания. Поэтому античные безбожники и атеисты, подвергавшие сомнению верования современников и приближавшиеся к идее единого Бога, намного ближе христианам, чем к современным атеистам. Античные атеисты зачастую были также гуманистами, поскольку, борясь против ложных представлений о Боге, они критиковали ложные представления о человеке, ведь с самого раннего периода истории человеческой мысли представления о Боге и представления о человеке были теснейшим образом связаны между собой.

Христианство помогло глубже раскрыть и обосновать те интуиции, которые робко высказывали наиболее проницательные мыслители древности. Оно утвердило веру в единого Бога, который сотворил человека по Своему образу и подобию. Христианство не только не отвергло и не унизило человека, но раскрыло, если так можно сказать, его божественное

достоинство, заключающееся в том, что человек сотворен по образу и подобию Божию, а также вытекающее из факта Боговоплощения, когда Сын Божий воспринял всю полноту человеческого естества.

Таким образом, хотя гуманизм античный и эпохи Возрождения зачастую и рассматривают в качестве основы современного секулярного гуманизма, начало которому на самом деле было положено в эпоху Просвещения, между ними существует принципиальная разница, заключающаяся в том, что в основе первого лежит религиозный опыт. Также, как было показано выше, несостоятельным является тезис о том, что христианство и гуманизм являются непересекающимися величинами.

Более того, осмелюсь предположить, что только христианский гуманизм и имеет право называться гуманизмом. Христианство подводит под учение о человеке ту основу, которой его лишает секулярный гуманизм, а именно богоподобие. Секулярный гуманизм отождествляет человека с его природой, а христианский — что человек может преодолевать ограниченность своей природы, которая сама по себе сотворена по образу Божию. Кроме того, как уже было вкратце упомянуто выше, христианский гуманизм реалистичен, т.к. признает фундаментальную поврежденность человеческой природы грехом. Это признание парадоксальным образом не унижает человека, но наоборот, возвышает его. Действительно, если не признавать поврежденности человеческой природы грехом, как это происходит в секулярном гуманизме, тогда ограниченность, несовершенство, страдания и зло, с которыми человек постоянно сталкивается в своей жизни, должны быть приняты за норму и стать мерилom вещей наряду с человеком как таковым. Иными словами, секулярный гуманизм, отвергая испорченность человеческого естества, лишь унижает его, потому что ставит в один ряд действительно высочайшую его ценность и те проявления несовершенства и зла, с которыми все мы сталкиваемся в реальной жизни.

Задача христианских богословов, по моему мнению, заключается в том, чтобы оспорить претензии современного секулярного гуманизма на гуманизмы прошлых эпох, вскрыть принципиальные различия между ними и показать, что современный гуманизм на самом деле «висит в воздухе» и не имеет исторических корней, что он является тупиковой ветвью развития человеческого духа и мысли, что он, по словам Анри де Любака, есть «трагическое недоразумение». Можно сказать даже больше: подлинное величие человека, его гуманное начало проявляется именно в контексте религиозного мировоззрения и христианского опыта. Атеистический гуманизм в действительности уничижает человека, отбирает у него важнейшее измерение его бытия — измерение трансцендентное, которое выводит его за пределы сотворенного мира. Как бы ни пыталось атеистическое мировоззрение отделить понятие Бога от понятия человека, всякая такая попытка обречена на неудачу и приводит к тому, что, перефразируя Ницше, смерть Бога приводит не к рождению человека (сверхчеловека), но к его смерти. Если развивать эту мысль далее, то можно прийти к выводу, что атеистический гуманизм вовсе даже не является гуманизмом, поскольку по сути уравнивает человека с неживой природой и животным миром. И только христианский гуманизм может в полной мере считаться и называться гуманизмом.

Секуляризм поставил на гуманизме свою «торговую марку», однако это есть не что иное, как нарушение «авторских прав» христианства. Христианские богословы поэтому должны выступить адвокатами попранных прав христианства.

*А. Б. ЗУБОВ**

**КАРТА ЕВРОПЫ:
С РОССИЕЙ ИЛИ БЕЗ НЕЕ**

«Россия и Европа» — это, пожалуй, одна из любимых тем историософского анализа и в России, и в Европе. Видные русские мыслители двух предшествовавших столетий отдали дань размышлениям о взаимоотношениях России и Европы — Алексей Хомяков, Тимофей Грановский, Петр Чаадаев, Владимир Соловьев, Николай Данилевский, Константин Леонтьев, Георгий Вернадский, Георгий Флоровский, Николай Рязановский, Федор Степун, Владимир Вейдле, Лев Карсавин... «Да, скифы мы, да азиаты мы с раскосыми и жадными очами!» — восклицал Александр Блок, имевший чисто скандинавский расовый тип и воспитанный на французском символизме. Среди европейцев можно назвать немало таких, кто также размышлял о месте России в Европе. От графа де Сегюра и маркиза Астольфа де Кюстина до великого Тойнби и заокеанского европейца Самуэля Хантингтона, попытавшегося в угоду веку творческое сотрудничество цивилизаций подменить их примитивной схваткой за место под солнцем. Но как бы ни решали проблему соотношения России и Европы эти мужи, всем им было ясно одно — проблема взаимоотношений России и Европы — это проблема культурная. Географическое положение

* Автор — профессор МГИМО (У) МИД РФ.

России и в Европе, и в Азии никто серьезно не оспаривал. Формулы вроде Кюстиновой, что Европа начинается к западу от Вислы, не более чем культурные рефлексии, опрокинутые в географию. Вопрос же, на который все эти мыслители искали ответ, иной: является ли Россия органической частью Европы, или же она культурно представляет собой нечто иное, хотя географически, безусловно, частично расположена и в Европе? На этот вопрос даются различные, часто противоположные ответы, хотя, как это часто бывает, форма ответа (но не его суть!) таится в самом вопросе.

Будучи вполне определенным понятием географически, что есть континент Европа культурно? Да и можем ли мы говорить о Европе как о культурном единстве и в синхронном, и в диахронном аспектах анализа? Иными словами, можем ли мы говорить о людях Португалии и, скажем, ее исторического союзника Великобритании, с одной стороны, и о жителях Реймса времени возведения знаменитого собора и современных обитателях этого французского города, с другой, как о представителях одной и той же культуры? Если культура, в самом широком смысле слова, есть рукотворные формы воспроизведения жизни (от религиозной до материальной), можем ли мы утверждать, что формы эти в сегодняшней Франции органически близки формам жизни обитателей, скажем, Иберийского полуострова времен Реконкисты? Ответ, скорее всего, будет отрицательный. Европа слишком сложно организована и исторически, и пространственно, чтобы говорить о ней, как о чем-то целостном. Много проще сравнивать Россию времени Александра Благословенного и Пруссию, когда правил в ней друг этого русского императора король Фридрих-Вильгельм, нежели Россию в целом и Европу в целом.

И однако, несмотря на все различия, нечто общее творит из Европы единство, преодолевающее преграды и пространства, и времени. Попробуем наименовать хотя бы некоторые из аспектов этого общего

европейского. Но прежде надо сделать оговорку. Ни один культурный феномен не зарождается сразу как общечеловеческая реальность. Он появляется поначалу незаметно в одном из уголков мира как будущий гений, которому суждено в свое время изменить строй человеческой жизни, неприметно и безвестно рождается на свет Божий. И культурный феномен становится существенным общеевропейским элементом, только если он принимается постепенно другими европейскими сообществами и другими временами как их ценность, входя в сущность их бытия.

Первым, не по времени, а по значимости из создавших Европу элементов является христианство. Христианская вера и нормы Святого Евангелия сформировали важнейшие ценностные основания европейцев. И главнейшие из них — убеждение в бесценности каждой человеческой личности как в уникальном образе Божьем, а также в бесценности человеческой свободы, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Для человеческой личности право на существование и право быть свободным — основные для христианства. Христианин не может сказать, что кто-то ценней кого-то другого, что один человек лучше другого и имеет больше прав на жизнь и на свободу, нежели другой. «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного», — предупреждает Господь (Мф. 18:10). Все люди равны в своей ценности, ибо каждый бесценен, поскольку и он — член Тела Христова и за него также умер Христос (Рим. 14:15). «Вы — тело Христово, а порознь — члены» — учит апостол (1 Кор. 12:27), а члены Божественного Тела не все ли бесценны и святы? Отсюда, по учению Церкви, все христиане суть цари и священники. Каждый из них незаменим, невосполним, уникален. Но поскольку только свободная воля человека делает его христианином, членом Тела Христова, внутренняя свобода — необходимейшее условие жизни во Христе. В свободе мы стоим пред Господом, в свободе же, увы, и

падаем. И потому, что падаем в свободе, мы повинны и подлежим суду.

Иной важнейший аспект опыта христианской социальности — братство во Христе. «Все же вы — братья», — учит Господь (Мф. 23:8). Организация христианского сообщества, не только Церкви, но и того гражданского сообщества, которое желает быть и полагает себя христианским, должно строиться по образу Святой Живоначальной Троицы — равенство в чести, иерархичность в отношениях и единство в любви. Только наши грехи мешают нам, христианам, воплощать в жизнь эти идеальные принципы общежития. Христиане не должны ни на минуту забывать, что образ отношений Божественных Лиц в Святой Троице, открытый нам по милости Божьей, есть нормативная форма общественных отношений христиан на всех уровнях — от малой семьи до всечеловеческого единства. Иногда говорят, что христианская политическая модель должна воспроизводить отношения между Богом и людьми, т.е. абсолютная монархия — это наиболее христианская форма политической системы. Это ошибка. Монарх не Бог, он такой же человек, его сущность едина с сущностью подданных и потому отношения монарха и его народа не могут воспроизводить отношения разнотелных личностей, Бога и человека, но только личностей еднотелных, т.е. отношения Лиц Святой Троицы. И действительно, и из исторических книг Библии, и из истории христианских обществ мы знаем, что свободное проявление человеческих волей под непосредственным Божественным управлением есть высшая форма политики. «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» — четырежды повторяется в книге Судей (Суд. 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). И когда израильский народ решил отказаться от этой формы организации политической власти и перейти к царству «как у других народов», он был жестоко осужден Богом. «Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними», — говорит Господь Самуилу

о народе, просящем пророка помазать им царя на царство (1 Цар. 8:7). В средневековой христианской Европе нигде не было абсолютной монархии, но повсюду королевская власть была ограничена советом вельмож, боярской думой, парламентами, земскими соборами, народными собраниями, вечевыми сходами. Соборной должна быть власть и в Церкви. Тридцать четвертое апостольское правило прямо отсылает соборное управление к образу отношений Святой Троицы: «Епископам всякого народа подобает знать первого у них и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежавших. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух». Европейский абсолютизм XVII–XIX веков есть не развитие христианского принципа власти, но его деградация, равно как и отход от соборного принципа в церковном управлении есть деградация Троичности в Церкви.

Это христианское наследие соседствует в Европе с наследием политической и правовой традиции Древнего Рима. В настоящее время хорошо известно, что политические и правовые формы древнеримской цивилизации вовсе не являются «спонтанным порождением римского гения», как объявляли мыслители XIX столетия, но суть наследие древнейшей индоевропейской общности, творчески развитое в общении и другими народами Апеннинского полуострова во второй половине II тысячелетия до Р.Х. Например, латинское слово «сенат» и древнее арийское «самхита» как название народного собрания имеют сходную этимологическую природу, как и ведическая *gr̥̥ma* — «деревня» и славянская «громада» — «народное собрание». В ведическом арийском обществе царь — раджа — был лицом, зависимым от народного собрания, и иерархически находился ниже священника-брахмана. Он фактически осуществлял

обязанности военного и гражданского главы исполнительной власти, в то время как высшая власть оставалась за божественным законом и его хранителями — брахманами и народным собранием, определявшим формы приложения священной дхармы в общественной жизни. Священный авторитет брахманов и хранимых ими шрути (богооткровенное знание) и смрити (человеческая интерпретация шрути) ограничивал земную власть, и потому земной правитель — раджа — не мог быть и не был абсолютным верховным правителем. Политические формы древней передневносточной цивилизации диаметрально противоположны. На Переднем Востоке царь переживался как образ Бога и, являясь образом Божьим, совершенно естественно обладал качествами Божественного Первообраза. В Египте в период его дохристианской истории царь так и именовался Богом или живым образом Божиим. В Египте этот принцип божественности царя (хотя египтяне никогда не забывали и о человеческой, несовершенной природе земного правителя) осуществлен был наиболее последовательно и, по всей видимости, именно этим можно объяснить, почему за все три тысячелетия своей письменной истории Египет не дал нам ни одного законодательного свода. Божественный царь сам был носителем закона — одушевленным законом (*номос эмсихос*, как именовал себя византийский император Юстиниан) и никакой отчужденный от личности царя законодательный свод был попросту не нужен. В арийском сообществе законодательный свод был необходимым аспектом его общественно-политического бытования, поскольку, хотя закон (= *ta*) и имеет божественное происхождение, он артикулируется устами людей. Заметим в скобках, что царская власть в Древнем Израиле ближе к арийским, а не к передневносточным образцам. Роль брахмана здесь исполнял наби — пророк, а цари постоянно стремились стать священными особами, как у соседних народов, но это их притязание пророки всегда обличали как греховное.

Третьим и последним, по крайней мере для нашего дискурса, основанием европейской цивилизации является теснейший симбиоз святыни с обществом и природой. Истоки этой традиции можно ясно видеть в Минойской цивилизации III—II тысячелетий до Р.Х. Ахейцы и греки классической древности (напомню, что в отличие от древнейшего населения Крита они — тоже индоарии) — только наследники этой древней традиции, первые истоки которой можно заметить в Финикии и Лувии IV—III тысячелетий до Р.Х. На Древнем Переднем Востоке (Египет, Месопотамия, Элам) природа и общество были противопоставлены святыне, на Крите же они слиты в перихоресисе (если позволено будет использовать этот богословский термин). Причины этой различности очень глубоки, и нам вряд ли удастся здесь во всей полноте объяснить их.

Следует, пожалуй, только отметить, что объяснение и этого явления также находится в религиозной сфере идей, а именно, в различии понимания последствий человеческой падшести. Восток полагает, что и дикая природа, и человеческое сообщество всецело поражены последствиями первородного греха (или грехов как таковых, если мы не решаемся свидетельствовать понимание факта грехопадения дохристианским человечеством за единственным исключением Ветхого Израиля), а потому необходимо отделить себя и от природы, и общества, дабы обрести, восстановить чистоту. Отсюда — священный храмовый участок, противопоставленный профанному миру, обозначение божественного словом «чистый» — *nTr* в египетском языке. Примеры можно множить. Минойцы же видели в обществе и дикой природе, хотя и пораженные грехом, но явления Святого. Они были более склонны искать образ Бога в природе, чем бежать из нее в чистый, но бестелесный мир духовных медитаций. Они стремились скорее освободить, очистить мир от греха, а не уйти из нечистого мира, пораженного грехом. Многочисленные природные сюжеты минойской вазописи и на-

стенной живописи, склонность соединять царский дворец с храмом и центром общественной жизни, превращение в святилища пещер и горных вершин — археологические свидетельства этого склонения ума к любованию міром и преображению міра, а не к отрицанию мира минойцами.

Итак, мы видим, что европейская цивилизация возникает в результате сложного взаимного наложения различных культурных явлений несходного происхождения, которые как целостные формы нередко противоречат друг другу, но в отдельных своих явлениях, в конкретные моменты развития оказывались взаимодополняющими и взаимообогащающими. Нельзя не залюбоваться этой прекрасной, сложнейшей в исполнении мозаикой европейской культуры, в которой видишь сияние высшего замысла Художника, тысячелетиями создававшего из многих разнородных материалов именно такую, единственную в своем роде форму для какого-то, не вполне ведомого нам, служения.

И теперь мы должны дать ответ на два вопроса: имеет ли Россия в своем основании те же культурные компоненты, что и Европа и хранит ли сама Европа до сего дня те импульсы духа, которые некогда создали ее как уникальную культурную общность.

Мыслители XIX века очень часто подчеркивали различность русского и европейского христианства — Православной Церкви, с одной стороны, и Католической и Евангелической Церквей, с другой. Сейчас мы ясно видим, что, с богословской точки зрения, мы все на 90 процентов христиане и лишь на десять процентов — последователи различных деноминаций. У нас одно Святое Евангелие и один Господь Иисус Христос к уподоблению с Которым мы стремимся — разве это не главное? Различия между нами в намного большей степени имеют отношение к сфере культуры, иногда — даже филологии, нежели к области богословия. Все то, что было упомянуто здесь в качестве христианских оснований европейской цивилизации, присутствует в православии равно

в той же степени, как и в католицизме или протестантизме. Все это присутствует в Новом Завете и в церковном сознании христиан. Россия была создана христианской верой точно так же, как и Западная Европа. Догматические и даже культурные различия между римской и византийской версиями христианства имеются только в деталях. Более того, эти различия вызывали и продолжают вызывать творческое созидательное развитие всей европейской цивилизации в той мере, в какой мы, и западные европейцы, и русские, ощущаем себя ее представителями, а сами различия — нашими общими культурными антиномиями, между полюсами которых и возникает энергия жизни. Вспомним слова Его Святейшества папы Иоанна-Павла II: «Европа дышит двумя легкими и летит на двух крыльях — православия и западного христианства. Итак, важнейший христианский аспект европейского культурного наследия имел для складывания России не меньшее значение, чем для Европы».

Мыслители XIX столетия, одни с положительным (славянофилы), другие с отрицательным (западники) знаком, единодушно утверждали, что в России нет и никогда не было правовых оснований, заложенных в западноевропейской цивилизации Древним Римом. Ныне мы прекрасно знаем, что, с одной стороны, Россия восприняла ту же самую римскую правовую традицию через Византию, с другой, что сама римская правовая традиция, равно как и традиция политическая, вырастают из древнего арийского общества. Русские в такой же степени являются наследниками ариев, как и европейцы, и мы можем заметить немало элементов арийского общественного уклада в древнерусском обществе, начиная с названия общественного собрания — вече (от санскритского Vas — «священное слово») и до правового свода Русской Правды, а позднее — северорусских Судных грамот, утвержденных как раз на вече. Итак, древняя арийская общественная традиция — так же наше общее с Европой достояние.

Третья основа — это древнее минойское отношение к обществу и природе как к чему-то доброму и ценному, хранящему в себе отблески Божественного сияния. Минойская цивилизация, как справедливо отмечал Арнольд Тойнби, является общей матерью как латинской, так и греческой культурных традиций, а следовательно, как западноевропейской, так и русской, хотя в западной части Европы главное внимание уделялось хозяйственному и общественному бытованию мира, а на Востоке — художественному. Но, как бы то ни было, оба подхода были подходами к миру, а не путями бегства от него. Хорошо известно, что в Европе, как Западной, так и Восточной, имела место и противоположная тенденция, и что в России и Византии она, может быть, отличалась даже особой напряженностью, но даже это отшельничество и скрытничество были уходом от мира ради преображения мира, а не для его окончательного забвения, как, скажем, в индуизме. Христианские аскеты уходили в пустыни, но при этом продолжали молиться за мир, омывая его своими слезами.

Все компоненты, породившие Европейскую цивилизацию, мы можем видеть и в России. И совершенно ясно, что их взаимное расположение и сила различны не только в Европе и России, но также и у разных народов Западной Европы. Однако мы с полной определенностью можем сказать, что когда Россия или Европа отказываются от этих фундаментальных принципов, их создавших, или, даже невольно, утрачивают их, они перестают быть Европой в культурном смысле слова. Не только Россия, но и Европа, Западная Европа, если угодно, может перестать быть Европой. Все земли между Уралом и Атлантическими побережьями являются Европой географически, но может так случиться в один страшный год, что ни одна из этих земель не будет более Европой культурно.

Романтики XIX века много писали и говорили о культурных и религиозных предпосылках нынешнего состояния цивилизации. Однако они, как прави-

ло, предполагали, что эти предпосылки, являясь неизменными основаниями бытия общества, обречены вечно определять его состояние. Если, например, римская правовая традиция является одним из оснований европейской цивилизации, она будет воздействовать определенным образом на европейское существование, пока не исчезнет Европа и населяющие ее народы. XIX столетие вообще было склонно детерминировать настоящее прошлым и тем самым отменять ответственность человека и народа за свои действия, объявляя их обусловленными не свободной волей, которой пренебрегали или которую недооценивали, но «объективными», т.е. внешними обстоятельствами, в которых человек и народ не вольны. Это воззрение позапрошлого, да и прошлого века есть не что иное, как уловка ума, дающая иллюзорную возможность избежать ответственности за совершаемые грехи. Я не ответственен за результаты моей деятельности, если то, что я делаю — следствие каких-то культурных, расовых, национальных или социальных обстоятельств, сформировавшихся за века до моего рождения, — рассуждали в XIX веке. И отсюда — теории национализма, расизма, коммунизма, расцветшие в XX столетии и все как одна освобождавшие своих адептов от веры и совести при реализации национальных, расовых или классовых целей.

Я предлагаю иное отношение к прошлому. И положительные, и отрицательные культурные предпосылки могут обрести жизнь и существенную значимость, только соединяясь с живой и свободной нашей волей. Да, некоторые цели намного легче достигаются, если у них есть предпосылки в нашем культурном прошлом, но эти предпосылки могут бездействовать в настоящем или даже вовсе исчезать из настоящего, если мы не актуализируем их, не соединяем себя с ними нашим свободным волевым устремлением здесь и сейчас. Я могу родиться в культурной, образованной, интеллигентной семье, но если я буду лентяем, предпочитающим пить вино и

играть в карты, я утрачу преимущества происхождения и стану опустившимся бродягой или безобразным пьяницей. То же самое можно сказать и о выборах народов и цивилизаций.

В XVIII веке высшие классы России поработили простонародье. Еще раньше, в конце XVII столетия, цари перестали созывать Земские соборы. В это же время, в результате раскола, Русская Православная Церковь согласилась полностью подчиниться власти государства, став из свободного духовного института его идеологическим ведомством. В результате в XIX столетии в России имелся глубокий раскол общества, жестокое противоборство сословий, ослабление веры и разрушение элементов гражданского общества. (Отмечу, что гражданским я называю такое общество, которое может самоорганизовываться для решения задач, возникающих перед ним, и, организовавшись, должным образом решать их, создавая при необходимости и государственные формы, подконтрольные ему.) Внешняя оболочка Российской империи при последних Романовых была вполне европейской, однако она скрывала и декорировала систему, в которой все упомянутые выше культурные основания европейской цивилизации были подавлены и оскоточены. Противоположные тенденции имели место в начале XX века, но они были слишком слабы, и в результате Россия рухнула во тьму революции и жесточайшей тоталитарной коммунистической диктатуры, в результате которой мы утратили последние европейские черты на своем культурном лице.

Коммунистический режим попытался полностью уничтожить и христианство, и иные религии, стереть до основания все, что как-то напоминало о вере и правде как нравственной сверхчеловеческой сущности. Христианские корни европейской цивилизации были безжалостно выкорчеваны в русской культуре в эти страшные десятилетия. Деформации религиозного сознания и нравственности оказались весьма серьезными даже среди многих из тех русских лю-

дей, которым удалось сохранить святыню веры. Что же можно сказать о десятках миллионов тех, кто за годы советской власти обратился к полному и явному безбожию «научного атеизма», которого требовал в обязательном порядке устав КПСС и ВЛКСМ. Уничтожение десятков миллионов русских людей в годы тоталитарного деспотического режима, жесточайшая цензура, концентрационные лагеря и многие иные, хорошо известные деяния коммунистической власти заместили собой христианское отношение к человеку и его достоинству в России. Из Богоподобного, в каждой своей личной ипостаси уникального и потому бесценного существа, из частицы Тела Предвечного Логоса, человек превратился в общественном сознании в легко заменимый винтик бездушной государственной машины. И остается таковым и в представлении большинства наших граждан, и в представлении власть имущих до сего дня.

Все установления общественного народовластия, все закономерные основания государственной и общественной жизни, которые Европа наследовала от Древнего Рима и арийской цивилизации и которыми когда-то обладала и Россия, мы полностью утратили за долгие десятилетия коммунистической деспотии. Но самое страшное, что мы утратили даже понимание того, что мы потеряли и не ощущаем себя лишенными нашего отеческого наследия.

Нами также утрачено и наше минойское наследство — благоговение перед дикой природой и естественным строем общественной жизни. Коммунисты пытались всеми силами «покорить природу», они не хранили пейзаж и естественные ресурсы России — леса, воды, животный и растительный мир. Отношение к природе было исключительно утилитарным и сиюминутным. В результате — экологическое бедствие стало ужасной действительностью для многих регионов СССР от Аральского моря до Чернобыльской зоны, от залитых нефтью сибирских тундр до превратившихся в лунный ландшафт казахских целинных степей. С невероятной жестокостью и ред-

кой последовательностью коммунисты истребляли и все формы естественной общественной жизни — земство и городское самоуправление были запрещены ими уже в первые дни после переворота 1917 года, а затем коллективизацией была раздавлена крестьянская община, уничтожена община церковная, разрушена семья, которая в обстоятельствах постоянных репрессий, гонений, организованного голода и крайней нищеты не могла нормально воспроизводиться. Кроме того, коммунисты разрушали бесчисленное множество лучших архитектурных сооружений страны — храмы, монастыри, крепости и дворцы, вырубали ландшафтные парки, уродовали городскую застройку. Огромное количество движимых ценностей культуры — картин, икон, ювелирных изделий, редких книг было продано за границу. В результате наш культурный ландшафт крайне деградировал, утратив свои важнейшие компоненты — от древних кремлевских соборов, на месте которых сооружали ватерклозеты, до картин Рафаэля и Рембрандта, перекочевавших в Национальную галерею Вашингтона.

За семь десятилетий советского режима практически все деятельные, нравственные и ответственные русские люди (разумеется, в гражданском, а не в узкоэтническом смысле слова) были или убиты большевиками, или сгноены в концентрационных лагерях, или раздавлены преследованиями, ссылками, нищетой, голодом и психушками, или, наконец, изгнаны из Отечества. Практически только те, кто проявили готовность в той или иной степени сотрудничать с коммунистическим режимом, мириться с его душетленными и человеконенавистническими деяниями, могли выжить в России в 1917–1989 годах. Три поколения сменились в России за годы коммунистической деспотии, и в результате мы имеем сейчас иную нацию, чем та, что вошла в революцию в 1917 году, с некоторыми изменениями даже на генетическом уровне. Эта нынешняя русская нация более не является нацией европейской. Те русские люди,

которые покинули Россию в годы гражданской войны (1917–1922) и ушли в изгнание, а также их потомки сохранили и даже усилили европейскость, свойственную ранее русскому народу. Они сохранили, а мы утратили и стали неевропейскими русскими и вообще никакими в историко-культурном смысле слова. Мы стали *Homo Sovieticus*.

Итак, Россия была частью Европы, но она не является ею ныне. И главный вопрос для нас: как можем мы вновь вернуться в Европу, вновь стать частью ее, восстановить свое культурное родство с ней? Что мы должны сделать для этого?

Я полагаю, что единственный путь назад в Европу пролегает через возрождение тех культурных оснований европейской цивилизации, которые мы попытались уничтожить в прошлом — и в прошлом докоммунистическом и в прошлом коммунистическом. Во-первых, мы вновь должны стать христианами. Не номинальными христианами, но подлинными, глубоко сознающими наши грехи пред лицом правды Божией, единые с Иисусом Христом и друг с другом в святых таинствах, имеющими живой опыт молитвы и чтения Священного Писания как сердечной беседы с Господом. Известно, что в России ныне происходит религиозное возрождение. Это естественная реакция как на подавление коммунистами в недалеком еще прошлом духовной жизни, так и на нынешние наши жизненные трудности. Если мы сравним сегодняшние цифры с цифрами конца 1980-х годов, когда религиозная статистика в СССР обрела некоторую достоверность, то можно увидеть, что процент людей в населении страны, считающих себя верующими (речь идет только о пространствах нынешней Российской Федерации) возрос с 32 в 1988 году до 76 в 2003-м. Но даже такие «хорошие» цифры не дают повода для большого оптимизма. Ныне вера большинства слишком слаба, чтобы преобразить русский народ. Глубоко и серьезно верующих немного. Раз в неделю и чаще храм посещают 3–4% взрослого населения России, раз в месяц и чаще — 11–12%. Но этот сдвиг в

религиозных ориентациях, происшедший в течение последних полутора десятилетий, открывает для нас возможность вновь стать христианской нацией, хотя для этого нам еще необходимо много и напряженно работать на духовной ниве. Слова Господа: «Жатвы много, а делателей мало; итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Лк. 10:2), обращены к тем из нас, кто мыслит себя членами Церкви Христовой. Без нового глубинного обращения в христианство в его традиционной для русского народа православной форме Россия не сможет стать европейской страной снова.

Демократия — второе основание для нашего европейского будущего. Необходимо возродить действительное местное самоуправление и формы парламентской демократии в ее сегодняшних, современных формах, но истекающих из традиционных для России установлений политического и гражданского самоустроения, от деревенского мира и волостных сходов до Государственной Думы и Государственного Совета России. Восстановление монархии и династии Романовых на русском престоле, на мой взгляд, дает наилучшие возможности для возрождения в нашей стране демократической государственности. Дело в том, что сегодняшняя Российская Федерация в правовом смысле является продолжателем не той исторической России, которая являлась, со всеми известными оговорками, все же европейской нацией, но продолжателем тоталитарного СССР, который с европейскими культурными основаниями не имел никакой положительной связи, но был их всецелым отрицанием. Возрождение исторической династии на императорском престоле, скорее всего, станет самым действенным средством для перехода Россией с коммунистического на историческое докоммунистическое преемство. Совершенно очевидно, что восстановление монархии вовсе не означает установление абсолютистской государственности, принесшей исторической России многие беды, но возрожденная Императорская Россия встанет в ряд современных мо-

нархических демократических европейских наций, подобных Великобритании, Нидерландам, Норвегии или Испании. Но независимо от того, будет ли будущая Россия монархией или республикой, она должна быть страной демократической с живым местным самоуправлением, если она желает вновь стать Европейской нацией. А пока власть и народ России будут ощущать себя последним осколком «великой советской державы», путь для них в европейскую культурную общность столь же накрепко закрыт, как и для германских неонацистов или для итальянских поклонников Муссолини.

Восстановление благоговения перед природой и культурой русского массового сознания — третье важное и необходимое условие нашего возвращения в Европу. Мы должны прекратить грабительское отношение к собственной природе и к историческому культурному наследию предков. Пока мы будем конвертировать в деньги и проматывать за границей наши леса, чистоту вод Байкала, московские особняки позапрошлого века, столичные дворцы и старинные парки, мы будем оставаться советскими дикарями, бесконечно далекими Европе и презираемыми ею. Мы обязаны вновь увидеть в нашей природе, в наших культурных ценностях и в органике наших исторических общественных форм не разменную монету сиюминутной власти и богатства, но образ Божий, помогающий нам, если мы вглядываемся в него и соединяем себя с ним, исцеляться от недуга советчины и становиться лучше как в духовном, так и в физическом отношениях. Варварское отношение к природе и культуре всегда и всюду есть проявление испорченности души тупым эгоизмом и цинизмом, но для европейца такое отношение невозможно еще и потому, что оно — предательство древних минойских оснований его культуры, его тождественности. Помимо этого, не следует забывать, что нигилистическое отношение к природе в конечном смысле есть всегда оскорбление и отрицание ее Творца — Бога, есть форма богоборчества — «Ибо невидимое

Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20). Разрушая великолепие дикой природы или естество организационных и материальных форм общественной жизни, мы всегда оскверняем и портим икону Творца. Возвращение в Европу означает для нас и возвращение к европейскому отношению к природе и культуре.

Следовательно, мы можем сказать, что ныне Россия находится вне Европы, в некотором внекультурном пространстве, но она может вернуться в пределы этого, не географического, но культурного континента, если она возродит европейские основания своего бытия и истекающие из них европейские же формы своего поведения.

И последняя тема нашего рассуждения. Я уже упоминал, что отказ от своих европейских корней — это не только наша русская проблема. Так как Европа есть явление культурное, а не географическое, любая европейская нация может утратить свою европейскую идентичность. Ее, скажем, во многом утратила германская нация в годы нацизма и французский народ в эпоху абсолютизма, особенно в годы революции и наполеоновской деспотии. Утратили, но и возродили в последующем, впрочем, не без труда. Не моя задача обсуждать, в какой степени основания европейской цивилизации сохраняются и продолжают оказывать животворное влияние на современные общества европейского географического континента. Боюсь, что не все в порядке с европейским христианством и, возможно, с европейской демократией и экологией. Однако это тема уже иной статьи, и писать ее должен не русский, а западноевропеец. Но я горячо верю, что и русские, и западноевропейцы смогут найти себе место в нашем общем европейском доме, сохранившем великие богатства, которые нам предстоит вместе и осваивать, и умножать в будущем. Была бы только благая воля. Все остальное приложится.

*В. Н. МАЛУХИН**

**РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ, СВЕТСКИЕ СМИ
И ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ
В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ**

Совершающееся ныне в России возрождение Церкви к свободной и активной общественной деятельности в рамках гражданского общества, а также к не стесняемому никакими внешними политическими ограничениями социальному служению имеет в новейшей истории страны совершенно определенную отправную точку. Переломным моментом в полной драматизма и примеров великой христианской жертвенности истории церковно-государственных отношений в XX веке стало официальное празднование в 1988 году в Советском Союзе 1000-летия Крещения Руси.

Эти торжества обрели масштаб явления уникального и в высшей степени знакового даже для эпохи перестройки, столь богатой на беспрецедентные социально-политические и идеологические новации, инициативы и акции. Празднование 1000-летия русского православия как великого события национального значения впервые соединило в представлении общества три онтологических измерения советской действительности, до сих пор либо не сочетавшихся в нем вовсе, либо совмещавшихся не вполне, частично или спорадически: христианское, государственное

* Автор — консультант Отдела внешних церковных связей Московского патриархата.

и общенародное. На уровне неявного мировоззренческого послания это означало признание власти, что история Церкви не может быть отделена от истории государства и истории народа, даже если идеологические императивы диктуют иной взгляд на проблему.

Этот сигнал был хорошо понят и расценен как «предвестье льгот» (Б. Пастернак) деидеологизированным обывателем, для которого, несмотря на жестокие гонения, десятилетиями воздвигавшиеся на Церковь богоборческим государством, храм Божий никогда не утрачивал своего сакраментального значения. Столь же чутким был политический слух и той части советской прессы, которая стремилась к радикальным идеологическим переменам, формально все еще пребывая в малопочтенном вассальном статусе «подручного партии» (Н. С. Хрущев), явно тяготившем и сковывавшем ее.

При этом для одних журналистов в открывшейся теме Церкви счастливо соединились оба служения — как их собственным потаенным убеждениям, так и очевидной духовной потребности общества в новой-старой аксиологии; другие журналисты, воспитанные в духе атеизма и искусственно лишенные возможности реального соприкосновения с церковной жизнью, получили возможность войти вместе со своими читателями в огромный религиозный мир, связи с которым они прежде были лишены; третьи прагматично видели в этой теме своего рода идеологический таран, удачно подходивший для разрушения бастионов господствующего марксистского мировоззрения; четвертые конъюнктурно следовали новой моде на все церковное и повышенному общественному спросу на еще вчера совершенно запретную тему; четвертые использовали ее как прикрытие при осуществлении политических атак на тогдашнюю власть, и т.д.

Как бы то ни было, с одной стороны, заинтересованный, в основном малосведущий и жаждущий всеобъемлющей информации читатель формулировал

социальный заказ на тему Церкви в перестроечной прессе, а с другой стороны, журналистский корпус с готовностью стремился эту потребность максимально удовлетворить в рамках государственной политики гласности.

Примечательно, что церковная проблематика в тот период оказалась едва ли не единственной мировоззренческой площадкой, где идеологические интересы остро полемизировавших между собой «либералов» и «почвенников» практически не сталкивались. Для первых массовое мученичество и исповедничество верных чад Русской Церкви в XX веке, а также страдания в ГУЛАГе верующих католиков, лютеран и других было сильнейшим аргументом в пользу необходимости решительной борьбы за соблюдение неотъемлемых прав человека, а также свидетельство о факте системных преступлений тоталитарного режима, не имеющих морального оправдания. Для других принципиальное значение приобретала государствообразующая роль русского православия, историческое формирование Церковью национального духовно-нравственного и культурного облика русского человека, а также предстоящее Церкви служение на этом традиционном для нее поприще возрождению России.

Естественно, первоначальное освоение темы церковной жизни носило достаточно поверхностный, сугубо просветительский характер. Прежде всего потому что за семь десятилетий советского блуждания в бесплодной атеистической пустыне, где было рождено на свет несколько не знавших Бога поколений, в национальном сознании образовались огромные зияющие лакуны, связанные с отсутствием элементарных представлений о вероучении Церкви, ее Предании и истории.

Однако сегодня мы должны с сожалением констатировать, что большинство светских СМИ донныне пребывает в освещении церковной темы на том же уровне фольклорно-лубочных и народно-обрядовых представлений, что и полтора десятилетия назад.

Этому есть свои причины. Дело в том, что религиозный мир с его множественными и взаимосвязанными смыслами, со сложной и серьезной проблематикой, богатыми контекстами и многослойными коннотациями является весьма специфической сферой, слишком плохо поддающейся адаптации и форматированию в чрезвычайно узких и лишенных нюансов медийных рамках. Строго говоря, журналист светского издания, пишущий на церковные темы, должен обладать по меньшей мере двумя талантами: одним — для адекватного постижения внутренней специфики религиозного мира, другим — для доступного и корректного свидетельства о нем, способного быть воспринятым потребителем информации на всех уровнях, включая профанный. Такие специалисты в светских СМИ до сего дня являются редкими исключениями. Применительно к современной светской журналистике, освещающей религиозную проблематику, ныне вполне применимы слова замечательного церковного писателя XIX века Николая Лескова о том, что «Русь была крещена, но не просвещена».

Полагаю, что не в последнюю очередь по причине недостаточного профессионального владения светской медиакратией предметом ее зачастую вполне благожелательного и искреннего интереса к религиозным ценностям многие духовно-интеллектуальные послания Церкви современному российскому обществу по значимой социально-нравственной проблематике до самого последнего времени оставались без внимания и комментариев печатными и электронными средствами массовой информации. Так было, например, с целым рядом заявлений Священноначалия Русской Церкви по урегулированию и достижению мира в Чеченской республике, так было в отношении позиции Церкви в период массовых задержек заработной платы трудящихся и резкого обнищания населения в конце 1990-х годов, а также в целом ряде иных, не менее актуальных обстоятельств. Даже принятие Юбилейным Архиерейским Собором в 2000 году Основ социальной концепции Русской Право-

славной Церкви не вызвало в светской прессе того отклика, на который вправе был рассчитывать столь фундаментальный мировоззренческий документ, излагающий церковную позицию по наиболее важным и обсуждаемым вопросам жизни государства, общества, семьи, индивидуума и не имеющий прецедентов в современном православном богословии.

Есть и иная причина достаточно сдержанного отношения к христианскому свидетельству в рамках светских СМИ. Современная медиакратия не может не понимать, что нравственные принципы, проповедуемые Церковью, будучи применены к деятельности самих светских СМИ, нередко прибегающих во имя роста тиражей и рейтингов к эксплуатации человеческого инстинкта, неизбежно будут обнажать моральную несостоятельность таких газет и телеканалов, ставя руководителей, журналистов и потребителей информации перед вполне определенным этическим выбором, которого многие почитают за благо избегать. Ибо это означало бы безусловное принятие людьми нормы отеческой веры как нормы жизни, восприятие христианства как фундамента личной и общественной этики, всеобъемлющей нравственной программы существования. Однако Русская Церковь, будучи ответственной перед Богом и историей за вверенную ее попечению паству, рассматривает именно эту цель как приоритетное направление своей миссии в современном российском обществе. И от усвоения обществом послания Церкви непосредственно зависит, останется ли наш современник, по весьма точному выражению замечательного австрийского писателя Роберта Музиля, экзистенциальным «человеком без свойств» или наконец опознает в себе и ближнем достоинство образа и подобия Божия.

Заметный перелом в ситуации замалчивания церковных социально-нравственных инициатив произошел два года назад, когда VIII Всемирный Русский Народный Собор принял по инициативе Церкви разработанный в сотрудничестве с представителями бизнес-сообщества «Свод нравственных принципов и

правил в хозяйствовании» в условиях российской рыночной экономики. На этот раз светские СМИ достаточно подробно отработали так называемый информационный повод, рассказав о содержании и цели документа, однако его содержательных концептуальных комментариев почти не было.

Следующим шагом по пути освоения светскими СМИ современного социально-философского опыта Церкви стало самое широкое обсуждение документов X Всемирного Русского Народного Собора, сформулировавшего в начале апреля 2006 года задачу дополнения корпуса прав и свобод личности идеей нравственного измерения и моральной ответственности, берущих начало в религиозном опыте человечества. На этот раз все виды светских средств массовой информации — печатные, электронные, сетевые, — продемонстрировали беспрецедентную активность, практически превосходящую все ранее наблюдавшееся в освещении гуманитарных инициатив и социальных проектов Русской Церкви. Волна всевозможных комментариев, полемических и апологетических выступлений на телевидении, в газетах, в интернете не идет на убыль на протяжении целого месяца, хотя множество других событий быстротекущей жизни, казалось бы, должно было давно вытеснить тему Собора на обочину интереса СМИ.

Как и во многих предыдущих случаях, нравственно-интеллектуальный посыл Церкви попал в самый нерв глубокой общественной озабоченности, открыл казавшуюся раз и навсегда решенной проблему в совершенно неожиданном ракурсе, предложив ее новое прочтение и новое решение, и на этот раз игнорировать послание Церкви оказалось невозможно. Пресса уловила общественный интерес к церковному подходу в отношении правозащитной проблематики, однако развернувшаяся широкая дискуссия, к сожалению, продемонстрировала неготовность оппонентов Церкви к конструктивному участию в предложенном ею содержательном философском дискурсе.

Таким образом, на протяжении полутора десятилетий светские интеллектуалы, как правило, агностики по убеждениям, не могут простить Церкви то, что именинно она инициирует широкие общественные дебаты по ключевым мировоззренческим проблемам, от решения которых зависит будущее государства, общества и индивидуума, и вызывающим интерес не только в России. В связи с этим в ходе прямого эфира, посвященного рассмотрению идеи прав и свобод личности в контексте проблемы нравственной ответственности, архиерей Русской Церкви, руководивший рабочей группой по выработке документов Собора, даже воскликнул в сердцах: «Когда Иммануил Кант говорит о звездном небе над нами и нравственном законе внутри нас, то все единодушно восхищаются красотой и точностью этой замечательной формулы. Когда о том же самом, применительно к конкретной проблеме и другими словами, говорит Церковь, наши оппоненты готовы обвинить ее во всех смертных грехах!» И это не преувеличение, поскольку один из критиков соборных документов умудрился в длинный список своих претензий к Русской Церкви включить даже альбигойские войны. Вместе с тем опыт телевизионных дебатов по проблеме рассмотрения прав и свобод человека в контексте традиционных моральных ценностей свидетельствует о том, что до 70–80% участников интерактивных опросов неизменно выражали поддержку позиции Церкви.

Однако можно надеяться, что российский неолиберализм и правозащитное движение, к настоящему времени достаточно серьезно скомпрометировавшие себя в общественном мнении, наконец-то осознают, что именно Церковь предоставляет им в рамках своих конструктивных инициатив возможность возобновить пресекшийся диалог с народом на новом уровне, идейно и философски более содержательном, более адекватно отвечающем современным реалиям и историческим потребностям России. Таким образом, Церковь не только вновь выступает в своей традицион-

ной роли духовно созидательной и консолидирующей общественной силы, но и объективно становится едва ли не самым эффективным инструментом гражданского общества, питающим его конструктивными идеями лучшего устройства жизни. Из этого следует, что роль Церкви как своего рода медиатора в общенациональном диалоге здоровых сил общества в последние годы существенно возросла.

В этом важном делании Церковь остро нуждается в информационных ресурсах, которые были бы способны широко транслировать ее позицию и служили бы открытой ареной интеллектуального диалога и позитивного взаимодействия со всеми заинтересованными слоями общества, а также с другими конфессиями, разделяющими те же нравственно-этические ценности. К сожалению, православная сугубо конфессиональная пресса вряд ли станет такой площадкой, будучи в системе российских СМИ достаточно маргинальным явлением, рассчитанным на достаточно узкую целевую аудиторию.

Идеальным в данном случае было бы появление на российском медиарынке общенациональных светских изданий и телеканалов, формально не связанных с Церковью и административно не зависящим от нее, но руководствующихся в своей профессиональной деятельности религиозно мотивированными представлениями о добре и зле, о свободе и ответственности, о правах и долге человека.

Церковь же, со своей стороны, призвана неустанно работать над тем, чтобы обрести адекватный язык для успешного диалога с современным человеком, выработать понятийный и семантический инструментарий, наилучшим образом отвечающий задачам ее миссии в обществе, подготовить кадры проповедников, сеющих среди людей слово насущное и приносящее плод. Ибо опыт свидетельствует, что общественная потребность в таком слове Церкви сегодня в России особенно велика.

*С. В. ЧАПНИН**

**БЛАГАЯ ВЕСТЬ И «ПЛОХИЕ НОВОСТИ»:
ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ
В МАСС-МЕДИА**

Если мы задумаемся, как формируется у современного человека образ мира, то одним из важнейших заключений будет следующее: доля знаний, полученных в личном общении, постоянно снижается, а доля информации, полученной в общении опосредованном, медийном, постоянно возрастает. Мир, воспринимаемый через призму СМИ, становится фрагментированным, клиповым. При оценке тех или иных событий исчезает нравственная составляющая, появляются невиданные ранее возможности манипуляции человеческим сознанием, предаются забвению христианские ценности.

В согласии со Священным Писанием, христиане утверждают, что мир — свидетельство благодати Божией. Мир создан Божией Премудростью (Пс. 103:24) как настоящее произведение искусства, единое и гармоничное. Милость Господня изливается на все дела Его. И человек, созерцая вселенную, не в силах выразить своего восхищения (Пс. 8:18; 103).

Но для человечества, стоящего на путях греховной жизни, мир становится и орудием гнева Божия (Быт. 3:17). Тот, Кто создал мир для блага и счастья человека, использует этот мир и для наказания.

* Автор — ответственный редактор газеты «Церковный вестник».

Природа восстает против человека, возникают всевозможные бедствия и катастрофы — от Потопа и казней египетских, до проклятий, постигающих неверный народ Божий (Втор. 28:15–46).

Этим двояким путем мир привлечен к активному участию в истории спасения и через нее получает свой подлинный религиозный смысл. Так бытие этого мира во времени включено в наше эсхатологическое видение.

Религия и СМИ: к постановке проблемы

Любое выражение религиозности — это неизбежно опосредованное, медийное выражение, которое прочно связано с различными средствами коммуникации: словам, символическими жестами, пением, иконописью, архитектурой и так далее.

Вот лишь некоторые из множества тем, которые должно затронуть серьезное исследование о религии и СМИ.

Исследование символики и образных систем православного богослужения и их выражения — точнее, ограничений по их выражению — в СМИ; проблемы ретрансляции мистического опыта; старчество и младостарчество в эпоху электронных коммуникаций; влияние информационного общества на развитие апокалиптических настроений и эсхатологических ожиданий; роль телевидения и других СМИ в формировании современной религиозности в целом; влияние проповедей и бесед, записанных на аудио- и видеокассеты, на формирование в народном сознании круга авторитетных богословов, проповедников и духовников; влияние СМИ на содержание и характер церковно-общественных дискуссий (канонизация святых, введения курса «Основ православной культуры», ИНН и электронный контроль и многие другие).

Миссионерская деятельность Церкви и ее присутствие в пространстве общественной и политической жизни — это, по сути, транслирование ценностей и идей с использованием различных видов медиа. С

этой точки зрения можно утверждать, что Церковь сама по себе является мощной и предельно сложной коммуникационной системой. И, наоборот, сегодня некоторые секулярные СМИ стремятся выполнять религиозные функции.

Одним из приоритетных направлений богословских исследований и церковно-практической деятельности сегодня следует признать поиск ориентиров и методик, которые установят соотношение религии и средств массовой информации и коммуникации (СМИК). Здесь следует сделать одно уточнение. Говоря о СМИ, мы по старой привычке имеем в виду прежде всего печатные издания, радио и телевидение. Между тем, в этом же пространстве находятся интернет и мобильная связь, реклама и маркетинг, пиар и политтехнологии.

Итак, религия и СМИ. Эти две сферы все чаще упоминаются вместе. С точки зрения Церкви, речь прежде всего идет об использовании СМИ с миссионерскими целями, для обращения к максимально широкой аудитории. С другой стороны, Церковь постоянно критикует СМИ за пропаганду порока, насилия и богохульства.

В свою очередь, представители СМИК все более активно заявляют о своих целях и задачах в религиозных терминах, а в своей работе все чаще используют принципы построения образов, разработанные и до последнего времени использовавшиеся исключительно в религиозном искусстве.

Маркетологи и пиарщики мыслят себя создателями и проповедниками новых ценностей, «духовниками» человека из потребительского общества.

Этот пример иллюстрирует тенденцию, которая ведет к все более сложному типу связей между религией и средствами массовой коммуникации.

Телевидение: новые мифы

Телевидение в современном обществе распространяет самые могущественные мифы. Оно же заставля-

ет нас верить: если происходит что-то важное, оно неизбежно появится на телеэкранах. Непоявление означает лишь то, что этот факт маловажен или вообще не существует. Эти «верования» разделяет как элита, так и народ. Тем самым формируется самый влиятельный миф о том, что мы живем в открытом информационном обществе. Телевидение претендует на роль единственной лакмусовой бумажкой, которая помогает определить, что реально и что мы должны ценить.

Производство и тиражирование образов телевидение поставило на конвейер, и все религиозные традиции вынуждены по крайней мере учитывать это в своей проповеди и, в конечном итоге, не могут хотя бы время от времени не попадать в ловушки, которые расставляют медиа-менеджеры, специализирующиеся на коммерческой или политической манипуляции СМИ.

Очевидно, что для миллионов людей телевидение в значительно большей степени, чем религия, создает образы и символы, которые дают ответ на основополагающие вопросы: «Кто я?», «Как я должен жить?» В этом смысле богословы и миссионеры совершенно незаслуженно игнорируют современные телесериалы и «мыльные оперы», с одной стороны, и рекламные клипы, с другой.

Следует признать, что телевидение — неплохой рассказчик. И в этой области наиболее интересно изучить примеры имплицитной религиозности. Жанр «мыльной оперы» как пьесы с моралью о современной жизни играет важную роль в поддержании народного мировоззрения. Они выполняют те же функции, которые в западной традиции в прошлом выполняли праздничные постановки в церквях. Мыльные оперы также задают духовные рамки, хотя, как правило, собственно религиозная тема редко появляется в сюжетных линиях. Но «большие темы» — рождение в мир, любовь, свадьба и смерть — будут всегда оставаться первостепенными. Привлекательность «мыльных опер» частично объясняется тем, что

они бьют — и попадают — в самое сердце смысла жизни, по самым уязвимым местам наших метафизических нужд. Значение «мыльных опер» на религиозном уровне не в том, как они, порой негативно, показывают представителей той или иной веры, но в их вкладе в поддержание слухов о Боге.

И это значит, что, несмотря на отсутствие религиозных тем, в телесериалах есть свое богословие. Их сосредоточенность на универсальном жизненном опыте, их многомиллионная аудитория позволяют говорить об особенной религиозной значимости этого жанра. Изучая современную религиозность, стремясь систематизировать и проанализировать формы современной духовности, невозможно игнорировать эти элементы массовой культуры.

Телевидение должно быть включено в сферу особого внимания Церкви, и стоит задуматься о том, как призывать авторов этих программ свидетельствовать о христианских ценностях. Найти серьезные причины для отказа сотрудничать с ними крайне сложно. Призванные к миссионерскому служению, мы заинтересованы в понимании ценностей и верований, не оставляющих человеческое сердце равнодушным и вписанных в массовую культуру. Мы привыкли к тому, что религия проявляется в отдельных, четко определенных видах медиа — ритуалах, литургических искусствах, книгах, архитектуре и т.п. Есть ли основание предполагать, что выражение религиозности этим ограничено? Если мы хотим транслировать религиозные смыслы через СМИ, нам должна быть хорошо знакома та культура, в которой мы действуем и, особенно, мы должны понять те ценности, которые стоят за образами и символами современной культуры.

На Западе методики анализа медийных образов и символов получили название медийной грамотности (*media literacy*). Однако в России это направление исследований совершенно не развито. Эффективная критика СМИ осуществима только из перспективы, превосходящей секулярную культуру. Не-

обходимо повсеместно, путем обучения, предупреждать людей о символическом смысле, который скрывается за простыми фабулами телеисторий, новостями, ток-шоу, мультфильмами. Такое обучение позволило бы искоренить некомпетентность, которая делает людей беззащитными перед опасностями манипулирования, дезинформации и пропаганды, которые несут СМИ.

Станут ли СМИК квазирелигией?

Сила и притягательность образов, созданных телевидением такова, что некоторые исследователи предполагают, будто телевидение выполняет те функции, которые раньше принадлежали религии. Однако ценностные и образные системы христианской культуры и телевизуальные мифологии совершенно не соответствуют друг другу.

Выше мы говорили о телесериалах. Пришло время сказать несколько слов о рекламе. Общество потребления развивает свои технологии изменения сознания. Консьюмеризм нуждается в постоянном провоцировании человека потреблять, и наиболее эффективным средством поддержания высокого уровня потребления является реклама.

Вот цитата из авторитетного журнала «Эксперт». Вопрос журналиста: «Если трактовать потребление как путь к спасению, специалист по маркетингу, получается, кто-то вроде мессии?» И Самвел Аветисян, один из крупнейших брэнд-менеджеров России, уверенно отвечает: «Скорее пастырь, духовник, как бы цинично это ни звучало. И сегодня человек по воскресеньям, минуя церковь, посещает ИКЕА, решая, по сути, те же психотерапевтические задачи». И далее он же: «Маркетинг должен прийти к тому, чтобы объект манипуляции не догадывался о манипуляции».

На наших глазах общество вступает в новую фазу, возникает новая структурная парадигма, которая стремится использовать все богатство образов,

выработанных человечеством, а также вырванные из исторического и культурного контекста религиозные, нравственные и художественные ценности. Современная секулярная культура пытается активно использовать язык богословия. Реклама и пиар — самые эффективные технологии современности по изменению сознания — активно обращаются не только к религиозной символике, но и к глубинным принципам построения образа и общей организации образных систем.

Затмит ли мифология СМИ в конечном счете традиционные религиозные перспективы? Неизбежно ли превращение СМИ в квазирелигиозную образную систему? Это зависит от того, каким будет их реальное влияние на человека.

Одна из обычных проблем в изучении телевидения — трудность в определении степени его влияния. Оценки, вероятно, будут зависеть от двух факторов. Во-первых, от личного опыта человека — и как зрителя, и как члена подвластного СМИ общества. Во-вторых, от критического рассмотрения интерпретаций этого опыта.

Приведу небольшой пример. Думаю, что подавляющее большинство участников конференции не раз и не два в последние годы слышали обращение «святой отец» по отношению к православному духовенству. В последние годы это обращение пролучило широкое распространение по всей России, несмотря на то, что оно глубоко чуждо православной традиции. В чем дело? Почему мы слышим эти слова в Государственной Думе и в больнице, в столице и в маленькой деревне? Говорит ли это о том, что возникают симпатии к католицизму, к западной христианской традиции? Как случилось, что оно неожиданно стало повсеместным? Как ни странно, ответ очень прост. Это результат того, что вся Россия в 90-е годы увлекалась мексиканскими и бразильскими сериалами. Обращение «святой отец» было невольно усвоено большинством россиян. Или, если угодно, оно было нам навязано российскими СМИ.

Безотносительно приговоров, которые мы выносим телевидению, рассматривая его как мощную мифопоэтику или просто как развлечение, мы должны честно признать масштаб его воздействия на общество, и с точки зрения времени и средств, которых оно требует, и с точки зрения охвата аудитории, к которой оно обращается во всем мире.

Мы много и вполне убедительно говорим о культурообразующей роли православия в истории России. Сегодня следует честно признать, что культурообразующая роль перешла к телевидению. Если на церковно-практическом уровне это находит некоторое отражение, то богословы все еще хранят полное молчание. Богословы игнорируют телевидение, хотя весь культурный и нравственный контекст нашей жизни задается СМИ.

Новую символическую и образную среду православное богословие не принимает всерьез. Действительно, телевидение бездуховно и крайне антиинтеллектуально. Это особенно очевидно, когда возникает религиозно-нравственная проблематика. Тележурналисты, редакторы и режиссеры испытывают невероятные трудности с религиозным материалом.

И этому есть объяснения. Слишком очевидно, что символическое пространство СМИ — это дешевая подделка. В нем Бог не только очевидно отсутствует, но и функционально перестает быть нужным. Современные средства массовой информации могут оказывать воздействие на религию не только в рамках собственно религиозных проблем, но и намного шире — в перспективе мировоззренческого выбора, в образе восприятия социальной действительности, без которой вера не может быть понята и испытана.

Тип коммуникации, который предполагает «посредника» в передаче материала, теряет значительную часть духовной нагрузки, духовного смысла, очевидного в личном общении. Действительно, аудитория имеет разное образование, принадлежит к разным социальным группам, и наивно ожидать, что одни и те же слова будут поняты всеми одинаково.

Размышления митрополита Антония Сурожского о Встрече как основе личного духовного опыта позволяют нам говорить о том, что опыт опосредованного информирования, опыт СМИ имеет несравненно более низкое «качество».

Очевиден вопрос: можно ли в принципе транслировать религиозную, мистико-аскетическую традицию посредством СМИ или это принципиально невозможно? Художественными и техническими средствами, кстати сказать, все более изощренными, СМИ могут только имитировать невидимый мир веры. Благодать можно принять только чистым сердцем, но это не является конечной целью христианской жизни.

Профессор Христос Яннарас, размышляя о языке Церкви, говорит: «Благовестие Церкви воплощается в наш язык, но не вмещается в понятия нашего языка... Церковь благовествует то, что око не видело и ухо не слышало и что на сердце человеку не приходило (1 Кор. 2:9), она отсылает человека к неизреченным глаголам, которых человеку нельзя пересказать (2 Кор. 2:4)». Упование Церкви невозможно передать или сформулировать, не сталкиваясь с проблемой радикального апофатизма церковного языка.

Апофатика в современных СМИ невозможна по определению. Очевидность, недвусмысленность, предельная до банальности ясность — вот главные требования к информации в СМИ.

«Плохие новости»: из картины мира исчезают красота и любовь

Особого внимания заслуживают новости, и в особенности телевизионные. События легче показывать, чем анализировать и комментировать. Выражаясь языком телевизионщиков, гораздо сложнее показать растущее дерево, чем дерево, вырванное тайфуном. Необходимо иметь навык, чтобы видеть событие и его контекст, различать сенсацию и ее смысл,

эмоциональный всплеск и глубокое чувство, факт и комментарий.

Новости предельно обостряют ключевые вопросы христианской апологетики. Образ современного мира, который в новостях складывается из войн, катастроф, криминала, политических и социальных конфликтов, делает проповедь Божественной любви, действующей в истории, невероятно трудной.

По сути, телевизионные новости являются самой яркой иллюстрацией слов Спасителя из Евангелия от Матфея: «Услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь; ибо надлежит всему тому быть. Но это еще не конец: ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам... И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь...» (Мф. 24:6–7).

Эсхатологический характер телевизионных новостей усиливается их ежечасным повторением. Современный человек не каждый день читает Священное Писание, не каждую неделю слышит хорошую проповедь, но каждый час он имеет возможность увидеть самые плохие новости дня. Как результат окружающий мир выглядит более страшным и опасным, чем он есть на самом деле. Из новостей исчезает красота мира. Красота, которая призывает нас познать Творца.

Том Фентон, один из авторитетных американских журналистов утверждает, что новостные СМИ, работающие с установкой на развлечение, а не на образование, не просто безответственны, они опасны.

В информационном обществе человек как никогда прежде оказывается отчужденным от реального мира. В библейском смысле слова познать означает вступить в общение. Между тем, безличная информация о мире, и даже о страдании других людей не воспитывает сопричастности, делает человека посторонним наблюдателем. Этот навык «постороннего» мешает нам осязать историческое присутствие в мире воплотившейся Любви Божией.

Дерзну предположить, что нам, христианам, именно в эсхатологической перспективе предстоит овладеть искусством широкой и эффективной проповеди в СМИ. На это указывают слова Спасителя, которые Он произносит в продолжение приведенной выше цитаты: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф. 24:7). Я не призываю понимать эти слова слишком прямолинейно, однако в современном обществе без проповеди в СМИ эту задачу решить невозможно. Таким образом, проблема «Церковь и СМИ» раскрывается именно в эсхатологической перспективе.

Иконичность как форма присутствия Церкви в информационном обществе

Цель христианина — видеть Бога и слышать Бога. Здесь важно обратиться к понятию иконичности, однако не в лингвистическом понимании Фердинанда де Соссюра или Чарльза Пирса. Иконичность, теория которой разработана Валерием Лепехиным в исследовании «Икона и иконичность» и ряде статей последних лет, указывает на связь земного и небесного, в том числе и на уровне языка. В этой концепции нет ничего нового. Она является составной частью православного богословия образа и опирается на труды преподобного Иоанна Дамаскина и патриарха Никифора.

Только утверждая, укрепляя эту связь, человек может сохранить и земное, и небесное. Разрыв этой связи ведет к потере не только небесного, но и к девальвации земного. Утрата иконичности языка ведет к качественному изменению коммуникации.

Как заметил Жан Бодрийяр, «информации становится все больше, а смысла все меньше». И это значит, что информация становится все менее иконичной. Если в иконе за видимым визуальным образом стоит невидимый первообраз, то информация в современных СМИ не несет реального содержания.

Она становится самоцелью, превращается в игру, начинает оперировать симулякрами.

Здесь уместно вспомнить о влиянии постмодернизма, который и как интеллектуальное движение, и как социальный проект не приемлет любые претензии на установление истины, утверждая, что существуют только ее «версии». Более того, не приемлется любое стремление к уточнению смысла, поскольку и «смыслов» бесчисленное множество.

Сегодня информация восстала против знания, прежде всего против знания иконичного, в основе которого лежит знание Истины, Слова и Образа, которые соединяются во Христе. Но в этом я вижу прежде всего призыв к тому, чтобы миссия Церкви развивалась и ширилась, в том числе и в информационном пространстве.

В. Р. ЛЕГОЙДА*

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС
В СОВРЕМЕННЫХ СМИ: МОЖНО ЛИ
ГОВОРИТЬ О ХРИСТИАНСТВЕ В ЭПОХУ
СЕКУЛЯРИЗМА**

Многими российскими экспертами неоднократно высказывалась мысль о том, что религия вообще (православие в частности) со своим контекстом — сущностным, смысловым и историческим — не вписывается в формат современных СМИ. Думаю, данное замечание вполне справедливо. Однако оно требует некоторого уточнения: православие (как, впрочем, все авраамические религии, а также буддизм и некоторые другие религиозные традиции) в принципе не вписываются со своим контекстом в формат культуры как творения разума и рук человека.

Смысл жизни христианина — спасение, стяжение Духа Святого, обожение — возможен только в Церкви как Мистическом Телѣ Христа, которое безусловно трансцендирует любой культурный опыт, связывает (*religare*) человека, живущего в мире артефактов, с нетварным Абсолютом. В этом смысле религию никак нельзя назвать феноменом культурным, т.е. являющимся детищем культуры. Религия есть культурный феномен в том смысле, что она возникает после грехопадения и является в опреде-

* Автор — заместитель декана факультета международной журналистики МГИМО (У) МИД РФ.

ленном смысле его результатом: отпавший от дара Богообщения человек начинает искать Бога. Однако здесь в равной степени как религия может быть названа культурным феноменом, так и культура — религиозным. Религия является источником культуры. Важно отметить, что вырастающая из религии культура по отношению к своей родительнице не теряет изначальной вторичности, не обладает самоценностью. Здесь кроется, на мой взгляд, фундаментальная антиномичность самой идеи христианской культуры: христианизация последней, с одной стороны, необходима, с другой — принципиально неосуществима до конца. Христианизация культуры возможна не как устройство Царства Божия на земле (оно сущностно внекультурно), но лишь как формирование правильного взгляда на культуру, как установление в обществе правильной иерархии потребностей: идеальные — социальные — витальные. Эта задача сама по себе является чрезвычайно сложной (практически неразрешимой?), как показывает развитие христианской — и западной, и восточной — цивилизации. «Человеческими, слишком человеческими» становились все попытки установления мира и гармонии: от хилиазма и, говоря словами протоиерея Иоанна Мейендорфа, «реализованной эсхатологии» византийцев до общества всеобщего благосостояния во многих странах современного западного мира.

Иными словами, вектор религиозной потребности направлен за пределы культуры. Христианская сотериология ломает культурные рамки, т.к. спасение не совершается в пространстве культуры и культурными средствами. В этом смысле, повторяю, «невписываемость» религии в формат современных СМИ есть частный случай подобной «невписанности» христианства со всем его контекстом в культурный формат. Однако означает ли это — и данный вопрос является гораздо более важным для обозначенной проблемы дискуссии — невозможность какого бы то ни было адекватного религиозного дискурса в современных СМИ?

Итак, религия не есть культурный феномен по своему источнику (источник — Бог, отсюда — христианство как религия Откровения), цели, конечно-му устремлению, но она есть и культурный феномен в том числе. Конечно, религиозные СМИ или публикации в светских изданиях о религии не представляют, да и не должны представлять собой — по определению — учебные пособия по догматике, нравственному богословию или церковному праву. Однако существует социальная, политическая и даже экономическая составляющая религиозной жизни. (Культура вырастает из религии: последняя изначально содержит в себе, в недифференцированном виде, все будущие самостоятельные сферы культуры — право, политику и даже экономику, т.к. безусловной доминантой традиционного общества является доминанта религиозная.) Поэтому, например, адекватный рассказ о православии как о культурном феномене на страницах современных СМИ вполне возможен — были бы профессионалы. Равно как и размышления о Церкви как, например, об одном из акторов современных международных отношений. Другое дело, что и в первом, и во втором, и во всех прочих случаях необходимо помнить (а честным журналистам — напоминать своим читателям), что речь идет не об основной цели существования Церкви, а о ее, так сказать, проекциях в культуре. Проекциях, которые в падшем мире заведомо могут осуществляться лишь как тенденции, но не как состояния: неслиянное единство тварного и нетварного, материи и духа здесь и сейчас возможно лишь как ожидание.

Очевидно, что разговор о Церкви и вере на страницах СМИ должно вести на привычном для последних языке, дабы быть понятным читателю. Не менее очевидно, что есть вещи, сложно выразимые (и тут опять важно умение, если угодно, искусство пишущего) или вовсе не выразимые данным профанным языком. Невыразимые в принципе. Однако даже если в такой, казалось бы последовательно отрицающей реальность существования культурного мира

религии, как буддизм с течением времени возникли тенденции к миссионерству и переводу основных интуиций, просветлений и истин Буддхадхармы не только на язык вообще, но и на принципиально иной язык западной культуры (вспомним хотя бы деятельность в XX веке известного японского учителя дзен Д. Т. Судзуки), то в христианстве существует не менее древняя, убедительная и понятная традиция. С проблемой «неадекватности дискурса» сталкивался всегда и везде любой миссионер. И никогда эта проблема не полагалась неразрешимой. Конечно, каждое время порождает свои, как сейчас принято говорить, вызовы. Но каждый вызов, как представляется, может получить свой ответ. Ибо «Я с вами во все дни и до скончания века» (Мф. 28:20). До скончания, а не до начала века XXI. Любой христианский журналист в современном мире есть миссионер и свидетель о своей вере. И здесь, на мой взгляд, существуют вполне определенные и реализуемые цели и задачи, а также тесным образом связанные с ними приемы подачи материала именно в современных СМИ.

Задача, по большому счету, одна: свидетельство о вере и жизни Церкви. А вот приемов может быть много. Один из основных я бы условно назвал апофатическим (вслед за апофатическим богословием отцов Церкви). Именно подобный «апофатизм» может стать ступенькой к понятному диалогу о вере в эпоху коммуникаций. Что имеется в виду? Конечно, адекватный дискурс о сущности Церкви как Тела Христова на страницах СМИ невозможен (как, повторяю, в принципе невозможен в рамках дискурсивного мышления; да и нужен ли?). Трудно на страницах журналов или газет говорить о том, что есть Церковь. Но нельзя не говорить о том, что Церковь есть. И нельзя молчать о том, чем она ни в коем случае не является.

Сегодня православные по привычке много и часто ругают большинство публикаций о Церкви: дескать, печатаются только скандальные и негативные мате-

риалы. На самом деле подобные публикации нередко свидетельствуют не о личной вражде автора к Церкви, а о том, что «скандалы продаются» (движущий закон современных СМИ). Конечно, скандальные публикации не прибавляют ни авторитета Церкви, ни подлинного знания о ней читателям. И в таких публикациях ничего хорошего для Церкви нет. Однако, как мне кажется, существует вещь куда более опасная: это некоторые положительные публикации о Церкви и церковной жизни. Публикации, в которых церковная жизнь редуцируется до «колоссального культурного значения», «основ отечественной культуры» и предстает в виде обязательного хождения в храм по воскресеньям, соблюдения постов и победоносного поедания пасхального кулича. И все... Вот это чрезвычайно опасно. Это тот самый формат, который пока еще можно разрушить и который, если такого разрушения не произойдет, превратится в прокрустово ложе, «форматирующее» любой текст, любую идею по своим стандартам. Семьдесят лет атеистического режима не смогли разрушить то, что может тихо, но глубоко утоптать подобный «позитив». Многие современных положительные публикации о Церкви (а их не так мало — практически каждое издание и телеканал сегодня в обязательном порядке «отзываются» на основные православные праздники и посты) создают православную музейную славу, превращают его в культурный заповедник.

Конечно, в подобных публикациях есть и свой действительно положительный момент: православная жизнь перестает быть «родом духовной сивухи» (В. И. Ленин) и обретает статус нормальной в глазах большинства россиян. Однако какой видится эта норма? Что мы узнаем о православной культуре? Безусловно, православие есть культуuroобразующий феномен, естественно, русская культура есть культура православная по преимуществу, но сущностью православия это не является. Кроме того, между культурой и Церковью необходимо установить пра-

вильную связь: будучи порождением религии, культура должна питаться последней, без нее превращаясь в мертвые, застывшие формы технологичности. А лишенная творческого начала (читай: религии) культура начинает саморазрушаться. Кризис западной культуры, связанный с просвещенческой культурной моделью, — классический тому пример...

Церковь стоит на спасительной Жертве Богочеловека, она утверждает жизнь вечную, а не культурное богатство, глубину или многообразие, она превосходит философию, богословие и обретается только как живой опыт духовной жизни. Его нельзя описать на страницах газет, но о его существовании нельзя молчать. Музей, памятник есть свидетельство о том, что отжило, что уже умерло. Церковь есть утверждение жизни. Вот без чего церковный журналист не имеет права браться за перо. Мы не можем показать или выразить полноту пасхальной радости, но мы можем сказать, что она есть. Мы обязаны говорить, что Церковь — это не ежедневные хождения в храм, «правильная» одежда и даже не исполнение всех заповедей (и говорить об этом одинаково важно как с ищущими веры сомневающимися, так и с нашими воцерковленными соотечественниками). Это нечто неизмеримо большее, что, однако, возможно только пережить самому, а не выучить по книжкам. Конечно, нельзя сделать так, чтобы, прочитав газетный или журнальный материал, человек пережил это, но можно написать таким образом, чтобы читатель захотел пережить. Может быть, зачастую просто очень важно правильно определить цель? Ведь задача священника (епископа), отвечающего на вопрос «из СМИ», не в том, чтобы непременно вписать в существующий медийный формат контекст всей истории богословских споров по данному вопросу или сделать так, чтобы, прочитав ответ, человек «все понял» и стал ежедневно ходить в храм. Нужно ответить так, чтобы позиция отвечающего вызвала бы уважение и внимание — даже, кстати сказать, если она ломает заданный формат. Описанные в

Новом Завете «ловушки» книжников и фарисеев (платить ли подать кесарю; как поступить с прелюбодействовавшей женщиной и т.д.) не есть ли подобные рамочные описания дискурса, в которых никак не должны были вписаться евангельские истины? Результат хорошо известен.

Существует множество приемов, в том числе художественных, способных вполне адекватно выразить данный апофатизм. Конечно, эти приемы не могут обладать научной строгостью и одинаково действовать на всех (хотя и скандалы в СМИ жадно читаемы далеко не каждым). Но разве все, слушавшие Христа или читавшие Евангелие, стали христианами?..

И последнее. Давно известно, что жизнь как реальность (а не как теория) не поддается рациональному конструированию. Поэтому, как мне кажется, в наших размышлениях на подобные темы — даже в среде церковных журналистов и экспертов — подчас слишком много оказывается рационализма, логики и уверенности в «решаемости» или «нерешаемости» тех или иных задач. Не окажется ли так, что споры и дискуссии наши — не о том и мимо цели?

Пресловутый «формат СМИ» создается людьми же. Конечно, его рамки (особенно, если говорить о массовых изданиях) жестко диктует рынок и потребительский спрос, который, увы, не становится изысканней. Поэтому надеяться на многомиллионную аудиторию для православных изданий не приходится. Но к этому все равно надо стремиться. И создавать свой медийный формат. И это еще один из парадоксов жизни любого христианина. Даже если он журналист.

**ИТОГОВОЕ ПОСЛАНИЕ
МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ДАТЬ ДУШУ ЕВРОПЕ.
МИССИЯ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЦЕРКВЕЙ»**

Участники конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей», организованной в Вене Папским советом по культуре и Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата, обращаются с посланием к верующим Римско-Католической Церкви и Поместных Православных Церквей, представителям других религиозных традиций, а также политическим и общественным деятелям европейских стран.

Нас беспокоит судьба народов Европы и их роль в современном мире. Православная и католическая традиции принадлежат к одной европейской цивилизации, хотя под их влиянием и сформировались самобытные культуры на Европейском континенте и в других частях света. Нас объединяет не только религиозное, историческое и культурное наследие, но и одинаковый взгляд на то, как должна устроиваться современная общественная и личная жизнь. Мы считаем, что европейская цивилизация нуждается в защите и развитии человеческой свободы и достоинства. В то же время мы не представляем себе благополучное развитие Европы без существования прочной, но гибкой системы воспитания нравственно ответственной личности.

Согласно нашему твердому убеждению, человек не приходит в этот мир исключительно ориентированным на добро. Ему приходится учиться мыслить

и делать доброе. Сегодня, как никогда, европейские страны нуждаются в укреплении сферы нравственного воспитания, поскольку именно ее отсутствие или малоразвитость приводят к бедственным последствиям — росту разного рода экстремизма, падению рождаемости, загрязнению окружающей среды, насилию, унижению человеческого достоинства.

Поэтому само общество заинтересовано в том, чтобы поддерживать и созидать привлекательный образ доброделания. Со своей стороны государство призывается отвечать на нравственные запросы общества и отражать его моральные устои в своей политической и законотворческой деятельности. Принцип нравственной ответственности, как и принцип свободы, должен последовательно воплощаться во всех сферах человеческой жизни — политике, экономике, образовании, науке, культуре, масс-медиа.

Христианские Церкви, как и другие великие мировые религиозные традиции, всегда были и остаются источником воспитания в людях нравственной ответственности. Элементарные нравственные нормы являются общими для подавляющего большинства религий. Кроме того, духовная жажда современных людей направляет их именно к поиску ответов на жизненные вопросы в вере. Религиозное мировоззрение становится сегодня свободным выбором миллионов людей.

Поскольку религиозные организации не отделены от общества, то это означает, что усилия приходских и монашеских общин, церковных школ и университетов, культурных и социальных центров в деле формирования нравственной ответственности личности должны быть положительно признаны обществом и государством. Традиционные религиозные организации имеют право работать вместе со всеми людьми доброй воли в областях культуры, науки, образования и СМИ. Культура, издавна бывшая и сейчас во многом являющаяся носителем веры, — наш главный союзник в деле духовного просвещения.

Музыка, кино, театр, новые формы творчества, вдохновляемые христианским посланием, должны найти достойное место в современной жизни, в том числе на пространстве масс-медиа.

Народы Европы, если они не вдохновятся глубокими нравственными принципами, характерными как для европейских религиозных традиций, так и для многих светских течений мысли, не смогут достойно ответить на вызовы, которые ставит современный мир. Только прочное соединение принципов свободы и нравственной ответственности поможет обеспечить настоящее и будущее Европы, ее общественное благо. Мы открыты к совместному действию со всеми, кто разделяет это убеждение. В то же время мы готовы к диалогу со всеми, кто не вполне согласен с этими идеями, но открыт к их обсуждению.

Мы убеждены, что христиане, проповедуя надежду, принесенную Христовым воскресением, и объединяя усилия с людьми других вер и убеждений, смогут помочь всем людям жить в справедливом и мирном обществе, основанном на нравственных нормах.

Вена, 5 мая 2006 г.

А. В. ГЕРИЧ

**ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ О МИТРОПОЛИТЕ
ЛИТОВСКОМ И ВИЛЕНСКОМ,
ЭКЗАРХЕ ЛАТВИИ И ЭСТОНИИ
СЕРГИИ (ВОСКРЕСЕНСКОМ)**

17 июня 1940 года в Ригу вошли танки Красной Армии, а 5 августа того же года, все мы проголосовали за вступление Латвии в «семью советских народов». Начался наш «советский год», закончившийся 1 июля 1941 года, когда в Ригу вошли немецкие войска. Все тогда говорили: «Хоть теперь можно будет спать спокойно...».

В конце декабря 1940 года в Ригу из Москвы приехал архиепископ Сергей (Воскресенский). Перед ним стояла задача навести порядок в Православной Церкви в Прибалтике. Но в ночь на 1 января 1941 года в Вильне скончался глава Литовской Православной Церкви митрополит Елевферий (Богоявленский), и владыка Сергей поехал на его похороны, а оттуда направился в Москву. Через три месяца он вернулся в Ригу.

Следует сказать несколько слов о его предшественнике архиепископе Рижском Иоанне (Поммере), зверски убиенном в 1934 году, а в октябре 2001 года причисленном Латвийской Православной Церковью к лику святых.

Я встречался с владыкой Иоанном Рижским три или четыре раза. Впервые я его увидел, когда мне было шесть или семь лет. И я отлично помню, как

мой отец с восхищением отзывался о нем: «Вот это архиерей!». Для меня владыка Иоанн стал высоким образцом настоящего русского архиерея, князя Церкви. Он был ростом высок, с красивым голосом, прекрасно служил и, как мне, ребенку, казалось, был недостижимым. Мне было 15 лет, когда владыка Иоанн был убит. Я довольно много слушал о нем, ибо он был не только архиереем, но и депутатом местного парламента. Голосовал он почти всегда с русской фракцией, хотя и был латышом. Но его образ несколько отошел для меня на второй план, когда в Ригу не приехал митрополит Сергей...

О нем я буду говорить, основываясь не только на том, что я сам видел и слышал (в это время я был уже студентом Латвийского университета) — моим главным источником сведений о происходящем было то, что я узнавал от очень близкого мне человека — протоиерея Георгия Бенигсена, теперь уже почившего. Когда я приехал в Ригу в 1938 году, отец Георгий был диаконом в кафедральном соборе. Священником он стал в советский год. В священный сан его рукоположил митрополит Сергей...

9 апреля 1941 года 44-летний владыка Сергей вернулся в Ригу в сане митрополита Литовского и Виленского, экзарха Латвии и Эстонии. Резиденция его находилась в Риге. Отношение к нему, естественно, было настороженным, хотя все видели в нем исключительного служителя Церкви — он замечательно вел службы, быстро навел порядок, и как-то не чувствовалось, что он боялся советской власти. Под его влиянием люди устремились в лоно Церкви. По тому как он вел себя — вполне независимо, было как-то трудно поверить, что он приехал из Советского Союза, и невольно у многих церковных людей появилась надежда, что раз в Москве может быть такой архиерей, то может быть в Церкви есть и другие подобные священнослужители. Но были и те, кто ему не доверял...

1 июля 1941 года в Ригу вошли немецкие войска, которых народ встречал с цветами в руках. Через

несколько дней после их прихода, по одним сведениям, митрополит Августин (Патерсон), который возглавлял Латвийскую Православную Церковь после кончины архиепископа Иоанна, а по другим — кто-то из его окружения довели до сведения военных властей, что «в монастыре скрывается советский архиерей». К его покоям был поставлен караул. Что означал этот арест?.. Два священника — один из самых старых, отец Иоанн Янсон, и один из молодых, отец Георгий Бенигсен, отправились к коменданту города Риги полковнику Уллерсбергеру ходатайствовать за владыку. Они объяснили ему, что митрополит Сергей действительно приехал из Москвы, но не вернулся туда, чтобы быть со своей паствой. Полковник Уллерсбергер немедленно поехал к арестованному. Он снял караул, извинился перед владыкой и спросил: «Чем я могу Вам помочь?», — на что митрополит ответил: «Лично мне ничего не надо, но было бы хорошо, если бы Вы помогли посылать православных священников в те районы, куда будет продвигаться германская армия...» Тот пообещал и, действительно, помог. Так было положено начало Псковской миссии. Об этом мне рассказал отец Георгий Бенигсен.

Главным делом митрополита Сергия было создание Псковской миссии (просуществовавшей с 1941 по 1944 год), в работе которой участвовало 77 священнослужителей. Возглавлял ее протоиерей Кирилл Заяц.

Об этом замечательном пастыре надо сказать несколько слов. Дело в том, что при архиепископе Иоанне он был единственным митрофорным протоиереем в Латвийской Православной Церкви. И тем не менее, владыка Иоанн запретил его в служении, причем, как считали многие церковные люди, незаслуженно. Митрополит Сергей снял наложенное на него прещение, а во время своего посещения Пскова в 1943 году возвел его в сан протопресвитера. В 1944 году отец Кирилл был арестован и осужден на 20 лет лишения свободы в лагере. Умер он в 1948 году 79 лет от роду в Карлаге.

Большинство священников в Псковской миссии были из Прибалтики, но были там и оставшиеся в живых русские батюшки. Некоторые из этих священников-миссионеров после войны оказались в Америке. Назову троих: отец Георгий Бенигсен, отец Алексей Ионов и отец Иоанн Легкий. Я знал и некоторых других... Один из участников Псковской миссии назвал ее деятельность «вторым крещением Руси». Это было верно для тех областей, где она действовала.

Мне было 22 года, когда владыка Сергей приехал в Ригу. Я в это время был студентом Латвийского университета и членом русской студенческой корпорации «Рутения», одним из старших членов которой был Кондратий Александрович Деккерт — староста Рижского кафедрального собора, в котором главным образом и служил митрополит Сергей. Собор этот был большой, вмещавший до пяти тысяч молящихся. На особо торжественных службах, например, такой, как Пасхальная заутреня, вход в него был по билетам, которые можно было бесплатно получить в соборе. Я был в группе студентов, которые во время таких богослужений проверяли билеты, поддерживали порядок и т.п.

С приездом владыки Сергия, а особенно после того, как он остался в Риге, число молящихся в храме увеличивалось с каждым днем. Служил он прекрасно, голос у него был чудный, все сослужившие ему пели — от старшего священника до маленького жезлоносца, и пели не хуже хора... В одной статье, которую я получил из Риги, когда исполнилось 50 лет со дня смерти владыки, его бывший жезлоносец писал: «Он был величественным архиереем. Выше среднего роста, в меру полный, с длинными, слегка вьющимися волосами, с черной с проседью бородой, с живым лицом и необыкновенно выразительными глазами, он производил царственное впечатление, особенно когда стоял на кафедре в полном облачении в окружении многочисленного духовенства или когда с посохом в руках выходил

из алтаря». От себя добавлю: это был, действительно князь Церкви!

На его проповеди верующие приходили специально, а говорил он очень хорошо. И не всегда это были приятные слова, ибо он говорил правду, хотя и знал, что не все ему доверяют как прибывшему из «страны советов». Когда он выходил из церкви, народ окружал его, задавая вопросы или подходя под благословение, многие стали особенно симпатизировать ему после того, как он не уехал из Риги. А он, как будто чувствуя приближающийся конец, был необычайно активен. Он выступал, где только это было возможно. И даже после смерти владыку довольно долго можно было видеть на экранах в кинохронике. И не только это. Он старался привести в порядок все церковно-административные дела. Так он нашел латышского celibатного священника Иоанна Гарклавса и хиротонисал его во епископа Рижского (позже владыка Иоанн стал архиепископом Чикагским Православной Церкви в Америке).

Прежде чем приступить к рассказу о последних земных днях владыки митрополита, остановлюсь на истории о чудотворной иконе Тихвинской Божьей Матери. По словам отца Георгия Тайлова (члена Миссии), когда немцы вошли в Тихвин, храм, в котором находился чудотворный образ, загорелся, но один из немецких солдат, заметив большую старинную икону, вынес ее из храма. Спасая икону, он был ранен и отправлен в госпиталь. Немцы перевезли икону в Псков, где она хранилась у священника в отдельной комнате. 1 января 1944 года икона была перенесена в Псковский кафедральный собор. Еще при жизни митрополита она была перевезена в Ригу, и я помню как ее там встречали верующие. Когда Советская Армия подходила к Риге, немцы вывезли епископа Иоанна (Гарклавса), и он взял с собой эту икону в Германию, а потом перевез ее в Америку. Он ездил с чудотворным образом по разным городам США, был он и у нас в Сан-Франциско. Архиепископ Иоанн умер, и возвращение иконы в Россию,

согласно его завещанию, стало возможно только при возрождении Тихвинского монастыря.

Итак, мы подходим к последним дням митрополита Сергия. Была Пасха 1944 года. Последнюю заутреню и литургию служили оба архирея — Сергий и Иоанн. Это была замечательная служба. Мы дежурили в переполненном соборе. Надо заметить, что у епископа Иоанна был сильный красивый голос, поразивший всех еще во время его хиротонии. А про владыку Сергия можно сказать, что в тот день он был очень воодушевлен, а потому и служба была замечательная!

26 апреля после Пасхи владыка митрополит уехал в Вильно для приема первого выпуска созданных им пастырско-богословских курсов. 28 апреля он принимал в своих покоях певчих церковного хора виленского Свято-Духова собора, на котором ему, между прочим, были сказаны такие слова: «Вы, Владыка, всегда радуете нас своим приездом и изливаете на нас много энергии и силы. Вы поддерживаете нас не только как певчих церковного хора, но и как верующих православных христиан. От Вас мы твердо и ясно теперь узнали, что такое «русский» и что такое «православный»...» В тот день в Риге умер большой друг владыки Сергия, бывший солист Российской оперы Димитрий Смирнов, и митрополит решил спешно вернуться в Ригу, чтобы возглавить похороны знаменитого певца и друга.

К этому времени в распоряжении владыки Сергия был автомобиль и постоянный шофер из советских военнопленных майор Кулаков, Герой Советского Союза. Он всюду возил митрополита и был ему очень предан. 29 апреля 1944 года владыка Сергий подвозил пару — Иону Фокиевича Ридикюльцева, протодиакона (в прошлом оперного певца-баса) и его матушку. Они выехали из Вильно в Ригу. Дорога проходила через район, в котором было много партизан...

В Ковно владыку ждал представитель русского населения в Литве А. Ставровский, и так как мит-

рополита все не было, он поехал ему навстречу. Через некоторое время он увидел машину владыки, стоящую на дороге. Подъехав, он увидел, что все сидящие в ней мертвы... Как потом выяснилось, убийцы подошли к машине митрополита с его стороны и выстрелами из автомата убили владыку и его шофера. Потом, обойдя машину, сзади выстрелили в Ридикюльцевых. Отец протодиакон застыл в позе защищающегося рукой... Недалеко от машины нашли убитую девушку — случайную свидетельницу преступления. Произошло это в субботу. Узнав о смерти владыки Сергия в воскресенье утром, я сразу побежал в церковь. Там шла служба, которую совершал епископ Иоанн. В церкви стоял гроб Димитрия Смирнова. За службой поминали новопреставленных. После обедни было отпевание, которое должен был совершать владыка митрополит. Все были потрясены, многие плакали...

Гроб с телом владыки привезли в церковь в понедельник вечером. Шла всенощная. Я, как всегда, стоял у задней стены храма, недалеко от свечного ящика. В церковь вбежал немецкий офицер и сообщил старосте, что гроб с телом владыки привезли. Тот сообщил об этом епископу Иоанну. Из алтаря начали выходить священнослужители во главе с архиереем и с хоругвями и крестом двинулись через очень длинный притвор Рижского кафедрального собора на улицу. Там стоял немецкий военный грузовик и в нем два гроба — владыки и его верного шофера.

Гроб Владыки духовенство на руках внесло в темный храм. Все опустились на колени... Гроб поставили перед самой солеей. Насколько я помню, его не открывали, так как не было уверенности, что тело владыки выглядит должным образом после длинной дороги на военном грузовике... Отслужили панихиду, после которой люди начали медленно расходиться. Я среди других с разрешения старосты остался в закрытом соборе. Открыли гроб. Владыка был облачен в монашеское одеяние с белым клобу-

ком. Тогда я узнал, что он завещал похоронить себя как простого монаха, что оказалось не так просто, ибо он был и монах и епископ — князь Церкви. Духовенство целую ночь сверялось по книгам, как все это следовало сделать. Руководил похоронами близкий мне священник (он меня венчал) отец Василий Евстафьев, духовник митрополита. Когда сняли воздух, то я увидел лицо усопшего владыки, Оно было спокойно. Пули его лицо не задели... Лицо снова закрыли, в руки вложили крест и Евангелие, а гроб покрыли архиерейской мантией. Это было вечером 1 мая.

Отпевание владыки было назначено на 4 мая, четверг. До этого в церкви шли службы, люди приходили, чтобы попрощаться с владыкой или просто побыть с ним в тиши храма. Немцы потребовали, чтобы отпевание было с контролируемым доступом, то есть вход был по билетам, которые можно было получить у духовенства. Когда мы пришли в собор (было часов семь утра), он был окружен полицией. Нас пропустили. Шла служба, гроб владыки утопал в цветах.

Собор открыли, кажется, в 9 часов утра, и верующие толпами шли в него. Мне повезло — я был одним из тех, кто стоял на входных дверях. Люди собирались на паперти с билетами в руках и когда их пропускали, они должны были пройти весь длинный притвор Кафедрального собора, чтобы войти в церковь. Оставаться в притворе было запрещено. По нему ходили два чина немецкого СД (в штатском). Один из них подошел ко мне и сказал, что, если мы получим билет номер такой-то (не помню, какой), то должны сразу сообщить ему. Билет этот так и не появился, хотя их проверяли у всех, даже у священников. Единственным, кто прошел без проверки, был епископ Ковенский Даниил (Юзьвюк), возглавлявший богослужение. когда мы пришли туда, владыка Иоанн (Гарклавс) был уже в храме. Он, наверное, и ночевал там. К началу службы храм был набит до отказа. Верующие, когда это не мешало службе,

подходили ко гробу прощаться. Проповедь над гробом усопшего сказал отец Иоанн Легкий. Многие плакали — и священники и миряне. Служба длилась до трех часов дня. Когда выносили гроб из храма, во главе процессии священников шел отец Василий Евстафьев.

От церкви до Покровского кладбища, а это? я думаю, километра два, народ стоял стеной по обеим сторонам дороги. Саму процессию охраняли солдаты и мы, прислуживающие в церкви. Никому не разрешалось выходить из колонны и особенно присоединяться к ней. Так мы дошли до Покровского кладбища. Владыку митрополита похоронили слева от кладбищенской церкви. Справа от нее похоронен архиепископ Рижский Иоанн (Поммер), зверски убитый в 1934 году. Теперь оба мученика, пострадавшие за веру православную, охраняют этот храм.

Владыку Сергия убили более пятидесяти лет назад, но до сих пор нет полной ясности, кто это сделал. Я всегда думал, что это дело рук красных партизан, действовавших по приказу сверху. Сегодня же я в этом уверен больше, чем когда-либо.

Когда я жил в Германии, то получал разные бюллетени, печатавшие сведения о Латвии. В одном из них я прочел сообщение об аресте начальника германской полиции в Остланде (то есть Прибалтике) генерала Екельна, которому был предъявлен ряд обвинений и среди них убийство митрополита Сергия, а в другом, сообщение о том, что власть привезла на могилу владыки его старушку-мать... И это было сделано для человека, который открыто призывал к свержению коммунистической власти и которого я видел вместе с генералом А. А. Власовым, позже казненного большевиками. Генерал Екельн был тоже повешен. Все это наводило меня на грустные мысли. Дальше больше...

В марте 1972 года в № 24 газеты «Голос Родины», издававшейся для тех, кто возвращался в СССР, была напечатана статья, подписанная Ю. П. Хмыровым (Долгоруким) «Страшное злодеяние». Как поз-

же выяснилось, он был агентом НКВД и в таком качестве «присоединился» к власовскому движению. Статья эта полна выдумок, передергиваний и лжи. В самом начале там сказано, что в 1946 году в Мюнхене был зверски убит митрополит Серафим (Ляде), немец по национальности. Я уехал из Мюнхена 31 июля 1950 года, и он тогда был жив. Дальше там сообщалось, что одним из убийц митрополита Сергия был Димитрий Левицкий. Это тоже ложь. Я знаю Димитрия Александровича более шестидесяти лет и, конечно, никакого отношения к убийству митрополита Сергия он не имел и не мог иметь. Во-первых, в газете он назван секретарем митрополита в то время, тогда как на самом деле таковым был профессор И. Д. Гримм. Во-вторых, он не имел никакого отношения к митрополиту, равно как и к СД, о чем утверждала статья. Я в это время жил в Риге и знаю, что Д. А. Левицкий был заместителем председателя Русского комитета, во главе которого стоял Г. А. Алексеев. Все сказанное о Левицком — сплошная выдумка и ее цель — замести следы, которые привели бы к настоящим убийцам.

Наконец, последнее: в № 128 «Вестника русского христианского движения» за январь-февраль 1979 года есть статья Николая Шеметова «Единственная встреча», посвященная памяти отца Николая Трубецкого, одного из участников Псковской миссии. Один из зеков, сидевших вместе с отцом Николаем и в свое время «охотившийся» за ним, сказал ему, что владыка Сергей «был в его списке» и что они с ним «разделались». Он участвовал в убийстве владыки, будучи переодетым в немецкую форму.

Вот и все, что мне известно и что подтверждает мое убеждение, что убили митрополита не немцы, хотя он им и мешал, а большевики. Пережив в Латвии две оккупации — советскую и немецкую, могу только сказать, что немцы у нас просто так не расстреливали людей. С теми, кто выступал против них, они поступали жестоко, но митрополит Сергей против не выступал, а только использовал их для

достижения своих целей, вернее, целей Русской Православной Церкви. Нет, я убежден, что владыку Сергия убили красные партизаны, которым он мешал. Погиб он за веру, за то, что открывал церкви на территории Псковской миссии, за то, что учил людей и показывал своим примером каким должен быть русский, православный. Все это я сам видел и слышал.

На этом можно было бы и закончить рассказ о митрополите Сергии, но я хочу вспомнить еще об одной встрече, так или иначе связанной с ним. Было это в 1945 году. Война закончилась. Мы оказались в американской зоне оккупации Германии и жили в лагере для перемещенных лиц «СС-Казармы», недалеко от Мюнхена. Лагерь этот большой — в нем было более 5000 человек: поляки, сербы, хорваты, латыши, литовцы, эстонцы и «бесподанные», то есть русские. Была у нас там своя церковь. Возглавлял ее епископ Стефан (в будущем архиепископ Венский), который говорил, что он, наверное, единственный священник, которого большевики выпустили из тюрьмы, куда его посадили поляки. В одно из воскресений мы пришли в церковь и услышали незнакомый голос. Возглавлял богослужение молодой архиерей. Всем своим обликом он напомнил мне митрополита Сергия — голосом, красивой службой... Меня он очень заинтересовал, но я смог узнать о нем, только то, что его зовут Леонтием. В то время не очень полагалось расспрашивать о людях — кто они, откуда и т.д. Где его найти, я не знал.

У нас с Мюнхеном была автобусная связь — каждые полчаса или час из лагеря отходил автобус до Мюнхена. Однажды я сидел в переполненном автобусе, когда в него вошел епископ Леонтий. Я встал и уступил место. Он поблагодарил меня и спросил: «Вы русский?», — я ответил: «Да». Он сказал: «Вы зайдите ко мне» и дал мне номер своей комнаты. Через несколько дней я зашел к нему, и у нас произошел очень интересный разговор. Я ему сказал, что он мне напоминает митрополита Сергия

(Воскресенского), на что он ответил: «Я его знал, когда он был еще, Митей». Много позже я узнал, что они оба были насельниками Данилова монастыря в Москве, но епископ Леонтий был на семь лет моложе владыки Сергия и был только иеродиаконом, когда тот уже был архимандритом.

Мы долго разговаривали, и когда я собрался уходить, он мне вдруг сказал: «Сядьте, я Вам хочу что-то сказать. Когда Вы мне уступили место в автобусе и я посмотрел на Вас, то мне чуть не стало плохо — Вы, как две капли воды, похожи на человека, который меня спас в Советском Союзе и из-за меня погиб... Потом я успокоился — вы были выше его и, наверное, моложе...» Он показал мне фотографию, с которой на меня смотрел... я. Когда я показал ее своей матери, она тоже решила, что на фото изображен я.

С епископом Леонтием я очень подружился и встречался с ним несколько раз, уже живя в Америке. Он был тогда епископом Парагвайским, а позже — архиепископом Чилийским Русской Зарубежной Церкви. Владыка Леонтий (Филлипович) умер в 1971 году в возрасте 67 лет. Царство ему Небесное!

За свою жизнь я встречал немало архиереев, со многими из них мне приходилось иметь дело, но митрополит Сергей среди них очень выделялся. Нельзя забывать, что он был еще совсем молодой человек. Когда его убили, ему не было сорока семи лет... Но ясно, что он предчувствовал свою кончину. В последние дни своей земной жизни, он просто горел от нетерпения сделать что-то для Церкви. Враг рода человеческого не мог допустить этого горения русского архипастыря, и он погиб в борьбе за Церковь.

Царство ему Небесное, а его горящей душе воина христов и князя Церкви вечный покой и вечная память.

15 апреля 2002 года.

БИБЛИОГРАФИЯ

С. М. ПРОКОПЬЕВ*

ПОЗНАНИЕ НЕИЗВЕДАННОГО В ГРАНИЦАХ ИЗВЕСТНОГО

Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 443 с.

Одним из аспектов диалога современной науки и христианского богословия может стать обретение единства, «родства» между ними, подразумевающее поиск и осмысление присущих им общих признаков, целей и источников творческого вдохновения. На заре христианской эпохи, когда впервые встал вопрос о границах и прерогативах «мудрости века сего» по отношению к благовестию Христа, апостол Павел обратил внимание на единство и нераздельность предмета естествознания и богословия: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим. 1:20). Слова эти суть не что иное, как призыв не отгораживаться от познания окружающего нас мира, обретая присущими человеку способностями к созерцанию и осмыслению видимой реальности опыт общения к Богу. В этом знаменитом высказывании «апостола язычников» мы отчетливо ощущаем стрем-

* Автор — кандидат исторических наук.

ление сохранить ценностное и онтологическое единство путей познания мира — единство их конечной цели, выражаемой в Боге.

Хорошо известно, что призыв апостола Павла хранить и развивать нераздельность естествознания и богопознания долгое время оставался в тени богословского понимания мира, и конечно же, не находил адекватного отклика в научном мире. Вследствие этого наука и богословие развивались самостоятельно, порой не замечая друг друга, а порой находясь в состоянии противоборства. Лишь в наше время мы становимся свидетелями их удивительного сближения и даже взаимопроникновения. Великий Эйнштейн как-то сказал: «Я хочу знать мысли Бога... все остальное — частности». И ему вторит едва ли не каждый ученый, добившийся революционных сдвигов в понимании окружающего нас мира методами научного поиска. «Наука есть узрение Божественной целесообразности в природе...», — пишет американский физик Артур Комптон. Не это ли ответ на призыв апостола Павла? Не означает ли это, что мировая наука де-факто уже позиционирует себя как один из путей постижения Бога?

Вместе с тем развитие диалога между наукой и религией в XX веке со всей очевидностью продемонстрировало готовность представителей богословия считать науку уникальным способом раскрытия законов Божьего мира. Огромное количество исследований, дискуссий и публикаций на эту тему убедительно свидетельствуют в пользу заинтересованности современного богословия в результатах научного поиска. И все же многое на пути сближения теологической мысли и естественнонаучных методов озадачивает, особенно если принять во внимание ситуацию в современной России. К примеру, господствующей парадигмой, культивируемой представителями российской естественнонаучной среды остается убежденность в достаточности «чистой науки», которой не нужен Бог. Некоторая настороженность, если не сказать подозрительность, видна

в позиции православных кругов России по отношению к научному сообществу. Таким образом, познание мира видимого и реальности невидимой по-прежнему осуществляется параллельно, а раздробленность внутреннего мира человека сохраняется. Около ста лет назад Н. А. Бердяев констатировал «резкий дуализм сакрального и светского», присущий духовной жизни России. И потому отрадно видеть любую возможность преодоления этого дуализма, любую попытку сказать веское слово в деле обретения некогда утраченного единства разума и духа. Серьезным шагом на этом пути стала книга Алексея Нестерука «Логос и космос: Богословие, наука и православное предание», недавно вышедшая в издательстве Библейско-богословского института св. апостола Андрея.

В представляемой нами книге предпринята попытка рассмотреть проблему взаимодействия науки и богословия с особой точки зрения, «основанной на живой традиции Православной Церкви, сохранившей свою самобытность в течение веков без каких бы то ни было существенных изменений». Пожалуй, впервые у российского читателя появляется возможность взглянуть на православное Предание как на почву, на которой разворачивается диалог науки и религии. И эта попытка автора может показаться неожиданной, а кое-кто сгоряча может поставить ее оправданность под сомнение. Действительно, автор книги Алексей Нестерук — это в первую очередь, представитель науки, которую обычно принято называть «светской». Он занимается исследованиями в области космологии и квантовой физики в Институте космоса и гравитации при Портсмутском университете. Его компетентность и профессионализм в одном из самых молодых разделов теоретической физики не может ставиться под сомнение. Вместе с тем важно отметить, что личность и судьба автора, в силу русского происхождения, тесно и неразрывно связаны с православной традицией, которая обретает в его профессиональной работе действенное звуча-

ние, приводя его к возможности углубления духовных поисков на платформе фундаментальной науки. На этом пути Алексей Нестерук заявил о себе как активный участник современного диалога науки и религии. В частности, испытав влияние идей Томаса Торранса (современного шотландского богослова, автора концепции единства онтологических оснований богословия и науки), он в течение длительного времени работал в контакте с ведущими специалистами в области взаимодействия науки и религии, проявил себя как активный участник оксфордских Темплтоновских семинаров, а также занимался исследованиями в области православного богословия, будучи сотрудником Института православных исследований в Кембридже. Таким образом, личность автора книги невозможно рассматривать в отрыве от православного наследия. Именно поэтому написанная им книга, предлагающая синтез достижений науки и религии на базе православного Предания может выглядеть вполне оправданной в свете личного профессионального и духовного опыта ее автора.

С другой стороны, хорошо известно, что в православном Предании отсутствует целостно выраженное отношение к светской науке. В этом ее «особенность» по сравнению с западной традицией. И это обстоятельство также могло бы поставить под сомнение целесообразность какого-либо исследования в данной области. Тем не менее, как убедительно показывает автор на страницах «Введения», отношение православия к науке существует уже на уровне так называемого патристического синтеза, составляющего стержень православного Предания. Другое дело, что этот синтез «содержит в себе тайну этого особого отношения к науке, которому православное богословие следовало на протяжении веков». Конечно, невозможно отрицать тот факт, что сегодня в православном мире отсутствует глубокое взаимодействие между наукой и верой, но это не значит, что такое взаимодействие невозможно в принципе. Похоже, что

«тайна» патристического наследия относительно светской науки не во всем раскрыта и для непосредственных продолжателей этой традиции в современной Церкви, не говоря уже о представителях не посвященной в тонкости греческого богословия научной среды. Именно этим объясняет автор потребность представить православное богословие в контексте продолжающегося диалога между наукой и религией.

Важно также указать еще на одну цель — едва ли не главную, — которую Алексей Нестерук ставит в своем труде. «В этой книге постепенно формулируются некоторые аспекты православного подхода к проблемам науки и религии», — заявляет он во «Введении». Что это — попытка автора претендовать на развитие православного Предания в данном вопросе? Или речь все же идет о реконструкции патристического взгляда на науку? Разобраться в этом нам будет нелишне, поскольку вопрос о «реформе» православного Предания то и дело всплывает на поверхности современных богословских дискуссий.

Знакомство с книгой убеждает нас в том, что прежде всего автора интересует второй момент — «освещение особых исторических форм православного религиозного опыта в сравнении с западным христианством». Причем, книга Нестерука не претендует на полноту исторического исследования патристического синтеза, созданного усилиями греческих отцов Церкви. Первые три главы из шести как раз и очерчивают те границы, «изнутри которых диалог православного богословия и науки мыслится возможным». Компетентный разбор мнений, высказанных раннехристианскими и византийскими отцами греческой традиции, сочетается с анализом специфики этой традиции на фоне хорошо изученной позиции западного богословия по отношению к науке.

В то же время читатель будет не в силах проигнорировать еще одну содержательную линию книги

Алексея Нестерука, освещающую вопрос о понимании сегодняшними носителями православной традиции места и роли науки в мире. Констатация того факта, что современное православное богословие «не предпринимает никаких попыток дать оценку современной науке и технике хотя бы в богословских терминах...» не удовлетворяет автора. Он обращает внимание читателя на то, что «православное духовенство признает этот пробел». Многие читатели могут согласиться с тем, что такое признание может означать начало созидания в данной области. И оно уже происходит, причем в таких формах, которые не могут быть оспорены или поставлены под сомнение. В частности, знаменитый румынский богослов и деятель Церкви Думитру Станилоэ, как показывает нам автор, «выступил за приведение в соответствие взглядов святоотеческого богословия в его космическом измерении с современной наукой». Эти и другие факты позволяют Алексею Нестеруку сделать заявление о том, что «проблема посредничества между православным богословием и современной наукой требует создания “нового патристического синтеза” богословия и науки». И это не означает, что нужно «изобретать велосипед» в поисках ответов на современные вопросы, обычно решаемые наукой. Иначе говоря, у православного богословия нет иного способа решения проблем, которые наука ставит перед современной цивилизацией, кроме как через актуализацию «забытого» опыта греческих отцов Церкви, осмысливших темы Вселенной и места человека в ней. Богословская интерпретация конкретных научных теорий, касающихся творения Вселенной, происхождения времени и места человека во Вселенной, представлена автором в последних трех главах книги.

Мы убеждены, что с выходом в России книги Алексея Нестерука заинтересованные читатели получат уникальную возможность развития и углубления собственных представлений о значимости православного богословия в современной жизни. Перед ними

поистине откроется шанс познания неизведанного в границах известного. Смелость и новаторство автора в освещении традиционных тем, глубина и компетентность анализа, богатый язык и привлекательный стиль изложения позволяют этой книге стать уникальным и действенным фактором обогащения интеллектуальной жизни России.

