ISSN 0132-862X



ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

5
1992



ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ЖИВОНОСНЫЙ ИСТОЧНИК»

Празднование совершается в пятницу Светлой седмицы

1992 • 5

ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

Журнал выходит ежемесячно на русском и английском языках

Адрес редакции: 119435 Москва. Погодинская ул., 20

Главный редактор - председатель Издательского отдела Московского Патриархата МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ И ЮРЬЕВСКИЙ ПИТИРИМ

Праведный Иоанн Кронштадтский. Не судите, да не судимы будете 2

Венок Преподобному Сергию

Архиепископ Никанор (Бровкович). Столпы Церкви 5
Диакон Геннадий Архипов. Труды и дни обители преподобного Лукиана 8
Священник Владимир Александров. С именем Преподобного Сергия (in memoriam) . . . 10

Церковь и время

Владимир Зелинский. Приходящие в Церковь. *(Окончание)* 13

Проповедь

Святитель Игнатий (Брянчанинов). О наказаниях Божиих 20
Архимандрит Наум. Десять заповедей. *(Окончание)* 23

Страницы истории

Протоиерей Владимир Рожков. О реформе церковного прихода в Государственной думе. *(Окончание)* 27

Журнал в журнале
ОФИЦИАЛЬНАЯ ХРОНИКА

Богословие Григория Паламы

А. Сидоров. «Триады» святителя Григория Паламы 33
Святитель Григорий Палама. Триады 34
Епископ Каллист. Споры о паламизме в западном богословии 40
Архимандрит Хризостом, иеромонах Авксентий. Святой Григорий Палама об исихастах 47

Библейские исследования

А. Юрков. Новозаветная география Палестины. *(Окончание)* 50

Вера и знание

Священник Глеб Каледа. Туринская плащаница и ее возраст 54

На приходе

Надежда Якушева. «Сорок сороков» 62

Не судите, да не судимы будете

Вот и долгие осенние и зимние вечера. Теперь часто собираются к родным, знакомым и друзьям. Скажите по совести: чем более всего занимаются во время этих посещений, о чем более всего говорят? Чем наполняют время? Едва ли мы ошибемся, если скажем, что главным предметом всех разговоров служат разные пересуды, осуждение своих ближних и осмеяние их недостатков. Это так вошло у нас в привычку, что если бы как-нибудь лишить собеседников возможности этих пересудов и толков о чужих недостатках, многие бы не знали о чем и говорить, что делать, многим пришлось бы просто молчать...

Между тем такое препровождение времени в злоязычии — порок очень опасный. Опытные врачи нередко по некоторым незначительным признакам узнают о существовании в человеке губительной болезни. Так и злоязычие, к которому все так привыкли, что не считают его и пороком, указывает на губительную духовную болезнь: не только на совершенное отсутствие в человеке любви к ближнему, но и на злорадство. Скажите, в самом деле, станете ли вы охотно и подробно распространяться в обществе о недостатках и пороках человека, которого вы искренно любите, тем более о пороках сына, брата? Не почувствуете ли, напротив, глубокого огорчения, если от других услышите какое-нибудь злословие на близкого вам человека? Приятно ли вам будет слышать пересуды и злословие и на ваш собственный счет? А почему так? Потому что вы любите себя и близких вам людей. Если же вы осуждаете других, значит, вы чувствуете полное равнодушие к судьбе ближнего. Это в лучшем случае. Чаще же всего злословие и осуждение ближнего служат признаком самолюбия, гордости и злобы, этих ужасных, губительных душевных язв.

Да, только злой и гордый человек готов видеть в других только гордость да злобу и рад, если о ком-либо из его знакомых, особенно счастливо, богато живущих, но не близких к нему душевно, говорят другие худо, и чем хуже, тем более радуется, чем другие худы, а он совершенство пред ними, и готов видеть в них только одно зло и сравнивать их с бесами. О злоба! О гордыня! О отсутствие любви! Нет, ты отыщи и в злом человеке что-либо доброе и порадуйся об этом добре и с радостию говори о его добрых качествах. Нет человека, в котором бы не было хотя какого-нибудь добра; зло же, в нем находящееся, покрывай любовию и молись за него Богу, чтобы Бог лукавые благи сотворил благостию Своею. Не будь сам злою бездною!..

На ближнего, на собрата озлобляешься и говоришь: он такой и такой, скряга, злой, гордый, или он сделал то и то и проч. Что тебе до того? Богу он согрешает, не тебе; Бог его Судия, не ты; Богу он ответит за себя, не ты. Ты себя знай, сколь грешен ты сам, какое бревно у тебя самого в глазу, как тебе тяжело со своими грехами справляться и взять над ними верх, как ты сам болеешь ими, как они осетили тебя, как ты хочешь себе снисхождения других в немощах. А брат — такой же, как ты, человек; имей к нему снисхождение, как к грешному человеку, во всем тебе подобному, столь же немощному, как и ты; люби его, как себя, слыша глаголющего Господа: *сие заповедаю вам, да любите друг друга* (Ин. 15, 17), и как за себя молишься, чтобы Господь помог тебе искоренить твои страсти лютые и неудобоисцелимые, так молись и за брата, чтобы Господь освободил его от лести и тли страстей, от омрачения и тесноты их. Надо помнить, что мы — одно тело греховное, более или менее зараженное в членах своих дыханием *общего врага диавола*, и сами по себе, без благодати Божией, бессильны избавиться от этого мертвящего и омрачающего дыхания...

Самолюбие, злоба и гордость нередко побуждают людей злословить и осуждать даже то, что, казалось бы, должно стоять выше всякого осуждения; язык бы не поворотился, как говорится, на злословие, а между тем иные позволяют себе с изумительной развязностью порицать людей, которые, казалось бы, должны внушать всем только любовь и уважение.

Видел я и слышал людей, которые с лукавством и злорадством рассказывают о некоторых темных пятнах в жизни и деятельности великих и даже святых людей и из-за этих темных мнимых или истинных пятен порицают всю жизнь человека, называя его лицемером и едва не богоотступником. Они представят вам и факты, только эти факты так же темны и сомнительны, как темна их подозрительная, лукавая душа, которая из чужого пятна, из чужого греха, чужой слабости хочет извлечь для себя мнимое оправдание для своих порочных дел. Но не оправдывают они себя за то, что видят сучок в глазу брата своего и осуждают его; бревна же (поистине бревна) во своем глазу не чувствуют (ср.: Мф. 7, 3). Ты говоришь: в этом святом отце или в этом благочестивом человеке есть такие и такие грехи. Что же? Он — человек, а никто из людей не безгрешен. *Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас* (1 Ин. 1, 8). Но разве ты без греха? Если же нет, что же ты бросаешь в брата камень осуждения? Если бы я стал разбирать твою жизнь, по слову Божию, то я собственными твоими словами осудил бы тебя в бесчисленных и тяжких грехах: и в гордости, и в кичении, и в неверии, и в любостяжании, и в прелюбодеянии, и в кривотолковании слова Божия и заповедей Божиих, и в холодности к своей вере... и мало ли в чем. Я нашел бы, что, может быть, все тело твое темно, потому что сердечное око твое лукаво. Ох как мне противно это диавольское злорадство о грехе ближнего, это адское усилие доказать его истинную или мнимую слабость! И люди, так поступающие, еще смеют говорить, что они уважают и всеми силами стараются исполнять закон о любви к Богу и ближнему! Какая же тут любовь к ближнему, когда даже в великих и святых людях намеренно хотят видеть и отыскивать темные пятна, за один грех чернят всю его жизнь и не хотят покрыть греха ближнего, если он действительно есть? Забыли они, что *любовь все покрывает* (1 Кор. 13, 17). Как много делают зла эти нравственные черви себе и другим! Они подрывают во многих законное уважение к известной

особе, затемняют для них свет ее, отвлекают от подражания ей и смущают души их помыслами осуждения, а себе вредят тем, что принимают от диавола ад осуждения ближнего. Брат! *Ты кто еси судяй чуждему рабу; своему Господеви стоит или падает: станет же; силен бо есть Бог поставити его* (Рим. 14, 4).

Если ты христианин, если считаешь себя обязанным исполнять святейшую заповедь о любви к ближнему, ты должен остерегаться не только явно и громко высказывать слово осуждения, но даже питать в себе недобрые расположения и мысли насчет ближнего. Наши душевные расположения, даже не выражаемые внешними знаками, сильно действуют на душевное расположение других. Это бывает сплошь и рядом, хотя не все замечают это. Я сержусь или имею неблагоприятные мысли о другом, и он чувствует это и равным образом начинает иметь неблагоприятные мысли обо мне. Есть какое-то сродство сообщения наших душ между собою, кроме телесных чувств; что же касается действия души на других через чувства, то через чувства зрения душа удивительно действует на другого человека, хотя бы он был вдали от нас, но только был бы доступен нашему зрению и был на этот случай, когда мы устремляем на него свой взор, один. Так мы можем зрением привести другого в неловкое положение, в замешательство. Случалось мне не раз пристально смотреть из окна своего дома на проходящих мимо дома, и они, как бы привлекаемые какою-то силою к тому самому окну, из которого я смотрел, оглядывались на это окно и искали в нем лицо человеческое; иные же приходили в какое-то замешательство, вдруг ускоряли поступь, охорашивались, поправляли галстук, шляпу и прочее.

Желаю ли я избежать оскорбления ближнего не только словом, но и мыслию, я должен всегда помнить, что ближний — равноправное мне существо, тот же человек, что я, и как он то же, что я, то и любить его надо мне, как я сам себя люблю. *Возлюбиши искреннего твоего, яко сам себе* (Мф. 22, 39), надо наблюдать его, как свою плоть и кровь, обращаться с любовью, кротко, ласково, прощая погрешности его, как себе охотно прощаю, как сам жажду от других прощения или снисхождения моим немощам, то есть чтобы и не замечали их, как бы их и не было, или заметили ласково, кротко, любезно, доброжелательно. Надо помнить всегда, что человек есть дыхание уст Божиих, образ Божий — Отца и Сына и Святого Духа, а грехи и немощи в нем — дело случайное, отвне привзошедшее, грязные пятна, которые благодать очищает... Надо помнить, что *тако возлюби Бог мир*, хотя он прелюбодеен, и грешен, *яко и Сына Своего единородного дал есть, да всяк, веруяй в он, не погибнет, но имать живот вечный* (Ин. 3, 16). И нам с Богом (по Божьи) надо любить всякого человека, как себя. Мы любим себя, хотя мы и великие грешники, любить надо и другого, хотя он и грешен, ибо нет человека не грешника.

Может быть, многие скажут в свое оправдание: если приходится иногда говорить о недостатках и смешных сторонах в характере наших ближних, так это делается часто без всякого недоброго чувства, без дурного намерения. Нельзя же сидеть молча и не принять участия в общем разговоре. Большею частию эти разговоры, в которых иногда по косточкам, как говорится, перебираем друг друга,— просто болтовня, о которой забываем немедленно, уходя из гостей, и от которой никому ни тепло, ни холодно. Правда ли это? А не случалось ли с вами того, что среди пересудов и злоязычия насчет ближнего неожиданно являлся в общество самый предмет вашего осуждения, ваш знакомый, о котором только что говорили, злословя его? Не чувствовали ли вы вдруг какой-то неловкости и стыда пред другими, как бы безмолвного укора совести, подобно вору, застигнутому на месте преступления? Не старались ли поскорее замять предшествовавший разговор или даже вдруг оборвать хотя бы на полуслове? Отчего это? Не оттого ли, что, при появлении вашего ближнего, которого вы только что судили, вы сами вдруг из судей обратились в подсудимых? Своим появлением не обличил ли он вас в том, что вы осуждали в то время, как он не имел возможности постоять за себя, защититься? Не сказал ли он вам своим появлением: скажите, что я вам сделал, за что вы подвергли меня пересудам? Может быть, вы скажете: разговор прерывается потому, что никто не желает оскорбить вновь пришедшего обидными толками на его счет. Но разве вы не обидели еще больше, заочно осуждая его? Нет, вы почувствовали в минуту появления вашего ближнего, что вы не имели права осуждать его, что никто не уполномочил вас быть его судьями, что вы виноваты пред ним... и в этом-то заключается причина вашего смущения. Но положим, что вы действительно судили и рядили о ближнем без чувства нерасположения к нему. Но можете ли вы поручиться за то, что ваши злые суждения не принесут ему вреда? Вы властны над своими словами, пока не произнесли их, но слова, громко высказанные, уже не в вашей власти, и кто знает, где окончится их влияние. Не перескажут ли их потом в другом и третьем месте? Не оставят ли в сердце слышавших следов, может быть, и вовсе для вас нежелательных, не поселят ли и не укоренят ли чувства нерасположения к человеку? По русской пословице, слово не воробей, его потом уж не поймаешь...

Нет, что ни говорите, а пересуды и злословие свидетельствуют не о добром сердце, не о христианском настроении.

Вот что говорит апостол о злоупотреблении словом и о вреде осуждения ближнего: «Мы влагаем удила в рот коням, чтобы они повиновались нам, и управляем всем телом их. Вот и корабли, как ни велики они и как не сильными ветрами носятся, небольшим рулем направляются, куда хочет кормчий, так и язык — небольшой член, но много делает. Посмотри, небольшой огонь как много вещества зажигает! И язык — огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны. Ибо всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим, а язык укротить никто из людей не может; это — неудержимое зло, он исполнен смертоносного яда. Им благословляем Бога и Отца и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию. Из тех же уст исходит благословение и проклятие: не должно, братия мои, сему так быть. Течет ли из одного отверстия источника сладкая и горькая вода? Не может, братия мои, смоковница приносить маслины или виноградная лоза — смоквы. Также и один источник не может изливать соленую и сладкую воду (Иак. 3, 3—14). Тому же самому учил и Господь наш Иисус Христос. «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца

говорят уста его» (Лк. 6, 45). Итак, не обманывайтесь: всякое злословие, как бы невинно оно ни было в глазах ваших, свидетельствует о недобром, злом сердце... Это — признак бесспорно верный... Поэтому и сказано: «кто не согрешает в слове, тот человек совершенный, могущий обуздать и все тело» (Иак. 3, 2).

Наконец должно всегда помнить, что *за всякое слово праздное, еже рекут человецы, воздадят о нем слово в день судный* (Мф. 12, 36). Видишь, что тебя ожидает ответ и наказание за всякое слово праздное... У Господа нашего, Всетворца слова, нет и не может быть праздных слов: *глагол Господень не возвратится к Нему тощ* (Ис. 55, 11). *Не изнеможет у Бога всяк глагол* (Лк. 2, 37), а мы сотворены по образу Божию, потому и наши слова также не должны быть произносимы впусте, напрасно, праздно, а также слово наше должно иметь духовную поучительно-назидательную силу: *слово ваше да будет всегда во благодати...* (Кол. 4, 6). Между тем, мы, грешные, обходимся со словом так легкомысленно, небрежно. Что у нас пользуется меньшим уважением, как слово? Что у нас изменчивее, как слово? Что мы бросаем подобно грязи поминутно, как не слово? О окаянные мы человеки! С какою драгоценностию мы обходимся так невнимательно! Не вспоминаем мы, что словом, происходящим от верующего и любящего сердца, мы можем творить чудеса жизни для души своей и для душ других, например, на молитве, при богослужении, в проповедях, при совершении Таинств! Христианин! Дорожи каждым словом, будь внимателен к каждому слову...

Может быть, возразит кто-нибудь: осуждение известных поступков не приносит ли пользы? Не удерживает ли иных от слишком явного нарушения правил нравственности? Жалкое заблуждение! Люди грешат, не страшась суда Божия, и вы думаете, их исправит слабое слово человеческое? Если же сильное слово обличения и способно иногда подействовать на душу человека и образумить его, то это бывает тогда, когда оно произносится во имя высших нравственных законов, из ревности к славе Божией и из любви к самому согрешающему. Но то ли представляют из себя наши бесконечные пересуды? Воистину нет! Они порождают только взаимное недоверие, сеют раздор, воспаляют круг жизни... Желаешь ли исправить недостатки ближнего? Вот верное средство к тому — молитва! Когда видишь в ближнем недостатки и страсти, молись о нем, молись о каждом, даже о враге своем. Если видишь брата гордого и строптивого, горделиво с тобою или с другими обращающегося, молись о нем, чтобы Бог просветил его ум и согрел его сердце огнем благодати Своей, говори: Господи, научи раба Твоего... кротости и смирению и отжени от сердца его мрак и бремя сатанинской гордыни! Если видишь злобного, молись: Господи, блага сотвори раба Твоего сего благодатию Твоею! Если сребролюбивого и жадного, говори: сокровище наше нетленное и богатство неистощимое! Даруй рабу Твоему сему, сотворенному по образу и подобию Твоему, познать лесть богатства, и яко вся земная суета — сень и соние. Яко трава дни всякого человека, или яко паутина, и яко Ты един богатство, покой и радость наша! Когда видишь завистливого, молись: Господи, просвети ум и сердце раба Твоего сего к познанию великих, бесчисленных и неисследимых даров Твоих, ихже прият от неиссчетных щедрот Твоих, во ослеплении бо страсти своея забы Тебе и дары Твои богатые, и нища себя быти вмени, богат сый благами Твоими, и сего ради зрит прелестне на благая рабов Твоих, имиже, о, пренеизглаголанная благостыня, ущедряеши всех, коегождо противу силы его и по намерению воли Твоея. Отыми, Всеблагий Владыко, покрывало диавола от очию сердца раба Твоего и даруй ему сердечное сокрушение и слезы покаяния и благодарения, да не возрадуется враг о нем, заживо уловленным от него в свою его волю и да не отторгнет его от руки Твоея. Когда видишь пьяного, говори сердцем: Господи, презри милостиво на раба Твоего, прельщенного лестию чрева и плотского веселия, даруй ему познати сладость воздержания и поста и проистекающих от него плодов духа. Когда видишь страстного к брашнам и блаженство свое в них полагающего, говори: Господи, сладчайшее брашно наше, никогда же гиблющее, но пребывающее в живот вечный! Очисти раба Твоего сего от скверны чревообъядения, всего плоть сотворившегося и чуждого Духа Твоего, и даруй ему познати сладость Твоего Животворящего духовного брашна, еже есть Плоть и Кровь Твоея и святое живое и действенное слово Твое. Так или подобным образом молись о всех согрешающих и не дерзай никого презирать (и осуждать) за грех его, ибо этим увеличились бы только язвы согрешающих. Исправляй советами, угрозами и наказаниями, которые бы служили средством к прекращению или удержанию зла в границах умеренности. Молись таким образом о других, но заботься главным образом о собственной своей чистоте. Тогда будет светло все, как бы светильник осветил тебя сиянием. Прежде в других ты усматривал лишь зло и был склонен к самооправданию и обличению других. Теперь же ты станешь способен замечать и малейшие проблески добра в других и при свете этого добра будешь укорять себя самого даже за маловажные, по-видимому, упущения. Один авва (Пимен) сказал: «Если человек достигнет того состояния, о котором апостол пишет: *вся убо чиста чистым* (Тит. 1, 15), то увидит себя худшим всей твари. Брат сказал ему: «Как мне признавать себя худшим убийц?» Старец отвечал: «Если человек достигнет душевного устроения, указанного апостолом, и увидит человека, сделавшего убийство, то скажет: он сделал этот грех однажды, а я убиваю ежедневно себя и других грехами». Брат спросил о том же другого авву (Анува), пересказав ему слова аввы Пимена. Авва Анув сказал: «Если человек дойдет до состояния такой чистоты и увидит грехи брата своего, то праведность его поглотит их. Брат спросил: «Какая праведность?» Старец отвечал: «Всегдашнее обвинение самого себя». В этом самообвинении залог нашего совершенства.

Вот истинно христианское отношение к недостаткам ближних! Мы же имеем грешный обычай радоваться таким делам и выражать без стыда радость свою безумным смехом. Худо, не по-христиански, не любовно, богопротивно мы делаем... Перестанем впредь так делать, да не осудимся с делающими неправду!

Архиепископ НИКАНОР *(Бровкович; † 1890)*

Вторая половина XIX века характеризуется в истории русской гомилетики особым подъемом и расцветом церковной проповеди. Одним из наиболее известных «Златоустов» Русской Церкви был архиепископ Херсонский и Одесский Никанор (Бровкович; † 1890), известный богослов и глубокий мыслитель. Один из исследователей научной и литературной деятельности архиепископа Никанора писал: «Он представляет собой замечательнейшее явление во многих отношениях: как архипастырь и администратор, как воспитатель и профессор, как ученый и писатель, как публицист и проповедник и, наконец, как человек вообще, одаренный блестяще и многосторонне».



Архиепископ Никанор (в миру Александр Иванович Бровкович) родился 20 ноября 1826 года в селе Высокое Могилевской губернии, в потомственной священнической семье. По окончании Могилевской Духовной Семинарии продолжил обучение в Санкт-Петербургской Духовной Семинарии, где обратил на себя внимание как талантливый проповедник: уже в первый год его пребывания в Семинарии ему было поручено подготовить и произнести праздничную поздравительную речь митрополиту Санкт-Петербургскому Серафиму (Глаголевскому; † 1843) на латинском языке. Через два года, 26 сентября 1845 года, в храмовый праздник Духовной Семинарии, он произнес проповедь, после которой священнодействовавший в тот день архиепископ Псковский Нафанаил (Павловский; † 1849) сказал: «Да благословит Бог в тебе дар, который дал нам сегодня возможность тебя с наслаждением слушать».

Впоследствии иеромонах Никанор преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии, был ректором Рижской, Саратовской и Полоцкой Духовных Семинарий и Казанской Духовной Академии. 4 июля 1871 года архимандрит Никанор был хиротонисан во епископа Аксайского, викария Донской епархии, а через пять лет переведен на самостоятельную Уфимскую кафедру. За семилетний период архипастырского окормления уфимская паства прониклась к нему не только уважением и признательностью, но и сыновней любовью и преданностью. Владыке Никанору при прощании его с паствой довелось услышать такие слова: «Мы отмечаем заслуги Вашего Преосвященства по восстановлению святого дела миссионерства в крае, Вашу поистине апостольскую ревность в деле строительства Божиих храмов — опорных пунктов Православия в среде темного переселенческого населения. Мы отмечаем Ваше деятельное участие во всяком добром общественном деле, Вашу сердечную отзывчивость к нуждам горожан, их бедам и радостям».

Трогательны были и ответные слова епископа Никанора: «Забуду ли я когда наши общие, возносимые в сем храме молитвы?.. Особенно общие, несказанно-торжественные молитвы во дни Страстей Христовых, поливаемые обильными слезами пред Его Животворящим Гробом, умилительно благоукрашенным руками христолюбивых подражательниц святым женам-мироносицам».

В 1884 году Владыка Никанор был переведен в Одессу. Управляя епархией, он, как и прежде, неутомимо проповедовал слово Божие, всячески содействовал развитию церковноприходских школ, духовных училищ, видя в них опору в противостоянии сектантству.

С осени 1890 года у архиепископа Никанора начали проявляться признаки неизлечимого недуга. 25 октября по его просьбе над ним было совершено Таинство Соборования. По окончании его архипастырь обратился к присутствовавшим. «Простите же мне,— сказал Владыка,— если я против кого из вас провинился. Прикройте мою немощь христианской любовью». В предсмертные часы, томимый последними приступами болезни, архиепископ Никанор написал свое рождественское послание одесской пастве. Не желая омрачить личной скорбью радость праздника, он принес глубокую благодарность всем молившимся о его здравии и провозгласил вечное славословие *в вышних Богу.*

Архиепископ Никанор отошел ко Господу 27 декабря 1890 года.

Столпы Церкви

Несте странни и пришельцы, но сожителе святым и приснии Богу, наздани бывше на основании Апостол и пророк сущу краеугольну самому Иисусу Христу, о Немже всяко здание составляемо растет в Церковь святую о Господе: о немже и вы созидаетеся в жилище Божие Духом (Еф. 2, 19—22)

Преподобный отец наш Сергий Радонежский есть столп Церкви. Но что такое столп Церкви?

Церковью мы привыкли называть храм Божий. Церковь и в Священном Писании многократно называется храмом, жилищем, селением, домом Божиим и нередко изображается под видом храма или дома Божия. Так изображается Церковь и в предпоставленных нашему собеседованию словах апостола Павла. Вникнув в эти святые слова, мы поймем и то, что такое столп Церкви.

«Вы теперь,— обращая к нам, как и ко всем христианам свои святые слова, учит нас апостол Павел,— не странные, не чужие для Бога, не пришельцы для Него с чуждедальней стороны, но сожители, но сограждане всем святым, но присные, свои близкие, родные самому Богу, будучи надстроены, утверждены на основании Апостолов и пророков, имея под собою самого Иисуса Христа краеугольным камнем сего храма Божия. На Нем-то, на Иисусе Христе, это божественное здание стоит и строится, стройно слагается и возрастает в святый храм Господень. На Нем и вы устрояетесь, и вы надстраиваетесь, и вы входите и сами превращаетесь в жилище Божие, благодатию Святого Духа».

Вникнем ближе. Вот сам Дух Божий строит великое и всемирное здание для земного, небесного и пренебесного храма Божия. В сущности и основание и вершина этого здания в небе. Но будем смотреть так, как удобнее для нашего человеческого представления. Основа этого здания на земле. Крайнее основание, на котором стоит все здание,— это Господь наш Иисус Христос. Представьте: это здание божественно-прекрасное, высокохудожественное, так как строится оно самим Богом, который в слове Божием именуется не только строителем, но и художником, архитектором. В этом божественно-художественном здании, которое простирается с земли до неба и превыше неба, до самого пренебесного Престола Божия, там, где пребывает Христос Господь, Глава Церкви, одесную Бога седя, в этом величественном, многочастном здании видятся и основные камни, и столпы, и подпоры, и лестницы, и хоры, и сферы, и ярусы, и горние обители, их много, и Глава. Вы знаете, что Глава Церкви есть Христос. Знаете, что Христос есть и основа Церкви. Основою называется то, на чем полагается, на чем строится и утверждается, на чем держится какое-либо новое созидание. Заметьте же, что Иисус Христос, который есть и основа, и Глава Церкви, Он же Вседержитель, Он же утверждение Церкви, Он же путь восхождения от земли к небесным, первая лествица разумного духовного восшествия, Он же есть вместе с тем и основной столп Церкви, столп, который основанием своим упирается в преисподнюю земли и всей необъятной вселенной, всего мироздания, а главою — в ту пренебесную беспредельность, где, на пренебесном престоле восседая, утверждается сам триединый Господь Бог.

Заметьте, что это здание Божие, имея много частей, по общему плану божественного домостроительства двучастно, состоя на земле в пределах времени из двух главных частей — из Церкви ветхозаветной и Церкви новозаветной. Но та и другая части построены на одной и той же скале, на одном и том же краеугольном камне, прикреплены к одному и тому же средоточному столпу и подведены под единую главу. Этот камень, это краеугольное, средоточное утверждение, эта единая глава Ветхого и Нового Завета есть единый Господь всех и Спаситель Иисус Христос, единый Путь от смерти к жизни и от земли к небеси, сама божественная Истина Ветхого и Нового Завета, сама Жизнь всему миру. И вот в обеих частях здания Божия кладутся на первоосновной скале второстепенные основные камни, располагаются в строй и порядок около краеугольного камня другие капитальные столпы, главные утверждения всего построения, и сводятся под общим увенчанием под единую главу Божиего храма. Это, согласно апостолу Павлу, в Ветхом Завете пророки и другие ветхозаветные праведники, а в Новом — во-первых, апостолы Христовы, затем пастыри и учители и все святые руководители Церкви, ее опора и утверждение, ее столпы.

Столпы Ветхозаветной Церкви все перечисляются у апостола Павла в Послании к евреям. Это праведные Авель, Енох и Ной, Авраам, Исаак и Иаков, Моисей, Гедеон и Иеффай, Давид и Самуил и другие праведные мужи и жены, которые заслужили славу быть опорою Церкви, во-первых, верою, веруя в Бога, что Он существует и ищущим Его воздает должную награду; которые ждали грядущего града, имеющего основание божественное, града, которому строитель и художник сам Бог; которые умерли в вере, не получив исполнения обетований, а только издали видели их, радуясь, приветствовали и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле, которые верою побеждали царства, творили правды, укреплялись от немощи, были крепки во бранях, иные же по вере и за веру замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение; другие же приняли искушения поруганиями и ранами, а также узами и темницами, камением побиваемы были, перепиливаемы были, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя лишения, скорби, озлобления, те, которых не был достоин весь мир, скитались по пустыням и горам, по пещерам — вертепам и пропастям — ущелиям земли. И все сии, свидетельствованные в вере, не получили в Ветхом Завете обещанного, а только, проходя свое жизненное поприще, взирали вдаль на грядущего Начальника и Совершителя веры Иисуса, который и сам, в свою очередь, в своем человечестве достиг славы быть основою и венцом Церкви не туне, а за великий подвиг, за то, что вместо предлежавшей Ему на Небе радости претерпел крест, пренебрегши посрамление, за что и воссел одесную престола Божия. Вот столпы Церкви Ветхозаветной, вот первооснова и Церкви Новозаветной. Вот и путь, каким они достигли этой высокой чести.

На этой первооснове зиждется здание и Новозаветной Церкви, слагаясь стройно и возрастая постепенно на пространстве веков и тысячелетий в святой храм Господень. На той же первооснове, на Господе нашем Иисусе Христе, и мы устрояемся благодатию Духа Божия в жилище Божие, исходя из Церкви земной в Небесную. На той же первооснове, на пространстве веков небесный художник и строитель храма Божия полагал в утверждение его разные камни, воздвигал разные столпы для опоры, устроял разнообразные украшения, по премудрому плану божественного домостроительства, по требованиям стройности целого. Первоосновные камни Новозаветной Церкви, лежащие на краеугольном Христе, высочайшие и твердейшие столпы, которые держат на себе не только низшие звенья Церкви земной, но и подпирают горние сферы Церкви Небесной, которые служат и главными лествицами духовного восшествия от земли к Небеси,— это святые апостолы. Затем воздвигаются целые ряды столпов меньших, камней второ- и третьестепенных,— это ряды апостольских мужей, благовестников, исповедников и мучеников, которые своею кровию скрепляют укладку стен церковных, ряды пустынников, подвижников, ряды равноапостольных жен-мироносиц, подвижниц, праведниц, равноапостольных царей и цариц, которые утверждают, расширяют и возвышают здание Церкви Божией,— Магдалина и Фекла, Игнатий и Поликарп, Афанасий и Кирилл, Василий Великий, Григорий Бо-

гослов и Иоанн Златоуст, Павел Фивейский и Антоний Великий, царица Александра и Георгий Победоносец, равноапостольные цари Константин и Елена в Древней Вселенской Церкви. Затем отроги божественного домостроительства раскидываются от древневселенского юго-востока на северо-запад и северо-восток к нашему православному Отечеству от Царьграда до Киева и Москвы, до Валаама и Соловков, до Перми и Иркутска и далее. Смотрите, так кладутся основными камнями и поднимаются к нему столпами — утверждениями здания Церкви святые равноапостольные Владимир и Ольга, преподобные Антоний и Феодосий Печерские, Сергий и Герман Валаамские, Зосима и Савватий Соловецкие, благоверные князья Андрей Боголюбский и Александр Невский, Преподобный отец наш Сергий Радонежский, целый ряд святых святителей, святители Московские Петр, Алексий, Иона и Филипп, Стефан Пермский и Иннокентий Иркутский, Димитрий Ростовский, Митрофан Воронежский и Тихон Задонский. Это выдающиеся, преимущественно Богом прославленные, особою небесною славою осиянные столпы утверждения Православной Российской Церкви.

Каким образом сам Преподобный Сергий вырос в честь и славу великого столпа Церкви? Заметьте, самые камни образуются и растут из окружающей их персти, если только она годна преобразоваться при удобных условиях в крепкий гранит или порфир, в малахит или мрамор и тому подобное. Тогда, в эпоху Преподобного Сергия, на Святой Руси было время особенно благоприятное для жизни высоких подвижников. То было время, когда повсюду на Святой Руси веял дух отречения от мира, когда многие бежали в пустыни спасаться от мирских треволнений в подвигах распятия плоти со страстьми и похотьми. Так, увлекаемый духом благочестивого времени, точнее, водимый Духом Божиим, и Преподобный Сергий с юношеских лет возлюбил Бога, отрекся от мирских благ и сует и ушел спасаться в пустыню. Но, уходя из мира, он уже не озирался вспять, подобно Лотовой жене, на красоты мирские и не превратился в соляной столп, предмет пререкания и соблазна, горьких сожалений для прохожих и покивания главами; но, глядя не вспять, а прямо пред собою в Царствие Божие, туда он и управил духовное рало своего подвижничества и достиг духовной высоты и славы небесной.

Вот как Церковь воспевает твердость подвижничества Преподобного Сергия: «мира мятеж оставил, Преподобне Сергие, и, взяв крест свой, ты последовал Христу невозвратным помыслом, и в пустыню вселился еси, душевные страсти из корени исторгая, и телесные чувства огорчевая, и частыми бдениями и молитвами благодать Божию ты восприял еси, преподобне отче. Да и кто исповесть труды твои и болезни? Или какой язык изречет жестокое твое житие, бдение и сухоядение, и на земли лежание, чистоту душевную и телесную, устнами и умом совершенное безмолвие, смирение нелицемерное, молитвы непрестанные, и рассуждение доброе, худость риз и память смертную? Славу маловременную оставив, богомудрый Сергий в пустынях и горах поселися на жительство, но явился блаженный чистым домом Пресвятыя Троицы, Ея же силою воздвиг пресвятые храмы и преславные ограды монашествующим во спасение создал». Посему еще при жизни Преподобный Сергий стал прибежищем, опорою и утверждением не только множества монахов, но и народов, и святителей, и князей, которые притекали к нему за советом и наставлением, за примером и назиданием, за молитвою и предстательством пред Богом. В природе, когда при образовании толщей земных камень начнет расти в гору, он претворяет и связывает всю окружающую земную персть в крепкую каменную породу. Так и в духовной жизни. Преподобный Сергий, выросши в крепкий камень, в твердыню Христовой Церкви, уподобил и продолжает уподоблять своей духовной природе и всех близких соприкасающихся к нему людей. Он напитал своим крепким духом целые сонмы, целые поколения монашествующих. Он соделался великим споспешником претворения ближних и дальних пустынь, населенных искони веков финскими и языческими племенами, в самое крепкое христолюбивое великороссийское племя. Высший носитель христианского православного духа, он примером, назиданиями, молитвами своими много содействовал и продолжает содействовать напитанию этим духом всего православного российского народа, духом, который составляет руководительное начало, крепость и славу народной русской жизни.

Потому-то к Преподобному Сергию как неиссякающему роднику крепкого русского духа притекают на поклонение, для назидания, для молитвы и до сего дня премногие тысячи народа. Ни один вблизи путешествующий инок не минет обители Преподобного Сергия. Редкий из иерархов Русской Церкви не припадал до праха земного пред ракою Преподобного Сергия. Все до единого из венценосцев России приносили у раки Преподобного свои молитвы. Не только наши члены царствующего дома, но и премногие члены иностранных царственных семейств приходили туда же молиться, изучать русскую жизнь у самых ее основ, у того родника, у одного из главных родников, из которого она бьет ключем. Оттого-то на Руси, особенно в средней Великороссии, так много храмов посвящено памяти Преподобного Сергия, как и у нас в нашем дальнем от центра России богоспасаемом граде сей святой храм. Преподобный Сергий, он теперь хотя и почивает в раке своим нетленным телом в основанной им обители, но живет собственно духом в обителях небесных и носится над всем своим любезным ему Отечеством, носится и над нашим дальним краем. Вот мы и здесь воздвигли его имени и памяти сей храм как близкий для нашей немощи и холодности столп Церкви, чтобы нам здесь, вблизи, на него опереться, чтобы здесь поучиться у Преподобного, здесь испросить себе мощного предстательства его пред Богом, здесь утвердить наши немощные стопы по утвержденной у этого столпа Церкви лествице разумного восшествия из Церкви земной в Небесную.

Ныне вся Церковь Российская вопиет: радуйся Духа святаго обитель, целомудрия столпе, имже всякая страсть попрася. Радуйся, яко от младых ногтей последовал еси Христу. Радуйся, притекающим к тебе спасения ходатай. Радуйся, светильниче многосветлый, возведый ко Христу монахов множества. Радуйся, похвало Отечеству твоему. Радуйся, яко молитвами твоими супротивнии Отечеству нашему враги побеждаются, нас же соблюди молитвами твоими от враг ненаветно и спасай от враг видимых и невидимых, да зовем ти: *радуйся, Сергие богомудре*. Аминь.

1881 г.

(Печатается по изд.: Поучения, беседы, речи, воззвания и послания Никанора, архиепископа Херсонского и Одесскаго. Одесса, 1890, т. IV, с. 396—403)

Труды и дни обители преподобного Лукиана

Этот затерявшийся в глуши Владимирского края монастырь, обитель преподобного Лукиана, основанный в начале XVII столетия после великой смуты на Руси, на первый взгляд ничем не примечателен. Он не дал православному миру великих старцев, равных оптинским, его обошли стороной события исторической значимости. И тем не менее он властно притягивает к себе душу неизъяснимой силой провидения Божия, давшему ему и жизнь, и смысл именно в эпоху всеобщих неустройств и духовного запустения.

Основанные учениками Преподобного Сергия Радонежского на обширном пространстве Северо-Восточной Руси монастыри не только создали мощные очаги духовной жизни на коренных российских землях, но и силою иноческих молитв в буквальном смысле слова отстояли землю Русскую от внешних врагов — польских, литовских и монгольских завоевателей.

Обитель преподобного Лукиана — Свято-Лукианова пустынь не принадлежит к числу «Сергиевых» созданий, но по духу она вполне Сергиево детище. Географически окруженная монастырями «голубей» гнезда великого аввы, такими, как Стефано-Махрищский, Романо-Киржачский, Мефодие-Пешношский, Кирилло-Белозерский и другими достославными обителями, она как бы входит в силовое поле их духовных подвигов и является местом глубинных воздыханий преподобного старца.

Как свидетельствуют летописные источники, основатель пустыни — преподобный Лукиан (в миру Иларион) происходил из благочестивой состоятельной семьи, жившей в городе Галиче. Долго остававшиеся бездетными, его родители непрестанно возносили молитвы ко Господу и однажды дали обет, если Он услышит их молитвы и пошлет им сына, постричься в иноческий образ, а младенца, как дар Божий, взрастить и воспитать православным христианином и верным слугой Всевышнего. Господь услышал мольбы супружеской четы и даровал ей сына, нареченного во Святом Крещении Иларионом.

Когда Илариону исполнилось восемь лет, Димитрий, его отец, напомнил своей супруге об обещании Господу Богу и решил без промедления отправиться в пустынь. Отрок стал умолять взять его с собой и позволить разделить с отцом труды и молитвы. Глядя на своего не по годам боголюбивого сына, родители не смогли отказать ему в просьбе. Взяв с собой самое необходимое и семейную икону Божией Матери, отец с сыном покинули дом и направились в сторону Брынского леса. Там Димитрий водрузил крест Христов, построил хижину и, приняв постриг с именем Дионисий, стал жить с сыном в полном уединении. Он обучил Илариона грамоте и воспитал его в трудах пустынножителя.

Мать блаженного отрока, Варвара, раздав имение нищим, удалилась в один из ближайших монастырей.

Вскоре инок Дионисий преставился ко Господу, и юный сирота, взяв икону Богоматери, покинул лесную пустынь. Надеясь отыскать себе духовного наставника и учителя, способного заменить отца, Иларион нашел приют в одном из монастырей. Однако атмосфера обустроенной обители для воспитанника безмолвной пустыни была чужда, и Иларион ушел в пустынножительный монастырь Покрова Богоматери под Угличем, на берегу Волги. Здесь, однако, примерное поведение и богопослушание юноши вызвало к нему недоброе отношение братии, нередко нарушавших иноческие обеты и монастырский устав. Оставив и эту обитель, он направился к Троицкому монастырю Преподобного Сергия Радонежского.

Пешком преодолел Иларион несколько сотен верст, но его путь к мощам святого чудотворца прервался недалеко от Александровой Слободы — в деревне Аксентьево. Здесь он познакомился с христианином по имени Марк, от которого узнал, что в стороне от дороги, в глухом лесу, в пустоши Псковитино Раменье стоит церковь без креста и кровли. Иларион, жаждущий безмолвного уединения, отложил паломничество и уговорил Марка сопроводить его к тому месту. Тот по дороге поведал Илариону таинственную историю о перенесении храма из села Игнатьево в глухую лесную чащобу.

По преданию, во дни благочестивой державы благоверного великого государя царя и великого князя Федора Иоанновича по благословению Святейшего Иова, Патриарха Московского, по прошению некоего иерея по имени Григорий в пределах града Переяславля Залесского построена была церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы. В тот же год из нее исчезла храмовая икона Рождества Пресвятой Богородицы. Долго искали ее прихожане, но так и не нашли. Однажды житель того города по имени Григорий пришел в местечко близ болота, именуемое Богородицким, и там явился ему образ Пресвятой Богородицы.

Икону вернули в храм. Но вскоре она исчезла и вновь была найдена на том же месте. Так повторялось трижды. Один из местных жителей стал невольным свидетелем дивного явления и рассказал всем о том, как происходило перенесение иконы на священную поляну Псковитино Раменье, к Богородицкому болоту.

Вскоре священник Григорий отправился в Москву к Патриарху Московскому Иову и, поведав о чудодейственной иконе, просил его благословения перенести храм из села Игнатьево на дивное место в лесной глуши. Патриарх, благословив Григория, удовлетворил его просьбу с одним условием: построить на месте церкви в селе Игнатьево часовню в честь иконы Рождества Богородицы. Григорий исполнил наказ Святейшего Патриарха Иова и, перенеся церковь, переселился туда и сам. В этом храме он служил Богу до польско-литовского нашествия. Разграбленная и осквернённая католиками церковь стояла без кровли, иконостас и иконы были повреждены, однако чудодейственная икона сохранилась в целости. Увидев столь благодатное место, Иларион возгорелся желанием обрести уединение и жить в пустынном безмолвии отшельником.

Вероятно, ангельская душа Илариона узрела для себя знак Божий в чудесном перенесении иконы и церкви в лесную пустынь Псковитино и, как душа истинно православная, выбрала для себя более узкий и прямой путь — путь смирения перед Промыслом Божиим и отдания себя трудам. Смирение перед обстоятельствами жизни и выполнение воли Ведущего нас — первый признак натуры иноческой. Оно-то и приостановило паломничество Илариона к святыне Троице-Сергиевой Лавры. Бесспорно и то, что молитвенно лелеющий в своем



Крестный ход в Лукиановой пустыни

сердце образ Преподобного Сергия юноша находился под непосредственным воздействием своего великого предшественника... Благодаря его дару провидения и возникла обитель Божия в глухом, внешне не облагодатствованном месте.

После преподобного Лукиана игуменом пустыни становится преподобный Корнилий — духовник и строитель Успенского монастыря в Александровой Слободе. При нем возводятся каменные храмы, значительно возрастает число братии; пустынь возлагает на себя бремя попечительства и духовного окормления женской обители Успения Пресвятой Богородицы.

Отрывочны сведения о жизни обители в период XVII—XIX веков, но можно предположить, что монашеское делание, начатое преподобным Лукианом, получило благодатное продолжение. Об этом свидетельствует все, что осталось от пустыни: сохранившиеся храмы, таящие тепло возносимых молитв; великолепная липовая аллея, тянущаяся от святых врат до келейного корпуса; монастырский пруд, составляющий с этой аллеей и храмами гармоническое целое; остатки когда-то обширного фруктового сада... невысокие, открытые миру стены ограды... Все располагало для уединенных иноческих трудов, для спасения собственной души и душ, обретающихся в суетном миру. Процветанию обители способствовало не только ее выгодное местонахождение — среди лесов и болот, в двенадцати верстах от Слободы, но и крепкая духовная связь с обителью Успения Божией Матери, пользовавшейся вниманием царствующего дома Российской империи.

...В начале 30-х годов XX века в Лукиановой пустыни власти открыли дом престарелых. Из разграбленных храмов выносили доски, кирпич, железо — вандализм стал нормой нового образа жизни.

После Великой Отечественной войны дом престарелых переоборудовали под лечебницу для больных легочными заболеваниями, а с начала 60-х годов в экологически чистом месте начал функционировать психо-неврологический диспансер.

В мае 1991 года по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II епископ Владимирский и Суздальский Евлогий открыл Свято-Лукианову пустынь — первый из пяти ныне действующих монастырей Владимирской епархии. В честь этого события с иконой Рождества Богородицы был совершен крестный ход от обители Успения Пресвятой Богородицы до Лукиановой пустыни.

Первые насельники пустыни — архимандрит Нил, игумен Досифей, иеромонах Серафим, иеродиакон Георгий и четыре послушника, приступив к возрождению обители Божией, столкнулись с немалыми бытовыми трудностями, но недостатки быта восполнялись усердной молитвой и духовным деланием.

...Едва разместившись на новом месте, братия возложила на себя труд хозяйственного обустройства: вскопали землю под огород, посадили зелень, картофель. С первого дня богослужения в монастыре совершаются по уставу неукоснительно и как залог успешных духовных и телесных подвигов восстановления обители. Поначалу на службу ездили в Троицкий собор Успенского монастыря — приходской храм города Александрова. Прихожане делились с иноками получаемыми по талонам продуктами, ободряли новоначальных добрым словом, теплой о них молитвой.

Узнав об открытии Лукиановой пустыни, летом в монастырь стали приезжать паломники. Жаловали и гости — насельники Свято-Данилова монастыря. Здесь им понравилось: тишина, чистый воздух и шелест листьев липовой аллеи невольно располагают к душевному миру. Воистину благословенно место сие и для трудов и подвигов монастырской братии, для паломников — рай сущий.

Приезд в пустынь Владыки Евлогия, священноархимандрита обители,— настоящий праздник для всех, здесь подвизающихся. Архиерейское присутствие — вдохновение для насельников на труд и молитву. Однажды Владыка предложил братии заняться рукоделием и нести в мир плоды своего труда, призвал творить дела милосердия и помощи ближним, посоветовал обзавестись пасекой: трав в округе великое множество, да и липа в пустыни весной благоухает, поторопил с ремонтом котельной, чтобы успеть пустить ее в эксплуатацию к зиме. Но более физического тепла и хлеба насущного призвал архипастырь насельников взращивать хлеб небесный — на ниве своей души, согревая его сердечным теплом и усердной молитвой ко Господу и Его Пречистой Матери.

Все лето прошло в трудах по ремонту и благоустройству монастырского хозяйства. Починили кровлю Рождественского собора, на которой успели вырасти деревья, убрали мусор с территории, обустроили дворовое хозяйство.

Превыше материальных забот и интересов для насельников Лукиановой пустыни стоит особая забота о месте богослужения. Три храма на монастырской территории, а служить негде... Постепенно обустроили собственный храм, разместившийся в бывшей ризнице Богоявленской церкви. «Господь неожиданно послал столяра, и за два дня

был поставлен остов иконостаса»,— сообщает короткая запись в монастырской летописи.

Первая полная служба Богу была совершена в обители 9 июля 1991 года в стенах Богородице-Рождественского собора по канону: с колокольным звоном, молебном, причащением Святыми Дарами. На праздник прибыли жители соседних деревень вознести хвалы Господу в этом святом, но поруганном месте. Во время чтения Евхаристического канона неожиданно поднялся сильный ветер и ведущий службу священник прикрыл руками просфорные частицы на дискосе, опасаясь, что их сдует с Престола. Все обошлось благополучно. Господь Вседержитель подал людям знак Своего всеведения, освежив воздух внутри алтаря и призвав священнослужителей со всем тщанием отнестись к совершаемым Таинствам. А 5 августа первую литургию отслужили в Богоявленском храме. Здесь служат и зимой.

Как и во всяком святом месте, в Лукиановой пустыни происходят чудесные события. Однажды в безлунную ночь заметили, что купол Рождественского собора окружен таинственным сиянием. Неоднократно многие, живущие в монастыре, слышали доносящееся из собора церковное пение дивной красоты. Не Ангелы ли Господни несут службу в поруганном и пустующем храме? Подобное пение нередко слышится в Оптиной пустыни, пещерах Псково-Печерского и Киево-Печерского монастырей, во многих других священных местах многострадальной Русской земли. У Бога все живы, и здесь, в обители преподобного Лукиана, земля хранит мощи многих праведников. Кладбище у Екатерининской церкви — сплошное погребение. Захоронения охватывают с трех сторон Рождественский собор; на месте бывшего яблоневого сада сохранились надгробия... Почивают в земле и честные мощи преподобного Лукиана, священноигумена обители. Не его ли ангельский образ таинственно и незримо обходит порой свои владения?

Однажды, в канун праздника Казанской иконы Божией Матери, бывшая медсестра располагавшегося когда-то в пустыни диспансера сподобилась чудесного видения: будто стоит она на молитве в Богородице-Рождественском соборе и лицезреет высокого худощавого монаха в подряснике коричневого сукна, ходящего за лампадами по периметру собора. Взяв у него благословение, спрашивает старца: «Когда же здесь зажглись лампады, отче?» Монах отвечает ей с удивлением: «А они здесь, матушка, никогда и не гасли...» Спросила она старца и о том, как ей, грешной, следует молиться, на что монах ей ответил так: «А ты повторяй непрестанно молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешную!»

Не скоро удастся монастырю привести в порядок собор Рождества Богородицы, как, впрочем, и другие храмы.

Буря разрушения попущена нам для того, считает епископ Владимирский и Суздальский Евлогий, чтобы мы больше заботились не о внешнем, но о внутреннем своем богатстве — благолепии души и нравственном совершенстве. И в этом смысле не столько важны сами храмы, сколько души спасающихся в них людей. Восстановить, благоукрасить храм своей души — наиглавнейшая задача сегодняшнего дня, и осуществить ее — значит поставить преграду злу и беззакониям современной действительности, значит победить самого диавола.

Да помогут нам в этом преподобные Лукиан и Корнилий, создатели безмолвной пустыни, и все угодники Божии, в земле Российской просиявшие!

Диакон Геннадий АРХИПОВ

С именем Преподобного Сергия

(in memoriam)

Како воспоем песнь Господню на земли чуждей? (Пс. 136, 4)

8 февраля 1991 года в Париже на 79-м году жизни почил о Господе один из старейших православных священнослужителей Западной Европы протоиерей Алексий Князев. С его кончиной ушла в прошлое целая эпоха в жизни русского зарубежья.

Родился отец Алексий в 1913 году в городе Баку. В 1923 году вместе с родителями эмигрировал во Францию, где впоследствии изучал право и православное богословие. В 1938 году окончил Православный богословский институт имени Преподобного Сергия. Работал ассистентом известного богослова протоиерея Сергия Булгакова. С 1944 года и до самой кончины преподавал в Сергиевском институте историю времен земной жизни Иисуса Христа, введение в герменевтику Ветхого Завета, еврейский язык и мариологию. В 1947 году рукоположен во пресвитера, а в 1954 году получил сан протоиерея. В 1955 году защитил докторскую диссертацию на тему «Письмо Аристея к Филократу: историческое и филологическое значение и предыстория перевода LXX». В 1960 году избран профессором, а в 1962 году — деканом института. С 1965 по 1991 год являлся ректором Православного богословского института в Париже. Протоиерей Алексий Князев — автор книг по истории Сергиевского института и о почитании Божией Матери в Православии. Четверть века отец Алексий возглавлял Православный богословский институт имени Преподобного Сергия, который сам окончил. В этот период им было сделано многое для установления богословских связей своего института с Духовными школами Русской Православной Церкви. Своей доброжелательностью и открытостью он снискал любовь всех знавших его в нашей Церкви.

Отпевание и заупокойную литургию по усопшему протоиерею Алексию возглавил архиепископ Евдокийский Георгий, управляющий русскими приходами в Западной Европе (Константинопольский Патриархат), нынешний ректор института. Ему сослужили более двадцати клириков различных Поместных Православных Церквей. С кратким словом о почившем пастыре после богослужения обратились к собравшимся архиепископ Георгий, архимандрит (ныне епископ Банатский) Афанасий (Сербский Патриархат) и протоиерей Борис Бобринский, выпускник института 1949 года. Погребен отец Алексий на русском кладбище в Сен-Женевьев-де-Буа, близ Парижа.

Да упокоит Господь душу Своего верного служителя в Своих небесных селениях.

История Православного богословского института имени Преподобного Сергия берет начало в 20-х годах нынешнего столетия. В 1922 году в Пекине собрался очередной съезд Всемирной студенческой христианской федерации, на котором участники съезда от Русского студенческого христианского движения (РСХД) Л. Зандер, А. Никитин и Л. Липеровский подали председателю федерации Дж. Мотту Меморандум о создании русской богословской школы в зарубежье. Ознакомившись с предложением, Дж. Мотт высказался в поддержку создания института. Эта идея захватила широкие круги русской эмиграции в Берлине, Праге, Белграде. Осенью 1923 года на съезде РСХД в Прешове (Чехословакия) А. Карташов выступил со специальным докладом о проекте создания института. Там же было решено, что богословская школа будет находиться в Париже и возглавит ее митрополит Евлогий (Георгиевский; †1946).

Владыка Евлогий без промедления приступил к организации института. Была создана корпорация преподавателей, основу которой составили бывшие профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии: епископ Вениамин (Федченков; †1961) получил кафедры литургики, пастырского богословия и гомилетики, А. В. Карташов (последний обер-прокурор Святейшего Синода) возглавил кафедры церковной истории и Священного Писания Ветхого Завета, С. С. Безобразов (впоследствии епископ Кассиан) читал курс Священной Истории Нового Завета и другие видные богословы. Чуть позже в преподавательскую корпорацию вошли отец Сергий Булгаков, В. В. Зеньковский и В. Н. Ильин.

С особой остротой встал вопрос о местопребывании института. Храм во имя святого благоверного князя Александра Невского на парижской улице Дарю и прилегающие к нему постройки не отвечали требованиям учебного заведения. Длительные поиски места наконец увенчались успехом: немецкий религиозный и культурный центр, конфискованный французским правительством в начале первой мировой войны, по решению министерства юстиции продавался с молотка в счет репараций. Торги были назначены на 18 июля 1924 года, день памяти Преподобного Сергия Радонежского. Митрополит Евлогий направил М. Осоргина своим представителем на аукцион, благословив его иконой Преподобного Сергия. Сделка в 321 тысячу франков состоялась, и помещение бывшей немецкой миссии на улице Криме, 93 стало домом русского Богословского института.

1 марта 1925 года митрополит Евлогий освятил институтский храм во имя Преподобного Сергия, но основные работы по его отделке развернулись позже. К декабрю 1927 года Д. С. Стеллецкий с учениками закончил основную роспись храма. К этому времени в институте уже шли регулярные занятия.

30 апреля 1926 года состоялось официальное открытие Православного богословского института. Оно предварилось богослужением, которое возглавил митрополит Евлогий. Актовую речь прочел А. В. Карташов. Весну и лето 1926 года в ожидании прибытия в Париж всех профессоров 29 студентов, отобранные из многих сотен абитуриентов, слушали подготовительный курс, и лишь в октябре начался академический год.

Первый выпуск студентов состоялся в 1928 году. Десять из них приняли впоследствии монашество, трое — стали епископами, шестеро вступили на приходское служение. В числе первых выпускников были также четыре будущих профессора богословия.

Тридцатые годы стали поистине «золотым веком» Богословского института. Преподаватели, в число которых вошли архимандрит Киприан (Керн; †1960) и протоиерей Георгий Флоровский, Г. Федотов и М. Осоргин, Л. Зандер и Н. Афанасьев, Б. Вышеславцев и И. Никаноров, находились в расцвете сил, вели огромную богословскую работу. С Сергиевским институтом тесно сотрудничали такие мыслители, как Н. Лосский, С. Франк, С. Троицкий, Н. Бердяев. Институт издавал журнал «Православная мысль», активно развивалось сотрудничество с другими духовными школами Православных Церквей. Так в 1930 году в Фессалониках (Греция) состоялась конференция по религиозной педагогике, в 1936-м в Афинах прошел съезд православных богословов. Во всех этих встречах принимали участие представители Сергиевского института. В 1937/38 учебном году А. Карташов прочитал в Афинах курс по истории Русской Церкви. Большое внимание уделялось также экуменической деятельности. Лекция протоиерея Георгия Флоровского в Лондонском университете, Л. А. Зандера — в Германии и Голландии, архимандрита Кассиана — в Православно-Англиканском содружестве Преподобного Сергия и святого Албания привлекали всеобщее внимание и служили доказательством высокого авторитета Сергиевского института. С. Булгаков, Г. Федотов, А. Карташов и Б. Вышеславцев принимали участие в работе экуменических движений «Жизнь и труд» и «Вера и церковное устройство». Результатом объединения этих движений стало создание в 1948 году Всемирного Совета Церквей. Со своей стороны представители Сергиевского института высоко ценили богословскую мысль Запада. Почетное звание доктора богословия honoris causa институт присвоил англиканским Архиепископам Косме Лангу и Вильяму Темплу, епископам Джеймсу де Вольф Перри, Джону Мотту, Вильяму Мэннингу и другим.

В 1932 году разразившийся в Западной Европе экономический кризис не обошел стороной и Богословский институт. «Часто,— вспоминал протоиерей Алексий Князев,— обед студентов состоял из одной вареной картошки». Для материальной поддержки института Л. Зандер, его финансовый секретарь, организовал ряд зарубежных поездок хора прихожан Сергиевского подворья. Западная Европа, практически еще не слышавшая православного русского пения, была ошеломлена. «Это не пение — это молитва, и мы молились вместе с вами»,— признавался один швейцарский пастор регенту хора И. Денисову. Швейцария, Англия, Голландия, Дания, Норвегия и другие страны Западной Европы открыли для себя еще одну страницу русской культуры.

В 1927 году Православный богословский институт стал учредителем Сергиевского братства, объединившего студентов и преподавателей института. Братство организовывало богослужение в общинах, не имевших постоянного священника, его члены посещали больных в госпиталях и на дому. Братство издавало также «Сергиевские листки», в которых печатались жития святых, святоотеческие наставления, проповеди преподавателей и студентов. Одним из постоянных авторов «Сергиевских листков» стал протоиерей Сергий Булгаков.

Наряду с катихизической и миссионерской деятельностью Сергиевский институт проводил глубокую богословскую работу. В его стенах родилось течение, известное как «парижское богословие». Представители этого направления считали, что свобода мысли и исследований не должна приводить к искажению истины. Однако академическая школа, опираясь на святоотеческое наследие, стремилась выработать чисто православное богословие и освободиться от западного схоластического влияния, весьма сильного — вплоть до предреволюционных лет — в русской богословской науке. В то же время за пределы строгих рамок академизма пробивалось

другое течение, ставившее своей целью разрешить те проблемы, анализ которых в традиционных рамках казался неполным.

Среди сторонников первого направления наиболее ярким представителем стал протоиерей Георгий Флоровский. С его сочинениями «Восточные отцы IV века» и «Пути русского богословия» по словам протоиерея Иоанна Мейендорфа, «можно не соглашаться, но их нельзя просто отбросить за ненужностью». Главным мерилом для отца Георгия являлась верность святоотеческой традиции. Именно ему принадлежит формулировка отношения православного богослова к экуменическому движению как «свидетельства об Истине».

С другой стороны, неоднократно возникал вопрос: все ли проблемы разрешены отцами Церкви как богословами? Не следует ли идти дальше? Чаще всего его задавал протоиерей Сергий Булгаков — виднейший оппонент отца Георгия Флоровского. Отец Сергий обратился к догматике, чтобы построить богословское учение о Софии, Премудрости Божией. В конечном итоге он отождествлял ее с усией (ὀυσια), Божественной сущностью, общей трем Ипостасям Божества, которая от века содержала мир, созданный Богом. Его учение вызвало бурную полемику: как оппозицию, так и поддержку.

Вторая мировая война, начавшаяся в сентябре 1939 года, приостановила расцвет Сергиевского института. Однако главное уже было достигнуто: институт собрал редкое духовное богатство. Война застала в Париже только четверых преподавателей, все студенты разъехались на каникулы. Закрытие границ лишило институт существенной части финансовой помощи, но, несмотря на трудности военного времени, митрополит Евлогий благословил продолжение занятий. 17 студентов и 11 профессоров начали очередной учебный год.

Оккупация Парижа немецкой армией внесла перемены в жизнь Сергиевского института. В 1941 году, вскоре после нападения Германии на СССР, был арестован выпускник 1928 года отец Димитрий Клепинин. Его отправили в концентрационный лагерь в Германию, где он принял мученическую кончину. Был интернирован Л. Зандер, покинули институт Г. Федотов и Н. Афанасьев. Но занятия продолжались: и преподаватели, и студенты понимали, сколь ответственно их дело в служении Христу и Его Церкви. В это тяжелое время институту очень помог К. Померанцев, школьный товарищ одного из студентов. В период с 1941 по 1943 год он регулярно вносил в кассу суммы, в общей сложности составившие более 500 тысяч франков.

Тяжелые испытания не затормозили развития богословской мысли. В 1943 году докторская степень была присуждена протоиерею Сергию Булгакову. Через год такой же награды удостоился А. В. Карташов. В 1942 году снова вышла в свет «Православная мысль». Интенсивно работали отец Киприан (Керн) и отец Василий Зеньковский — их труды были опубликованы после войны. Профессорская корпорация пополнилась молодыми выпускниками института, с 1943 года в нем начал преподавать приснопамятный протоиерей Алексий Князев.

Но радости успехов сопутствовала горечь утрат. 13 июля 1944 года скончался отец Сергий Булгаков. Это была первая крупная потеря института и вместе с ним всего русского богословия. В августе 1946 года почил о Господе митрополит Евлогий, вскоре после этого Г. Федотов (†1951), М. Осоргин (†1951), Б. Вышеславцев (†1954). Новым ректором был избран епископ Кассиан. При нем в институт влилась плеяда замечательных молодых богословов: отец Александр Шмеман, отец Иоанн Мейендорф, П. Евдокимов и другие. Продолжались докторские защиты, начало которым положил перед самым концом войны архимандрит Киприан. В Неделю Православия 1945 года он публично защитил свою диссертацию на тему: «Антропология святителя Григория Паламы». Докторскую степень получили епископ Кассиан (1946), отец Николай Афанасьев (1947), отец Василий Зеньковский (1948), отец Алексий Князев (1955), отцы Иоанн Мейендорф и Александр Шмеман (оба в 1959) и другие. Владыка Кассиан стал также доктором honoris causa Фессалоникийского университета.

Изменения претерпел и состав студентов. Кроме русских эмигрантов, в институт стали поступать сербы, арабы, в начале пятидесятых годов — немцы, финны, греки и киприоты. Слушатели института уже не всегда исповедовали Православие, но это не мешало институту оставаться оплотом православного богословия на Западе.

По-прежнему большое внимание уделялось катихизации. В 1950 году под сенью Сергиевского института возникла Высшая женская Духовная Семинария, которую за 12 лет ее существования, окончило множество людей. Кроме того, многие лекции после расшифровки их стенограммы размножались на ротаторе и рассылались интересующимся не только по Европе, но и за океан.

Институт придавал большое значение своей экуменической деятельности. Начатые по инициативе архимандрита Киприана Недели литургических исследований регулярно проводятся на протяжении уже 39 лет. Первые съезды православных, католических и протестантских литургистов не имели определенной темы; позже, с начала 60-х годов, стали назначаться специальные собеседования: «Часослов», «Дух Святой в литургии» и т. д.

Богословские работы преподавателей Сергиевского института по-прежнему затрагивали все стороны жизни Церкви: ректор епископ Кассиан много и плодотворно работал в области экзегетики; православную мариологию изучал протоиерей Алексий Князев; актуальные проблемы нравственного богословия разрабатывал П. Евдокимов; крупным экклезиологом был отец Николай Афанасьев. Каждый из них в своей области внес свой вклад в «парижское богословие», безусловно, обогатив его.

Начало 60-х годов — еще один рубеж в жизни института. В 1960 году скончались архимандрит Киприан и А. Карташов, через два года — отец Василий Зеньковский, в 1964 году — Л. Зандер. Еще через год почил ректор епископ Кассиан, а вскоре, в 1966 году, отец Николай Афанасьев. Эти потери вынудили руководство перегруппировать силы. Институт возглавил его выпускник протоиерей Алексий Князев. Профессорскую корпорацию пополнили О. Клеман — крупнейший современный православный богослов, коренной француз по происхождению, серб иеромонах Афанасий (Йевтич) и другие выпускники. Состав преподавателей становился межправославным, поэтому с 1960 года русский язык перестал быть обязательным языком лекций. В то же время богослужение в Сергиевском храме продолжало совершаться на церковнославянском, который поэтому оставался обязательным предметом для изучения.

В последние годы непрерывно развивается сотрудничество института со всем православным миром и другими конфессиями. Представители Сергиевского института были гостями Русской Православной Церкви на крупнейших ее торжествах. Неоднократно Сергиевский институт в Париже посещали представители и нашей Церкви.

Очаг Православия в Западной Европе, Православный богословский институт имени Преподобного Сергия уже более шестидесяти лет свидетельствует миру жизненность и истину святой веры.

Приходящие в Церковь

Главы из книги

Есть Православие ликующее, но есть и плачущее. Иной раз благим своим теплом оно готово обнять весь мир, а иногда жестко ограждает себя от неверных. Я вспомнил здесь только о представителях первого из них, но не забудем: обе струи переплетены в едином потоке. Я смог рассказать лишь о двух священниках, но встречал куда больше подобных им — даже в границах моего совсем уж невеликого опыта. О духовном сословии часто говорят пренебрежительно, и это давняя традиция. Но каковы бы ни были недостатки его, в этой среде так обыкновенно встречаются люди праведные, люди поистине Божьи, и это гораздо удивительнее. Недостатки здесь тоже традиционны, они могут быть и велики. Однако время обновило и наше зрение, и оно научилось замечать то, что, может быть, упускало в прошлом. Обыкновенный русский священник не проповедник, не миссионер, но он человек, как правило, незамутненной, неколебимой веры. Конечно, он не всегда умеет жить по ней, но ему самому в ней как-то привольно, в ней ему хорошо, и вот к этой щедрой, раздольной «естественности» своей веры он — ненавязчиво, ненароком — умеет приобщить и других. С нею не натыкается он на каждом шагу на острые углы неразрешимых вопросов, чаще всего у него нет особых трудностей с «демифологизацией», и его не точит сомнение в полезности его жизненного дела. Скорее уж следовало бы упрекнуть его в избытке благодушия перед лицом наседающего атеистического мира. За его плечами, после нескольких лет служения, стоит полнокровный, глубоко укоренившийся в душе литургический опыт, и о него разбиваются многие беды и житейские неурядицы. И мало кто из людей так конкретно чувствует свою пригодность, свою необходимость другим, ближним, и это чувство как нельзя более характерно именно для сегодняшнего дня и для наших условий.

Из тех, кто пришел в Церковь сравнительно недавно, некоторым уже удалось принять сан и получить приход. И надо признать: путь через длительное безверие, обращение и крещение во взрослом возрасте, а затем и через последующее вживание в жизнь Церкви в качестве мирянина, оказывается весьма благоприятным для будущего священства. На этом пути как раз и преодолеваются многие бытовые недостатки русского духовенства, его благодушная лень и миссионерское безволие, но приобретаются ревность, строгость, внутренняя собранность и более острое чувство священнического призвания. У нас, пожалуй, покончено с традиционной кастовостью духовенства, и в этом одно из благодеяний того рыхлоатеистического окружения, в котором живет Церковь. Дети священников, особенно провинциальных, иной раз стесняются и сторонятся занятия отцов, избирают другие профессии, рвутся в города, центры, столицы. Между тем в столицах они могут повстречаться и с такими выходцами из неверующих семей, что готовы ехать в любую глушь ради получения какого угодно прихода. (При этом, естественно, вся их предшествующая карьера, все их дипломы и степени и опубликованные работы оказываются прахом, который только и остается, что отряхнуть со своих ног. Больше они уж не пригодятся.) Вообразим себе человека, вскормленного математическими формулами, привыкшего к образу жизни ученого и к весьма рафинированной среде, в качестве рядового сельского батюшки, служащего за сутки езды от дома. И все же, несмотря на все внешние и внутренние тяготы, этот переход к священству совершается с освобождающей, благодатной легкостью. Пастырство у нас — завидное ремесло, *иго Мое благо, и бремя Мое легко* (Мф. 11, 30). И в самом влечении к нему, преодолевающем препятствия изнутри и извне, есть, пожалуй, некоторая надежда для Церкви. Дай-то Бог ей исполниться!

Ростки экуменизма

В русской сказке про Ивана-царевича злодейски убитого героя оживляют сначала мертвой, а потом и живой водой. У нас принимают христианство со вкусом мертвой воды на губах и с жаждой воды живой. Опыт нехристианства и антихристианства всех цветов радуги (институциональное безбожие — лишь частица такого опыта), опыт достаточно реальный и жизненный, сам по себе вызывает смутное первоначальное отталкивание. Оно имеет глубокие и сильные корни. И на той экзистенциальной почве, где они разрастаются, старые чувства враждебного разделения между христианством восточным и западным, пафос противостояния их не прививаются с прежней естественностью. Мертвая вода как будто разъедает столь плотные некогда перегородки между Церквами.

Я поясню свою мысль, сославшись на «Три разговора» Владимира Соловьева. Там в конце есть маленькая повесть, где среди прочего рассказывается, что в XXI веке Европу ожидает вечный мир и великое благоденствие. И обязана всем этим она будет «грядущему человеку»[1], преисполненному великих талантов и удивительных достоинств. Заслуги его перед человечеством будут столь велики, что евангельские слова о Втором пришествии Христа он примет на свой счет, «объясняя это пришествие не как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим»[2]. Мало того, став императором «единого человечества», он захочет и от христианских Церквей получить косвенное тому подтверждение. Созвав в Иерусалиме Вселенский Собор, где будут присутствовать три основных исповедания: католичество во главе с недавно избранным Папой Петром Вторым, протестантство, представленное ученейшим библеистом и экзегетом про-

Окончание. Начало см.: ЖМП, 1992, № 2—4.

фессором Паули, и Православие, водительствуемое духовным старцем Иоанном, новый «харизматический лидер» захочет одарить их всех, требуя от них лишь взаимности и признания. Каждой из конфессий он предложит именно то, что, по его мнению, всего дороже для нее в христианстве: Римскому престолу будет возвращена его первоапостольская столица (откуда Папа будет якобы изгнан в XX столетии), как и все прежние его права и преимущества; при этом особым образом будет укреплен духовный авторитет Католической Церкви; православным, более всего привязанным к Священному Преданию и чину богослужения, будет пожалован в Константинополе всемирный музей христианской археологии; протестантам, так пекущимся о свободном изучении Писания, выделяются огромные средства из казны для беспрепятственного развития их штудий. Значительное большинство Собора, в том числе почти вся иерархия Востока и Запада, принимают эти дары и с восторгом переходят на сторону вселенского Владыки. Но тут поднимается древний старец Иоанн и говорит от имени оставшегося меньшинства, что для них в христианстве дороже всего Христос, прежде всего «Он Сам, а от Него все»[3]. Пусть государь открыто исповедует свою веру во Христа, Сына Божия, и все примут его как предтечу славного пришествия Христова.

Говоря это, старец не сводил изумленных глаз с императора, с которым происходило что-то ужасное. И вдруг, отпрянув, старец крикнул сдавленным голосом: «Детушки, антихрист!»[4] И тотчас огромная молния из черной тучи покрыла старца, и он пал мертвым. Вслед за тем поднялся Папа Петр II и с энергией древних епископов бросил анафему в лицо князю мира. Но внезапно был поражен и он. Тогда профессор Паули, ставший как бы временным возглавителем христианских Церквей, над телами двух убиенных подтвердил анафему Петра и с остатком верных удалился в пустыню, дабы «ожидать неминуемого пришествия истинного Владыки нашего Иисуса Христа»[5].

На Соборе же избирается новый Папа — Аполлоний, великий чародей и колдун, протеже императора, явившийся неведомо откуда, между тем как сам повелитель кротко, мудро и красноречиво уговаривает — ввиду наступившего вечного мира — всех христиан наконец соединиться. Христиане соглашаются, и Аполлоний великодушно признает себя истинным православным, католиком и евангеликом одновременно. Потом он творит невиданные чудеса и всем раздает индульгенции на все грехи в прошлом, настоящем и будущем. Тела же старца Иоанна и Папы Петра, выставленные в назидание народу у храма Гроба Господня, остаются нетленными. Профессор Паули с несколькими сподвижниками пробирается ночью в город и забирает их. Дух жизни возвращается к умершим. Ожив и поднявшись на ноги, Иоанн во исполнение последней Молитвы Господней о единстве учеников Его предлагает почтить Петра. Вслед за ним произносит свое трогательное исповедание и старый Паули. «Ты еси Петр,— говорит он Папе на латыни, но с немецким уточнением,— теперь это доказано окончательно и никакому сомнению не подлежит»[6]. Так происходит другое соединение Церквей — в тайне. Оно сопровождается знамением жены, облеченной в солнце, явление которой предвещает начавшиеся бедствия, а за ними — Второе пришествие Христово...

«Три разговора», как известно, стали последней и наиболее читаемой книгой Владимира Соловьева. Четверть века спустя Георгий Федотов, обогащенный новым опытом, возражал против соловьевского понимания антихриста: не нужно было изображать его благодетелем, никакого антихристова добра быть не может. Мы, пожалуй, могли бы признать правоту обоих: необязательно добру быть действительным, достаточно быть ему в гегелевском смысле «разумным», т. е. в высшем понимании «идейным» и отвлеченным. Достаточно безраздельно ему владеть только лишь языком «добра» и фантомом благоденствия, и этот язык-фантом сделать единственной мерой реальности. Суть, однако, не в этом. Притча Соловьева при всех ее наивностях (думается, что намеренных со стороны автора) передает настроенность, при которой становится возможным сближение далеко разошедшихся христианских традиций, разных типов духовного опыта — то новое соединение их во Христе, что только и может явиться предпосылкой для объединения Церквей.

Было бы, вероятно, несерьезно устанавливать прямые связи и аналогии между давней философской фантазией и нынешней «духовной ситуацией эпохи». Однако — обращаясь к терминологии Юнга — Соловьев выразил для нашего века то, что следовало бы назвать облеченным в миф «архетипом экуменического сознания» или, скорее, «экуменического чувства». Миф нельзя свести к рациональному зерну, и природа его извращается, если выпаривать из него твердые кристаллы вложенного смысла. Но пророческая утопия Соловьева напоена религиозной атмосферой, близкой той, которой дышат у нас сегодня. Вопросы его: чем дорожим мы более всего в христианстве? что не может принять окружающий нас мир: явление Христа или историческую древность, связанную с Его именем: старинные распевы (их иногда записывают на пластинки), пышные облачения (для них открывают уютные музеи), религиозные чувства и даже эсхатологические чаяния (за ними посылают этнографические экспедиции), и, наконец, что сегодня разъединяет нас, христиан? — вопросы эти носятся в воздухе. Можно продолжить их: что есть духовное, истинное, единственное, чем нельзя поступиться? и что есть душевное, обжитое, временное, дорогое для нас, чем мы платим дань разделению? Но главное, повесть Соловьева с особой конкретной внятностью возвращает нас к тому видению, что восходит к Иоанну Богослову: *Ибо многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист* (2 Ин. 1, 7).

Слова эти некогда могли служить расколам и распрям. Сегодня — среди многих обольщений — сила правды, которая от них исходит, работает на дело единения. Не того единения, которое может быть названо «религиозной разрядкой», что достигается церковными дипломатами и порой поощряется правительствами в своих видах. Такая разрядка во многих отношениях есть полезная и даже необходимая вещь. Она есть просто признак цивилизованного поведения. Но полезность ее вполне в пределах этого мира, она готова пойти в услужение кому угодно. Единением подлинным может быть только то, что выступает и обнаруживает себя в мире из глубины тайны. Тайны внутреннего единения со Христом и общей, братской жизни в Нем. Так что же мешает этому братству?

Здесь не место говорить о богословских и экклезиологических проблемах. Стоит коснуться нам лишь проблем человеческих, отчасти культурных и философских. Позади стихийного тяготения к единству с христианским Западом стоит противоречивое и трудное духовное наследство. Общеизвестны отталкивание от Запада и борьба с Западом. Но у русских к этому отталкиванию всегда примешивается частица ностальгии и любовной горечи. Кто не знает строчки поэта, ставшего затем

вождем славянофильства: «Ложится тьма густая на дальнем Западе, стране святых чудес»?[7] Кто не помнит почти исступленных монологов Версилова в «Подростке»: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия; каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их — мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божиего мира, осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим!»?[8]

Но при этом с убежденностью не менее горячей и не менее выношенной вели в то же время Хомяков, Достоевский, как и многие из единомышленников их, упорнейшую тяжбу с Западом. Вдохновением, работой мысли и страсти, что шли на эту борьбу, была создана поначалу почти вся русская религиозная философия с ее осмыслением православия и национальной жизни, ими была вызвана на свет и «Россия и Европа» Данилевского (предвосхитившая отчасти идеи Шпенглера), и историософия Константина Леонтьева с ее диатрибами* в адрес среднего европейца, и столь живая по сей день «Легенда о великом инквизиторе». Едва ли можно суммировать все упреки и обличения Западу, но из религиозных — вот основные: в западных исповеданиях нет целостности жизни во Христе, в них возобладали рассудочность и обособившаяся от нее сентиментальность, поклонение авторитету вытеснило сердечную любовь к Богу, юридизм и индивидуализм иссушают душу, отрекшуюся от свободной братской общности, или соборности, существующей лишь в Церкви Православной. Но, как давно было замечено, Православие бралось при этом всегда в идеальном своем облике, тогда как Церкви Запада изобличались в их будничном и даже подчеркнуто земном и грешном виде. Такой фокус зрения — умиленно благочестивого к Востоку и ревниво придирчивого к Западу — сохраняется кое-где и поныне. И все же на заднем плане всех обличений в его сторону был и по сей день остается отголосок давней обиды на Запад — даже не на то, что он избрал иной путь, а на то, что Запад, христианский Запад, не исполнил собственного призвания, так и не стал «страной святых чудес», не стал очищенным «новым средневековьем» (по слову Бердяева), в котором могла бы воплотиться русская мечта о соборном религиозном единстве человека и общества, веры и знания, культуры и жизни. И потому так часто слышишь упреки (отчасти справедливые, но отчасти и затверженно комические) в дряхлости и дряблости Запада и непрощенной измене его. Не следует удивляться, что упреки эти делаются не всегда в уравновешенной и джентльменской манере, однако в них нет безразличия. И нельзя забывать: за ядовитым, полным вызова или вымученным осуждением Запада всегда таится карамазовское воспоминание о «дорогом кладбище», где каждый камень гласит о «горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу...»[9], или подавленный вздох Рембо: «Je regrette l'Europe aux anciens parapets!»[10]

Мы заговорили об этом потому, что все эти вздохи и приступы ярости, фантазии и комплексы передались отчасти и нынешнему молодому христианству. Отзвуки их можно найти у сегодняшних религиозных публицистов. Но все это смешивается с изначально экуменическим опытом — тем, который мы пытались выразить, обратившись к соловьевской повести-притче. Такое смешение едва ли может быть хорошо взвешенным и равномерным. Тот «экуменизм, с которым человек вступает на порог храма с только что обретенной верой, готовой обняться со всеми принимающими Христа, в дальнейшем может либо осмыслить и укрепить себя в традиции, либо исчезнуть в ней. Второй путь, по правде говоря, легче, утоптан надежней, первый же сопряжен с некоторым риском. Опасность его была предугадана уже Соловьевым: можно брататься со всеми Церквами и, по сути, не принадлежать ни к одной. Можно быть и православным, и католиком, и лютеранином одновременно, незаметно выпав из христианства. Быть же христианином — думаю, что такова православная точка зрения,— значит оставаться в недрах подлинно церковного, соборного опыта. Нынешняя экуменическая ситуация — а она определяется тем вызовом и противлением Благовестию Христову, что исходит от мира,— по-новому ставит вопрос об истинной сущности Церкви, о границах ее, о вечном и временном в ней.

Но, помимо проблем умозрительных, высочайших, есть проблемы жизненнее и проще: как быть? кем определить себя здесь, в Православной Церкви, в отношении христиан Запада? избранником, стоящим на камне истины? отлученным (и недавно прощенным) схизматиком? братом, недругом, равнодушным? В какой-то момент эти вопросы теряют свою отвлеченность. Ответы на них могут быть духовно ложными и духовно истинными. Среди тех ответов, которые представляются мне ложными духовно, я хотел бы указать два. Первый из них заключается в яростном антикатоличестве (протестантизм никогда не вызывал у нас накала страстей), то есть в противостоянии «эмоционально-догматическом» некоему едва ли не вымышленному католицизму. Второй (более редкий) состоит как раз в полном отождествлении себя с католичеством, в отказе от признания какой-либо исключительности восточного христианства и особой его глубины, в ощущении его исторической «случайности», то есть во внутренней отчужденности от него при отнесенности внешней. В этом восприятии Церкви как осажденной крепости, живущей по строжайшим законам военного времени, как и в тайном бегстве из нее в ряды якобы осадившего ее католицизма, вообще Запада, подстерегают нас два идеологических извращения, два препятствия к возможному экуменическому диалогу.

Ибо по отрывочности и недостатку сведений католицизм порой все еще воображается таким, каким он оставался до конца понтификата Пия XII: жестким и воинствующим. И с этим будто бы непреклонным католицизмом ведут либо запоздалую борьбу, либо открыто им восхищаются, усматривая в пресловутой «твердости» его перевернутое отражение недостатков Православия. Но если религиозное западничество редко выходило у нас за рамки одинокого чудачества, эксцентризма, философской провокации (налет которой до сих пор ложится, скажем, на Чаадаева), то религиозное антизападничество имеет более солидную почву под ногами. Антикатолический пафос, живущий или тлеющий в православии, принципиально иной, чем в протестантизме. Кажется, и Запад не понимал его в должной мере.

В общих словах: речь идет не о противопоставлении личного опыта традиции и догматике, но о различии «органического» понимания природы Церкви (несущей в себе совокупный мистический опыт церковного народа в целом) и понимания «авторитарно рационалистического» (определения эти условны), при котором истина Церкви выражает себя только устами иерархии, и пре-

---

* Диатриба (от греч. diatribē — подготовка речи, речь) — придирчивая речь с нападками личного характера.— *Примеч. ред.*

жде всего Папы. Или еще более огрубленно: в православии истина — это жизнь, которой соборно живет вся Церковь — служители ее и миряне, тогда как в католичестве она есть орудие духовной власти, а в протестантизме — предмет разрозненных умствований и обособленных переживаний.

Этот взгляд, каким бы он ни был архаическим и искаженным, все еще живуч. Однако — и отчасти это было предсказано самим Достоевским — искушение властью (третье искушение Христа) перейдет от Западной Церкви к другим течениям, поддавшимся и первым двум (хлебом и чудом) и недвусмысленно враждебным христианству. И потому все разделившиеся исповедания встречают общих противников. Поиск единства уже начался: католический Запад ныне более, чем когда-либо, в углублении жизни в Церкви, в усвоении былой органичности пребывания в ней. Об этом говорят среди прочего обращение к апостольству мирян, прозвучавшее со Второго Ватиканского Собора, пастырская конституция «Радость и Надежда»[11] и энциклика «Искупитель человека»[12] Иоанна-Павла II. Да и Православный Восток, пусть и безгласный, начал уже как будто изнемогать от своих человеческих немощей, от отсутствия подлинного церковного учительства и сознательной, твердой ответственности перед лицом современного мира. Пророчество Соловьева уже приблизилось к своему исполнению: обе Церкви ныне действительно внутренне нуждаются друг в друге, хотя пути сближения им будет найти нелегко. Ибо искать их следует — и я рискую утверждать, что это и есть духовно истинное решение,— только изнутри своей Церкви, не покидая ее, но и не идеологизируя, вживаясь в ее традицию, ее опыт, ее духовный строй, но с щедрой, любовной открытостью к другим традициям, к другим видам опыта, другим путям христианской жизни.

Предсказание Соловьева стало сбываться прежде всего в душах новообращенных христиан: каким бы ни было их антизападное наследство, они не могут не смотреть на Запад с надеждой, в чем-то исполнившейся, в чем-то обманутой. Надежду питает само существование христианского Запада — стойкость его структур и непогасший миссионерский пафос, его умение осваиваться в изменяющемся мире, его способность «переплыть» общество потребления, не потонув и не растворившись в нем, его готовность отвечать на любой вызов времени, его желание искать общий язык со всеми, не теряя своего собственного. Но недоуменную горечь вызывают на Западе прежде всего церковная неполнота его христианской веры, ослабевающая в нем сосредоточенность на Христе, склонность умалять горнее в дольнем, духовное обмеление — то, что можно именовать капитуляцией перед духом «мира сего», воплощенным в мирских идеологиях. *Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?* (Мф. 5, 13). Не думаю, чтобы православные экуменисты хотели бы иметь дело с дособорным католицизмом, но можно вполне поручиться, что мало кому из них доставит удовольствие зрелище католицизма «размытого», «разжиженного», «удешевленного» — католицизма, затопленного столь знакомой и столь тошнотворной прогрессистской фразеологией, католицизма с бессильным Папой, с пилюлями и с женатым духовенством.

Относительно духовенства у нас есть собственные, отчасти прагматические, соображения. Дело в том, что епископ, внутренне прошедший школу восточного монашества, и священник, вынужденный кормить семью служением на приходе,— эта структура, вполне оправданная православной традицией, в наших условиях оказывается идеальным образом приспособленной для наибольшего подчинения Церкви светской власти, в равной мере располагающей кнутом и пряником. Когда воспитанием и благочестием, с одной стороны, вы научены воспринимать всякое распоряжение уполномоченного как неотменимый Промысл Божий, а с другой — не можете рисковать регистрацией (легализующей место каждого священнослужителя)*, ибо должны поставить детей на ноги, вам трудно уверенно настаивать на том, что, скажем, обязательное предъявление паспорта при крещении или венчании противоречит духу Евангелия.

Католицизм обнаружил какую-то упрямую народную живучесть — и уже за это ему нельзя отказать в уважении. Примером того служит католическая Литва по контрасту с остальной Прибалтикой, в прошлом в основном протестантской, а ныне в общем-то секуляризованной. Подобным же примером, как и укором, для многих православных остается Польша. Но ее церковная жизнь слишком непохожа на нашу, чтобы сопоставление здесь могло быть достаточно побудительным и творческим. (Православию, чтобы справиться со своими недугами, следует вернуться прежде всего к самому себе.) Но когда польский кардинал был избран Папой, это всколыхнуло неясные надежды: может быть, общность внешней и экзистенциальной судьбы поможет встрече двух христианских традиций? Сейчас и речи быть не может о какой-то новой унии церковных правительств (и неудача их в истории должна быть еще осмыслена); вопрос ставится шире, сущностнее: каким реально должен стать путь к единой Вселенской Церкви? Той Церкви, что, не утратив ни четкой иерархической структуры, ни апостольского преемства, соберет в себе весь подлинный сокровенный опыт, открытый и накопленный разделенными Церквами на пройденных ими путях. Той Церкви, соединения в которой — словами Карла Барта — «не достигают, но открывают». Открывают то, что в основе никогда не было утрачено и оставалось сокровенно единым — во Христе.

Поучение об исходе

Но вернемся на землю, где старые раздоры все еще охраняют видимую крепость. Едва ли вскоре будут они разрешены и побеждены внезапно водворившимся единством: всего вероятней, мы живем в эпоху его медленного подпочвенного созревания. Но оставим гадания; мы вправе говорить лишь о том, что сегодняшнее «обновление Церкви» (что также может называться «религиозным возрождением», как и всякий день в ее жизни), возможно, и вправду обладает в чем-то собственной атмосферой. Пожалуй, действительно пробудилась какая-то чувствительность к христианскому единству, повеяло ностальгией по нему.

В опыте поколения, недавно вступившего в Церковь, может быть, и есть несколько особых черт. Складываются ли они в какую-либо целостность? Попытаемся заново свести воедино свойства этого опыта, прибегая к обобщениям, весьма рискованным, но в данном случае неизбежным. Итак, оглянемся на минуту: мы начали с указания на скрытую связь возвращающейся к православию интеллигенции с ее родовым, ныне уже преодоленным этическим наследием. Нынешнее поколение застало даже не эпилог, но удаляющееся эхо того дра-

* Речь идет об уполномоченных Совета по делам религий при Совете Министров СССР и выдаваемых ими священникам «регистрациях», свидетельствующих о закреплении священника за конкретным приходом. Институт уполномоченных упразднен в России в 1991 году.— *Примеч. ред.*

матического действа, в котором поколения предыдущие изживали судьбу своего богоборчества и утопизма. Теперь они встретились с ними не в недрах собственных духовных раздоров, но вовне — как с отчужденной силой, лишенной одухотворяющей ее жизни, но заполонившей собою все жизненное пространство. Им удалось ускользнуть от многих давлений, тяготеющих над этим пространством, от нависшей над ним духоты и тяжести, найти в нем отдушину, иное измерение, иное дыхание. Это дыхание исходит от Духа, что живет в храмах и Таинствах, а также в вере людей, к ним причастных, и прикосновением того же Духа делающихся Церковью. В Церкви было воспринято ими Евангелие, и через него за нравственным мятежом русской интеллигенции смогли они различить отголосок Божественного слова, томившего ее, ее настигавшего, но и заглушенного ею в свое время. Слово было выстрадано позднее, выведено из темниц окаменевших идеологий, очищено мученическим опытом других, чтобы стать достоянием поколений, которых этот опыт миновал. В этом есть и своя опасность: полученное чуть ли не даром труднее и удержать.

Не все, конечно, оказалось преодоленным; на разные и даже враждующие мировоззрения ложится иной раз прежнее идеологическое клеймо. Новая религиозность замешивается порой на старой гуманистической закваске, и этот ветхий гуманизм, не очистившись, но выворачиваясь наизнанку, начинает жалить себя самого. Религиозная нетерпимость (обращена ли она к неверию, инаковерию или собственному отлученному прошлому) тех, кто недавно пришел в Церковь, имеет не традиционные, но интеллигентские корни. По части идейной генеалогии она восходит к давнему пониманию истины как справедливости, а справедливость — вещь обязательная для всех. Эта Истина, принятая от Русской Православной Церкви и заключающая в себе все вероучительное, культурное и литургическое ее богатство, позволила приоткрыться духовной сути того, что называют родиной. Ощущение родины стало для многих вопросом веры и вопросом о самой вере. Сумеет ли вера найти себя в этом ощущении, увидеть лик Христа сквозь лицо России, или же она соблазнится страстной привязанностью к ней гневом и болью, желанием видеть Россию своей и отяжелеет в полуязычестве какого-нибудь религиозного национализма? От последнего искушения вернее всего спасает сама Церковь, растопляющая в себе мирские стихии. Но Церковь, перемогающая мир благодатью, остается удручающе бессильной перед ним, и тот, кто входит в нее со зрячими глазами, должен заново и по-своему открыть для себя ее противоречия и парадоксы. Для недавних сторонних, а ныне лишь осваивающихся в Церкви людей (но еще не «освоивших» ее смирения) эти парадоксы, эти антиномии высоты и убожества, встречающиеся на каждом шагу, могут показаться особенно трудными. И труднейшей из антиномий, чреватой если не отпадением от Церкви, то каким-то выхолащиванием тайны ее, оказывается контраст между нравственным сознанием личности, нашедшей только что свободу и совесть во Христе, и социальной униженностью Церкви, вынужденной ежедневно платить по счету за право на существование, кажется давно привыкшей к тому и долгом тем не слишком и обремененной. Пережить этот контраст, это столь явное пренебрежение достоинством (и никогда не знаешь, по человеческой ли слабости или ради достоинства более высокого?), помогает память о столь же неоспоримом «свидетельстве» Церкви в неволе и смерти, о времени, еще связанном с нашим, каменно нависающем над ним. Период мученичества пока не стал историей в академическом смысле слова, и мало надежд, что ему суждено стать таковою в каком-либо обозримом будущем, но оно остается живым мистически и провиденциально, и токи этой жизни как-то достигают тех, кто приходит в Церковь сегодня.

Как и всякое поколение неофитов, оно должно было пережить воспринятую им веру заново. Здесь оно оказалось в общем-то предоставленным самому себе и невзначай разбрелось по разным богословским тропам. В православии можно найти и узость, и широту, однозначность и разнообразие, и сюда легко перенести свой «предваряющий», дохристианский опыт и на свой манер воцерковить его. Путь в Церковь, прокладывался ли он через нравственный кризис, через блуждания по восточной или оккультной мистике, через эстетическую влюбленность и церковное искусство, через умозрения и созерцания, через «томление духа», изведавшего многие тупики жизни, через внезапный всплеск откровения, озаряющего чудо, ворвавшееся в заведенный порядок мира, или просто через общение с другими, кому случилось стать проводниками на этом пути,— такой путь, каждый по-своему, предопределяет и последующее бытие в Церкви. И потому среди всех пришедших в нее есть христиане «этические», «мистические», «эстетические», «созерцательные», наконец и деятельные (что реже всего), и разным этим душевным толкам бывает трудно порой столковаться, какая из этих граней церковной жизни и есть настоящее православие. Склонность смешивать собственный душевный тип, пусть и освященный историей и как бы ортодоксальный, с духовностью Церкви и христианской верой — давняя и несчастная склонность — пока еще преодолевается с трудом. Ибо для преодоления любого отжившего наследия требуется развитая религиозная культура, деятельная работа мысли отточенной и современной и одновременно укорененной в традиции. 〈...〉

Но от такой сосредоточенности в христианской вере, соединяющей несоединимое, дальше всего отстоит то беспорядочное смешение полузнания с полуверованием, что, будучи закваской всех идеологий, столько времени бродило в головах русской полуинтеллигенции. Некогда один из первых вождей ее, вдохновенный критик Белинский, наслышавшись от друзей про Гегеля, со всей решительностью круто изменил мировоззрение, уверовав на время, что все действительное разумно. Точно так же и сегодня можно изредка встретить людей, которые готовы обменять «добрый бисер» церковной веры на полуподтвержденные слухи о новых достижениях библейской критики или «радикального богословия». С другой стороны, даже подлинная вера, нуждаясь в «присном обновлении», часто не мыслит себя вне душевного облика старой религиозности, не может и не хочет оторвать себя от ветхой психологической оболочки. «Религиозное возрождение», пожалуй, находится еще в «предвозрожденческом» цикле; оно пока не расстелось со своим средневековьем. И потому так остро необходима здесь трезвая, умиряющая струя церковной культуры, очищенной в Предании и очищающей его, обладающей слухом к различению слова Божия и слов человеческих, центром притяжения своего всегда имеющей Христа.

Трудность нового поколения верующих, помимо всего прочего, состоит в том, что оно еще не сложилось в качестве нового поколения веры, испытавшего веру в культуре или выразившего ее в ней. Причины этого достаточно очевидны и не требуют разъяснений. И все же именно культура могла бы «представить» христианство в обществе, почти утратившем навык понимания религиозной речи. Именно культура могла бы помочь сегодняшним христианам обрести собственное лицо, как и ре-

шить — по-своему и в новом контексте — вечную дилемму: как, оставаясь в мире, быть «не от мира»? Ныне решается она в основном компромиссно — путем «двойного гражданства», то есть духовной, едва ли не тайной верности Небесной Отчизне при внешней, притворной лояльности граду земному. Град сей, требуя полной, хотя и условной, хотя и симулированной, покорности, все же ищет на свой лад соединения с Градом Небесным, стремясь поработить и его (по своим понятиям даже легко достигая этого), но неосознанно желая ему покориться. Вечная история противоборства ради недостижимой гармонии, но рассказанная в России.

Кажется, отцу Сергию Булгакову принадлежат слова, сказанные в трудную и переломную для Церкви эпоху: «В России сейчас по-настоящему культурно лишь то, что по-настоящему церковно». Правота этих слов обнаруживает себя и сегодня, когда в Церкви ощущается катастрофический недостаток культурных сил, когда разрешенная и признанная культура как будто забыла о Церкви. Но, уйдя, разделившись, лишив себя слова Божия, построив собственный замкнуто человеческий универсум, она, подобно *твари, покорившейся суете,* неслышно *стенает и мучится доныне* (Рим. 8, 20, 22). Ибо *начаток Духа,* неистребимый в ней, стучится в ее запертые двери, желая раскрытия, воплощения, Богоявления. Однако и Церковь, вместившая Дух, но не сумевшая выразить Благовестие на языке сопутствующей ей во времени и неизбежно соперничающей с ней культуры, оказывается едва ли не целиком затворенной от мира. Он ищет ее впотьмах, но отталкивается от ее внешнего, исторически обусловленного облика. Бытийно подлинная культура может быть только церковной, ибо лишь Церковь способна выразить собою онтологическую суть всякой человеческой культуры, потаенный стимул, «сокрытый двигатель» которой — обещанное человеку преображение мира.

Но именно Церкви следует повернуться к миру и сделать первый шаг. Первый шаг — самый трудный. Ибо он означает допущение нового сознания, в котором антиномия «Церковь — мир» решалась бы иначе, чем решается, скажем, сегодня. Установка деятельного служения миру должна заменить когда-нибудь установку внутреннего выхода из него при безоговорочной покорности внешней. Первый шаг означает попечение об *овцах, не имеющих пастыря* (Мф. 9, 36) и *не сего двора* (Ин. 10, 16), скитающихся в поисках пристанища, но не умеющих разглядеть его. Он требует прежде всего некоторых конкретных изменений. Но с переменами внутри Церкви дело обстоит так же, как и со всем прочим: сейчас трудно найти консерватора, столь дремучего, который бы не согласился с тем, что какие-то перемены давно назрели, как и трудно найти модерниста, столь безответственного, который счел бы своевременным немедленно за них приниматься. На перемены (литургического или обрядового плана) у сегодняшней Церкви нет ни возможностей, ни желания, ни сил. Например, у нас есть пастыри, которые на собственный страх и риск читают при богослужении Евангелие по-русски, но нет архипастыря, который решился бы узаконить в своей епархии подобную миссионерскую инициативу. В церковном сознании живет стойкий «антиреформаторский комплекс» и жива память о ранах, нанесенных Церкви расколом XVII века и обновленчеством полвека назад. К тому же кормчие наши единодушно желают передать церковный корабль будущему столетию точно таким, каким они получили его из прошлого. А уж грядущее (если будет грядущее) разберется.

Такая позиция оправдана, если учесть еще одно обстоятельство, весьма романтизированное славянофилами и все же достаточно реальное. Всякое изменение, касается ли оно только обряда, церковного календаря или, скажем, воссоединения с Римом, чтобы ему осуществиться и «выжить», должно быть принято основной массой церковного народа. А для этого необходим не только открытый Собор с участием свободно избранного духовенства и представителей мирян, прежде всего для этого нужно приобретение права на распространение идеи той или иной реформы, а за ним — свободное и длительное ее обсуждение. Представительные и тщательно отобранные комиссии могут сколько угодно обмениваться экуменическими любезностями; пока не будет свободного — в третий раз повторяю это слово! — общения между Церквами, которое получит не только богословское, но и многообразно человеческое выражение, всякое воссоединение может быть лишь платоническим и эфемерным. Иными словами, пока сознательными усилиями, долгими трудами и совместными молитвами не будет создана культура такого общения, христианское единство в лучшем случае останется бумагой, подписанной «высокими договаривающимися сторонами».

У приходящих в Церковь нет шансов добиться каких-либо перемен, да и вряд ли они желают этого. Их проблема иная: как обжиться в Церкви, сделать ее своим домом, как восстановить в себе прерванную традицию и передать ее хотя бы собственным детям. Наконец, сверхзадача их: как самим стать Церковью и быть свидетельством о ней перед миром. Достижение ее требует не ухода из видимой Церкви на одинокие, очищенные критикой высоты, но погружения в ее живую стихию, углубления в ее сегодняшнее наследие, участие в ее Таинствах, причастия ее тайне. И только отсюда — из такого погружения, такого причастия — можно найти путь к подлинному возрождению церковной веры, жизни, культуры. Однако печально «возрождение», которое само себя именует этим словом. Со смирением вправе оно называть себя лишь начавшимся исходом из всякого рода пленений и странничеством в поисках обетованной земли.

Но «нивы побелели», и первое поколение исхода есть поколение свидетелей о том, что семя всходит и на камнях, и Слово поднимается из немоты. Разве вы никогда не читали: *из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу?* (Мф. 21, 16).

Само распыление и выветривание плотно утоптанных идеологий есть уже знак того, что душа человека создана лишь для плодоношения словом Божиим. Но ради него много предстоит положить трудов. Исход лишь начался и, судя по началу, будут на нем не только дары и откровения, но и отпадения, ропоты, соблазны. Вот что, однако, передает поучение древнего Синайского Патерика:

«Один брат, одержимый печалью, спросил старца:

— Что мне делать? Мысли мои мне говорят: напрасно ты ушел из мира, все равно тебе не спастись.

Старец сказал:

— Знай, брат, пускай и не можем мы войти в землю обетованную, но лучше нам умереть в пустыне, чем вернуться в Египет».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Соловьев В. С. Три разговора. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954, с. 207.
2. Там же, с. 201.
3. Там же, с. 221.
4. Там же, с. 222.
5. Там же, с. 224.

6. «Tu es Perus... jetzt ist es ja gruendlich erwiesen und ausser jedem zweifel gesezt».
7. Хомяков А. С. Сочинения. М., 1980, т. 1, с. 148.
8. Достоевский Ф. М. Подросток. Ч. 3, гл. 7.— В кн.: Собр. соч. М., 1957, т. 8, с. 517.
9. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Ч. 2, кн. 5, гл. 3.— В кн.: Собр. соч. М., 1958, т. 9, с. 29.
10. Rimbaud Arthur. La Batean ivre.— In: Ceuvres completes. P., 1972, p. 689.
11. Gaudimn et Spes.
12. Redemptor hominis.

Владимир ЗЕЛИНСКИЙ

1980 год

Несколько размышлений по поводу настоящей публикации

В завершающей части глав из книги В. Зелинского «Приходящие в Церковь» помещены разделы «Ростки экуменизма» и «Поучение об исходе». В отношении первого из них представляется необходимым высказать несколько уточнений. Прежде всего следует коснуться сущности экуменического движения. Она заключается в усилиях ныне разделенных в вопросах веры и церковного устройства Церквей и религиозных объединений различных конфессий во всем мире обрести вероисповедное единство во исполнение заповеди Христа Спасителя: *Да будет все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино,— да уверует мир, что Ты послал Меня* (Ин. 17, 21). Этому служат совместные молитвы, двухсторонние и многосторонние межконфессиональные богословские диалоги, начало которым в их современной форме было положено в XIX веке, а также совместные братские решения насущных вопросов своей жизни, имеющих общий или близкий по содержанию характер, совместное осуществление многосторонних программ практического служения во благо рода человеческого. Необходимо знать, что все Поместные Православные Церкви в лице их архипастырей, пастырей и мирян — богословов и энтузиастов экуменизма деятельно участвуют в этом трудном, но благородном процессе, начавшем обретать общеправославные контуры, как было отмечено выше, еще в XIX веке.

В период между первой и второй мировыми войнами православное участие в экуменическом движении получило глубокое развитие. Исключение имело место только в отношении Русской Православной Церкви, находившейся в тот период, как известно, в исключительно тяжелом положении. Всесторонний рост православного экуменизма происходит в 50-х — начале 60-х годов. Православная Полнота исходит при этом из принципа, что вероисповедное единство ныне конфессионально разделенного христианства может иметь место только на основе исповедания одной и той же веры и соблюдения одних и тех же основ церковного устройства, как они были установлены Единой Святой Соборной и Апостольской Церковью в первом тысячелетии христианской эры, хранительницей которых в наше время является семья Восточных Православных Церквей, к которой принадлежит и Русская Православная Церковь.

Опыт уже более чем столетнего интенсивного экуменического процесса, прежде всего результаты плодотворной деятельности Международного миссионерского совета, движений «Вера и церковное устройство» и «Жизнь и деятельность», а также Всемирного совета христианского образования, начавшейся еще в 1907—1910 годах и приведшей в 1948 году к созданию Всемирного Совета Церквей и его быстрому развитию, привел к принципиальным изменениям в отношениях между восточным и западным христианством, в межконфессиональных отношениях. Современное экуменическое движение не является, как утверждает автор статьи, по преимуществу диалогом христианского Запада и христианского Востока, в котором (диалоге) Русская Православная Церковь руководствуется «стихийным тяготением к единству с христианским Западом», входящим в противоречие с «общеизвестным отталкиванием от Запада и борьбой с Западом». По крайней мере с середины 60-х годов завершающегося столетия экуменическое движение — поистине всехристианский, всемирный процесс. Европейское христианство, включая Русскую Православную Церковь, занимает в этом свое, отнюдь не преобладающее место. Акценты трудностей современного экуменического движения далеко отошли от церковных отношений Восток-Запад XIX — начала XX века. Решение проблемы от этого не стало легче, но она приобрела более четко очерченные религиозные контуры.

Если говорить об «антикатолическом пафосе» в Православии, то он заключается вовсе не в «яростном антикатоличестве», ибо это было бы грехом против Церкви, осуществляющей апостольское спасительное служение среди сотен миллионов своих верующих по всему миру. За период от 20-х годов настоящего столетия в лоне Римско-Католической Церкви появилось множество богословов-экуменистов, братски сотрудничающих с православными и протестантскими коллегами. Речь идет совсем о другом, а именно об активном укреплении и развитии в настоящее время в пределах многих Поместных Православных Церквей униатства, официально осужденного римско-католическими авторитетами, но практически продолжающего сохранять агрессивный по отношению к Православию характер. Речь идет далее об активной прозелитской деятельности Римско-Католической Церкви на территориях таких же, как она, Апостольских Церквей, отчего в большой степени страдает ныне Русская Православная Церковь.

Неверно и утверждение автора об отсутствии в настоящее время на Православном Востоке подлинного церковного учительства и сознательной, твердой ответственности перед лицом современного мира. Конечно, каждая Поместная Православная Церковь живет в своем историческом и современном контексте, но в целом Православная Полнота вполне выдерживает сопоставление в пастырском, богословском, диаконическом и иных аспектах своего свидетельства и служения с жизнью и деятельностью инославных церквей и религиозных объединений. Об этом свидетельствуют авторитетные исследователи жизни Православной Церкви в инославных Церквах. В этом убеждает высокая оценка духовного и религиозно-практического потенциала, стабильности вклада Поместных Православных Церквей в осуществление многочисленных и сложных программ Всемирного Совета Церквей, неизменно исходящая от руководителей ВСЦ и представителей его неправославных Церквей-членов.

Вместе с тем вызывает недоумение и утверждение В. Зелинского о «неполноте христианской веры» на Западе, об ослабевающей будто бы сосредоточенности на Христе, о склонности умалять горнее в дольнем, о духовном обмелении... Полнота или неполнота христианской веры зависит от содержания вероучения той или иной конфессии. На Западе достаточно Церквей, обладающих полнотой веры. Если же обратиться к западному обществу в целом, то в нем, равно как и в других частях мира, слишком мало слагаемых, влияющих на его духовное состояние. Безусловны колебания духовных подъемов и спадов, но в целом реальность не дает нам оснований к подобному пессимистическому выводу. Да не смущает нас возможность и для себя почерпнуть благочестия и преданности Христу у многих наших зарубежных братьев и сестер.

Д-р богословия А. БУЕВСКИЙ

О наказаниях Божиих

Поучение в Неделю четвертую по Пасхе, о расслабленном

Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось чего хуже (Ин. 5, 14)

Возлюбленные братия! Это завещание Господа, данное исцеленному Им расслабленному, разъясняет нам, что мы подвергаемся болезням и бедствиям за согрешения наши. Когда же Бог избавляет нас от бедствий, мы начинаем вести греховную жизнь и вновь подвергаемся наказаниям, часто более тяжким.

Грех — причина всех скорбей человека и во времени, и в вечности. Скорби — естественное последствие греха, подобно тому как страдания, производимые телесными недугами, составляют неизбежную принадлежность этих недугов, свойственное им действие. Грех в обширном смысле слова, иначе — падение человечества или вечная смерть его, объемлет всех человеков без исключения; некоторые грехи составляют печальное достояние целых обществ человеческих; наконец, каждый человек имеет свои отдельные страсти, свои особенные согрешения, принадлежащие исключительно ему. Грех во всех этих различных видах служит началом всех скорбей и бедствий, которым подвергается вообще человечество, подвергаются человеческие общества, подвергается каждый человек в частности.

Состояние падения, состояние вечной смерти, которою заражено, поражено, убито все человечество, есть источник всех прочих согрешений человеческих, и общественных, и частных. Расстроенное ядом греха естество наше стяжало способность согрешать, стяжало влечение ко греху, подчинилось насилию греха, не может не производить из себя греха, не может обойтись без него ни в каком виде деятельности своей. Никто из человеков необновленных не может не грешить, хотя бы и не хотел грешить (ср.: Рим. 7, 14—25).

Три казни определены правосудием Божиим всему человечеству за согрешения всего человечества. Две из них уже совершились, одна должна совершиться. Первою казнью была вечная смерть, которой подвергалось все человечество в корне своем, в праотцах, за преслушание Бога в Раю. Второю казнью был всемирный потоп за допущенное человечеством преобладание плоти над духом, за низведение человечества к жизни и достоинству бессловесных. Последней казнью должно быть разрушение и кончина этого видимого мира за отступление от Искупителя, за окончательное уклонение человеков в общение с ангелами отверженными.

Нередко особенный род греха объемлет целые общества человеческие и навлекает на них казнь Божию. Так содомляне были пожжены огнем, ниспадшим с неба, за преступное угождение плоти; так израильтяне были не раз предаваемы иноплеменникам за уклонение в идолопоклонство; так камень на камне не остался в великолепном Иерусалиме, построенном из чудных камней, а жители его погибли от меча римлян за отвержение Спасителя и богоубийство. Заразителен грех: трудно устоять человеку против греха, которым увлечено целое общество.

Пример казни за грех, соделанный человеком отдельно, наказуемый правосудием Божиим также отдельно, видим в продолжительной болезни исцеленного Господом расслабленного.

Сказав столько, сколько необходимо знать и сколько можно было ныне сказать о греховности всего рода человеческого и о греховности обществ человеческих, обратим особенное внимание на частную греховность, которую каждый человек имеет свою. Это рассматривание существенно нужно для нас и существенно полезно. Оно может иметь спасительное влияние на деятельность нашу и отвратить ее от пути беззаконий, направив по воле Божией. Просвещаемые законом Божиим, мы научаемся, что Бог при неограниченной милости и правосуден совершенно, что Он непременно воздаст за греховную жизнь соответствующим наказанием. Такое убеждение внушит нам употребить все усилия к освобождению себя от увлечения и собственными страстями, и порочными обычаями общества, к избавлению себя от временных и вечных казней Божиих.

Святые отцы утверждают, что до искупления все человеки были обладаемы грехом, творили волю греха и против желания своего. По искуплении рода человеческого Богочеловеком уверовавшие во Христа и обновленные Святым Крещением уже не насилуются грехом, но имеют свободу: свободу или противиться греху, или следовать внушениям его. Произвольно покоряющиеся греху опять теряют свободу и подпадают насильственному преобладанию греха. Те, которые под руководством Слова Божия ведут брань с грехом, противятся ему, одерживают в свое время полную победу над греховностью. Победа над собственною греховностью есть вместе с тем и победа над вечною смертью. Одержавший ее, легко может уклониться от общественного греховного увлечения. Это видим на примерах святых мучеников: победив грех в себе, они противостояли заблуждению народному, обличили его, не остановились запечатлеть святое свидетельство кровью. Увлеченный и ослепленный собственным грехом не может не увлечься общественным греховным настроением: он не усмотрит его с ясностью, не поймет его как должно, не отречется от него с самоотвержением, принадлежа к нему сердцем. Сущность подвига против греха,

подвига, которым обязан подвизаться каждый христианин, заключается в борьбе против греха, в расторжении дружбы с ним, в побеждении его в самой душе, уме и сердце, которым не может не сочувствовать тело. «Вечная смерть,— говорит преподобный Макарий Великий,— находится сокровенною внутри сердца: ею человек мертв, будучи по внешности жив. Кто в тайне сердца перешел от смерти к жизни, тот будет жив вовеки и уже не умрет никогда. Хотя тела таковых и разлучаются на некоторое время от душ, но они освященные и востанут со славою. По этой причине смерть святых и называем сном».

Святые все без исключения, несмотря на то что победили вечную смерть и раскрыли в себе Вечную Жизнь еще во время этой временной жизни, подвергались многим и тяжким скорбям и искушениям. Отчего это? Свойственно грешникам привлекать на себя наказание Божие: по какой же причине жезл Божий не минует избранных Божиих, поражает их ударами? Разрешается этот вопрос по наставлению Священного Писания и святых отцов следующим образом. Хотя греховность и побеждена в праведных человеках, хотя вечная смерть уничтожена присутствием в них Святого Духа, но им не предоставлена неизменяемость в добре на всем протяжении земного странствования: не отнята и у них свобода в избрании добра и зла. Неизменяемость в добре — принадлежность будущего века. Земная жизнь до последнего часа ее — поприще подвигов произвольных и невольных. *Умерщвляю тело мое и порабощаю,*— говорит апостол Павел,— *да не како, иным проповедуя, сам неключим буду* (1 Кор. 9, 27). Апостол говорит это о том осоленном и освященном Божественною благодатью теле, которому не сделал никакого вреда злейший яд ехидны, которого одежды производили исцеления. И такое тело нуждалось в порабощении и умерщвлении, чтоб умерщвленные его страсти не ожили и вечная смерть не воскресла! Доколе христианин, хотя бы он был сосудом Святого Духа, странствует на земле, дотоле вечная смерть может воскреснуть в нем, греховность может снова объять тело и душу. Но и одного собственного подвига недостаточно для служителей Божиих к укрощению падения, гнездящегося в естестве, постоянно стремящегося восстановить свое владычество: им нужна помощь от Бога. Вспомоществует им Бог Своею благодатию и жезлом наказания отеческого, соразмерно благодати каждого. Великому Павлу *дадеся,*— свидетельствует он,— *пакостник плоти, ангел сатанин, да ми пакости деет, да не превозношуся* (2 Кор. 12, 7), по поводу возвышеннейшего духовного преуспеяния, по поводу множества бывших ему Божественных откровений, по поводу множества духовных дарований, которые он имел, по поводу множества чудес, которые совершил. Столько повреждена наша природа греховным ядом, что самое обилие благодати Божией в человеке может служить для человека причиною гордости и погибели. Не почести, не слава, не послушание беспрекословное встречали Павла, когда он проповедовал вселенной Христа, доказывая истину проповеди знамениями: *ангел сатанин* повсюду уготовлял для него козни, сопротивление, уничтожение, гонение, напасти, смерть. Познав, что это совершается по попущению Божию, Павел восклицает: *благоволю в немощех, в досаждениих, в бедах, во изгнаниих, в теснотах по Христе* (2 Кор. 12, 10). Павел находил необходимым умерщвлять свое тело, чтоб от послабления телу не возникли плотские страсти: око Промысла Божия усмотрело, что есть нужда скорбями оградить душу Павла от гордости. Самое чистое естество человеческое имеет в себе нечто гордое, замечает преподобный Макарий Великий. Вот причина, по которой рабы Божии подвергаются различным скорбям и искушениям по попущению Промысла Божия, вспомоществующего скорбями подвигу рабов Божиих, охраняющего скорбями подвиг их от растления грехом.

Путь земной жизни для всех святых был путем многотрудным, тернистым, исполненным лишений, обставленным бесчисленными напастями. *Иные* из них,— говорит Апостол,— *избиени быша... друзии же руганием и ранами искушение прияша, еще же и узами и темницею, камением побиени быша, претрени быша, искушени быша, убийством меча умроша, проидоша в милотех и в козиих кожах лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бе достоин весь мир, в пустынех скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных* (Евр. 11, 35—38).

Блаженный Симеон Метафраст замечает в жизнеописании великомученика Евстафия: «Богу не благоугодно, чтоб рабы Его, которым Он уготовал на небесах вечную, непременяющуюся честь и славу, пребывали почитаемы и прославляемы суетным и временным почитанием в этом превратном и непостоянном мире». Отчего так? Оттого, что нет человека, который бы безвредно для души своей мог пребывать на высоте земного величия и благоденствия. Если бы кто был равноангельным по нравственности, и тот поколеблется.

В нас, в душах наших насаждена падением нашим способность изменяться. Мы не можем не соответствовать и не сообразоваться расположением нашего духа внешним обстоятельствам и положению вещей. «*Прильпе земли душа моя!* (Пс. 118, 25),— исповедуется Богу пророк от лица каждого падшего человека,— поднимает меня с земли, отторгает от нее, вводит во спасение десница Твоя, Твое всесвятое слово, и Твой всесвятой Промысл, растворяя скорбями мое временное благополучие, и вместе утешая меня благодатным духовным утешением, вдыхающим влечение к небу в сердце мое. Без этой помощи Божией, по моей несчастной наклонности, которой я не могу противостоять одними собственными силами, я бы привязался умом и сердцем исключительно к одному вещественному, и страшно, гибельно обманул бы себя, забыв о вечности, о уготованных мне благах в ней, утратил бы их невозвратимо».

С покорностью Богу, с благодарением, славословием Бога истинные служители Божии принимали попускаемые им Промыслом Божиим скорби. Они благоволили, как выразился святой апостол Павел, о скорбях своих, находили их полезными, нужными, необходимыми для себя, попущение их признавали правильным, благодетельным. Стремление воли своей они присоединили к действию воли Божией: в точном смысле благоволили к наказаниям и вразумлениям, ниспосылаемым от Бога.

Из такого сердечного залога, из такого образа мыслей взирали святые на постигавшие их напасти. Духовное утешение и радование, обновление души ощущениями будущего века были последствием настроения, внушаемого смиренномудрием. Что

скажем мы, грешные, о встречающихся с нами скорбях? Какая, во-первых, начальная причина их? Начальная причина страданий человеческих, как мы видели,— грех, и очень правильно поступит всякий грешник, если при постигших его печалях немедленно обратит мысленные взоры к грехам своим, сознается в грехах, обвинит свои грехи, обвинит себя за грехи свои, признает скорбь праведных наказанием Божиим. Есть и другая причина скорбей: это милосердие Божие к немощному человечеству. Попуская грешникам скорби, Бог возбуждает их к тому, чтобы они опомнились, остановились среди неудержимого увлечения своего, вспомнили о вечности, о своих отношениях к ней, вспомнили о Боге, о своих обязанностях к Нему. Скорби, попускаемые грешникам, служат признаком, что эти грешники еще не забыты, не отвержены Богом, что усматривается в них способность к покаянию, исправлению и спасению.

Грешники, наказуемые Богом, ободритесь: *егоже бо любит Господь, наказует: биет же всякаго сына, егоже приемлет* (Евр. 12, 6). Это возвещает нам Священное Писание, вразумляя, утешая, укрепляя нас. *Приимите наказание, да не когда прогневается Господь, и погибнете от пути праведнаго* (Пс. 2, 12). Примите наказание сознанием, что вы достойны наказания; примите наказание славословием за наказание, славословием правосудного и в правосудии своем милосердного Бога; примите наказание беспристрастным рассмотрением вашей протекшей жизни, исповеданием ваших согрешений, омовением согрешений слезами покаяния, исправлением поведения вашего. Оно часто, нуждаясь мало в исправлении наружном, нуждается очень много в исправлении тайном: в исправлении образа мыслей, их направления, побуждений, намерений. Вы совратились с пути праведного согрешениями вашими: не потеряйте его окончательно ропотом, противосовестным оправданием себя пред собою и людьми, безнадежием, отчаянием, хулою на Бога. Средство вспоможения, данное вам для возведения вас на путь благочестия, употребленное Самим Господом, не обратите в средство решительного расстройства, в средство погубления себя. Иначе прогневается на вас Господь. Он отвратит лице Свое от вас как от чуждых Ему: не будет посылать вам скорбей как забытым и отверженным (ср.: Евр. 12, 8), попустит вам истратить земную жизнь по похотениям грехолюбивого вашего сердца и повелит смерти пожать вас внезапно, как плевелы, соделавшиеся по собственному свободному произволению и избранию принадлежностию огня геенского.

Претерпевающие должным образом попускаемые им от Бога искушения приближаются к Богу, стяжевают дерзновение к Нему, усвоиваются Ему, как свидетельствует апостол: *аще наказание терпите, якоже сыновом обретается вам Бог* (Евр. 12, 7). Бог исполняет духовными благами терпящего скорбь в смирении духа, внимает его умиленной молитве, часто отвращает бич и жезл наказания, если он не нужен для большего духовного преуспеяния. Это совершилось над исцеленным расслабленным, лежавшим тридцать восемь лет в притворе Соломоновом между множества других больных, которые ожидали, подобно расслабленному, цельбоносного возмущения воды рукою Ангельскою. Какое страдальческое положение, вынужденное болезнию и нищетою! Очевидно: пораженные недугом не имели других средств к врачеванию и потому решались на продолжительное ожидание чуда, совершавшегося однажды в год, подававшего верное и полное исцеление от всякой болезни, но лишь одному больному. Болезнь расслабленного была наказанием за грехи, что явствует из наставления данного Господом исцеленному: *Се здрав бысть, ктому не согрешай, да не горше ти что будет* (Ин. 5, 14).

Господь, давший завещание исцеленному расслабленному, чтоб он не впадал снова в те согрешения, за которые наказан болезнью, дал такое же завещание грешнице, которой Он простил грехи ее. *Иди*,— сказал Спаситель мира осужденной земными праведниками на побиение камнями,— и *отселе ктому не согрешай* (Ин. 8, 11). Исцеление души и исцеление тела дается милосердым Господом при одинаковом условии. Грех жены был грех смертный; очевидно, что и грех расслабленного принадлежит к разряду грехов смертных. Эти-то грехи и призывают наиболее казнь Божию! Для погрязшего в пропасти смертных грехов нужна особенная помощь Божия, и является эта помощь явно в наказании, тайно — в призвании к покаянию. Призывается человек к покаянию или посылаемою ему болезнью, как случилось с расслабленным, или попускаемым гонением от человеков, что постигло Давида, или каким-либо другим образом. В каком бы виде ни явилось наказание Божие, должно принимать его со смирением и немедленно стремиться к удовлетворению той Божественной цели, с которою посылается наказание: прибегать к врачевству покаяния, положив в душе своей завет воздержания от того греха, за который карает нас рука Господня. С верностью укажется нам этот грех совестью нашею. Прощение греха и избавление от скорби, которою наказуемся за грех, даруется нам от Бога единственно при условии оставления греха, пагубного для нас, мерзостного пред Богом.

Возвращение ко греху, навлекшему на нас гнев Божий, уврачеванному и прощенному Богом, служит причиною величайших бедствий, бедствий преимущественно вечных, загробных. Тридцать восемь лет томился расслабленный в недуге за грех свой. Наказание значительное, но Господь возвещает еще большее наказание за возвращение ко греху. Что это за наказание, более тяжкое, нежели болезнь, державшая больного в течение целой жизни на одре, среди всех лишений, не что иное, как вечная мука во аде, ожидающая всех некающихся и неисправимых грешников. Аминь.

Святитель ИГНАТИЙ (Брянчанинов)

Десять заповедей

Беседы перед исповедью

Седьмая заповедь

Не прелюбы сотвори, что означает не прелюбодействуй. Седьмая заповедь Закона Божиего запрещает нецеломудрие, блуд, кровосмешение.

Грехи против этой заповеди страшны своим безобразием, последствиями и невероятным распространением. Эта греховная болезнь поражает человека с юности и не оставляет до смерти.

Почему диавол так воюет против человека через этот соблазн? Да потому что он, ненавистник нашего спасения, лучше нас знает, что неложны слова апостола о том, что *ни блудники, ни прелюбодеи... Царствия Божия не наследуют* (1 Кор. 6, 9—10).

Грехи против этой заповеди столь мерзки и заразительны, что апостол советует даже не говорить о них христианам. Только необходимость принести покаяние побуждает нас остановить внимание на том преступлении нашей совести перед Богом. Так как тело есть храм Духа Святаго, то несохранением целомудрия, супружеской верности или девства изгоняется из тела нашего Дух Святой и дается место диаволу. На нас, именующих себя христианами, лежит великая ответственность: мы искуплены великой ценою — бесценной Кровию Сына Божия — для того, чтобы служить Ему душой и телом. Какое же оскорбление мы наносим Богу, если наше тело, предназначенное к святости, оскверняем гнуснейшими вожделениями плоти!

Вы храм Божий и Дух Божий живет в вас,— говорит апостол Павел.— *Знайте же, если кто разорит храм Божий, того покарает Бог* (1 Кор. 3, 16—17). За распространение греха прелюбодеяния род человеческий был истреблен всемирным потопом. Страшно погибли два богатейших города Содом и Гоморра, ибо грехи их жителей превысили меру долготерпения Божия! Не заслуживаем ли и мы своей порочной жизнью участи жителей этих несчастных городов?

Покаемся же Господу с величайшим сокрушением и слезами в нарушении чистоты души и тела! Вот мы грешим принятием нечистых помыслов, беседою с ними, услаждением ими, соизволением им, чем вызываем в душе произвольное похотение, разжжение и, не совершая еще на деле страшного греха, прелюбодействуем в сердце своем. Кайтесь Господу, потому что мы все повинны в этом! Господи, прости нас, грешных!

Мы грешим, нарушая целомудрие вольным обращением с лицами другого пола, нечистыми объятиями, страстными поцелуями, вожделением, сквернословием, бесстыдными телодвижениями (особенно это относится к современным танцам), кокетничаньем, волокитством, сводничеством, пресыщением в пище и питии, чтением книг, воспламеняющих воображение и вызывающих греховные мысли, рассматриванием соблазнительных картин, статуй, изображений, посещением соблазнительных зрелищ, нескромностью в одежде; желанием нравиться и прельщать. Прости нас, Господи!

Вся наша жизнь пронизана вожделением. Тонко или открыто действует в нас эта страсть, сознаем или нет мы свою греховность — все мы виноваты в этом пред Богом!

Есть грехи и явного блуда. Если вы, будучи христианином, живете в брачном союзе, не освященном Церковью, кайтесь с горькими слезами, ибо вы проводите жизнь в блуде! Просите Господа освятить ваш брачный союз в Таинстве брака, в каком бы возрасте вы ни были. Те, кто состоят в освященном Церковью браке, проверьте свою совесть: не изменяли ли вы, даже в сердце своем, нечистым воззрением на лиц другого пола, не говоря уже о явном грехе прелюбодеяния? Не согрешали ли неумеренностью в плотских удовольствиях, ибо и в браке христианин обязан соблюдать воздержание и целомудрие. Соблюдали ли воздержание в посты, воскресные и праздничные дни? Кайтесь Господу: прости нас, грешных!

Не толкнули ли вы своим худым поведением мужа или жену на путь распутства? Не разрушил ли кто-то из вас чужую семью? Неужели вы после этого надеетесь на счастье в супружеской жизни? Господи, прости нас, грешных!

Не соблазнил ли кто слишком доверчивую девушку? Насколько же опустошает человека преждевременная мимолетная близость! Ради удовлетворения грубой чувственности или любопытства, а может быть следуя минутной вспышке сладострастия, юноши и девушки обкрадывают себя. Прекрасно девство — крепкий фундамент христианской семьи. Кайтесь Господу, кто не сохранил и преждевременно растлил свое девство. Господи, прости нас, грешных!

Не разрушали ли вы свою жизнь и здоровье какими-либо тайными противоестественными грехами? Господи, прости нас, грешных!

Да не дерзнет никто без покаяния подойти к Святой Чаше, ибо нераскаянный смертный грех не только уготовляет душу в ад, но еще и при жизни разрушающе действует на человека. Чистосердечное исповедание греха полностью разрушает вражеские путы, которыми связан несчастный грешник. Поэтому, если кто-то имеет тайные неисповеданные грехи, наберитесь мужества и расскажите о них духовнику перед Крестом и Евангелием! Поспешите же, ибо Господь говорит: «В чем застану, в том и сужу!»

Что же значит жить целомудренно? Приснопамятный митрополит Московский Филарет (Дроздов; † 1867) так определил целомудренную жизнь: «Жить целомудренно, в точном значении этого слова,— значит жить под управлением целого, неповрежденного здравого мудрствования. Не позволять себе никакого удовольствия, которое не одобряется здравым рассуждением, соблюдать ум, не оскверненный нечистыми мыслями, сердце, не зараженное нечистыми желаниями, тело, не растленное нечистыми делами».

Окончание. Начало см.: ЖМП, 1992, № 3, 4.

Может быть, кто-то подумает сейчас: «Что же это за безрадостная жизнь, если запрещены удовольствия?» Отнюдь нет! Ни здравый смысл, ни вера Христова не запрещают невинных забав и увеселений. Они даже необходимы как приятный отдых от трудов. Великий учитель веры и благочестия святитель Иоанн Златоуст пишет: «Если ты хочешь получить удовольствие, иди в сады, к текущей реке и озерам, рассматривай цветы, слушай пение кузнечиков, посещай святые места. Здесь ты найдешь и здравие для тела, и пользу для души, а вреда никакого: и не будешь раскаиваться после этого удовольствия, как бывает после зрелищ. Ты имеешь жену, имеешь детей, что можно сравнить с этим удовольствием? У тебя есть дом, друзья — это удовольствие вместе с целомудрием доставляют великую пользу, ибо скажи мне, что может быть приятнее жены и детей для того, кто хочет жить целомудренно?»

Восьмая заповедь

Не укради. Воровство, по славянски «татьба» (вор — тать), есть тяжкий грех, лишающий тех, кто недугует им, Царствия Небесного. *Ни воры, ни лихоимцы... ни хищники, Царствия Божия не наследуют* (1 Кор. 6, 10),— пишет апостол Павел.

Очевидно, профессиональных воров, грабителей и взломщиков среди нас, ныне кающихся, на счастье наше, нет. Но взять тайком даже самую малость из того, что не принадлежит тебе,— это уже воровство.

Вспомните, не соблазнялись ли вы чем-нибудь, что, как говорится, «плохо лежит»? Не брали ли чего-то на работе для домашнего употребления? Часто не считают это грехом, а это — явное воровство. Не приносили ли чего-то детям и тем самым не приучали ли их с детства, что с работы можно унести, что это не воровство? Господи, прости нас, грешных!

Может быть, кто-нибудь, работая в детских учреждениях, обкрадывал детей? Это страшное преступление! Кайтесь: Господи, прости нас, грешных, и пощади!

Не жульничали ли вы, не брали ли заведомо больше сдачи, если продавец ошибался в вашу пользу? Господи, прости нас, грешных!

Может быть, утаивали или присваивали найденные вещи? Святые не брали и стручка гороха, лежавшего на пути. Не положил — значит не твое. Если что-то нашел, постарайся найти потерявшего. Господи, прости нас, алчных на чужое добро!

Может быть, покупали краденую вещь или за бесценок что-либо у пьяницы, укравшего вещь у семьи? Одумайтесь! А лучше поймите, что, покупая краденое, вы становитесь соучастником преступления, совершаемого вором или пьяницей. Никогда не вносите в свой дом приобретенных таким образом вещей. А те, кто так поступал, кайтесь: Господи, прости нас, грешных!

Не подписывали ли ложный денежный документ, а может быть, пользовались им? Господи, прости нас!

Может быть, не платили долго или задерживали уплату их, ссылаясь на несостоятельность? А на самом деле или скупились отдать, или не могли сдержать свою расточительность, чтобы накопить и отдать долг. Немедленно расплатитесь и, если есть возможность, сегодня же отдайте долги или обещайте Господу сделать это в самый ближайший срок. Тогда покаяние ваше будет достойным и действенным!

Мы грешим против восьмой заповеди небрежным отношением к чужим и казенным вещам. Если нам люди или государство доверяют пользоваться теми или иными вещами, то христиане должны относиться к ним даже с большей осторожностью, чем к своим вещам, чтобы не сломать, не потерять, не испортить. Спросите себя, так ли вы относитесь к чужим, казенным вещам? Господи, прости нас, невнимательных и небрежных!

Не наносили ли вы вреда имуществу ближнего по злому умыслу или от зависти? Не занимались ли, храни Бог, поджигательством? Не вытаптывали ли огородов, не обламывали ли плодовых деревьев, не отравляли ли или не избивали ли соседских животных: кур, собак, кошек?

Может быть, каким-нибудь злоумышленным образом препятствовали выгодам других людей? Кайтесь Господу! И если тяготит душу такой грех, то помиритесь с обиженными вами, возместите ущерб, как Закхей-мытарь, который возместил вчетверо. Вот тогда это будет воистину покаяние!

Осуждая тунеядцев, все мы тунеядцы! Кто из нас предельно добросовестно трудится на работе или на послушании? Господи, прости нас, грешных!

К грехам против восьмой заповеди Закона Божия относится также похищение и присвоение церковной или монастырской собственности. Самую малость нельзя уносить из храма, даже огарка свечного! Знайте, что присвоенное церковное или монастырское имущество — огонь, который вы вносите в свое жилище!

Существует еще один вид греха против этой заповеди — лихоимство, то есть продажа продуктов питания или вещей по завышенной цене. Теперь этот грех выражается в перепродаже дефицитных товаров по заведомо завышенной цене, наживе. Кто из христиан занимается этим постыдным делом, немедленно прекратите это бесчестное дело и кайтесь Господу со слезами: Господи, прости нас!

Не выпрашивали ли вы денег или вещей на мнимые нужды или на нужды вымышленных людей? Если есть среди кающихся такие, принесите Господу покаяние, немедленно прекратите обман и постарайтесь возместить украденное так, чтобы действительно пожертвовать нуждающимся то, что вы неправедно присвоили себе. Пусть оно попадет в руки нуждающихся.

Восьмая заповедь запрещает азартные игры, тем более на деньги! Кто увлекается игрой в карты, кто теряет драгоценное время за любыми другими азартными играми, кайтесь Господу и не возвращайтесь более к такому занятию! Недостойно христианина тратить время на пустое времяпрепровождение, да еще входить в азарт, мучая свою душу и гневя Бога? Господи, прости нас, грешных!

Не брал ли кто-то из вас взятки? Не обижал ли кого-нибудь при распределении вознаграждений за труды: не по совести разделял премию или какие-либо подарки? Не лишил ли несправедливо кого-то работы своей властью или наговором? Кайтесь, кто в этом грешен: Господи, прости нас!

Может быть, мы скупились тратиться на добрые дела, помощь ближнему, не заботились о содержании и украшении храмов? Господи, прости нас!

Мы грешим против этой заповеди употреблением из-за тщеславия хотя и собственных вещей, но не для насущной потребности. Например, есть у нас одно приличное пальто, а мы приобретаем новые излишние вещи и предметы роскоши. Господи, прости нас, грешных!

А другой, наоборот, ходит в латаной одежде, во всем себе отказывает, только бы не потратиться. Это тоже страсть — скряжничество. А кто-то хвастает тем, что не привык денег считать, все до копейки на ветер пускает. Это грех расточительства. Господи, прости нас, грешных!

Мы грешны против восьмой заповеди, если, имея возможность, не защитили других от убытков, пользовались растерянностью и безвыходностью погонения пострадавших. Не похищали ли чего-то с пожара или при каких-нибудь стихийных бедствиях? Не брали ли непосильной платы за помощь? Если это случалось с вами, то кайтесь Господу: Господи, прости нас, грешных: жестоких, своекорыстных и немилосердных!

Если даже мы чисты от всех или большинства перечисленных преступлений против этой заповеди Закона Божия, то всем нам надо помнить, что каждый одарен от Господа различными талантами и способностями, но употребляли ли мы их на пользу ближним? Помогали ли добрым советом, обращали ли на путь истинный заблудших, утешали ли в несчастье? В общем, живем ли мы для людей или только для себя, закостенев в предельном эгоизме? Спросите свою совесть, и если она укоряет вас, кайтесь Господу: Господи, прости нас, грешных!

Девятая заповедь

Не послушествуй на друга твоего свидетельства ложна, то есть не произноси на ближнего твоего ложного слова. Мы настолько заражены грехами против этой заповеди Божией, что не проходит дня, даже часа не проходит без этого греха нашей порочной души, нашего злого сердца. Принесем же Господу чистосердечное раскаяние!

Этой заповедью христианам запрещается всякая ложь. Отец лжи — диавол, и потому никогда и никакая ложь не может быть оправдана. Исследуем свою жизнь: как опутываем мы себя, когда надо и когда не надо, ложью. Никто нас не тянет за язык, а мы для чего-то наговариваем, придумываем ложь для окружающих. Господи, прости нас, грешных!

Мы, очевидно, реже вдыхаем воздух, чем осуждаем! И мысленно, и вслух, и присутствующих, и отсутствующих. Осуждение, увы, самый любимый жанр наших разговоров! Господь сказал: *Не судите, да не судимы будете!* (Мф. 7, 1). Но мы и не вспоминаем об этом! Собрались двое или трое, всего несколько слов произнесли, а уже вынесли приговор, а в мыслях мы вообще не знаем границ. Господи, прости нас, грешных!

Послушайте внимательно, как учились рассуждать любомудрые люди. Обличая страсть осуждать ближнего, один замечательный проповедник сказал: «Один из наших ближних пал! Итак, если вы действительно проникнуты духом Христа, то позвольте мне выразить впечатление, которое производит это падение на вашу душу. Он пал. Но вы, осуждающие его, разве никогда не падали сами? Будет ли вам приятно, когда враждебный голос начнет рассказывать ваше предосудительное прошлое, и разве вас не успокаивает мысль, что забвение похоронило его навсегда? Ваша жизнь, скажете вы, была свободна от больших погрешностей. Но себе ли вы обязаны этим? Если вам не доставало случаев для падения, то не стремилось ли ваше сердце к ним тысячу раз, не жаждало ли и не домогалось ли их? Покажите нам, если осмелитесь, историю вашей внутренней жизни! Расскажите нам о тех тайных мыслях, о которых никто не подозревал, о тех постыдных вожделениях, глухих страстях, недостойных желаниях и утехах, которые вы лелеяли и осуществляли в ущерб смирению и на скорбь другим. Но всего этого никто не видел, и в то время, когда эта бездна грехов бродила в вашей голове и душе, ваша внешняя жизнь была уважаема. Предположим теперь, что в одну из тех минут, когда страсть зажгла ваше сердце, явилось искушение, действительное, живое, со всеми своими прелестями и очарованием, что стало бы с вами? Куда девалась бы гордость беспорочной жизни и беспозорного прошлого? Предположим, что это первое падение обратило на себя взгляд человека, который по недостатку терпимости осудил бы и изобличил вас, как вы осуждали ближнего, что сталось бы с вами? Бог вас пощадил в Своем милосердии. Тысячи обстоятельств отвращали ваше падение, но будьте уверены, что, предоставленные своим инстинктам, вы погибли бы и что высшая причина вашего спасения заключается не в вас самих. Ваш ближний пал! Но знаете ли вы его историю? Знаете ли вы, какие заблуждения окружали его, какие обольщения обуревали, какие искушения заслоняли ему свет, загромождали ему путь? Знаете ли, что в роковой час падения ему недоставало братской руки, могущей его поддержать и спасти, и что эта рука могла быть вашей? Ваш ближний пал! Но знал ли он то, что знаете вы? Было ли у него прошлое, полное благословений и чистых влияний, могущих его предохранить? Изведал ли он подобно вам, от самой колыбели молитвы, слезы, предостережения матери-христианки? Было ли ему открыто Евангелие с самого начала? Видел ли он на своем пути крест, простирающий к нему надежду спасения? Слышал ли он многочисленные предостережения, в которых никогда не нуждались вы? Итак, в глазах Бога, кто виновнее? К кому Он будет требовательнее? Вот братья, первое впечатление, которое должно производить на вас падение одного из наших близких: оно должно являться скорбным обращением к самому себе, искренним смирением перед Богом. Первое побуждение влечет другое: это действительно глубокое сострадание к тому, кого постигло зло. Читая прекрасные главы, в которых Евангелие рассказывает о Рождении Спасителя, и в особенности о дивном гимне, которым Ангелы оглашали равнины Вифлеема, вы никогда, может быть, не задумывались над тем, сколь трогателен тот факт, что Ангелы, чистые Существа, первые радуются и благословляют Бога за спасение падшего человечества! Таким образом, кто ближе к Богу и в ком святее любовь, тот более способен к состраданию и милосердию».

Вот как должен рассуждать христианин! Когда же мы положим начало исправлению своему, когда обуздаем свой дерзкий язык? Ведь очень многие

из нас уже перешагнули за середину, а то и подходят к концу жизни своей! *Господи, положи хранение устом моим, и дверь ограждения о устнех моих* (Пс. 140, 3) хоть под конец жизни моей!

Девятая заповедь закона Божия запрещает клевету. Клевета — это самое возмутительное оскорбление ближнего, клевета подобна убийству! Если кто-нибудь оклеветал кого-то или перед знакомыми, родными, или перед начальством, кайтесь со слезами Господу! Просите пощадить вас, ибо вы самые настоящие убийцы, и немедленно снимите клевету, которую вы возвели на человека, и дай Бог, чтобы ваша клевета не причинила непоправимого зла! Господи, прости нас, грешных!

Не подслушивал ли кто-то из вас, не подсматривал ли, не читал ли чужих писем? Кайтесь Господу, кто грешен в этом гнусном пристрастии. Господи, прости нас, грешных!

Кто из вас, кающихся ныне, разглашал чужие тайны, очернял доброе имя ближнего, кайтесь Господу! Это грех Хама, не прикрывшего наготы отца своего. Господи, прости нас, грешных!

Девятая заповедь запрещает празднословие, из которого рождаются осуждение, болтливость, сплетни, насмешки, остроты, пустословие, обиды и оскорбления. Господи, прости нас, грешных,— мы все повинны в этих грехах!

Не верили ли вы злым наговорам, не распускали ли вредных слухов? Кайтесь: Господи, прости нас, грешных!

Блажени миротворцы,— говорит нам слово Божие. А мы ссорим людей, передаем дурные слова, сказанные кем-то в раздражении, вместо того чтобы промолчать и сохранить мир.

«Резали», как говорят, «правду в глаза», а это вызывало вражду, обиду, причиняло вред делу. Господи, прости нас, неразумных «правдолюбцев»!

Мы не имеем прямодушия, искренности, простоты, верности, степенности, осторожности в словах, благоразумной молчаливости и потому ежечасно оскорбляем ближних и Тебя, Господи, нарушая девятую заповедь закона Твоего. Господи, прости нас, грешных!

Десятая заповедь

Не пожелай жены искренняго твоего, не пожелай дому ближняго твоего, ни села его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякаго скота его, ни всего, елика суть ближняго твоего.

Десятая заповедь Закона Божия запрещает взращивать порочные мысли, чувства и желания — удерживать их, развивать, услаждаться ими. Все мы обуреваемы потоком этих сладострастных, корыстолюбивых, властолюбивых, самолюбивых, горделивых, своекорыстных желаний! Господи, прости нас, грешных!

Мы грешим, Господи, недовольством своей участью и впадаем в грех зависти. Кайтесь, кто завидует богатству, счастью, здоровью, способностям, красоте, успехам ближних наших. Господи, прости нас, грешных!

Вспомните, не радовались ли вы несчастью другого? Проверьте себя, не злорадствовали ли вы, когда недруг ваш попал в беду? Господи, прости нас, грешных!

Корень всех греховных мыслей, желаний и действий с их горькими последствиями есть самолюбие, превратное стремление нашего ущербного духа к удалению от Бога. Самолюбие наше направляет ум, волю и сердце к мечтательному многоведению, самовозношению, своекорыстию и плотоугодию. Отсюда происходят все греховные мысли, желания, слова, дела.

Мы часто недовольны своей участью, завидуем, видя дом, обстановку, одежду, лучшие, чем у нас, жалуемся на жизнь свою и расстраиваемся так, что порой заболеваем. Мы услаждаемся, мысленно прелюбодействуя — взирая нечистым взором на жену или мужа ближнего. Греховные помыслы, желания и чувства мы и не считаем грехами, не каемся в них и готовим душу свою к вечной погибели! Господи, прости нас, грешных!

Мы слишком легкомысленны, грешим без страха. Мы испытываем Твое, Господи, долготерпение, бесконечно откладывая свое исправление. Господи, прости нас, грешных!

* * *

К Таинству Исповеди и Святому Причастию некоторые из нас прибегают редко — «нет времени». А надо чаще бывать у врача духовного, но мы все откладываем, и грехи остаются с нами и забываются. Господи, Ты требуешь на исповеди все худое отбросить, возненавидеть грех свой. Мы знаем об этом, но так не делаем. Ты, Господи, зовешь каждого из нас горько оплакать грехи свои, страдать за них, с болью сердца открывать их и с ненавистью думать о них, а мы приходим холодными и уходим бесчувственными. Страшно подумать: неужели мы каждый раз уходили из храма непрощенные, неразрешенные от грехов своих! Сейчас каждый из нас должен явить Господу твердую решимость отречься от греха, возненавидеть его, исправить жизнь свою. И эту решимость подтвердить клятвой: поцеловать Крест и Евангелие.

Господи! Молим Тебя: помоги нам сдержать клятву свою! Особенно страшно сейчас тем из нас, кто порывался сказать о своем грехе священнику, но стыдился. Помоги нам сегодня освободиться от тайных нераскаянных грехов. Хватит из ложного стыда носить на душе их тяжесть, усугублять боль нераскаянием.

Господи! Я — бездонная пропасть греха: куда ни посмотрю в себе — все худо, что ни припомню — все сделано не так, сказано неправильно, обдумано скверно. И намерения и расположения души моей — оскорбление Тебе, моему Создателю и Благодетелю! Пощади меня, Господи Иисусе Христе, Боже мой. Я, как ничтожный человек, согрешил, ты же, как Бог щедрый, помилуй мя. Дай мне время принести покаяние! Не хочу больше грешить, оскорблять Тебя, Господи! Допусти меня к Святому Причастию.

Да снизойдет через Святые Таины на меня Твоя Сила Благодатная. Истреби живущий во мне грех, живи во мне, Бессмертный Господи, чтобы ни жизнь, ни смерть не разлучили меня с Тобою! Спаси меня, грешника, я же буду славить Имя Твое вовеки. Аминь.

Архимандрит НАУМ,
Троице-Сергиева Лавра

О реформе церковного прихода в Государственной думе

Святейший Синод и совет министров о реформе прихода

Параллельно с думской инициативой по реформе прихода Святейший Синод подготовил свой проект приходского устава, внесенный на рассмотрение в совет министров. В случае одобрения проекта советом министров, проект должен был поступить в Государственную думу на обсуждение.

Проект не был опубликован, но в некоторые газеты[1] проникли сведения о том, что подготовленный Святейшим Синодом проект устава вызвал со стороны членов совета министров многочисленные возражения и замечания, которые сводились к двум основным положениям: законопроект не соответствует современным требованиям, предъявляемым к устройству и направлениям приходской жизни, и изобилует статьями, касающимися церковно-канонической и этической сторон жизни прихожан и их отношения к своему духовному отцу, что вызывает разногласия по вопросу, какие составляют предмет чисто гражданского законодательства, а какие — чисто церковного.

В основных положениях синодального проекта разграничивались капиталы и имущества чисто церковные, причтовые, с одной стороны, и приходские — с другой, с различием не только в юридическом существе, но и в способах управления ими и в лицах, ими заведующих.

Министр внутренних дел обратил внимание именно на эту сторону законопроекта и отметил, что в нем предусматривается существование не одного юридического лица, как было бы естественно, а двух: храма как учреждения и прихода как общины. Оба юридических лица существуют рядом отдельными имуществами и обособленным представительством. Подобная двойственность, по мнению министра, не могла способствовать поставленной задаче — возродить к плодотворной деятельности приходскую жизнь. Такое возрождение возможно лишь при условии привлечения мирян к живому участию в церковноприходских делах и пробуждения у них непосредственного интереса к этим делам.

Помимо устранения мирян от участия в церковно-имущественных делах, министр видел опасность для правильного развития приходской жизни в чрезмерном подчинении ее влиянию приходского священника и епархиального архиерея. Такое умаление роли мирян приведет к равнодушию прихожан и уничтожит все ожидаемые от реформы благие последствия для Церкви и веры.

Особенно серьезной представлялась статья 52 синодального проекта, в силу которой епархиальному архиерею предоставлялось право в случае упорного противодействия со стороны членов приходского совета предложениям и указаниям церковной власти заменять их до новых выборов другими лицами по решению приходского священника и назначать новые выборы в приходской совет.

Статья эта, как указывал министр внутренних дел, повлечет за собой неминуемое уничтожение самостоятельности приходского совета как представительного органа прихода и превратит его в совещательное учреждение при приходском священнике.

В заседании Государственной думы 28 марта 1914 года докладчик Комиссии по делам Православной Церкви В. П. Шеин[2] по поводу законопроекта о реформе прихода и содержании духовенства заявил от имени Комиссии, что все предполагаемые меры преследуют одну и ту же цель, а именно воссоздание приходской жизни и удовлетворение давно уже назревшей потребности обеспечения православного духовенства в соответствии с его высоким положением и тем высоким служением, которому оно отдает свои силы.

Не рассматривая разногласий между четырьмя законодательными предположениями, Государственная дума постановила поручить выработку законопроекта Комиссии по делам Православной Церкви.

Товарищ обер-прокурора Даманский[3] сообщил, что законопроект о православном приходе уже составлен и рассмотрен Святейшим Синодом и внесен на рассмотрение совета министров, решение вопроса обеспечения православного духовенства берет на себя правительство, и Святейший Синод уже подготовил необходимые для этого материалы.

Обсуждение сметы Синода на 1914 год в Государственной думе

Обсуждение сметы Святейшего Синода на 1914 год снова сопровождалось полемикой по вопросам церковных преобразований.

В докладе, представленном Бюджетной комиссией[4], запрашивалось 53 093 225 руб., которые должны распределяться следующим образом: на церковноприходские школы — 22 254 486 руб., на содержание городского и сельского духовенства — 17 890 534, пособие на духовные учебные заведения — 7 433 087 руб. Оставшиеся 5 514 118 руб. предназначались на покрытие разнообразных нужд и потребностей духовного ведомства, содержание центральных и местных управлений и разного рода церковных учреждений, издание пособий, поддержку зарубежных миссий и так далее. Это составляло незначительную часть тех расходов, которые обеспечивались на эти нужды за счет собственных так называемых специальных церковных средств.

Расходы на церковноприходские школы частично покрывались из местных средств. Так, в 1912 году на эти школы, насчитывавшие 2 млн учащихся (по сравнению с 900 тыс. в 1906 году), было израсходовано 25 855 404 руб. государственных средств и 8 697 472 — местных. Помимо земских средств, в расходы на приходские школы в 1914 году включалось более 2 млн руб. отчислений от храмов и монастырей.

Значительно большие суммы, источник которых — народные приношения, отчислялись на нужды духовных учебных заведений: в 1914 году, помимо указанных средств по смете Святейшего Синода, на эти цели предполагалось истратить 2 831 320 руб., поступивших из храмов, 1 820 735 — от свечных заводов, около 1 000 000 — из личных средств духовенства, пожертвований монастырей, венчикового сбора — всего 5 401 456 руб.

Окончание. Начало см.: ЖМП, 1992, № 4.

Докладчик Бюджетной комиссии по смете Святейшего Синода В. П. Шеин[5] по этому поводу говорил, что «местные средства» представляют собой неиссякаемый источник для удовлетворения церковных нужд, однако расходование этих средств не соответствует воле жертвователей. «Эти местные средства,— подчеркивал Шеин,— представляют не что иное, как благочестивое приношение в храм, как, например, свеча, которая ставится к иконе, как тарелочный сбор и как всякого рода иные приношения, которые жертвователь приносит в храм в целях благолепия и на украшение храма; между тем мы видим, что эти средства получают совершенно иное назначение». Докладчик указал, что на этот предмет уже не раз обращала свое внимание Бюджетная комиссия, требуя, чтобы местные средства тратились на цели прихода, а не на содержание церковных учреждений. Осуществление этой цели требовало, с одной стороны, увеличения государственных ассигнований на церковные учреждения, а с другой — реформы прихода.

Глубокие духовные проблемы времени поднял в своем выступлении хорошо знакомый с положением церковных дел Е. П. Ковалевский[6]. Указав на медлительность и явное нежелание Святейшего Синода приступить к реформам, Ковалевский отметил, что увеличение ассигнований на нужды Церкви само по себе еще недостаточно, чтобы обеспечить то возрождение церковного духа, которое так необходимо. Недостаточно родиться в православном окружении, чтобы стать православным в полном смысле слова, необходимы труд и воспитание в этом направлении. Насилия, отлучения и кары не могут убедить в истине, напротив, такие меры лишь толкают ищущие души в руки сектантов и начетчиков, умеющих подойти к этим религиозным запросам и по-своему удовлетворить их.

Могучее духовное оружие, которым располагает Церковь, не используется для того, чтобы овладевать искренними религиозными народными движениями, вместо этого иерархия с презрением отталкивает от себя тех, кто пытается не формально и внешне, но сознательно и глубоко войти в общение с Богом. «А еще проще — и потому-то в период наибольших колебаний церковные вожди и прибегают к этому оружию,— войти в тесный союз с земными властями и запрещениями и угрозами изъять из жизни всякое движение, всякий религиозный порыв, разменяв его на обряды и жесты, и затем править безучастной толпой».

«Есть серьезное основание опасаться,— продолжал выступавший,— что на 100 млн православных 90 млн могут оказаться такими еретиками или отпавшими. Но карать их будет не за что, ведь нельзя же отрицать, что, не говоря о массе простецов, люди со школьным образованием были смутно научены тому, что такое истинное Православие».

С горькой иронией говорил Ковалевский о тех насильственных методах, которыми правительство и Синод пытались «разрешить догматический спор, связанный с имяславчеством, отметив возрождение на Руси уже давно небывалого явления в истории Православия — догматических споров и вытекающих оттуда ересей, а это уже нас возвращает прямо к первым векам христианства, потому что самый объект разногласия близок к миропониманию той эпохи и вызывает тени великих ересиархов-философов и гностиков. С современным образом мыслей все эти идеи как-то плохо вяжутся... Наконец, для того чтобы учение, несогласное с постановлением Святейшего Синода, встретило возможно большее сочувствие среди православных, последователей его подвергли всевозможным притеснениям, угнетениям через посредство гражданской власти. И вот в XX веке уже более года серьезнейшим образом люди, далекие от богословских интересов, ведут споры о правоте или заблуждении имяславия, иначе именуемого имябожия, причем усложнившийся и запутавшийся в юридических и гражданских нарушениях прав личности вопрос о неправильности рассуждения и почитания имени Божия разросся и получил интерес для самых широких слоев населения».

Свое искреннее и продуманное обращение Ковалевский закончил словами: «В заключение позвольте мне указать, что эта попытка моя сойти с чисто деловой денежной почвы и напомнить, что «не одним хлебом жив будет человек», обращается лишь к тем, кто искренно верит в жизненность и непоколебимость Церкви как учреждения, кто искренно стоит за развитие и поддержание религиозного чувства в народе, кто не сомневается, что возможно человеку быть гражданином в лучшем смысле этого слова и в то же время христианином. Для тех же защитников или врагов Церкви, которые в ней видят исключительно оплот консерватизма, мы позволим себе перефразировать одного современного русского писателя. «Одни,— говорит он,— хотят сохранить народу Бога, но без свободы, другие хотят дать ему свободу, но без Бога . Неужели, скажем мы, нельзя хранить Бога в сердце своем и стремиться не к порабощению, а к освобождению и материальному, и духовному своего народа?»

Священник Трегубов[7] (фракция националистов) в своем выступлении подчеркнул духовно-нравственный аспект предполагаемой приходской реформы. «Дело не столько в юридических нормах,— сказал он,— а в том, чтобы возбудить к жизни и деятельности заснувшее чувство любви, сострадания к своему ближнему, нищим, бедным, скорбящим и согрешившим. Нужно сделать так, чтобы приход был христианской семьей, связанной любовью. Если не будет возрождения религиозного чувства, то всякая реформа мертва, как тело без души мертво. Возродить приход — это задача не только Церкви, но и государства, так как с тем развалом, который царит во всех слоях общества, можно бороться только на христианских основах и при содействии организованного прихода».

Отец Трегубов возражал против обвинений пастырей в том, что они боятся реформы прихода, боятся потерять свое преимущество: «Наше преимущество в приходе — это служение ближнему, а этого мы никогда не потеряем». Главным злом является нынешний способ обеспечения пастыря, который его «унижает... ставит в неправильные отношения к приходу и является причиной тех настроений в большинстве случаев, какие замечаются в приходах. Фракция русских националистов, от которых я имею честь говорить здесь, вопрос об изменении способа материального обеспечения духовенства считает коренным вопросом своей программы».

Самую речь с обличением пороков высших слоев общества произнес Филоненко*. «Никогда еще,— сказал он, ясно намекая на Распутина,— наша Русская Церковь не находилась в таких тяжелых условиях своего существования: нам приходится быть свидетелями того непостижимого, странного и в то же время огромного влияния некоторых проходимцев хлыстовского типа, которых принято у нас почему-то называть старцами»[8].

Намеки Филоненко шли еще дальше, когда он сказал

* Имя Филоненко отсутствует в источниках.

о появлении великосветских салонов, влияющих на ход церковных дел: «Я бы сказал всем этим держательницам салонов: оставьте, ради Бога, Церковь в покое, не накладывайте своих нежных, вылощенных, но тем не менее тяжелых ручек на кормило церковного управления. Это не ваше дело, в этом вы ничего не понимаете».

Перестановки в церковном руководстве и реформа прихода

Как и в предыдущие годы, бюджет Святейшего Синода был утвержден, а обещанные преобразования оставались на бумаге. В кругах, стремившихся к церковным реформам, большие надежды были связаны с назначением летом 1915 года на должность обер-прокурора московского губернского представителя дворянства А. Д. Самарина.

Смена Саблера произошла под давлением таких лиц, как протопресвитер армии и флота Шавельский, считавшего необходимым выдвинуть на этот пост человека «честного, благочестивого и благонадежного», и таких, как Горемыкин, Кривошеин и Щербатов, видевших в Самарине именно такого человека.

Сам Николай II в письме к императрице Александре Федоровне 15 июня 1915 года указывал, что Самарин — человек, «имя которого известно всей стране и единодушно уважаемо». Однако Самарин, по свидетельству Родзянко, соглашался возглавить пост обер-прокурора лишь при условии удаления Распутина. Поэтому царица была решительно против, а Распутин советовал повременить с удалением Саблера до тех пор, пока не найдется подходящий преемник.

Это предопределило кратковременность пребывания Самарина на новом посту. Назначение, несколько неожиданное для самого Самарина, рассматривалось церковными кругами как вынужденная уступка.

«Ведь сама смена руководителей,— писал по этому поводу «Церковный вестник»,— показывает, что, во всяком случае, признано необходимым что-то изменить. И изменить не пустяки, не детали, а нечто более серьезное, ибо из-за мелочей не происходит серьезных передвижений. Не секрет уже, что признано необходимым сближение власти с обществом, достижение полного внутреннего единения»[9].

Наоборот, кадетские «Русские ведомости» в назначении Самарина не находили ничего неожиданного, судя по тому влиянию, каким он пользовался в Совете объединенного дворянства[10].

Церковной программой Самарина стала программа московских церковно-общественных кружков, критиковавших в 1905 году проекты Витте и митрополита Антония со славянофильских позиций. Не отказываясь от созыва церковного Собора, восстановления патриаршества и реформы прихода, Самарин признавал, однако, коренную перестройку церковного управления во время войны несвоевременной. Проводя эту мысль в своей вступительной речи к членам Синода, новый обер-прокурор указывал, что деятельность Церкви все же должна вестись в духе предстоящих реформ[11].

С назначением Самарина начало проявлять активность думское белое духовенство. Думские депутаты-священники различной партийной принадлежности подали новому обер-прокурору докладную записку о необходимости реформ. С оговоркой на отсутствие намерения посягать на авторитет и прерогативы епископата, в «Записке» говорилось о необходимости повышения общего и богословского образования в духовных школах, устранении молодого монашества от управления школой и вообще «осторожности в продвижении монашествующих лиц, так как быстрая карьера ведет иногда к властолюбию и деспотизму». Кроме того, в «Записке» поднимался вопрос о реформе консисторий и духовного суда, возрождении приходской жизни и децентрализации управления и благотворительности, участии духовенства в местном самоуправлении, обеспечении духовенства и прежде всего о созыве Собора. В «Записке», таким образом, нашла отражение либеральная церковная программа 1906—1908 годов. В печати, общей и церковной, за исключением «Голоса Церкви» и «Нового времени», выступление думских иереев встретило сочувствие, однако после увольнения Самарина представленная ему лично «Записка» повисла в воздухе. Единственным делом, которое успел начать Самарин, стала ревизия Тобольской епархии, но и это дело он не успел довести до конца.

Новый обер-прокурор, сменивший Самарина, чиновник Министерства внутренних дел А. Н. Волжин ориентировался на программу церковных реформ, намеченную октябристской церковной комиссией при III Государственной думе. В последний день перед Святками 1915 года, присутствуя впервые на заседании Бюджетной комиссии Государственной думы, Волжин обещал «чутко прислушиваться к голосу законодательных учреждений». «Я сознаю в то же время,— говорил Волжин,— как велика моя ответственность, но я верю, что укрепляю свою деятельность тесным единством с предначертаниями Святейшего Синода». Однако постоянный и глубокий конфликт между Государственной думой и Святейшим Синодом делал такую позицию противоречивой и неосуществимой. «Если, с одной стороны, он хочет найти поддержку в предначертаниях Святейшего Синода, а с другой — ищет связи с Думой, то он оказывается на безнадежном распутье»,— писал о Волжине «Церковный вестник».

Перемещения происходили и в составе самого Святейшего Синода. После смерти в 1915 году митрополита Киевского Флавиана на Киевскую кафедру был переведен митрополит Петроградский Владимир с оставлением его первоприсутствующим членом Синода, Петроградскую же кафедру занял с помощью Распутина Экзарх Грузии Питирим.

По свидетельству председателя Государственной думы Родзянко, это «был великий интриган, и о его нравственности ходили весьма определенные слухи. Он сразу стал играть роль: его посещали министры, считались с ним, и его имя все время появлялось в печати»[12].

«Мы,— писал С. П. Белецкий,— проводили через Вырубову и Распутина Питирима в Киев, но Волжин получил от государя приказание о назначении митрополита Владимира в Киев, а Питирима в Петроград. Из всей обстановки назначения Питирима ясно было видно желание двора иметь около себя близкого человека. Мы поняли, что в силу занимаемого им положения ему будет отведено крупное влияние во дворце»[13].

С митрополитом Питиримом часть духовенства стала связывать надежды на реформу прихода. Саблеровский проект, вовсе устранявший мирян от участия в руководстве жизнью прихода, как явно неприемлемый для Государственной думы, предстояло переработать заново, что заняло бы немало времени. Митрополит Питирим предложил внести проект в Думу, как он есть, но снабдить представителя духовного ведомства в думской Комиссии правом санкционировать любые вносимые ее членами изменения в рамках проекта Предсоборного присутствия 1906—1907 годов. Вопрос о приходе признавался теперь

неотложным. Статья митрополита Питирима на эту тему в «Новом времени» вызвала крайнее волнение среди правых в Государственной думе, настроенных против демократического характера реформы прихода.

Последние попытки ускорить реформу прихода

Надежды на скорую приходскую реформу сильно возросли с назначением Б. В. Штюрмера председателем совета министров, состоявшимся, по свидетельству Родзянко[14], при участии митрополита Питирима, а Питирим — «верный слуга Распутина». «Из всех лиц правящего класса,— писал С. П. Белецкий,— никто не пользовался таким постоянным и неизменным доверием как государя и государыни, так и Вырубовой, как митрополит Питирим. Его постоянно приглашали к себе высокие особы и Вырубова. К его мнениям по вопросам Церкви и государственной жизни прислушивались, также считались с его отзывами и оценками лиц, интересовавших высокие сферы»[15]. В январе 1916 года, когда заговорили, что императрица недовольна Горемыкиным, Белецкий в качестве кандидата на этот пост рекомендовал митрополиту Питириму Штюрмера, который, по его словам, в своей будущей деятельности будет руководствоваться советами Владыки. С письмами императрицы и Распутина митрополит Питирим выехал в Ставку к царю — и назначение Штюрмера состоялось.

Вступив на свой новый пост, Штюрмер сразу же заявил, что он «открыто признает то громадное значение, которое принадлежит Церкви как созидающему фактору в государственной жизни». «Московские ведомости» в статье, посвященной приходу, по этому поводу писали, что «идеал совмещения гражданской жизни с приходом» заключается в том, что защитой от проникновения в законодательные учреждения «инородческих и ненадежных элементов должны стать выборы по приходам открытым голосованием, после зрелого обсуждения». Право кассировать выборы должно принадлежать лишь епископам в случае нарушения закона или избрания человека, «не пользующегося репутацией благочестивого». Сословное земство остается в силе, «дворянские, крестьянские церковные учреждения остаются, как они были, но приход всех объединяет на общественной почве, проникнутой духом государственности и религии...»

Святейший Синод продолжал работу над реорганизацией прихода, не ожидая окончания пересмотра проекта в Государственной думе. В начале 1916 года Синод еще раз предложил архиереям провести в епархиях практические мероприятия по оживлению приходской жизни, созвать съезды духовенства и приходских советов по уездам, разъяснить духовенству значение и характер возлагаемых на него задач для поднятия его активности на местах в деле учреждения религиозно-просветительских кружков, детских приютов и яслей, богаделен, библиотек, аптек и так далее, причем средства на это должны складываться из добровольных пожертвований, а не налогов на прихожан. В связи с этим Синод предложил епархиальным архиереям посетить лично сельские и городские приходы своих епархий в целях «руководства объединением духовенства и мирян и для разрешения могущих возникнуть недоразумений и пререканий в области как личных отношений между прихожанами и пастырями, так и в понимании существа приходской реформы и правильного усвоения задач приходской жизни».

К февралю 1916 года распространились слухи о резкой перемене курса церковной политики. Указывали на пребывание в Петрограде архиепископа Пензенского Владимира и Тобольского Варнавы, известных в церковных кругах сторонников восстановления патриаршества и созыва Собора. В связи с этим говорили, что митрополит Питирим вскоре займет место первоприсутствующего члена Синода, а митрополит Владимир отбудет в свою Киевскую епархию. В либеральной церковной печати снова упорно заговорили об «обновлении Церкви», о курсе на сближение с Государственной думой. Тот же митрополит Питирим заявил открыто, что Дума, наряду с Государственным советом, есть «высшее законодательное учреждение», что она «отражает голос народа в деле возрождения и благоустроения земли Русской».

Назначенный с 30 августа 1916 года под влиянием митрополита Питирима и Распутина на обер-прокурорскую должность директор высших женских курсов Н. Н. Раев вместо недостаточно «послушного» Волжина продолжал заявлять о своем твердом намерении «найти общий язык с народным представительством». Функция обер-прокуроров в Синоде, по его словам, должна сводиться к тому, чтобы синодальные решения не противоречили гражданским законам. В совете министров и законодательных учреждениях обер-прокурор — представитель Духовного ведомства, а не Церкви. «В вопросах чисто церковных,— говорил Раев,— я буду таким же послушным сыном Церкви, как и все верные Православной Церкви христиане: там решающий голос принадлежит епархиям».

Обсуждая слова Раева, журнал «Церковь и жизнь» скептически замечает, что переход управления в руки иерархов «сам по себе не обещает Церкви никаких благ». Епархиальные кафедры в это время занимали архиереи, поставленные при Саблере, люди его школы и ориентации. «Чем далее,— с горечью констатировал тот же журнал,— тем все безнадежнее приходится смотреть в будущее. В массе есть тон синодской политики, а следовательно, и руководящих церковных кругов,— антиобщественный и упрямо консервативный до последней мелочи, до крайнего предела. И в этом величайшее бедствие Русской Церкви».

Приходской вопрос на Поместном Соборе 1917—1918 годов

Вопрос об организации прихода занял важное место в деятельности Всероссийского церковного Поместного Собора 1917—1918 годов.

Определением Собора от 7/20 апреля 1918 года был принят приходской устав, определявший структуру и задачи православного прихода. По поручению Собора архиепископы Тверской Серафим и Пермский Андроник вместе с мирянами Л. К. Артамоновым и П. И. Астровым составили «Введение к приходскому уставу»[16], в котором с богословской и историко-канонической точек зрения обосновывался новый устав.

Как указывалось во «Введении», осуществлением церковности как благодатной жизни Тела Христова с начала христианства были отдельные, возглавляемые епископами малые церкви. С умножением численности паствы епископы разделили свои епархии на части, поручив управление ими пресвитерам, действующим по уполномочию от епископа. Основой церковного тела стали, таким образом, малые церкви-приходы.

Всякий член прихода, в соответствии с полученными им дарованиями и полномочиями, несет в приходской

жизни свое послушание, через которое осуществляется его назначение в составе церковного тела, а также дело его личного спасения. Как уклонение от своего назначения-послушания, так и попытка восхитить недарованное служение вносит расстройство в жизнь церковного тела и препятствует делу спасения души. Правильная церковная жизнь в приходе должна устроиться по завещанию апостола Павла (Рим. 12, 3, 6—8).

Ответственными руководителями и устроителями всей приходской жизни являются облагодатствованные архиереем пастыри, а под их руководством — клирики и миряне, прилагающие свои силы и способности для благоустроения прихода: одни — участием в богослужении и уходе за храмом, другие — в благотворительности и других делах, по слову апостола (Еф. 4, 12—13). К такому обществу спасающихся христиан применимо сказанное о первых христианах: «они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах... Все же верующие были вместе и имели все общее: и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого... находясь в любви у всего народа» (Деян. 2, 42, 44—45, 47). *Из посторонних же никто не смел пристать к ним, а народ прославлял их* (Деян. 5, 13).

Таким образом, «Введение в приходской устав» с самого начала формулировало основные принципы, положенные в устроение прихода: иерархичность всей структуры, рассмотрение участия мирян в приходской жизни как спасительное послушание (но отнюдь не как демократическое право, на чем настаивали либеральные думские деятели), стремление к социальной активности прихода и к более четкой фиксации его состава (*из посторонних же никто не смел пристать к ним*). Главное заключалось в строгом соблюдении иерархического принципа, благодаря которому Церковь сохраняет свой апостольский характер, ибо епископы являются преемниками апостолов. В связи с этим указывается, что «пастыри и пасомые, чтобы быть им под благодатным водительством Самого Христа в Церкви Его, должны помнить слова святого Киприана Карфагенского: «Епископ — в Церкви и Церковь — в епископе, и если кто не с епископом, тот — вне Церкви».

Практическую организацию приходов «Введение» предлагало начинать с составления списков всех желающих принадлежать к данному приходу. Записи в приходскую книгу должны предшествовать обстоятельные беседы как в храме, так и в селениях о Церкви и приходе, о непременном личном участии всякого прихожанина в жизни и устроении прихода как священном долге христианина, без исполнения которого он будет мертвым членом в теле.

Негативное отношение к происходившим в то время событиям политической жизни выражалось в совете пастырям указывать в своих беседах, что «от забвения истинной церковной жизни, от утраты нами чувства церковности, нас всех объединяющей и воодушевляющей на братское общение для вечного спасения, между прочим, от этого произошло все падение нравов со всеми переживаемыми теперь нами грозными последствиями, когда вместо духа любви господствует такая злобная вражда между людьми, называющими себя христианами»[17].

Привлекая прихожан к приходскому делу, пастырь должен, согласно «Введению», объединить вокруг себя самых благочестивых и толковых из них, создавая кружки и содружества ревнителей, являющихся ближайшими помощниками пастыря и проводниками его начинаний в приходе. Таким образом, должны быть подготовлены «не случайные и слепые, а целесообразные выборы» в приходской совет и на другие приходские служения.

Разделив на соответствующие участки приходскую деятельность: просвещение, благотворительность, наблюдение за молодежью, борьба с сектантством, воспитание детей и так далее — и доверив избранным прихожанам руководство и наблюдение за этими участками, пастырь сможет через них исполнять свое отеческое служение в тех областях жизни, которым ранее им не уделялось внимания, и при этом укрепится живая и всесторонняя связь паствы со священником.

«При таких условиях,— продолжает «Введение»,— пастырь и сможет от своего личного пастырского воодушевления вложить «дух жизни» в сухие кости положения о православном приходе. Так постепенно и устроится приходская жизнь по всей России и ее обновление из переживаемой духовной разрухи. Живительное начало христианской веры просветит тьму нашего духовного оскудения, поднимет дух в отдельных христианах, устроит семейную добрую жизнь, угасит через это и общественность нашу. Возродится душа народная от возрождения веры через приходскую жизнь, возродится и тело народной жизни — наша государственность».

«Приходской устав», принятый Поместным Собором в апреле 1918 года, представляет собой обширный документ из 13 глав и 177 пунктов, явившийся плодом предварительных многолетних обсуждений этого вопроса в Предсоборном совещании, в церковной и гражданской печати, в Государственной думе. Текст разрабатывался специальной комиссией Собора в течение нескольких месяцев.

По этому «Уставу» приходской храм и приход объявлялись особыми юридическими лицами. Помимо храма приходского и кладбищенского (а также приписных из бедных приходов), приход мог содержать молитвенные дома и часовни, в которых с разрешения архиерея попускалось совершение богослужений вплоть до литургии.

Избрание и назначение членов причта на приход осуществлялось епархиальными архиереями, принимая во внимание кандидатов, о которых ходатайствует приходское собрание.

Прихожане с семействами вписывались в приходскую книгу, в которой, в частности, отмечалось время бытия у исповеди и причастия. При переходе в новый приход настоятелем должна выдаваться выписка из приходской книги для внесения в книгу нового прихода. В этом установлении видна попытка скрепить приход мерами церковно-бюрократического характера. В этой связи предусматривалось также, что при исповеди не у приходского священника должна была выдаваться специальная справка.

Для управления делами прихода приходское собрание избирает на три года старосту, подотчетного приходскому совету. Контроль над хозяйственной деятельностью старост осуществляет епархиальный архиерей и непосредственно благочинный.

Приходское собрание собирается не реже одного раза в полугодие и считается действительным, если на нем присутствуют, кроме настоятеля, председательствующего на собрании, не менее $^1/_{10}$ части полноправных прихожан для решения вопросов об избрании членов приходского совета, а для решения денежных дел требуется не менее половины членов прихода.

«Устав» предусматривал открытие в каждом приходе приходских учреждений: школ, сиротских приютов, богаделен, больниц, яслей, библиотек, читален.

Специальная глава «Устава» посвящена вопросу о

храмовом и приходском имуществе. Содержание этой главы находится в прямом противоречии с декретом об отделении Церкви от государства, так как храм и церковное имущество рассматриваются «Уставом» как собственность храма и прихода. Существенным правом прихода было данное «Уставом» право денежного и натурального самообложения. Предусматривался контроль и ревизия храмового и приходского хозяйства со стороны благочинного.

Последняя глава «Устава» предусматривала возможность создания в пределах епархии союзов приходов, обладающих правом владеть недвижимым имуществом и образовывать капиталы. Членами союзов могут быть, кроме приходов, также православно-христианские общества, общества трезвости, братства, а также управления и причты домовых церквей.

Мероприятия по реорганизации прихода, предусмотренные Поместным Собором, уже не могли найти реального осуществления в жизни, так как советское законодательство в первые же годы после революции было направлено к ограничению деятельности приходов исключительно культовыми и богослужебными потребностями. Законодательство было направлено также к ослаблению иерархической централизации Церкви вопреки постановлениям Собора, стремившимся эту иерархичность укрепить.

Церковь, согласно законодательству, выступала как совокупность самостоятельных религиозных обществ, под которыми по существу имелись в виду приходы, подчиненные общим правилам о порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли (Декрет ВЦИК и СНК от 3 августа 1922 г.)[18].

Согласно этому постановлению, ни одно религиозное общество не имело права начать свою деятельность без регистрации в отделе управления губернского или областного исполкома. Для нее необходимо было наличие не менее 50 членов общества, не ограниченных в правах по суду. Исполкомы могли отказать в регистрации, если «устав общества, подлежащего регистрации, задачи его и методы деятельности противоречат Конституции РСФСР и ее законам».

В отличие от других, религиозные общества были лишены прав юридического лица. Никакие удостоверения, мандаты, справки, выдаваемые религиозными объединениями, не имели юридической силы в советских учреждениях, а также вообще в области хозяйственной, промышленной, торговой, транспортной. Все удостоверения и бумаги выдавались религиозными лицами и организациями исключительно по делам культа и имели только религиозное значение (циркуляр НКЮ и НКВД от 15 августа 1921 года)[19].

Религиозные организации были лишены права владеть собственностью в силу отсутствия у них права юридического лица. В циркуляре Наркомюста от 18 мая 1920 года всем местным губисполкомам предлагалось прекращать деятельность «бывших консисторий, переименованных в епархиальные советы», всюду, где эта деятельность фактически осуществляется, «опираясь на слегка измененные старые законы, вопреки декрету об отделении Церкви от государства, декрету о суде, семейном и опекунском праве». Предлагалось привлекать к судебной ответственности деятелей епархиальных советов, присваивающих себе в качестве юридических лиц судебные, розыскные, карательные, налоговые, финансовые, административно-хозяйственные функции[20].

В разъяснении 5-го отдела НКЮ от 25 августа 1922 года дается следующее истолкование декрета об отделении Церкви от государства: церковь или религиозное общество не существует как юридический институт, но допускается лишь существование отдельных религиозных групп граждан, объединяющихся для удовлетворения религиозных потребностей. Каждая такая группа верующих рассматривается как «вольная самодовлеющая церковь», в силу чего государство не вмешивается в вопросы церковной иерархии, предоставляя группе верующих делать самостоятельный выбор епископа или священника, провозглашение автономии и так далее. Поскольку Церковь не рассматривалась как правовой организм, иерархическая организация, епархиальная или центральная, не подлежала регистрации со стороны гражданской власти[21].

Какие-либо обязательные сборы религиозным обществам-приходам запрещались. Допускались только добровольные пожертвования для покрытия культовых расходов.

Объединение приходов могло осуществляться, согласно законодательству, путем съездов религиозных обществ — губернских или всероссийских, имеющих право избирать исполнительные органы. Съезды обществ и избранные ими исполнительные органы не имели права устанавливать принудительные сборы, обладать культовым имуществом или получать его по договору, заключать договоры и сделки[22].

Советское законодательство, таким образом, полностью ограничивало возможности социально-гражданской активности приходов, к развитию и усилению которой стремились все реформаторы прихода, начиная со славянофилов.

Реформа прихода, не проведенная в условиях монархии, ввиду столкновения различных интересов вокруг этой реформы, не состоялась вообще.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Новое время, 26 июля 1913 г.
[2] IV Государственная дума. Сессия 2: Стенографический отчет, ч. 3, с. 283.
[3] Там же, с. 382.
[4] Там же, с. 1240 и далее.
[5] Там же, с. 1248.
[6] Там же, с. 1253—1260.
[7] Там же, с. 1260—1271.
[8] Там же, с. 1322—1333.
[9] Церковный вестник, 1915, VIII, 6.
[10] Русские ведомости, 1915, VIII, 10.
[11] Церковный вестник, 1915, VII, 30.
[12] Родзянко М. В. Крушение империи. Л., 1929, с. 146.
[13] Белецкий С. П. Григорий Распутин.— Былое, 1923, № 21, с. 192.
[14] Былое, 1923, № 2, с. 231.
[15] Белецкий С. П. Указ. соч., с. 125.
[16] Собрание определений и постановлений Собора. Вып. 3. М., 1918, с. 3—12.
[17] Священный Собор Православной Российской Церкви.— В кн.: Собрание определений и постановлений. Вып. 3. М., с. 13—42.
[18] Гидулянов П. В. Церковь и государство по законодательству РСФСР. М., 1923, с. 31—34.
[19] Там же, с. 53—54.
[20] Там же, с. 55.
[21] Там же, с. 57.
[22] Там же, с. 37—39.

Протоиерей Владимир РОЖКОВ

1992 • 5

ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

Официальная хроника

Главный редактор - председатель Издательского отдела Московского Патриархата МИТРОПОЛИТ ВОЛОКОЛАМСКИЙ И ЮРЬЕВСКИЙ ПИТИРИМ

Ответственный секретарь - профессор К. М. КОМАРОВ

Служения Святейшего Патриарха Алексия II 2
Встреча с Президентом России 3
Поздравления Предстоятелям Церквей 4
Патриаршие награды 4
Поздравление Председателю Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана 4
Письмо Патриарха архиепископу Молдавскому 5
Письмо к Церквам — членам КЕЦ 5
Письмо премьеру правительства Москвы Ю. М. Лужкову 6
Обращение Патриарха Алексия II к участникам акции «Женщины мира — против наркотиков 6
Обращение Патриарха Алексия II к участникам Первого съезда «Сибирского русского дома» 7
Наречение и хиротония архимандрита Сергия (Генсицкого) во епископа Тернопольского и Кременецкого 8
Наш комментарий 10
Е. Комаров. Обретение мощей святителя Тихона 10
Возрождение Соловецкой обители 11
О. Арбузов. Возрождается обитель преподобного Трифона 12
«Круглый стол»: «Христианские общественные объединения и проблемы христианского единства» 13
Встреча православных и католиков 13
Юбилей в Белграде 14
Вечная память
Протоиерей Иоанн Сорокин, Алексей Буевский. Н. А. Полторацкий. *(Некролог)* . . . 15

Служения Святейшего Патриарха Алексия II

14 февраля, в день памяти святого мученика Трифона, Святейший Патриарх Алексий II в сослужении епископа Истринского Арсения совершил Божественную литургию, а накануне — всенощное бдение в Знаменском храме на Рижской площади. После литургии был совершен торжественный молебен перед чудотворным образом святого.

15 февраля, в день Сретения Господня, Святейший Патриарх совершил Божественную литургию, а накануне — всенощное бдение в Богоявленском соборе в сослужении митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира, архиепископов Корсунского Валентина и Солнечногорского Сергия, епископов Истринского Арсения и Подольского Виктора.

23 февраля, в воскресенье, Святейший Патриарх совершил Божественную литургию, а накануне — всенощное бдение в Богоявленском соборе в сослужении митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, архиепископа Гродненского и Волоковысского Валентина, епископов Истринского Арсения, Подольского Виктора, Магаданского и Камчатского Аркадия и Томского Софрония. За литургией диакон Александр Короленко был рукоположен во пресвитера, а Феодор Кречетов — во диакона.

25 февраля, в день своего тезоименитства, Святейший Патриарх совершил Божественную литургию, а накануне — всенощное бдение в Богоявленском соборе в сослужении митрополитов Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, Минского и Слуцкого Филарета, Крутицкого и Коломенского Ювеналия, Нижегородского и Арзамасского Николая, Волоколамского и Юрьевского Питирима, Тульского и Белевского Серапиона, Агафангела, бывшего Винницкого и Брацлавского (вновь восстановлен на кафедре 6 апреля 1992 года), Воронежского и Липецкого Мефодия, архиепископов Ярославского и Ростовского Платона, Гродненского и Волоковысского Валентина, Чебоксарского и Чувашского Варнавы, Краснодарского и Кубанско-

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в Богоявленском кафедральном соборе у раки с мощами своего Небесного покровителя святителя Московского Алексия, 25 февраля 1992 года.
Фото диакона Иоанна Сироты





Божественную литургию в Богоявленском кафедральном соборе в день своего тезоименитства Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II совершил в сослужении сонма архипастырей.
Фото Е. Комарова

го Исидора, Ивановского и Кинешемского Амвросия, Дюссельдорфского Лонгина, Калужского и Боровского Климента, Солнечногорского Сергия, Самарского и Сызранского Евсевия, Ташкентского и Среднеазиатского Владимира, Владивостокского и Приморского Николая, Тамбовского и Мичуринского Евгения, Алма-Атинского и Семипалатинского Алексия, Кишиневского и Молдавского Владимира, Уральского и Гурьевского Антония, Архангельского и Мурманского Пантелеимона, епископов Филиппопольского Нифона (Антиохийский Патриархат), Можайского Григория, Новгородского и Старорусского Льва, Орловского и Брянского Паисия, Тверского и Кашинского Виктора, Костромского и Галичского Александра, Истринского Арсения, Подольского Виктора, Тобольского и Тюменского Димитрия, Владимирского и Суздальского Евлогия, Чимкентского и Целиноградского Еливферия, Магаданского и Камчатского Аркадия, Томского Софрония. Завершил литургию соборный молебен святителю Алексию, митрополиту Московскому.

29 февраля Святейший Патриарх совершил всенощное бдение в Богоявленском соборе в сослужении архиепископов Оренбургского и Бузулукского Леонтия (ныне митрополит), Псковского и Великолукского Владимира (ныне митрополит), Самарского и Сызранского Евсевия, епископов Истринского Арсения и Подольского Виктора.

Встреча с Президентом России

24 февраля 1992 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II принял в духовном и административном центре Русской Православной Церкви в Московском Даниловом монастыре Президента Российской Федерации Б. Н. Ельцина. В ходе беседы на актуальные темы жизни общества Президент Российского государства поздравил Предстоятеля Русской Православной Церкви с днями рождения и Ангела (23 и 25 февраля).

Поздравления Предстоятелям Церквей

Блаженнейшему Патриарху Александрийскому ПАРФЕНИЮ III

Александрия, Египет

Поздравляю Ваше Блаженство с днем тезоименитства. От сердца, преисполненного любви, желаю Вам многолетнего и благословенного служения на древнем Патриаршем престоле апостола и евангелиста Марка во славу Святой Александрийской Церкви.

С братским лобзанием

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

5 февраля 1992 года

Высокопреосвященнейшему Архиепископу Токийскому ФЕОДОСИЮ, Митрополиту всей Японии

Токио, Япония

Ко дню тезоименитства Вашего Высокопреосвященства примите мои искренние поздравления. От всего сердца желаю Вам небесного заступления Вашего покровителя и молитвенника святителя Феодосия Черниговского. По его предстательству да дарует Вам Всеблагой Господь обилие сил и духовную крепость в совершении архипастырских трудов.

С любовью о Господе

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

3 февраля 1992 года

Блаженнейшего Патриарха Александрийского Парфения и Высокопреосвященнейшего Архиепископа Токийского Феодосия, Митрополита всей Японии, поздравил также председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл.

Патриаршие награды

Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II от 25 февраля 1992 года во внимание к многолетнему архипастырскому служению удостоены возведения в сан митрополита:

Преосвященный архиепископ Оренбургский и Бузулукский ЛЕОНТИЙ;
Преосвященный архиепископ Псковский и Великолукский ВЛАДИМИР.

* * *

В Ташкенте завершился съезд (курултай) мусульман Средней Азии. Курултай отстоял единство исламской общины вопреки желанию некоторых верующих создать независимые духовные мусульманские управления в рамках суверенных республик Средней Азии. Несколько имамов-хатыбов, настаивавших на разделении, были лишены духовного сана. Муфтий Мухаммад-Садык Мухаммад-Юсуф вновь избран на пост Председателя Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана.

Поздравление Председателю Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана

Досточтимому Муфтию МУХАММАД-САДЫК МУХАММАД-ЮСУФУ, Председателю Духовного управления мусульман Средней Азии

Дорогой Брат!

Примите сердечные поздравления с избранием Вас на новый срок Председателем Духовного управления мусульман Средней Азии. Верю, что Вы приложите все свои силы для развития добрых отношений между последователями наших великих религий, между представителями всех народов. Желаю Вам здоровья и успехов на Вашем ответственном посту.

С глубоким уважением

28 февраля 1992 года

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

Письмо Патриарха Алексия II архиепископу Молдавскому

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II 11 марта 1992 года направил письмо правящему епископу Молдавской епархии архиепископу Кишиневскому и Молдавскому Владимиру следующего содержания:

Ваше Высокопреосвященство, возлюбленный о Господе Владыко!

Вновь ранят мое сердце тревожные вести из Молдовы. Законное стремление народов к самоопределению выливается в братоубийственную брань. Попирается главная ценность этого мира — личность человеческая, страдающая духовно и физически из-за политических и национальных амбиций.

То, что происходит в пределах Молдавской епархии, нельзя назвать просто распрей. Это попрание данного человеку Господом права на жизнь и свободу. Это противление воле Божией, бунт против Него.

Скорбя о происходящих в Вашей епархии междоусобицах, я выражаю поддержку всем усилиям, направленным на уврачевание конфликта, и обещаю оказать в этом благом деле любую помощь, какая от меня потребуется. Заверяю Вас, Владыко, что не перестану молитвенно поминать Вас, Преосвященных викариев, клир и паству Вашу, прося Господа, чтобы Он остановил убийц, вселил в души людей разум и страх Божий. Живущим под Вашим омофором да дарует Бог мир и благоденствие, а погибшим — блаженное упокоение и вечную память.

Пусть желание каждого народа жить на своей земле в соответствии со своими взглядами и традициями не будет причиной несчастья других. Пусть навсегда уйдет в прошлое грех попрания свободы ближнего «во имя» собственной свободы. Господь да управит сердца людей всех национальностей, живущих в пределах Вашей епархии, в *любовь Божию и в терпение Христово* (2 Фес. 3, 5).

От всей души желаю Вашему Высокопреосвященству здравия, благополучия, Божия споспешествования в Вашем архипастырском подвиге.

С любовью о Господе

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

Письмо к Церквам — членам КЕЦ

(принято на совместном заседании Президиума и Совещательного комитета Конференции Европейских Церквей. Женева, Швейцария, 14—19 февраля 1992 года)

Дорогие братья и сестры во Христе!

Мы, члены Президиума и Совещательного комитета Конференции Европейских Церквей, ввиду безотлагательности вопроса, обращаемся к вам в связи с проблемой расизма и ксенофобии.

Во многих европейских странах — на Востоке и Западе, на Севере и Юге — мы с глубокой озабоченностью наблюдаем нарастание ксенофобии, расизма, антисемитизма, дискриминации и насилия в городах. Беженцы и ищущие прибежища живут в страхе перед агрессивностью. Цыгане, рабочие-мигранты и иммигранты из Азии и Африки, так же как и люди, предки которых мигрировали в Европу поколение или более тому назад, особенно подвергаются сопровождающимся насилием нападкам «бритоголовых» и неонацистских групп. Зачастую другие люди смотрят на эти банды со скрытой симпатией.

Такое усиление открытых или скрытых расистских замашек и чувств отчетливо угрожает разделением среди народов разных европейских стран, да и между европейскими народами.

Мы считаем, что задачей Церкви является обратить внимание на подобные угрожающие тенденции, не только анализируя коренные причины насилия и осуждая его, но и содействуя реализации основных прав человека, применяя при этом критерий отношения к пришельцам, странникам, чужакам в нашей среде. Мы отмечаем, что во многих странах Церкви — члены Конференции Европейских Церквей уже откликнулись на необходимость реагировать на возрождение этого зла и заняли отчетливую позицию неприятия ненависти и насилия и поддержки странноприимства, примирения и любви к ближнему. Во многих местах те, кто подвергается угрозе ненависти и преследования, знают, что они могут найти защиту и помощь через христианские общины и группы христиан. Многие общины и группы стремятся организовать личные встречи между новичками в обществе и местными жителями, для того чтобы снять предубеждения и опасения перед «чужаками».

Сообщество европейских Церквей радуется такому свидетельству и желает поддержать Церкви и общины на пути служения примирению.

Мы остро чувствуем, что пришло время призвать все Церкви-члены с новой силой воспротивиться возрождению расизма и ксенофобии, которые проявляются повсюду в Европе. Это нелегкая задача, но Церкви Европы будут выполнять свою миссию, вместе продвигаясь вперед, что согласуется с темой Ассамблеи КЕЦ: «Бог соединяет. Во Христе новое творение». Мы призываем вас присоединиться к выполнению этой задачи.

Письмо премьеру правительства г. Москвы вице-мэру Ю. М. ЛУЖКОВУ

Многоуважаемый Юрий Михайлович!

20 января в газете «Известия» было сообщено, что в Москве планируется строительство «Диснейленда». По словам разработчиков проекта В. Иванова и В. Шалимова, «предусмотрено создание «центра всех религий», знакомящего с основами вероучений различных конфессий».

Русская Православная Церковь не может одобрить такого проекта и принять в нем участие, ибо не считает возможным включение религиозного познания в «оригинальную концепцию развлекательно-познавательного городка». И так слишком часто из религии делают всякого рода шоу и этнографические представления.

Да, вера и знакомство с ней дают человеку радость, но только в том случае, если сам человек вполне серьезно, а не в виде развлечения подходит к изучению веры.

Кроме того, предполагаемое совмещение всех религий в одном центре гарантирует, что посетитель будет воспринимать разные веры лишь в качестве историко-географических достопримечательностей. У других конфессий, конечно, могут быть свои суждения по этому поводу (о чем также не помешало бы их спросить, прежде чем начать проектирование такого центра).

Вы знаете, многоуважаемый Юрий Михайлович, как серьезно относится Патриархия к проблемам, связанным с созданием системы серьезного религиозного образования разных уровней, и как много сложностей возникает при решении этих проблем. Мы рассчитываем на взаимоуважительное сотрудничество с московскими властями в этом и во многих других вопросах, но «Диснейленд» мы не можем считать подходящим местом для ознакомления детей с Православием.

С уважением

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

22 января 1992 года

ОБРАЩЕНИЕ
Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II
к участникам акции «Женщины мира — против наркотиков!»

Дорогие сестры, участницы акции «Женщины мира — против наркотиков!»

От всей души приветствую ваше богоугодное стремление внести свой вклад в уврачевание страшной болезни нашего времени — наркомании. Это бедствие охватило ныне весь мир. Оно все шире распространяется и в нашем Отечестве, вовлекая в свой порочный и пагубный круг все новые и новые жертвы.

Приходится с горечью признать, что современное состояние нашего общества, характеризующееся социальной неустроенностью, экономической нестабильностью, нравственной опустошенностью, во многом способствует распространению этого зла, растлевающего души людей, приводящего к физической деградации. Особенно скорбно сознавать, что этим страшным порокам подвержены многие и многие дети и подростки.

Поэтому мы прежде всего должны подумать о здоровье подрастающего поколения. Необходимо с раннего детства закладывать в неогрубевшие души высокие нравственные ценности, хранителем и проводником которых является Церковь Христова, дабы, подрастая, дети могли отличать добро от зла и не оступаться на своем жизненном пути.

Отсюда следует, что прочный брачный союз (Мф. 19, 3—9), проникнутый любовью к Богу и людям, особо благоприятствует нравственному воспитанию детей и подростков, личному и социальному. Это воспитание служит наиболее полному раскрытию в человеке богоданных талантов (Мф. 25, 14—30) и тем самым противостоит разрушению и всякого рода насилию над целостностью личности, оскорблению человеческого достоинства.

Только совместными целеустремленными и активными усилиями мужчин и женщин в семье и в обществе может быть достигнуто избавление человечества от этого порока.

Большинство медиков справедливо признают наркоманию болезнью, причем, естественно, тяжкой. Начав употреблять наркотики, человек утрачивает сопротивляемость воли ко злу, поэтому столь часто наркоманы становятся на путь преступлений.

Неизмеримо преступление перед судом человеческим и Судом Божиим тех, кто занимается торговлей наркотиками и даже сделал своей профессией наркобизнес и строит собственное благополучие на страдании и гибели других людей.

Тяжелая участь наркоманов, безусловно, вызывает в наших душах сострадание. Мы не имеем морального права отвернуться от них, ибо лишь жертвенная, сострадательная любовь способна помочь им справиться с постигшим несчастьем, а также остановить тех, кто только вступает на эту пагубную стезю.

Русская Православная Церковь не впервые соприкасается с тяжкими явлениями такого рода. В XIX и начале XX века многие наши пастыри активно и успешно помогали жертвам алкоголизма преодолеть страшный недуг. Церковь полагала тогда большие усилия по созданию и развитию деятельности обществ трезвости, вдохновляла организованную борьбу с пьянством, выпускала во множестве посвященную этой задаче литературу.

Особое место в избавлении страждущих от алкоголизма заняло многолетнее подвижническое служение протоиерея Иоанна Сергиева (1828—1908), именуемого Кронштадтским по месту его пастырского подвига. Тысячи и тысячи несчастных обязаны спасением от гибели сему угоднику Божию, прославленному нашей Церковью в лике святых. Множество семей было сохранено им от разрушения.

В послереволюционный период Церковь в нашей стране была лишена возможности заниматься социальным служением, но и тогда священнослужители пастырским попечением, проповедью стремились оградить паству от губительного влияния алкоголизма и наркомании.

Ныне Русская Православная Церковь свободна в посвящении своих усилий делам милосердия. Наши пастыри и медицински подготовленные миряне, в настоящее время занимающиеся лечением жертв наркомании, трудятся во многих больницах.

Общеизвестно, что преодоление наркомании не является легкой задачей. Но я верю, что с помощью Божией всем миром мы сможем постепенно остановить ее распространение, а затем и изжить из нашего общества.

Надеюсь на самую широкую поддержку народом благородной акции «Женщины мира — против наркотиков!», результатом которой, верю, будет усиление совместного противостояния наркомании, которое является залогом нравственного здоровья нашего народа и духовного возрождения Отечества.

Призываю на участников насущнейшего начинания благословение Божие и Его всесильную помощь всем труждающимся по преодолению наркомании и борьбе с наркобизнесом.

Бог же всякой благодати, призывающий нас в вечную славу Свою во Христе Иисусе, *да совершит вас, да утвердит, да соделает непоколебимыми* (1 Пет. 5,10).

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

27 февраля 1992 года

ОБРАЩЕНИЕ
Патриарха АЛЕКСИЯ II

к участникам Первого съезда «Сибирского русского дома»

Омск, 1—8 марта 1992 года

Президиуму Первого съезда «Сибирского русского дома»

Уважаемые участники Первого съезда «Сибирского русского дома», братья и сестры! Сердечно поздравляю вас с успешным началом деятельности вашей международной неправительственной организации, призванной всемерно содействовать развитию экономической мощи Сибири, возрождению в ней предпринимательства и земледелия. Верю, что деятельность «Сибирского русского дома» будет неразрывно связана с растущим, милостью Божией, процессом духовного возрождения Сибири, являющегося залогом и основой ее будующего процветания. Сорадуюсь предстоящему освящению Креста на месте постройки нового храма на левобережье Иртыша и закладке строительства крестового монастыря и молюсь вместе с вами.

Призываю благословение Божие на труды вашего съезда и на деятельность «Сибирского русского дома».

АЛЕКСИЙ II, Патриарх Московский и всея Руси

Москва, 2 марта 1992 года

Наречение и хиротония архимандрита СЕРГИЯ (Генсицкого) во епископа Тернопольского и Кременецкого

Постановлением Священного Синода Украинской Православной Церкви от 11 февраля 1991 года иеромонаху Сергию (Генсицкому) по возведении в сан архимандрита определено быть епископом Тернопольским и Кременецким.

В субботу 16 февраля 1991 года после всенощного бдения во Владимирском кафедральном соборе г. Киева наречение архимандрита Сергия во епископа Тернопольского и Кременецкого совершили митрополит Киевский и всея Украины Филарет, архиепископы Житомирский и Овручский Иов, Одесский и Измаильский Лазарь, Кишиневский и Молдавский Владимир, епископы Черновицкий и Буковинский Онуфрий, Почаевский Иаков.

При наречении во епископа архимандрит Сергий произнес речь:

— Ваше Блаженство! Ваши Высокопреосвященства! Ваши Преосвященства!

Постановлением Священного Синода Украинской Православной Церкви всеблагий Промысл Божий, превосходящий всякое разумение человеческое, определяет мне, паче всех грешнейшему, быть епископом Церкви Христовой. Боюсь принять этот высочайший епископский сан, которого избегали даже вселенские учители. Не знаю, чем оправдаюсь перед нелицеприятным Судией я, окаянный, достойный всякого осуждения, дерзнув принять на себя это великое служение.

...Взирая на свою прошлую жизнь, усматриваю в ней Промысл Божий, ведущий меня неисповедимыми путями к исполнению Своих предначертаний о каждом человеке.

Религиозное воспитание, полученное в семье, послужило определению меня на церковное служение в черновицкий Свято-Николаевский собор. Дальнейшее служение в сане диакона проходил в Смоленском соборе, под Покровом Божией Матери у чудотворной Ее иконы, именуемой Одигитрия.

Начало иноческого пути и иеромонашеское служение Господь сподобил принять в уделе Пресвятой Богородицы — у святынь Свято-Успенской Почаевской Лавры.

С замиранием сердца взирая на предстоящее служение в обстановке раскола, раздоров, нестроений, невольно спрашиваю: почему именно мне выпал этот тяжелый жребий? И смиряюсь, вспоминая слова святителя Игнатия Брянчанинова: «Кто может быть судией Божиих действий? Довольно для ума человеческого, если он соделается зрителем действий Божиих в удивлении ими, в славословие их. Откуда бы кто ни был призван, будь послушен призывающему, иди на призывный голос, призванный Господом! И если ему на пути к Господу надо сразиться с возбраняющим блаженное шествие грехом,— да сразится мужественно, да стоит до крови, да восхитит победу и да сопричислится к патриархам, пророкам, апостолам, мученикам, исповедникам и прочим святым, которые многими скорбями и смертию наследовали небо».



В новом служении ободряют меня и слова Спасителя: *Се Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28, 20).

Покоряясь воле Божией, всеблагой и промыслительной, хотящей всем человекам спастися, преклоняясь под благое иго и легкое бремя Христово, «благодарю, приемлю и ничесоже вопреки глаголю».

Приношу сердечную благодарность родителям, воспитавшим меня в страхе Божием; святителям, пастырям и инокам, с которыми служил у Престола Господня, а также всем, кто учил, наставлял меня в истинах православной веры и благочестия, и молю Христа Бога нашего: да воздаст им Своею сторичною милостью в сей и будущей жизни.

Смиренно прошу Вас, святители Божии, вознести сугубые молитвы Пастыреначальнику Христу, да Своею Божественною благодатию сподобит мое ничтожество достойно понести крест епископского служения во славу Божию и во спасение вверенного мне стада Христова. Аминь.

17 февраля, в Прощеное воскресенье, за Божественной литургией в киевском Владимирском кафедральном соборе Преосвященными архиереями, участвовавшими в наречении, была совершена хиротония архимандрита Сергия во епископа Тернопольского и Кременецкого.

По окончании литургии митрополит Филарет, вручая новопоставленному епископу Сергию архиерейский жезл, сказал:

— Преосвященный епископ Сергий, возлюбленный во Христе брат!

Не без воли Бога тайной, избранием архиереев Украинской Православной Церкви, силою и действием Святого и Животворящего Духа через возложение наших рук ты поставлен на высшую ступень иерархического служения в Святой Православной Церкви Христовой.

От лица своего и собратьев-архиереев, а также от имени пастырей и всех верующих, своею молитвою участвовавших сейчас в нашем священнодействии, сердечно приветствую тебя с получением благодати епископства.

Тебя Господь призвал на новое служение из Почаевской Лавры, освященной явлением Божией Матери, оставившей на камне Свою стопу, а также подвигами преподобного Иова, молитвенника и защитника Святого Православия от происков униатства и католичества.

Долгие годы ты подвизался подвигом иноческого жития. Епис-

копское служение не освобождает архиерея от монашеских обетов нестяжания, целомудрия и послушания. Храни монашеские обеты и помни, что при обеспеченной архиерейской жизни подвиг нестяжания становится более трудным, нежели в условиях монастырской жизни. Находящееся в твоем распоряжении имущество не считай своим, но церковным, и не прилепляйся к нему сердцем. В богатстве почитай себя нищим.

Храни целомудрие и, если даже Господь пошлет тебе силу устоять в искушениях, будь готов к тому, что всякий может укорить тебя. Если евангельские книжники и фарисеи, мучимые своей совестью, стыдились бросить камень в блудницу, то ныне некоторые безнравственные люди с легкостью готовы смешать с грязью даже монаха.

Что же касается обета послушания, то и от него не освобождается епископ-монах при всей его духовной власти. В том-то и подвиг епископа, что, имея власть, он остается послушником Церкви Христовой.

Пусть не смущается твое сердце трудностью монашеского подвига в сане епископа. Помни слова псалмопевца Давида: *Господь крепость людям своим даст: Господь благословит людей Своих миром.* И в другом месте тот же пророк Давид говорит: *Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю.*

Епископ должен быть предан всецело Христу и Его Церкви. Если такой преданности нет, то лучше не становиться на путь епископского служения и не брать на себя этот крест. Надо в немощном теле, как в глиняном сосуде, носить сильный дух, который не смогут сокрушить не только противники православной нашей веры, но и силы ада.

Отныне ты будешь служить в городе Тернополе, где униаты и украинские автокефалисты отняли у православных все храмы. Тебе придется служить Божественную литургию в скромном помещении. Но помни, что и у великого святителя Церкви Христовой, святого Григория Богослова, еретики при помощи сильных мира сего отняли в Константинополе все православные храмы, и ему пришлось служить в маленьком храме Святого Воскресения, из которого, по его пророческим словам, суждено было воскреснуть в Константинополе Православию.

И ты, подобно святителю Григорию Богослову, твердо верь, что никакие ухищрения, направленные против Православия, не одолеют его. Украина была и останется православной. Если за тысячу лет при худших политических условиях наши предки не отступили от веры святого князя Владимира, то ни за какую «чечевичную похлебку» не предадим ее и мы.

Мы готовы жить в духе христианской любви со всеми христианами, но пусть никто не принимает наше миролюбие и беззащитность за слабость. Когда придет время, мы сумеем постоять за святую веру.

Иди, наш новый во Христе брат, на трудную стезю епископского служения и не смущайся. Дух Святой укрепит тебя и наставит на всякую истину.

Господь не попустит испытать тебе искушений и скорбей больше твоих сил. В скорби Он пошлет тебе и Свою радость, которая покроет во мгновение ока все печали. Ты не один, с тобою Господь, и мы, твои собратья, и весь благочестивый православный народ, который никогда не давал в обиду своих добрых пастырей и архипастырей.

Не забывай нужды Отечества, переживающего сейчас трудный период: наша Святая Церковь всегда утверждала, что в единстве наша сила и свобода. Молись сам и призывай свою паству возносить молитвы о многонациональном народе нашем. Все мы — дети Отца Небесного. Будем радоваться вместе, а если Богу угодно — вместе будем и страдать.

Но мы верим, что Господь милостив и ко Святой Церкви нашей, и к Отечеству нашему.

А сейчас, возлюбленный во Христе брат, взойди на это место, приими архиерейский жезл и от данной тебе благодати Святаго Духа преподай народу Божию твое первое архипастырское благословение.

* * *

Иеромонах Сергий (в миру Борис Наумович Генсицкий) родился 4 декабря 1951 года в с. Долиняны Хотинского района Черновицкой области в семье священника.

В 1970 году окончил Новоселицкое медицинское училище, получив диплом фельдшера, и до 1971 года работал в Драгинецкой участковой больнице.

После службы в армии 15 июля 1973 года епископом Смоленским и Вяземским Феодосием рукоположен во диакона (целебатом) и назначен первым диаконом Успенского кафедрального собора г. Смоленска. В 1975 году назначен исполняющим обязанности секретаря Смоленского епархиального управления. В 1976 году возведен в сан протодиакона и утвержден в должности секретаря. В 1983 году окончил Московскую Духовную Семинарию.

В мае 1985 года принят в число братии Свято-Успенской Почаевской Лавры. 6 декабря 1985 года пострижен в монашество с именем Сергий и назначен на послушание бухгалтера. В 1986 году возведен в сан архидиакона.

28 августа 1990 года рукоположен во иеромонаха архиепископом Тернопольским Лазарем, а к празднику Рождества Христова награжден наперсным крестом.

В августе 1990 года в составе паломнической делегации был на Святой Горе Афон.

Имеет церковные награды: Патриаршую грамоту, орден Преподобного Сергия III степени, орден святого равноапостольного князя Владимира III и II степени.

ХРОНИКА

Визит Манфреда Вернера. 24 февраля 1992 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II принял в своей официальной резиденции генерального секретаря НАТО Манфреда Вернера с супругой и сопровождающими лицами. Этой встречей генеральный секретарь НАТО начал серию визитов в страны Содружества Независимых Государств. В ходе беседы подчеркнуто, что визит генерального секретаря НАТО стал возможен в новых условиях, характеризующихся разрядкой напряженности в Европе и переходом от противостояния и наращивания вооружений к сотрудничеству. Миссия Церкви — служение примирению и единству. Именно европейские Церкви, как напомнил Святейший Патриарх Алексий II, первыми практиковали примирение и строили мосты в самые напряженные годы холодной войны.

Визит Ханса-Йохена Фогеля. Во время состоявшейся во второй половине того же дня беседы с заместителем председателя Социалистического интернационала Хансом-Йохеном Фогелем Святейший Патриарх Алексий II по просьбе гостя рассказал о новых возможностях и задачах Русской Православной Церкви и религиозных объединений в эпоху общественно-политических и экономических преобразований, отметил трудности преодоления тяжелого гражданско-политического наследия семидесятилетнего периода тоталитаризма в умах людей и в социальных структурах.

Выходящая в Аргентине на русском языке газета «Наша страна» в № 2157 на с. 4 в разделе «Политическая хроника» поместила следующую заметку:

Несостоявшаяся встреча

Нам пишут из Нью-Йорка

Во время своего недавнего пребывания в США Патриарх Алексий II выявил желание встретиться с иерархами Русской Зарубежной Церкви. Члены Архиерейского Синода во главе с митрополитом Виталием согласились, но поставили как условие, чтобы встреча была открытой, публичной и была заснята на видеопленку. Условия зарубежных иерархов показались Московскому Патриарху неприемлемыми.

Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата уполномочен заявить в этой связи, что заметка не отражает факта. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II сожалеет о продолжающемся отсутствии полного общения с зарубежной частью Русской Православной Церкви и, более того, об отсутствии желания диалога со стороны ее иерархии. По этой причине со стороны Предстоятеля Русской Православной Церкви не было высказано приглашение встретиться с иерархией Русской Православной Зарубежной Церкви в ходе официального визита в США, который проходил в ноябре 1991 года по приглашению Предстоятеля Православной Церкви в Америке Блаженнейшего Митрополита всей Америки и Канады Феодосия. Всякая встреча, имеющая целью понимание, предполагает наличие такой потребности у всех участников.

Встреча, которая состоялась

Когда потребность есть, встречи происходят. Примером этому является факт встречи Патриарха Алексия II во время визита в США со значительной группой клириков и мирян русского зарубежья в Америке, в которой приняли участие верующие из Русской Православной Зарубежной Церкви и некоторые представители Православной Церкви в Америке. Святейший Патриарх Алексий рассказал о жизни, чаяниях и трудностях Церкви на родине и был рад выражениям готовности участников встречи их разделить. Бóльшая часть времени встречи была посвящена ответам Патриарха на вопросы присутствовавших, которые впервые имели возможность такого прямого диалога.

Обретение мощей святителя Тихона

О судьбе останков Святейшего Патриарха Тихона, скончавшегося 7 апреля 1925 года и погребенного в малом соборе Московского Донского монастыря, ходило множество слухов: говорили, что вскоре после погребения гроб был выкраден то ли НКВД, то ли безбожниками-комсомольцами, дабы на могилу «контрреволюционера» не приходили его духовные чада; говорили, что якобы сами верующие тайком спасли останки святителя и погребли их тайно где-то на немецком кладбище: некоторые даже пытались установить место... Не разрешились недоумения и после канонизации святителя Тихона, состоявшейся в 1989 году и увенчавшей давнее его почитание православным народом как молитвенника перед Богом о страждущей земле Русской не только при жизни, но и по своей кончине. Но каждый год в день преставления святителя верующие во главе с пастырями собирались на молитву именно у его надгробия в малом соборе Донской обители.

Осенью минувшего года собор был подожжен злоумышленниками, пострадала и гробница. Во время ремонта было решено провести раскопки. И вот 67 лет спустя нам стало известно, какой подвиг совершили преданные Патриарху Тихону иерархи и священники: опустив гроб в выложенный из известняка склеп и прикрыв его белокаменными плитами, они искусно восстановили поверх них воздуховод от отопительного калорифера, проложенный еще при строительстве собора. А по Москве специально распространялись слухи с разными версиями «исчезновения» тела Патриарха... Вероятно, всему этому мы и обязаны тем, что мощи Патриарха Тихона сохранились до наших дней неосквернеными.

С точки зрения Православной Церкви наличие нетленных мощей не является обязательным условием для причисления к лику святых. Тем не менее верующий народ почитает сохранившиеся мощи угодников Божиих, видя в этом знамение, которым Господь желает укрепить нашу веру, и источник, через который часто подаются чудеса. И вот 22 февраля Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в присутствии митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (председателя комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по канонизации святых), митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, епископов Можайского Григория и Истринского Арсения совершил у гроба святителя Тихона, находившегося еще в склепе, молебен. Перед началом богослужения под пение «Величания» приоткрыли крышку: взору предстала почти не поврежденная зеленая бархатная мантия, под которой виден был бриллиантовый крест митры; блестело золото скрижалей...

При открытии мощей присутствовали старцы Троице-Сергиевой Лавры архимандриты Кирилл и Наум, единственный ныне здравствующий священнослужитель — очевидец похорон Патриарха Тихона иеромонах Донского монастыря Даниил, а также представитель Американской Православной Церкви при Патриархе Московском протоиерей Даниил (в бытность епископом Алеутским в 1898—1907 годах святитель Тихон, как известно, много потрудился для блага американского Православия).

Обретение мощей святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России, исповедника и мученика,— сказал на церемонии Патриарх Алексий,— *в это непростое время, когда все Отечество наше, и Церковь, и народ*

наш подвержены многим испытаниям и трудностям, мы рассматриваем как милость Божию, явленную нам. Как милость Божию, которая должна укрепить нас в нашем подвиге — подвиге служения Святой Христовой Церкви, подвиге духовного обновления нашего народа, сохранения Отечества и России.

После переоблачения мощи святителя Тихона были положены в новую раку, изготовленную на Софринском художественно-производственном предприятии Московской Патриархии, а 5 апреля 1991 года торжественно перенесены Святейшим Патриархом и сонмом святителей в большой собор Донского монастыря.

Е. КОМАРОВ

Возрождение Соловецкой обители

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 9 февраля 1992 года в Спасо-Преображенском ставропигиальном Соловецком монастыре состоялось поставление наместника обители игумена Иосифа (Братищева).

После революции участь Соловецкого монастыря оказалась особенно трагичной. С 1920 по 1936 год в монастыре и скитах находился печально известный Соловецкий лагерь особого назначения. Среди тысяч замученных в нем узников было много священников и монахов.

Духовное возрождение Соловков началось в год 1000-летия Крещения Руси, когда по благословению епископа Архангельского и Мурманского Пантелеимона образовалась приходская община, и в часовне во имя святителя Филиппа начали совершаться богослужения.

В субботу 8 февраля в Вознесенском храме на Секирной горе, каждый камень которой омыт кровью пострадавших за веру, была совершена заупокойная лития, а утром 9 февраля в домовой церкви монастыря отслужена великая панихида по всем мученически пострадавшим на Соловецких островах с поименным поминовением узников в священном и иноческом сане.

За Божественной литургией епископ Владимирский и Суздальский Евлогий, Председатель Синодальной комиссии по монастырским делам, зачитал Указ Святейшего Патриарха Алексия о назначении игумена Иосифа наместником Соловецкого монастыря и после отпуста вручил ему игуменский жезл.

Большим событием для монастыря стала передача из фондов Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника драгоценной святыни — мощевика с частицами святых мощей священномученика и целителя Пантелеимона, великомученика Георгия Победоносца, мучеников Прокопия и Киприана, мучениц Иустины, Феодосии и Анастасии. Господь сохранил мощи святых невредимыми.

11 февраля в Архангельске состоялась встреча епископов Архангельского и Мурманского Пантелеимона, Владимирского и Суздальского Евлогия и наместника Соловецкого монастыря игумена Иосифа с главой администрации Архангельской области П. Балакшиным, личным представителем Президента России в Архангельской области В. Крымнусом, генеральным директором Соловецкого музея-заповедника Л. Лопаткиной и главой администрации Соловецкого района В. Небоженко. На встрече обсуждались вопросы передачи монастырю храмов и других сооружений Соловецкой обители, скитов, а также земельных угодий для ведения монастырского хозяйства.

Духовное возрождение Соловков немыслимо без возвращения в монастырь святых мощей его основателей — преподобных Савватия, Зосимы и Германа Соловецких, ныне почивающих в Троицком соборе Александро-Невской Лавры в Санкт-Петербурге. Перенесение мощей, намеченное на август 1992 года, станет историческим событием для всего православного мира. К этому времени в обители предстоит отреставрировать и обустроить Спасо-Преображенский, Благовещенский и Никольский храмы, трапезный комплекс и жилые помещения.

Желающим оказать возрождающейся обители посильную помощь сообщаем адрес монастыря:

164409, Архангельская область, Соловецкий район, поселок Соловецкий, Спасо-Преображенский ставропигиальный монастырь.

Расчетный счет 000701702 МФО 104145 в Агропромбанке г. Архангельска.

* * *

Игумен Иосиф (в миру Иван Алексеевич Братищев) родился 11 июня 1957 года в Тамбовской области. С 1978 по 1979 год нес послушание иподиакона у архиепископа Рязанского и Касимовского Симона. С 1979 по 1985 год обучался в Московских Духовных Семинарии и Академии. 27 августа 1983 года по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена († 1990) архимандритом Георгием (ныне епископ Челябинский и Златоустовский) пострижен в монашество с именем Иосиф в честь преподобного Иосифа Волоцкого. За период обучения в духовных школах нес различные послушания в Церковноархеологическом кабинете Академии и в секторе заочного обучения Духовных школ, был помощником инспектора Московской Духовной Семинарии.

В 1986 году иеромонах Иосиф зачислен в братство Московского Данилова монастыря, где проходил послушание помощника эконома. Осенью 1987 года иеромонах Иосиф по благословению наместника обители архимандрита Тихона (ныне епископ Новосибирский и Барнаульский) командирован в Оптину пустынь для проведения работ по ремонту и благоустройству монастырских помещений.

С 1988 по 1991 год иеромонах Иосиф нес послушания в Рязанской епархии: настоятеля храма Святителя Николая Чудотворца в г. Шацке, а с открытием Свято-Иоанно Богословского монастыря — эконома-строителя и казначея обители.

16 апреля 1990 года иеромонах Иосиф удостоен Патриаршей награды — возведен в сан игумена с возложением креста с украшениями.

Епископ Владимирский
и Суздальский ЕВЛОГИЙ

Возрождается обитель преподобного Трифона

28 августа 1991 года, в праздник Успения Пресвятой Богородицы, Русской Православной Церкви возвращен Трифонов мужской монастырь.

Летопись повествует, что обитель основана преподобным Трифоном в 1580 году «по приговору обитателей пяти городов Вятской области — Хлынова, Слободского, Шестакова, Орлова и Котельнича, с согласия местных начальников и по грамоте царя Ивана Васильевича Грозного».

Известный строгостью и трудолюбием первый архимандрит обители преподобный Трифон поныне считается духовным отцом Вятской земли, а монастырь — первым духовным зерном, брошенным по милости Божией на вятские просторы.

Преподобный Трифон, мирно почивший в 1612 году, причислен к лику святых, и в 1689 году его нетленные мощи положены в новом каменном Успенском соборе.

В Трифоновой обители подвизался и местночтимый юродивый, широко известный в народе блаженный Прокопий, Вятский чудотворец.

Один из настоятелей монастыря — архимандрит Никодим (Казанский), живший в XVIII веке, так повествовал о вверенной ему обители: «Блаженно место! Красиво, тихо, спокойно, просторно!»

В 1918 году монастырь закрыли. Сожжены ценная библиотека и иконостас Никольской церкви, иконостас Трехсвятительской церкви изрублен на дрова.

В 30-е годы сломаны башни, ограда и колокольня XVIII века, а деревянная часовня, построенная преподобным Трифоном,— сожжена. Успенский собор перегородили: госархив использовал его для хранения документов. Собор не отапливался: за семьдесят лет холод и сырость разрушили иконы и роспись, по стенам пошли трещины...

В 1988 году православной общине передан Успенский собор Трифоно-



Архиепископ Кировский и Слободской Хрисанф за богослужением в Успенском соборе Трифонова монастыря



Трифоно-Печенгский монастырь

ва монастыря. Пришедшие в храм удивились: настенная роспись над ракой преподобного Трифона осталась невредимой.

Разборкой стеллажей, освобождением храма от мусора занимались и совсем пожилые, и молодежь: учащиеся строительного СПТУ-18, школьники. Только на восстановление пяти глав собора, обновление и позолоту крестов, реставрацию иконостаса ушли миллионы рублей.

В настоящее время на территории монастыря еще находятся предприятия, явно равнодушные к нуждам обители: бараночно-сухарный комбинат строит новое производственное здание, дымят трубы, копоть оседает на золоченых куполах и крестах.

25 августа 1991 года, накануне праздника Успения Пресвятой Богородицы, архиепископом Кировским и Слободским Хрисанфом освящен Успенский собор обители, но, чтобы восстановить весь архитектурный комплекс Трифонова монастыря, вернуть былую красоту «дому Пресвятой Богородицы, честнаго и славного Ея Успения», потребуется еще несколько лет кропотливого труда.

О. АРБУЗОВ

«Круглый стол»

«Христианские общественные объединения и проблемы христианского единства»

26—27 февраля 1992 года в Отделе внешних церковных сношений Московского Патриархата состоялся «круглый стол» «Христианские общественные объединения и проблемы христианского единства», в котором приняли участие представители ОВЦС, клирики и миряне Русской Православной Церкви, руководители Общества христиан-экуменистов, молодежного христианского клуба «Осанна», представители движения «Вера и свет», клуба «Духовный диалог».

В рамках «круглого стола» состоялась дискуссия по темам «Движение за христианское единство в России — история и перспективы», «Роль христианской общественности в движении за единство христиан», «Миссия и молитва в контексте проблем христианского единства», «Дела милосердия и благотворительности как средство единения христиан».

Участники «круглого стола» убеждены, что в современной России, где миллионы людей взыскуют спасения и где низкий уровень духовного просвещения создает условия для искаженного восприятия идей христианского единства, совместные труды различных христианских Церквей и исповеданий, их стремление к единству, открытость друг другу и взаимное общение должны стать свидетельством верности христиан заповедям Господним.

Прозелитизм, дух соперничества в проповеди и служении, пропаганда конфессиональной исключительности и нетерпимости мешают сближению христиан и вместо служения примирению сеют дух вражды и разобщенности в нашем народе.

Движение за единство христиан в России переживает нелегкий период. Его идеи имеют недостаточное распространение, взгляды его участников порой намеренно искажаются. В этих условиях необходимы объединение и координация сил, обмен информацией между представителями всех форм этого движения, заинтересованное обсуждение проблем христианского единства в церковной прессе. Люди, стремящиеся к христианскому единству, должны стремиться к сотрудничеству. В то же время каждое церковное или христианско-общественное объединение, участвующее в движении за христианское единство, призвано сохранить себя и не должно организационно подавляться какими-либо центрами.

Совместные действия всех участников движения могут совершаться уже сегодня — в области милосердия и благотворительности, в различного рода братских контактах, в научной, культурной, общественной деятельности, а также при взаимном согласии и ответственности в совместных акциях миссии и евангелизации, во взаимной молитвенной поддержке.

Участники «круглого стола» призывают духовных лидеров всех Церквей и исповеданий приложить все возможные усилия для уврачевания обострившихся ныне межнациональных и межконфессиональных конфликтов, сделать все для того, чтобы христиане смогли наконец достойно исполнить слова, сказанные Спасителем нашим в Его Первосвященнической молитве: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино,— да уверует мир, что Ты послал меня* (Ин. 17, 21).

Мы обещаем оказывать в этих усилиях посильную помощь и заверяем всех христиан, наших братьев и сестер, в своих молитвах.

Коммюнике встречи православных и католиков в Женеве

По инициативе Папы Иоанна Павла II и Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 2 и 3 марта 1992 года в Женеве встретились делегация Святого престола во главе с Его Высокопреосвященством кардиналом Эдвардом Кассиди, президентом Папского совета по вопросам христианского единства, и делегация Московского Патриархата во главе с Его Высокопреосвященством митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом, председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата.

Это была рабочая встреча, во время которой делегации исследовали трудности в отношениях, которые ныне существуют между Католической Церковью и Московским Патриархатом.

Как известно, эти трудности касаются Западной Украины. В других странах СНГ трудности возникли также после устроения в этих регионах новых католических структур. Со всей откровенностью стороны рассмотрели представленные на переговорах факты.

Стороны констатировали разное понимание этих фактов. Тем не менее благодаря диалогу каждая делегация имела возможность узнать мотивы другой стороны и таким образом прийти к лучшему взаимопониманию.

В том, что касается ситуации на Западной Украине и взаимоотношений между Православной Церковью и Украинской Греко-Католической Церковью, делегации были согласны в том, что совместно сформулированные в январе 1990 года в Москве принципы одобрены как католическим священноначалием, так и священноначалием Московского Патриархата и остаются действенной основой для всякого усилия, могущего способствовать разрешению этой ситуации.

Католическая делегация уточнила, что все пастырские структуры, которые Католическая Церковь устрояет в СНГ, имеют своей целью ответить на духовные нужды католических верующих.

С православной стороны была высказана озабоченность тем, что католические структуры превосходят реальные пастырские нужды католиков и свидетельствуют о стремлении к католической экспансии.

Во избежание любых недоразумений и для развития доверия между обеими Церквами было бы необходимо апостолическим администраторам и православным епископам одной и той же территории иметь консультации до претворения в жизнь пастырских планов, например создания католических приходов и других учреждений Католической Церкви.

По этим и другим рассматривавшимся вопросам был составлен и принят протокол встречи.

Женева, 3 марта 1992 года

Юбилей в Белграде

В ноябре 1991 года исполнилось 35 лет иерейскому служению настоятеля Подворья Русской Православной Церкви в Белграде митрофорного протоиерея Василия Тарасьева. По благословению председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата Высокопреосвященного митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла празднование этого юбилея было определено на 8 декабря 1991 года. В этот день в храме Подворья в честь Пресвятой Троицы Божественную литургию совершил Святейший Патриарх Сербский Павел в сослужении сонма духовенства при стечении множества прихожан и паломников. После Божественной литургии был отслужен благодарственный молебен с многолетием. Святейший Патриарх от имени Сербской Православной Церкви и от себя лично поздравил отца настоятеля с памятной датой, пожелав ему сил и мудрости в духовном служении Господу и людям. Затем со словами приветствия выступили представитель прихожан Подворья профессор В. Н. Сальников и профессор протоиерей Лазарь Милин. Отца Василия поздравляли также и многие из принявших от него Таинство Святого Крещения. По окончании богослужения Его Святейшество освятил русское знамя, установленное недавно Объединением российских кадетов в Югославии на могиле генерала П. Н. Врангеля.

24 января посетить Подворье и поздравить юбиляра в Белград прибыл епископ Серпуховской Илиан. Он нанес ряд официальных визитов, и первый — министру вероисповеданий Сербии магистру Драгану Драгойловичу. Министр интересовался жизнью Русской Православной Церкви, ее отношением к назначению в Москву первого в истории России римо-католического епископа, коснулся проблемы униатства и католической экспансии в России и Югославии. Преосвященный Илиан посетил Российское посольство, где был принят советником В. К. Колдовским. Затем Владыку принял в своей резиденции Святейший Патриарх Сербский Павел.

В воскресенье 26 января в храме Подворья Святейший Патриарх Павел в сослужении Преосвященных епископов Серпуховского Илиана, Зворничко-Тузланского Василия и Бачского Иринея совершил Божественную литургию. Святейшему сослужили также 14 клириков Сербской Церкви. Пел хор под управлением диакона Виталия Тарасьева, секретаря Подворья. На литургии присутствовали представители Сербского правительства, белградской общественности и Российского посольства. После богослужения Преосвященный епископ Илиан зачитал грамоту Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о награждении протоиерея Василия Тарасьева орденом святого Даниила Московского по случаю его 35-летнего священнического служения. После вручения ордена Его Святейшество Патриарх Павел обратился к юбиляру с приветствием, в котором пожелал изобилия благодати и помощи Божией в служении сербским и русским братьям по примеру его покойного родителя. Староста Подворья Г. И. Рыковский приветствовал отца настоятеля от имени прихожан и церковного совета, отметив многогранную работу отца Василия как духовника, опекуна всех обездоленных и престарелых, уполномоченного по делам русских военных инвалидов 1914—1918 годов и представителя Фонда Кулаева на территории Югославии, оказывающего помощь малоимущим в России.

В гостинице «Метрополь» отец настоятель устроил официальный прием. Трапезу разделили епископы, совершавшие богослужение, духовенство, посол России Геннадий Серафимович Шикин с супругой и ряд советников посольства, министр вероисповеданий Сербии Д. Драгойлович, министр правительства Западного Срема, Славонии и Бараньи И. Петрович, представитель еврейских общин в Югославии, экзарх Румынской Православной Церкви в Югославии протоиерей Моисей, церковные деятели Сербской Православной Церкви, представители прессы, различных общественных организаций, паломники и другие лица, которые обратились с сердечными пожеланиями в адрес юбиляра. После приветствий отец Василий поблагодарил всех гостей за теплые слова, напомнив, что многие из присутствовавших часто помогали Подворью в тяжелые минуты. Затем, по русскому обычаю, в честь юбиляра был поднят тост. Богослужение и награждение протоиерея Василия Тарасьева орденом Святого Даниила Московского транслировалось по белградскому телевидению и освещалось в прессе.

27 января 1992 года Сербская Православная Церковь отмечала память Святителя Саввы I. Преосвященный Илиан сослужил Святейшему Патриарху Сербскому Павлу в храме Святителя Саввы, принимал участие в обряде «сечанье колача», сопровождал Патриарха при посещении Богословского факультета. Вечером того же дня в зале «Сава-Центр» состоялся торжественный акт и концерт. После доклада Преосвященного Афанасия, епископа Банатского, выступили семь хоров с обширной программой. Святейший Патриарх и Преосвященный Илиан, представители правительства, Академии наук, общественности и гости разделили трапезу в зале «Сава-Центра».

28 января посланец Святейшего Патриарха Московского отбыл на родину. Приезд Преосвященного епископа Илиана на юбилей настоятеля Подворья Русской Православной Церкви в Белграде послужил духовному укреплению братских связей между двумя Церквами.

Многая лета дорогому отцу протоиерею Василию Тарасьеву!



Николай Алексеевич Полторацкий, преподаватель Одесской Духовной Семинарии, скоропостижно скончался 31 августа 1991 года на 83-м году жизни.

Одесская Духовная Семинария лишилась яркого, опытного педагога и воспитателя, отдавшего свои богатые способности подготовке пастырей Церкви Христовой. Покойный отличался светлым христианским оптимизмом и глубокой верой. Все общавшиеся с ним ценили его как спокойного и скромного, внимательного и умного собеседника, всесторонне образованного человека. Его отличали трудолюбие, энергия и воспитанность.

С глубоким уважением и любовью к Николаю Алексеевичу относились Святейший Патриарх Алексий I, Святейший Патриарх Пимен, митрополит Крутицкий и Коломенский Николай, митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, многие другие иерархи и все близко его знавшие.

До конца дней своих Николай Алексеевич сохранял бодрость духа, ясность ума и отличную память о церковных и гражданских событиях, происшедших за годы его жизни.

Имя его было одним из самых значительных в духовной и культурной жизни г. Одессы на протяжении последних десятилетий.

Н. А. Полторацкий родился 3 августа (по старому стилю) 1909 года в с. Доброхотове Фатежского района Курской области в небогатой дворянской семье. В следующем году умер его отец. Мать переехала с Колей в г. Курск, где устроилась на работу кассиром на кожевенном заводе. В Курске он окончил 7 классов в школе - девятилетке № 4.

В 1925 году мальчик с матерью и бабушкой выехал во Францию, в г. Ниццу, для получения небольшого наследства, оставленного покойной бабушкой с отцовской стороны. Семья обосновалась в Париже, и Коля поступил в Русскую эмигрантскую школу, где завершил среднее образование. В 1931 году Николай Алексеевич закончил Высшую школу экономических и коммерческих наук. Не имея возможности устроиться на работу по специальности, он жил на случайные сезонные заработки. В 1934 году Николай Алексеевич поступил на службу в парижское издательство школьной литературы «Атье». Одновременно учился в Парижском университете и получил высшее образование (с перерывами во время войны) в Институте сравнительного права в 1945 году по переводческому отделению.

Воспитанный в семье в строго православном духе и в преданности Русской Православной Церкви, Николай Алексеевич Полторацкий посвятил всю свою жизнь служению ее благу.

В 1930—1931 годах управляющий русскими православными приходами в Западной Европе митрополит Евлогий (Георгиевский) с бо́льшей частью своей паствы по политическим причинам отошел от Русской Православной Церкви и был принят в юрисдикцию Константинопольской Православной Церкви. Николай Алексеевич сохранил верность Матери-Церкви и с группой верующих во главе с епископом Вениамином (Федченковым) участвовал в 1931 году в создании в Париже Трехсвятительского подворья, ныне кафедрального собора Корсунской епархии. В то время Николай Алексеевич был членом Православного братства святителя Фотия. Братство ставило своей задачей развитие служения и свидетельства Русской Православной Церкви на Западе, защиту чистоты Православия, раскрытие перед западными христианами духовного богатства Вселенского Православия, следы которого сохраняются до сего дня в «галликанской» традиции, богословской и литургической традиции Православной Церкви. Н. А. Полторацкий вместе с единомышленниками: Владимиром Николаевичем Лосским, выдающимся богословом, братьями Евграфом и Максимом Ковалевскими, иноком Григорием (Кругом), талантливым иконописцем, и другими трудился в 30—40-х годах над осуществлением обширной просветительской программы братства. Особое значение в деятельности братства и в вовлеченности в нее Николая Алексеевича имело зарождение в 1936—1937 годах и известное развитие западного Православия во Франции, создание в 1944 году в Париже Православного богословского института святого Дионисия.

В 1939 году Николай Алексеевич был избран на пост секретаря Особого благочинического совета русских православных приходов во Франции в юрисдикции Русской Православной Церкви. На протяжении многих лет он занимался разъяснительной работой во французских церковных и общественных кругах, устно и письменно отстаивая правоту канонической позиции и церковного курса священноначалия нашей Церкви.

В годы второй мировой войны и фашистской оккупации Франции Николай Алексеевич принимал активное участие в деятельности партизанской группы, действовавшей в городе Дурдан близ Парижа. За свой вклад в эту борьбу Н. А. Полторацкий получил почетную награду — памятный Крест участника Сопротивления. В «Журнале Московской Патриархии» (1985, № 11) он опубликовал статью «Русские люди во французском Сопротивлении».

В середине 40-х годов Николай Алексеевич, уже на посту начальника братства, ставшего ставропигиальным, внес значительный вклад в послевоенное устроение жизни Русской Православной Церкви во Франции, оказывал помощь священноначалию нашей Церкви в развитии деятельности ее учреждений в Западной Европе, в упрочении братских отношений с инославными Церквами, содействовал процессу постепенного вхождения Русской Церкви в организованное экуменическое движение.

Приведем две иллюстрации. В августе — сентябре 1945 года по благословению Святейшего Патриарха Алексия в Париж прибыл митрополит Крутицкий Николай. Он посетил храмы приходов, сохранявших верность Русской Патриаршей Церкви, совершил Божественную литургию в Трехсвятительском подворье, встретился с братством святителя Фотия. Главным событием во время пребывания в Париже митрополита Николая стало воссоединение с Матерью-Церковью митрополита Евлогия с его приходами, рассеянными по Европе, и митрополита Серафима (Лукьянова) с окормлявшимися им несколькими приходами Русской Зарубежной Церкви во Франции. Н. А. Полторацкий вложил большой труд в организацию и подготовку приезда Владыки Николая в Париж и деятельно участвовал в его осуществлении. Об этом историческом событии он рассказал в «Журнале Московской Патриархии» (1946, № 2) в статье «Воссоединение» и совместно с М. Курдюмовым (М. А. Каллаш) в том же году выпустил в Париже сборник материалов «Дни примирения».

В феврале—марте 1947 года по приглашению Святейшего Патриарха в Советском Союзе пребывала четырехчленная делегация Западно-Европейского Экзархата Русской Православной Церкви во главе с митрополитом Серафимом, в составе которой был и Николай Алексеевич Полторацкий. В программу делегации входило паломничество к святыням Матери-Церкви, доклады священно-

началию о жизни Экзархата, о послевоенном развитии экуменического движения. Последнее имело особо важное значение, ибо в это время многие Церкви различных стран участвовали в подготовке I Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Амстердам, 1948 год). Московская Патриархия к тому времени обладала крайне скудными материалами по экуменическому движению. Делегация имела в Москве многочасовые встречи со Святейшим Патриархом Алексием и митрополитом Крутицким Николаем, председателем Отдела внешних церковных сношений. С докладом о современном состоянии экуменического движения выступил Н. А. Полторацкий.

По возвращении в Париж Николай Алексеевич прочел цикл публичных лекций о Русской Церкви.

Умный, энергичный, доброжелательный, Николай Алексеевич имел много друзей и пользовался уважением в широких кругах русского рассеяния в Париже и во французской среде. Он являлся секретарем Николая Александровича Бердяева, бывшего прихожанином Трехсвятительского подворья, и был близок с ним. Он хорошо знал протоиерея Сергия Булгакова и монахиню Марию (Е. Ю. Кузьмину-Караваеву). Был духовно близок с настоятелями Трехсвятительского подворья архимандритом Афанасием (Нечаевым; †1943) и протоиереем Александром Туринцевым (†1984). По окончании второй мировой войны Н. А. Полторацкий одним из первых эмигрантов принял советское гражданство.

В 1948 году Николай Алексеевич по приглашению священноначалия возвратился на Родину. Учебным комитетом при Священном Синоде он был направлен в Одесскую Духовную Семинарию в качестве преподавателя французского языка.

В 1950 году Николай Алексеевич вступил в брак с Натальей Филипповной Стояновой. Таинство бракосочетания происходило в храме Воскресения Словущего на улице Неждановой в Москве. До конца своей жизни он оставался примерным семьянином, любящим отцом.

Николай Алексеевич преподавал в Одесской Духовной Семинарии французский, церковнославянский и русский языки, историю Русской Православной Церкви. Прекрасное знание преподаваемых предметов сочеталось у него с умелой подачей материала учащимся, требовательность к ним — со справедливостью и отзывчивостью. Человек исключительной доброты и эрудиции, огромного жизненного опыта, Николай Алексеевич щедро делился этим богатством с каждым учащимся, с каждым педагогом Семинарии.

На всем протяжении своей жизни на родине Николай Алексеевич был внештатным сотрудником Отдела внешних церковных сношений. Он переводил богословскую литературу с французского языка, а также с русского на французский. Он осуществлял переводы по заказу Издательского отдела Московского Патриархата, в том числе на французский язык — изданий нашей Церкви. В частности, им было переведено капитальное издание — двухтомник «Деяния Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия Автокефалии Русской Православной Церкви», Москва, 1949 год. В издательстве «Русской Патриаршей Православной Церкви» в Париже в 1956 году были выпущены проповеди митрополита Крутицкого и Коломенского Николая в переводе Н. А. Полторацкого.

Н. А. Полторацкий был плодотворным участником множества богословских, церковно-исторических и церковно-общественных конференций, проходивших в стенах Одесской Духовной Семинарии. Он охотно встречался и беседовал с посещавшими Одессу религиозными и общественными деятелями буквально со всего мира.

В январе 1981 года вместе с супругой Николай Алексеевич посетил Париж после более чем тридцати лет отсутствия. По его словам, он испытал радость встреч с друзьями своей молодости митрополитом Николаем (Ереминым), архимандритом Сергием (Шевичем), протоиереем Александром Туринцевым, дьяконом Максимом Ковалевским, Л. А. Успенским, В. Н. Лосским. Он пережил воодушевление от зримого свидетельства жизненной силы западного Православия. Но вместе с тем и скорбь по многим, уже ушедшим из земной юдоли, близким по духу людям.

За ревностные и усердные труды во благо Святой Церкви Николай Алексеевич Полторацкий награжден грамотами Патриаршей и Архиерейской, церковными орденами святого равноапостольного князя Владимира и Преподобного Сергия Радонежского.

Покойный был активным и разносторонним участником культурной и общественной жизни своего города. Он состоял членом обществ «Одессика» (История Одессы), «Книголюбов», «Франция—СССР», «Пушкинская комиссия», Фонда мира. Его плодотворное участие в их деятельности было отмечено грамотами этих обществ. Николай Алексеевич неоднократно выступал с лекциями в различных учреждениях Одессы, посвящая их раскрытию православной веры, Истории Русской Православной Церкви.

Н. А. Полторацкий опубликовал несколько церковно-общественных статей в духовных и светских периодических изданиях.

Со скорбью восприняли кончину Николая Алексеевича Полторацкого в родной ему Одесской Духовной Семинарии.

По положении тела усопшего во гроб в его квартире была отслужена лития ректором Семинарии протоиереем Александром Кравченко. Пел хор семинаристов.

Гроб с телом Николая Алексеевича был перевезен в Свято-Успенский храм мужского монастыря, где воспитанники Семинарии читали по нем святую Псалтирь.

По благословению архиепископа Одесского и Измаильского Лазаря отпевание почившего раба Божия Николая 2 сентября 1991 года возглавил преподаватель Семинарии протоиерей Иоанн Сорокин в сослужении коллег и воспитанников в священном сане. В начале отпевания отец Иоанн произнес надгробное слово. Он напомнил верующим о сложном и достойном жизненном пути почившего, глубокого христианина, всесторонне образованного; яркого человека. Высказал глубокое соболезнование супруге покойного Наталье Филипповне, его дочери Анне Николаевне, родным и близким, коллегам усопшего, воспитанникам Семинарии и призвал всех к сердечной молитве о упокоении почившего в Царствии Небесном. Надгробные кафизмы и канон были прочитаны поочередно участвовавшими в отпевании священнослужителями. Прощальные слова о почившем сказали: после 6-й песни канона преподаватель Семинарии протоиерей Борис Шишко, а после 8-й песни — воспитанник 4-го класса В. Шмидт. Разрешительную молитву усопшему прочитал преподаватель протоиерей Николай Деснов.

Умилительное пение семинарского хора, глубокая скорбь и усердные молитвы присутствовавших на отпевании явились достойным выражением любви и уважения к отшедшему ко Христу в надежде Жизни Вечной рабу Божию Николаю.

Гроб с телом Николая Алексеевича Полторацкого с пением «Святый Боже» воспитанники Семинарии перенесли на монастырское кладбище, где оно было погребено среди могил иноков. Литию совершил протоиерей Иоанн Сорокин.

В адрес Духовной Семинарии на имя супруги покойного поступили телеграммы с выражением глубокого соболезнования от Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима, председателя Издательского отдела, архиепископа Вологодского и Великоустюжского Михаила, епископа Ижевского и Удмурдского Палладия, епископа Астраханского и Енатаевского Филарета, заместителя председателя Отдела внешних церковных сношений протоиерея Виктора Петлюченко, доцента Московской Духовной Академии протоиерея Валентина Радугина, группы студентов Московской Духовной Академии, бывших воспитанников Одесской Духовной Семинарии и от многих других духовных и светских лиц. Некрологи о почившем напечатали газеты «Вечерняя Одесса» в номере от 2 сентября и газета «Одесский вестник» от 5 сентября 1991 года.

Всемилостивый Господь да упокоит в Своих небесных обителях душу верного раба Своего Николая. Вечная память почившему.

Протоиерей
Иоанн СОРОКИН,
Алексей БУЕВСКИЙ, Москва

«Триады» святителя Григория Паламы

Огромное литературное наследие святителя Григория Паламы, насчитывающее, помимо проповедей, около 70 произведений, чрезвычайно разнообразное по жанровым особенностям (догматико-полемические, аскетические сочинения, послания и т. д.) (см. достаточно детальный и подробный обзор этого наследия в кн.: Meyendorff J. Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959, p. 331—339; Pápademetriou G. Introduction to saint Gregory Palamas. N. Y., 1973, p. 71—80), лишь в новое время открыто миру во всей полноте. До XX века предпринимались попытки издания творений святителя Патриархом Досифеем Иерусалимским, известным Никодимом Святогорцем в «Добротолюбии», аббатом Минем в «Патрологии». Посильную лепту вложил и подлинный подвижник православной науки епископ Арсений (Иващенко), издавший три сочинения святителя Григория Паламы. (О деятельности епископа Арсения см.: Спасский А. Преосвященный Арсений, епископ Кирилловский, и его труды в области византологии.— Византийский временник, 1903, с. 1—37.) Но в результате этих попыток увидели свет лишь только некоторые творения святителя Григория. Причем указанные издания осуществлялись, как правило, на базе далеко не лучших (а иногда и неполных) рукописей. Лишь сравнительно недавно благодаря трудам православных ученых (в первую очередь таких известных знатоков творчества Паламы, как протоиерея Иоанна Мейендорфа и профессора П. Христу) в Греции предпринято полное издание творений святителя Григория. Ныне издано четыре объемистых тома творений. В первый том, помимо трех других полемических сочинений Паламы, вошли и знаменитые «Триады». (Этот том выдержал второе издание. См.: Γριγοριον του Παλαμα. Συγγραμματα, Τομος Α. Θεσσαλονικη, 1988.) До этого два издания их увидели свет в Лувене (1959 и 1973), которые и являются editio princeps главного труда святителя. (Мы ориентируемся на второе издание, любезно предоставленное нам протоиереем Иоанном Мейендорфом: Palamas Grégoire. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique et notes par J.Meyendorff.— In: Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 30—31. Louvain, 1973.)

Называя «Триады» знаменитым и главным трудом святителя Григория Паламы, необходимо сразу же подчеркнуть, что они представляют собой в то же время и одно из наиболее трудных для чтения и понимания произведений среди всех творений отцов и учителей Церкви. Во-первых, потому что «Триады» являются сочинением полемическим, написанным против Варлаама Калабрийского (Варлаам Калабрийский — монах, главный оппонент исихазма, с 1342 года перешел к Папе Клименту VI и стал епископом Неаполитанским. Умер в 1348 году.— *Ред.*), а поэтому чтение его предполагает, пусть хотя бы и самое общее, знакомство с весьма сложной и неоднозначной историей так называемых «исихастских споров» в XIV веке. В этих спорах столкнулись не только личности, хотя и подобное столкновение играло свою роль. Ибо «как личность Варлаам весьма примечателен. Это был человек чрезвычайно начитанный, всесторонне образованный, наделенный пытливым, беспокойным умом, обуреваемый безграничным честолюбием» (Острогорский Г. Афонские исихасты и их противники.— Записки Русского научного института в Белграде, 1931, вып. 5, с. 357). Ему противостоит «сложная и вместе с тем гармоническая личность святителя Григория Паламы», святость которого, «столь богатая различными аспектами», хорошо отражается в его творениях (Архиепископ Василий (Кривошеин). Святой Григорий Палама: Личность и учение по недавно опубликованным материалам.— Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата, 1960, № 33/34, с. 104). Более существенным представляется то, что в столкновении этих двух личностей сконцентрировалось, словно в фокусе, столкновение и многих противоречивых тенденций, в немалой степени определивших ход земной истории христианского мира как в прошлом, так и в настоящем: противоречие «Афин и Иерусалима» (противоречие «Афин и Иерусалима» — противоречие эллинской философии и библейского богословия.— *Ред.*) светской суетной лжемудрости и подлинно православной духовности, выпестованной в первую очередь монашеством; противоречие греческого Востока и латинского Запада.

«Триады» трудны для чтения и понимания еще и потому, что являются своего рода «квинтэссенцией» и вершиной всего восточно-христианского и византийского святоотеческого богословия. А это предполагает знакомство читателя и с последним. Недаром именно проблема толкования святоотеческой традиции была одной из главных проблем в исихастских спорах. Сам святитель Григорий Палама обильно черпал основные свои положения из чистого источника святоотеческого Предания, опираясь в «Триадах» прежде всего на каппадокийских отцов, святителя Иоанна Златоуста, преподобного Макария Египетского, автора «Ареопагитик», преподобного Максима Исповедника и других (см. предисловие отца Иоанна Мейендорфа к указанному изданию: Palamas Grégoire. Défense des saints hésychastes, p. XXXIV—XLII). Поэтому, чтобы постигнуть всю глубину мыслей святителя, особенно его учение о Боге (с преимущественным акцентом на различие «сущности» и «энергий» в Нем), христологию и сотериологию (особенно учение об обожении), необходимо учитывать контекст всего предыдущего и последующего развития святоотеческого богословия.

И тем не менее указанные трудности, усложняемые не всегда однозначной терминологией, не должны остановить читателя. Ибо, как говорит святитель Григорий Палама вслед за своим великим предшественником святителем Григорием Богословом, «наше Православие (букв. «благочестие») состоит не в словах, а в реальных деяниях» (Meyendorff J. Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy.— Dumbarton Oaks Papers, 1988, vol. 42, p. 163). Поэтому и читателю творений святителя вслед за ним самим следует идти от буквы к Духу, то есть к той реальности духовного опыта, которая обретает зримый лик в богословских положениях святителя Григория Паламы.

В заключение необходимо кратко сказать о плане и содержании данного сочинения. Подлинное название его: «Слово в защиту святых исихастов (безмолствующих)». Свое краткое название, «Триады», оно получило вследствие того, что содержит девять трактатов, объединенных в три группы по три. Первая «Триада» начинается трактатом, посвященным проблеме «мирской мудрости», которой противопоставляется истинное любомудрие, то есть «наше богомудрие», являющееся «даром Божиим», а не даром «естественным»; второй трактат посвящается молитве и, в частности, «психосоматическому методу» ее; в третьем трактате речь идет о цели жизни «исихастов», то есть о ви́дении «света Христова». Вторая «Триада» охватывает примерно те же проблемы, но только с более «крупным охватом» их: первый трактат касается

вопроса о видении и о том, какое знание является спасительным; второй трактует проблему молитвы в тесной связи ее с антропологическими проблемами; третий посвящается нетварному Божественному свету и Боговедению (это самый обширный из всех девяти трактатов). Наконец, третья «Триада» посвящена теме обожения: первый трактат разрабатывает саму тему; во втором трактате главный акцент делается на догматическое обоснование учения об обожении, а попутно отводится обвинение в «мессалианстве» (мессалианство — осужденное на Эфесском (431) Соборе учение власти над человеком злого духа, изгоняемого особой молитвой, доходящей до экстаза. Последователи этого учения называются эвфемитами, или эвхитами.— *Ред.*), возводимое Варлаамом на афонских «исихастов»; в третьем же трактате святой Григорий доказывает, что Варлаам вступает в противоречие со всем святоотеческим Преданием, а поэтому является еретиком. Таковы структура и содержание «Триад».

А. СИДОРОВ, доцент МДА

Святитель ГРИГОРИЙ Палама

Триады

1. Итак, мы показали, сколь велики, каковы [по сути] и к какому лжеучению ведут нападки на истину и Бога истины, которые философ ведет от «всеми признанных», как ему мнится, и выставляемых им как бы от лица самой истины начал и посылок; что же до рассуждений, в которых он надеется прийти к выводам, но вместо этого невольно снова обличает сам себя, ибо его сочинения против его воли попали в наши руки и как бы известили о нечестивом лукавстве своего сочинителя, что, говорю, до зломыслия, которое обнаруживают его попавшие в наши руки сочинения, оно нимало не отменяет сказанного о нем ранее[1]. Сказать вкратце, философ дошел до такого извращения, что уличает пророков в бесовской одержимости, а святых, гражданствовавших по Божию Евангелию, причисляет к еретикам, объявляя добродетель пророков, апостолов и следующих им пороком, а не добродетелью. Так был ли от начала века человек более извращенный, чем сочинитель подобных рассуждений? Сможет ли кто бы то ни было упрекнуть того, кто возражает написавшему подобное? И будет ли какая-либо часть среди святых (удостоится ли общения со святыми.— *Ред.*) у того, кто терпит подобные сочинения, а нетерпимо к ним настроенных осуждает? Ибо какая разница, если кое-что из этого он говорит не явно, но все сатанинские бездны, таинства зла вытекают из его слов, которые он нашептывает подставляющим уши, не тон голоса заглушая и ослабляя, а скрывая вредоносность своей мысли? Однако мы вкратце покажем здесь, на каких софизмах он строит свои рассуждения, и прежде всего — как выводит, увы! — что божественные пророки одержимы бесом.

2. Именно философ уверяет, что их созерцания ниже разумения, и чтобы показать несовершенство этих созерцаний по сравнению со знанием, он изображает их в качестве видений, хотя и ощутимых; [кроме того], несколько выше он говорит, что «ум, действующий в энергии, менее совершенной, чем разумение, является страстным и бесовским». Поскольку же пророки созерцали умом, «ибо не чувственно», говорит Василий Великий, созерцание пророков, «но уразумеваемо умом, когда Бог просвещает его»[2]; и еще: «пророки предвидели имеющее быть, получая в ведущей части души напечатление Духа»[3], если, говорю, пророки созерцали умом в Духе, но «в энергии менее совершенной, чем разумение», как говорит философ, а она бесовская, когда действует не по поводу наживы и низменных удовольствий или мнений, то разве у говорящего такое не получается оное божественное созерцание? Что же есть Божий Дух и оный свет, если они внушают подобное созерцание? Нет, пусть великое богохульство сочинителя подобных рассуждений возвратится на его голову, а лучше, миновав ее, удалится как можно далее, перейдя в небытие, чтобы он раскаялся и вернулся к истине.

3. Кто-нибудь спросит, почему же философ провалился в такую яму? Потому, что он попытался с помощью разума и природной философии исследовать тайны, превышающие разум и [природу], не поверив отцам, которые говорят, что «невозможно истолковать разумом пути пророческого созерцания и только познавший на опыте определенно ведает их; ибо если часто никакой разум не может представить даже природные действия и претерпевания, то тем более действования Духа»[4]; и легко видеть, что жившие после Христа святые многократно свидетельствовали об этом. И вот, когда святые говорят таким образом, философ называет мессалианами говорящих, что подобные вещи должны познаваться или быть известны на опыте.

Публикуемая глава из главного труда святителя Григория Паламы является третьей частью третьей триады, завершающей главой. Публикуется впервые.

Так разве не явствует с очевидностью геометрического вывода[5], что сам он не имеет ни малейшего опыта энергии Божественного Таинства или Таинства Святого Духа? Ведь иначе он не выставил бы мессалианином самого себя. Если лишь познавшему на опыте ведомы действования духовных энергий, философ же на опыте ничего не познал и познавшим на опыте нимало не верит, кто еще усомнится, что ложь вся нагроможденная им болтовня о боготворящих духовных энергиях, которую он, не ведая ни о чем он говорит, ни на чем стоит, направил против имеющих опыт? «Кто расскажет сладость меда не пробовавшим его?» — говорит пословица; а как расскажут не пробовавшие, скажи мне? А если они станут притом возражать пробовавшим, то разве, помимо всенародного обличения во лжи, они не навлекут на себя величайшее осмеяние? Но тем более лжив и смехотворен начудесивший такое о сверхприродных энергиях Духа и, по апостолу, «вторгшийся в то, чего не видел, суетно надмеваясь от своего плотского ума» (ср.: Кол. 2, 18). Этого одного достаточно, чтобы уличить его не только во лжи, но и в приравнивании святых к еретикам, ибо святые говорят, что энергии Духа «определенно ведомы лишь тому, кто познал их на опыте», а он объявляет говорящих такое еретиками. Достаточно этого, чтобы уличить его в осуждении святых, живших после Христа, но ему показалось мало и он еще другим, затем третьим и еще многими способами выступил против них, вернее же, против самого себя.

4. Поскольку иногда кажется, что святые разноречат друг другу в своих сочинениях, философ, присоединяясь то к одному, то к другому изречению, бесстыдно нападает с его помощью на прочих святых, готовый их обличать и совершенно отвергать, вплоть до отлучений и анафематствований. Так, ссылаясь на Григория Нисского, полагающего ум ввиду его бестелесности и не вне, и не внутри тела[6], он воинствует против всех других, говорящих, что ум в сердце, и сразу причисляет их, как противников истины, к еретикам. Однако и в святогорском томосе[7], составленном против единомышленников философа, и во втором слове «О молитве» мы ясно доказали, что святые и здесь согласны друг с другом, равно как и мы с ними. Впрочем, услышь, что и самого Нисского философ причислил к еретикам! Поскольку этот святой говорит о первом мученике Стефане, что «не в человеческой природе и силе пребывая, Стефан видит Божественное, но, сраствориwшись благодати Святого Духа, ибо, как свидетельствует Писание, подобное созерцается подобным; ведь если бы человеческая природа могла постичь славу Отца и Сына, то объявивший Божественное созерцание непостижимым — лжец; однако необходимым образом



Святитель Григорий Палама

и он не лжет, и история повествует истину[8], поскольку святой определенно говорит такое в похвальном слове божественному Стефану, философ многословно осуждает его вместе с еретиками за «благодать» и за «сраствореwие», потому что он не в силах неложным образом понять смысл говоримого, а главное, старается изгнать из лика православных говорящего о созерцании, называя его за это мессалианином и влахернитом и противопоставляя ему говорящих, что Бог невидим.

5. «Что значит,— говорит он,— что человек, превзойдя человека, видит Бога? Ведь тогда он стал бы ангелом. Однако лучшему из наших богословов далеко до последнего из ангелов; а если мы даже допустим, что он становится ангелом, то ведь и ангелы не видят сущности Бога». Ему можно было бы по справедливости ответить: «Выученик дурных ангелов, это по их наущению ты стал обвинителем святых». Нет, если царь пожелает удостоить личным общением воина, он вовсе не станет сразу же военачальником; и оттого, что воин стоит тогда всего ближе к царю, он не приобретает еще тем самым достоинство архистратига. «Но человеку,— говорит философ,— невозможно встретить Бога иначе как через ангела, ибо

ангелы над нами священноначальствуют». Что делаешь, человече? Навязываешь необходимость Тому, Кто господствует и над необходимостью, Кто разрешает ее, когда захочет, а иногда и совершенно преустрояет? Скажи ты мне: кто из ангелов сказал Моисею *Я есмь Сущий... Бог Авраама, Исаака и Иакова* (Исх. 3, 14; 15), если не Божий Сын, как о том говорит Василий Великий[9]? А зачем в книге «Исход» написано, что говорил Господь *с Моисеем лицем к лицу, как бы говорил кто со другом своим?* (Исх. 33, 11). И если Тот, кто беседовал с Авраамом, когда «поклялся Собою» (ср.: Быт. 22, 16), был ангелом, то почему апостол говорит, что Он *не мог никем более высшим клясться?* (Евр. 6, 13). Если же Бог соблаговолил Сам беседовать с Отцами в тени (то есть прообразах) закона, то почему, когда явилась истина и обнаружился закон благодати, по которому не ангел, не человек, но Сам Господь нас спас (ср.: Ис. 63, 9) и сам Дух Божий научил нас всей истине (ср.: Ин. 16, 13), Бог не будет Сам по Себе открываться святым? Неужели стать ради нас человеком, принять за нас крест и смерть Он не возгнушался, причем когда *еще мы были немощны* (Рим. 5, 6), по апостолу, а непосредственно вселиться в человека, явиться ему и беседовать с ним возгнушается, причем когда человек не только благочестив, но и освятился, очистился телом и умом через соблюдение Божественных заповедей и сделался таким образом удобной колесницей и повозкой для всемогущего Духа? Именно это показывает божественный Григорий Нисский, когда, упомянув о божественном и сверхприродном Стефановом созерцании, говорит: «Было ли это достижением человеческой природы? Или кого-либо из ангелов, возведшего на оную высоту низлежащую природу? Нет, ибо в Писании не сказано, что Стефан, войдя в великую силу или исполнившись ангельской помощи, видел то, что он видел, но сказано, что Стефан, будучи полон *Духа Святого... увидел славу Божию* (Деян. 7, 55) и Единородного Сына Божия, ибо невозможно, как сказал пророк (ср.: Пс. 35, 10), видеть свет, не видя в свете»[10]. Святой сказал здесь, что Дух дает созерцание, а не знание; и, отнеся к знанию выражение «никто не видел Бога» и в виде вопроса противоположив его духовному созерцанию Стефана, он дал нам прекраснейшее и благочестивейшее разрешение дела. Между прочим, он опять-таки назвал достижимой и зримой не сущность, но славу Отца и благодать Духа.

6. «Но я,— говорит философ,— слыша, что оная благодать и слава сверхприродны и подобны Богу, поскольку «подобное созерцается подобным», а следовательно, нетварны и безначальны, называю их сущностью Бога». Нет, богослов, пошедший против святых,— этого не может быть; знай, ты никогда не скроешься от знающих, если даже, скрыв имена, представишь священный смысл святых в виде какого-то еретического иномыслия: как, разве Божественная энергия не может быть сверхприродной, безначальной, нетварной и (поскольку сверхприродно созерцающим ее она являет собою всецелого Бога) подобной Богу? «Никоим образом! — говорит философ.— Ведь сущность Бога есть единственное нетварное и безначальное, всякая же Его энергия тварна». О нечестие! Это значит, что либо Бог не имеет природных и сущностных энергий и говорящий такое — безбожник (ибо он прямо утверждает, что Бога нет, поскольку святые отцы ясно говорят, согласно божественному Максиму[11], что никакая природа не существует и не познается помимо своих сущностных энергий), либо, говорю, сущностные и природные Божественные энергии не существуют, и, стало быть, нет Бога, либо, если природные и сущностные Божественные энергии существуют, но они тварны, тварной будет и обладающая ими сущность Бога: ведь когда у сущности природные и сущностные энергии тварны, то и сама обладающая ими природа и сущность есть тварь и познается как тварь!

7. Скажи мне: почему мы исповедуем, что у Христа две энергии и две природы, если природные энергии Бога тварны? И почему мы знаем, что у Него две воли, если как Бог он не обладает природной и Божественной волей? Что же, Божия воля не есть энергия Божественной природы? Может быть, воля Несотворенного тварна? Или, может быть, Он под временем и началом и возымел волю, которую не имел предвечно? Что же, принудил Его кто-либо к этому или Он передумал? Так со своими неслыханными новшествами наш горемыка бунтует не только против Божественной природы, но и против пришествия Спасителя во плоти и, пожелав стать судьей христиан, изгоняет сам себя из их благочестивого Собора, собственными словами изобличив себя как монофизита и монофелита, притом худшего, чем некогда бывшие. В самом деле, если всякая Божия энергия, помимо изначально приведшей все в действие сущности Бога, имела, по его словам, временно́е начало и если таким образом всякая Божественная энергия необходимо тварна, то, значит, Христос не обладал по природе как тварными, так и нетварными энергиями, а имел только тварные. Следовательно, у него была лишь одна энергия, притом даже не Божественная, как говорили оные еретики, раз все энергии тварны; если же у Него была одна энергия, то необходимо и природа была одна, притом опять-таки не Божественная, в полном согласии со старыми монофизитами, а тварная: природа,

у которой энергия тварная, не может быть нетварной?

8. Затем если Бог не обладает безначальными энергиями, оставаясь при этом запределен им настолько, насколько действователь возвышается над своими действиями, то зачем именовать Его пребезначальным и сверхбезначальным? В самом деле, подобно тому как не было бы «Сверхбога», по слову великого Дионисия, если бы богослов не называл «божеством» то «существо боготворящего дара»[12], которое «вечно исходит от вечно сущего Бога»[13], согласно божественному Максиму, без признания чего получилось бы, что обоживаемое приобщается Божественной природе и становится богом по природе, подобно тому, говорю, как если бы не было благодати обожения, Бог не назывался бы «Сверхбогом», так же Он не назывался бы и «Пребезначальным», если бы, опять-таки по слову божественного Максима, «бессмертие, бесконечность, существование и все сущностно созерцаемое при Боге не было безначальными деяниями Бога[14]. И как тот же святой мог бы говорить, что в приобщении таковой благодати «человек становится безначальным, подобно Мелхиседеку, о котором сказано, что он не имел *ни начала дней, ни конца жизни*» (Евр. 7, 3), и подобно «всякому, кто вслед за Павлом живет Божественной и вечной жизнью Вселившегося Слова»[15], если бы благодать не была безначальной?

9. «Если даже признать,— говорит философ,— что Божественные энергии нетварны, все равно никто их не видел, если они не стали тварными». Что энергии никогда не становятся тварными, а тварно только то, что приобщается предсуществующим в Боге приобщаемым началам, и если бы дело было не так, то твари приобщались бы Божией сущности, что величайшая нелепость, этого мы пока не будем касаться. Но мы не видим ни дальнего как находящегося перед глазами, ни будущего как настоящего, ни даже воли Божией о нас не знаем, пока она не сбылась, а пророки познали сам предвечно существующий в Боге совет до его свершения. То же и избранные ученики, как ты слышишь в церковных песнопениях, если у тебя не оглохли уши, видели на Фаворе сущностное и вечное Божие благолепие, не от тварей исходящую славу Божию, согласно твоему низменному пониманию, но самое сверхсветлое сияние первообразной красоты[16], сам необразный образ божественного великолепия, через который человек боготворится и удостоивается беседы лицом к лицу с Богом, само вечное и непрекращающееся Царство Божие, сам сверхразумный и неприступный свет, свет небесный, необъятный, надвременный, вечный, свет, сияющий нетлением, свет, обóживающий обóживаемых. Ибо они видели ту самую благодать Духа, которая позднее вселилась в них, потому что едина благодать Отца, Сына и Духа, которую они видели хотя и телесными очами, но раскрывшимися так, что они стали из слепых зрячими, согласно божественному Иоанну Дамаскину[17], и узрели нетварный оный свет, который в грядущем веке будут непрестанно созерцать святые, согласно святым Дионисию[18] и Максиму.

10. Не ясно ли, что святые, превзойдя самих себя, видят в Боге силою Духа невидимые тварной способностью Божественные энергии? «Удостоившийся пребывать в Боге,— говорит святой,— неким простым и нераздельным знанием узнает все предсуществующие в Нем начала сущего»[19]; и еще: «Когда душа сосредоточится в самой себе и в Боге, уже не будет разделяющего ее на множество помыслов рассуждения, потому что главу ее увенчает Первый Единственный и Единый Бог Слово, в единой непомыслимой простоте Которого единовидно предсуществуют все начала сущего; и, устремляясь к Тому, Кто не вне ее, но в простейшем слиянии всецело сливается с ее цельностью, она и сама тоже познает начала сущего, ради которых, возможно, прежде чем стать невестой Слова и Бога, она прошла по путям разграничений и разделений»[20]. Видишь, что не по-нашему видят пребывающие в Боге, обожившиеся и боговдохновенно устремляющиеся к Нему? Чудесным образом они чувственно ощущают сверхчувственное и умственно видят сверхразумное, потому что с их человеческим состоянием соединилась сила Святого Духа, действием которой они созерцают недоступное человеку. И вот тогда, как мы к «чувствию» всегда присовокупляем «сверхчувственное», желая показать, что оное созерцание не только выше естества, но и выше всякого именования, извращенный суемудр надеется путем софистического разделения сказать нечто против нас и вводит в заблуждение младенческие умы, разглагольствуя о людях, которые якобы считают Божественное чувственно постижимым, как если бы кто-то, отделив у именующих Бога «сверхсущной сущностью» сущность от сверхсущности, расплылся бы затем в невоздержанной болтовне о том, что-де «поскольку вы приписываете Богу сущность, то это либо некое обобщение, не существующий в действительности предмет отвлеченной мысли, либо нечто неделимое». Ему ответили бы то же, что и мы не без основания говорим философу, поистине заслуживающему имя латиноязычника: «Видно, ты так же разбираешься в богословствовании, как бык и осел — в пении; недаром тебе послышалось, будто мы предосудительно называем чувственным то, что именуется у нас духовным и сверхразумным; и недаром, хотя выражения «в Боге» и «в самом себе» совершенно различны, тебе слы-

шится здесь одно и то же, так что все природное при Боге ты считаешь находящимся в Нем».

11. «Если видеть Бога через то, что при Нем,— говорит философ,— то Он не будет ни в чем отличаться от видимого, поскольку все это усматривается не в Нем, а в находящемся при Нем, ибо зрение воспринимает не сущность солнца, а то, что при ней». Но, во-первых, приведенный тобою пример обличает в тебе намеренного клеветника на Бога и Его святых: ведь солнцем называется и луч, и источник луча, однако солнц оттого не становится два; один и Бог, хотя богословы именуют Богом также исходящую от Него боготворящую благодать; и в том, что при солнце, есть свет, значит, и сущность солнца? Как же можно говорить, что от Бога озаряющий святых свет есть Божия сущность? И что солнечный свет возникает, будучи наблюдаем, или существовал до того? Тем более, конечно, свет, боготворящий обоживаемых. Во-вторых, если Бог ничем не отличается от видимого, то почему ты и подобные тебе, а лучше сказать, человеки намного более совершенные, чем ты, Его не видят? Пусть же твое зрение, слепое к созерцаемому святыми свету, заградит и твои уста, извергнувшие на Божественный свет такую хулу: оно преподало тебе, что свет этот не природен и не «через воздух видим»[21], как ты утверждаешь, не оставляя своим посягательством и будущий век: богословы определенно говорят, что нам не понадобится там воздух и нуждающийся в воздухе свет, а ты оный не воспринимаемый чувством свет, красоту будущего и настоящего века объявляешь чувственным и даже в будущем веке зримым через воздух.

12. «Даже если я приложу к такому свету невидимость,— говорит он,— все же уши мои отверсты, и я слышу слова говорящего, что лишь ум получает через сущее при Боге смутное представление о Том, Кто на такие же мгновения озаряет ведущую часть души, и притом лишь у очистившихся, как стремительная, не длящаяся молния озаряет взор»[22]. Поистине, ты подобен слепому, который от кого-то из зрячих узнает нечто о свете, но прежде чем выслушать учителя, побуждаемый крайним неразумием, восстает против него, словно сам знает лучше и собирается его учить. В самом деле, что сказано далее у этого богослова? «Поэтому вначале Бог лишь очень смутно озаряет один только ум, чтобы привлечь к Себе его приемлемую часть, в неприемлемой вызвать изумление, через изумление стать более влекущим, через влечение очистить» (там же). Что же очищает Бог через влечение к Себе? Неужели только ум? Нет. Ум, согласно отцам, не требует больших трудов для своего очищения, равно как всего легче способен отпасть от чистоты, почему он может очиститься и без влечения к Божественному, как показал этот богослов, и подобное очищение доступно всем обучаемым. Божественное же влечение, очищая все расположения и способности души и тела, доставляя уму более устойчивое очищение, делает человека восприемником боготворящей благодати. «Поэтому Божественное, вызвав к себе влечение, очищает, очищая, дарует богоподобие, с богоподобными же общается уже как с родными и домашними, и, если осмелиться так сказать, как Бог с богами, допуская им соединиться с Собою и познать Себя, притом настолько же, насколько Он Сам познает познающих» (там же). Где же смутность озарения? «Насколько познает их Бог,— говорит богослов,— настолько же и они сами познают Бога»! И как? Не смутными проблесками разумения, как богослов сказал вначале, но видя Бога в Боге, сделавшись уже богоподобными через единение с Ним и действием богоподобной силы восторгая божественнейшие благодатные дары Духа, которые невозможно созерцать, не достигнув богоподобия и одним умом исследуя божественное.

13. Впрочем, уже ясно, что Бога познает, в благодати, делающей человека боговидным, тот, кто испытывает эту благодать. От кого нам узнать теперь, что эта благодать есть свет? От того же самого святого или еще от кого-либо из наученных опытом? Пусть приступит другой, так чтобы свидетельствующих стало больше. Именно божественный Максим, сказав о грядущем в будущем веке единении святых с сокровенностью божественной простоты, продолжает: «В каковой сокровенности, созерцая свет неявленной и пренеизреченной славы, вместе с вышними силами они тоже станут восприемниками блаженной чистоты». А от кого узнать, что оный свет есть и обожение? Еще раз услышь того же богослова: сказав о крайнем достижимом образе единения Бога с обожаемыми, оно происходит подобно единению души с телом, так что обожается весь человек, обоготворяемый благодатью вочеловечившегося Бога,— он продолжает: «Весь оставаясь душевно и телесно человеком по природе, он весь же душевно и телесно становится богом по благодати и по всецело пронизывающему его Божественному сиянию блаженной славы»[23]. Видишь, что оный свет есть сияние Бога? Так что же, сияние Бога тварно? Но слушай, что следует далее: «За этим сиянием невозможно помыслить ничего более сияющего или высокого, ибо что для достойных желаннее обожения (там же). Слышал ты, что это сияние есть обожение и что для удостоившихся нет ничего выше его созерцания? Но, может быть, ты хочешь узнать, что именно через него Бог единится с достойными? Услышь опять-таки дальнейшее:

«В котором Бог, единясь с обоженными, по Своей благости делает все Своим». Это и есть боготворящий дар, который блистательнейший светоч Афин Ареопагит назвал «Божеством», сказав, что Бог ему запределен[24]. Где же твое познание, где твои подражание и отрицание, коими ты пытаешься отрицать самое веру, дающую множествам знать о подлинном, превышающем человечество богоподражании?

14. «Нет, хотя Ареопагит сказал, что Бог возвышается над оным божеством, однако не сказал, что Он возвышается и над не-сущим по преизобилию». Тебе, конечно, он не сказал, это ясно; он глаголет не в твои уши, а в уши слушающих, потому что он блажен. И когда он говорит, что Бог «сверхсущно располагает сверхсущным»[25], то разве это не значит, что если не-сущее по преизобилию сверхсущно, то выше его Бог, сверхсущно располагающий сверхсущным? И что же сказавший, вернее же, сказавшие, ибо они суть одно, по молитве Господа, и приводя одного, мы приводим всех святых, что, говорю, сказавшие, что Бог бесконечно возвышается над сверхсущественным обожением? А сказавший, что преизобилие Бога запредельно всякому полаганию и отрицанию[26]? Разве это не выше не-сущего по преизобилию. Далее святые говорят, что Бог выше нетварного бессмертия, жизни и благости, хотя, не будучи в силах рассмотреть высоты их неложного богословия, ты — о предерзость, о бездна заблуждения! — открыто назвал говорящих такое нечестивыми и отлучил всех. Но не придавая никакого веса ни тебе, ни твоим низменным воззрениям, ни твоему дерзающему на все языку, они, помимо всего прочего, присовокупили к Божественной преизобильной отрешенности еще и «на бесконечные бесконечности»[27], зная, что она невыразима никакой мыслью и никаким словом. Впрочем, довольно об этом.

15. А как философ и добродетель превратил в порок, это мы вкратце покажем. Умерщвленное состояние страстной части души он называет бесстрастием. «Ибо ее действования,— говорит он,— всего более ослепляют и омрачают Божественное око; и нужно не позволять действовать ни малейшей ее способности». Как?! Разве ненависть к злу и любовь к ближнему и к Богу омрачают Божественное око? Нет, они тоже суть энергии страстной части души; этою силой души мы любим и отвращаемся, породняемся и отчуждаемся; и вожделеющие блага преустрояют, а не умерщвляют эту способность, не замыкая ее неподвижно в самих себе, но являя ее действенной в любви к Богу и ближнему, от каковых «двух заповедей», по слову Господа, *зависит весь закон и все пророки* (Мф. 22, 40). Если уж и они омрачают Божественное око и отдают живущего ими во власть страстей, то какая из прочих добродетелей не порочна?

Но это как в предыдущих рассуждениях, так и в теперешнем нашем слове мы уже подробно разъяснили, перечислив и опровергнув все, что философ родил в своих сочинениях против нас и наших отцов. Гордясь тем, что разделили со святыми оскорбление, мы, конечно, разделим с ними и похвалу.

16. Следует, однако, заметить, что если бы кому вздумалось перечислить существовавшие от века и доныне греховные ереси, написав как бы книгу сатаны и разделив ее на главы сообразно тому, как эти ереси каждый раз по-разному появлялись по его внушению, то достойным заключением всему окажется сочинение этого латиноязычника. Оклеветав Ветхий Завет Бога, он не пощадил и Новый; согрешив против Божественной природы, он не преминул задеть и пришествие Бога во плоти; опорочив Божественное созерцание, он не обошел своей ложью и исполнение добродетелей; нападая на гражданствование блаженных мужей в нынешнем веке, не оставил в покое и Таинства будущего века, но пошел, так сказать, на все благое, священное и Божественное, настоящее и грядущее, зависящее от нас и независящее, ожидаемое и уже теперь в качестве залога даруемое достойным до закона и после закона жившим святым, каждый из которых в свое время боролся против ересиархов и на которых за это напал теперь философ, выпустив исполненное всевозможных чудовищных ересей сочинение, где разнообразно клевещет на всех сообща святых и почти все их учения, так что нам нетрудно, приведя краткие отрывки из каждого святого, а потом заново прочтя эти скрижали порока, тут же показать каждому, что философ не остерегается называть написавших эти отрывки еретиками, нечестивыми, безбожными, проповедниками многобожия и грешниками. Если кто-то, не доверяя нам, захочет ясно рассмотреть истину, пусть идет к нам и разбирается, наши сочинения открыты всем; но если, с разумным основанием или без оного, он согласится терпеть хулителя святых, то сам себе вынесет осуждение, кем бы ни был.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Еще до написания «Триад» святителю Григорию приходилось выслушивать недоумения братии по поводу сочинений Варлаама, ответом на которые явилась первая «Триада».

[2] Святитель Василий Великий. Толкование на Исайю, 13, (PG 30, 565C).

[3] Там же, 7 (PG 30, 452A), ср. его же вступление к тому же сочинению (PG 30, 121A, 124B).

[4] Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Исайю, 1 (PG 56, 14).

[5] Сравнение точности рассуждений с достоверностью математического доказательства встречается у святителя Григория и в других местах, например в первом послании к Акиндину (см.: Θεολόγια, 1954, 25, p. 614).

[6] Святитель Григорий Нисский. О творении, 12 (PG 44, 156 и сл.).

[7] PG 150, 1232A.

[8] Святитель Григорий Нисский. На святого Стефана (PG 46, 717 B).

[9] Святитель Василий Великий. Против Евномия, кн. II, 18 (PG 29, 609 B).

[10] Святитель Григорий Нисский. На святого Стефана (PG 46, 716D — 717A).

[11] Преподобный Максим Исповедник. Послание к Никандру (PG 91, 96 B); Он же: Главы богословские (PG 91, 200C); Он же: Главы богословские (PG 91, 200C); Он же: Собеседование с Пирроном (PG 91, 340D).

[12] Святой Дионисий Ареопагит. Послание, 2 (PG 3, 1068—1069).

[13] Преподобный Максим Исповедник. О милости, 3, 25 (PG 90, 1024 C).

[14] Он же: Сто глав против гностиков, 1, 48 (PG 90, 1100D).

[15] Он же: Книга недоуменных вопросов (PG 91, 1144B-C), Сто глав..., 5, 85 (PG 90, 1384D).

[16] Ср.: седален по полиелее на утрени 6 августа.

[17] Преподобный Иоанн Дамаскин. Гомилия на Преображение, 12 (PG 96, 564).

[18] Святой Дионисий Ареопагит. О божественных именах, кн. 1, 4 (PG 3, 592B-C).

[19] Преподобный Максим Исповедник. Сто глав... 2, 4 (PG 90, 1128A).

[20] Он же: Тайноводственное слово, 5 (PG 91, 681B).

[21] Выражение Варлаама.

[22] Ср.: Святитель Григорий Богослов. Гомилии 45, 3 (PG 36, 625C — 628A).

[23] Преподобный Максим Исповедник. Книга вопросов (PG 91, 1088C).

[24] Святой Дионисий Ареопагит. Послания, 2 (PG 3, 1068—1069).

[25] Там же.

[26] Там же.

[27] Преподобный Максим Исповедник. Сто глав... 1, 7 (PG 90, 1085B), 1, 49 (PG 90, 1101A). Он же. К Фалассию, 63 (PG 90, 673D).

Перевод В. ВЕНИАМИНОВА

Споры о паламизме в западном богословии

С появлением работы отца Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение Григория Паламы» (Париж, 1959) началась новая эра в изучении паламизма на Западе. До этого большинство западных ученых, как католиков, так и протестантов, рассматривали богословие Паламы как уклонение от истины, с точки зрения догматики представляющее незначительный интерес. Такое отношение разделялось даже англиканскими сторонниками христианского Востока: Дж. Нил говорил о паламизме как об «абсурдном и ошибочном учении», а Э. Рейли заклеймил исихастов XIV века словами: «Нет лучшего примера извращения созерцательной жизни». Такого рода негативные суждения получили сильную поддержку в статьях о Паламе и о паламитских спорах, напечатанных еще в 30-х годах нынешнего столетия. Паламитское различие между сущностью и энергиями Бога было представлено М. Юджи как новаторство, не имеющее отношения к патристическому преданию; более того, оно было представлено как учение, в котором выявляются элементарные философские и богословские заблуждения, противоречащие учению о божественной простоте. На самом же деле М. Юджи ничего не добавил к тому, что уже до него было высказано западными авторами, он только лишь суммировал предыдущие высказывания.

С православной точки зрения труды, написанные в 30-х годах епископом Василием (Кривошеиным), Н. Лосским и архимандритом Киприаном (Керном), показывают, что можно еще многое сказать в защиту Паламы, о чем М. Юджи и не представлял, но в то время их статьи оказывали незначительное влияние на мнение Запада. И лишь с появлением книги отца Иоанна Мейендорфа западные христиане получили исчерпывающее исследование богословия святителя Григория Паламы, сделанное с точки зрения человека, разделяющего его взгляды. По мнению отца Иоанна Мейендорфа, паламизм имеет не только солидные патристические основания, но и основывается на библейском понимании единства человеческой природы.

Сначала исследование отца Иоанна Мейендорфа приветствовалось большинством католиков и англикан, хотя в некоторых кругах продолжали высказываться сомнения. Сейчас, спустя несколько лет после первой публикации книги, в католических и англиканских кругах снова выражаются сомнения относительно паламизма. Это неудивительно. Никакая книга, как бы прекрасна она ни была, не сможет уладить всех исторических и догматических споров по поводу исихазма XIV века; к тому же отец Иоанн Мейендорф скромно назвал свою книгу «Введением». Особенно резкой критике паламизм подвергся в католическом журнале «Истина» (1974, № 3). Здесь следует обратить внимание на статьи Дж. Худре о Паламе и каппадокийцах, а также на статью Дж. Гарригеса о Максиме Исповеднике. В них говорится, что святитель Григорий Палама постоянно извращал патристические источники; его учение дает неправильное понимание божественной непознаваемости, а также приписывает положения об исхождении энергий неоплатоновским идеям, а не христианским...

Ссылаясь на работы архимандрита Каллиста (Уэйра), Д. Третован возражает против употребления терминов «противоречие» и «парадокс». Он предполагает, что «обсуждение темы на рациональном уровне (на уровне мышления) невозможно», при этом вкладывая в эти слова то значение, которое не подразумевалось. Вместе с Д. Третованом мы считаем, что способность человека к дискурсивному мышлению — Божий дар и он должен использоваться в полной мере в той сфере, для которой предназначен; но мы не должны забывать, что для падшего человека нет такой вещи, как «чистый» природный разум, поскольку человеческий разум отравлен грехом, как первородным, так и личным, поэтому необходимо его преображение и исцеление Божественной благодатью. Как и Д. Третован, мы считаем, что человеческая способность к дискурсивному мышлению имеет свои границы применения и не является единственным или даже основным способом познания человеком духовной истины. Тотчас же возникает

вопрос, что подразумевается под словом «мышление» (об этом ниже).

Под «противоречием» в богословии мы подразумеваем признание двух противоположных истин, которые не могут быть совмещены на уровне дискурсивного мышления, хотя такое совмещение возможно на более высоком уровне созерцательного опыта*. Поскольку Бог находится «за пределами» мира в особом смысле, он не может быть точно понят человеческим мышлением или точно описан человеческим языком. Но если даже и не существует точных описаний Бога, то имеется множество «указателей». Чтобы постичь непознаваемое христианское предание, говоря «противоречиями», используется, по выражению Ньюмана, «говорение и отказ от сказанного для достижения положительного эффекта». Если мы удовлетворимся чисто «логическим» или «рациональным» богословием, подразумевая логику и рассудок падшего человека, то рискуем сотворить идолов из наших ограниченных человеческих представлений. «Противоречие» помогает нам разрушить этих идолов и указать — вне логики и дискурсивного мышления — на живую реальность бесконечного и нетварного Бога.

Ведь и сам Д. Третован утверждает, что «христиане пользовались выражениями о Боге, которые, будучи рассматриваемы поверхностно, противоречили друг другу». В своей важной книге «Богословие и мистицизм» он замечает: «Слова, относящиеся к описанию Бога, никогда не являются Его точными описаниями... Когда мы говорим о Боге, мы должны пользоваться языком, который, если взять лишь его внешнее поверхностное значение, будет противоречивым». Он пользуется в своих утверждениях такими выражениями, как «поверхностное значение», «внешнее значение», и мы сходимся на том, что в богословских рассуждениях есть место для необходимых противоречий.

Этот процесс «сказанного и отказа от сказанного — для достижения положительного эффекта» можно проследить в учениях о Троице, Воплощении и Евхаристии. Бог един, но в Трех Лицах; как это возможно? Православное учение о Троице «парадоксально»: единство и разнообразие имеют различный смысл, когда речь идет о Боге и о человеке. Три личности, Питер, Джеймс и Джон,— это три человека, а не один; три божественные личности — это не три Бога, но один Бог. Применительно к человеку $1+1+1=3$, применительно к Божеству $1+1+1=1$. Бог превышает наши конечные категории одного и множества, поэтому обычные правила математики и логики неприменимы к нему безоговорочно. Православное учение о Троице формирует, по словам Н. Лосского, «крест (то есть крестное страдание) человеческих типов мышления»: «Никакие философские построения не смогли подняться до тайны Пресвятой Троицы». Вопреки «разумным» объяснениям Савеллия и Ария Церковь предпочла придерживаться «парадоксального» триединства Божества, утверждая без редукционизма две противоречивые истины о том, что Бог един, но в Трех Лицах. Снова процитируем Н. Лосского: «Вопрос не в том, чтобы примирить противоречия, приспосабливая учение к нашему пониманию, но в том, чтобы изменить наше сердце и ум».

Православное учение о Воплощении точно так же являет собой «крест для человеческих типов мышления». Еретики пытаются избежать «креста», оставляя в стороне противоречивую часть истины откровения и, таким образом, сделав из оставшейся части нечто логически приемлемое. Христа считают либо только человеком, в котором действуют сила и благодать Божия, либо утверждается, что Христос только Бог и что в нем нет человеческой рассудочной души, нет человеческого разума и человеческой воли, и, следовательно, Он пассивная личность, контролируемая Божеством. По третьей теории, Христа считают и Богом, и человеком, но считают Его состоящим из двух личностей. Против этих редукционистских толкований Воплощения Халкидонский Собор выдвинул «парадоксальное» и «противоречивое» учение о том, что Христос — и Бог, и человек, что он — одна личность, а не две. Хотя Собор провел четкое различие между hypostasia и phisis, это не является объяснением, а лишь охранением тайны.

«Противоречивый» характер также отмечается в учении Церкви о евхаристическом освящении. При Таинстве не происходит химических изменений, так что в некотором роде (по видимости.— *Примеч. ред.*) вещество Причастия остается хлебом и вином, но одновременно, утверждает Церковь, они становятся подлинным Телом и Кровью Христа. Восточное христианство всегда воздерживалось от определения, хлеб и вино могут одновременно быть и Телом и Кровью Христа. «Если вы спросите, как это происходит,— отвечал преподобный Иоанн Дамаскин,— то достаточно сказать, что происходит это действие Святого Духа... Больше мы ничего не знаем, но знаем лишь, что слово Божие истинно, действенно и всесильно, но как совершается это действие, это выше нашего разумения». Если поначалу и кажется, что латинское объяснение претворения более полно, то в конце концов оно оказывается не «рациональным», не объясняющим, как происходит претворение, а лишь подтверждающим противоречия: физически хлеб и вино остаются тем, что они есть, но таинственно они становятся Телом и Кровью Спасителя.

Утверждая, что учение о Троице, Воплощении и Евхаристии носит «противоречивый» характер, мы, однако, не имеем в виду, что учение полностью недоступно пониманию. Оно не рационально, а суперрационально. Поскольку Бог превосходит мир и, следовательно, наше умозрительное понимание, то ни одно логически состоятельное Его описание не может быть адекватным. Каким бы тонким и сложным ни был бы наш философский анализ, в конце концов мы вынуждены «говорить и отказываться» от сказанного, чтобы примирить явно противоречивые высказывания: Бог един, но в то же время в Трех Лицах; Христос — Бог, но в тоже время и человек; хлеб и вино физически остаются хлебом и вином, но одновременно являются Богом Словом. Точно так же различие сущности и энергии носит противоречивый характер. Здесь мы имеем даже двойное противоречие. Во-первых, утверждая, что различие между сущностью Бога и Его энергиями — это объективная дифференциация внутри Самого Бога, в то же самое время мы утверждаем принцип божественной простоты. Во-вторых, мы утверждаем, что Бог непознаваем, но в то же время познаваем лично и непосредственно: непознаваем в Своей сущности, но познаваем по Своим энергиям. Д. Третован считает следующее: «Пагубно говорить, что мы никогда не знаем

* В русскоязычной богословской литературе такой феномен мышления именуется не «противоречие», а «антиномия».— *Примеч. ред.*

Бога, «как Он есть», если под этим мы подразумеваем, что у нас нет подлинного знания о Нем». Эта критика основана на недоразумении. Богословпаламит не имеет никакого намерения отрицать «подлинное знание» о Боге. Опытное познание божественных энергий и есть подлинное знание Бога, поскольку такое знание доступно тварным существам. Тот, кто познал энергии Бога, действительно знает Бога, «как Он есть», хотя и не Его сущность.

Предпочитая не пользоваться терминами, различающими сущность и энергию, Д. Третован предпочитает говорить о том, что наше познание Бога «ограниченно». Но достаточно ли этого? Наше познание тварного мира также «ограниченно», поскольку никогда не сможем познать ни вещь, ни человека до конца. Недостаточно сказать, что мы не знаем Бога так, как Он знает Себя, поскольку не можем знать и других людей, как они себя знают. Мы должны подчеркнуть, что наше познание Бога ограничено неким особым образом, поскольку Бог «за пределами» всего тварного в некоем особом смысле. Именно эту «особость» в нашем познании (или «непознании») Бога и старается оградить восточное христианство, предлагая противоречиво различать энергии и сущности.

Является ли противоречие в богословии «иррациональным»? Многое зависит от того, как мы понимаем термин «рассудок» (ratio) и насколько верим во внутреннюю способность человека к познанию в отличие от дискурсивного мышления. Если под мышлением мы подразумеваем правила формальной логики и методы индукции и эмпирического подтверждения, которые используются в естественных науках, то богословие не может ограничиться этими методами и правилами, поскольку Бог не является таким же «объектом», какие исследуются этими науками. Но утверждать подобное вовсе не означает впадать в мракобесие (обскурантизм). Глубокое преклонение перед Божественной тайной абсолютно отличается от ничем не обоснованной мистификации*. Природный разум человека — это дар Божий и, как мы уже сказали, должен быть использован до конца. Разумеется, это мнение разделялось и греческими отцами: каппадокийцами, преподобным Максимом Исповедником, преподобным Иоанном Дамаскиным или святителем Григорием Паламой. Они подчеркивали непознаваемость Бога, признавали ограниченность человеческого разума и языка, но в то же самое время прикладывали все усилия к подробному разъяснению своих богословских концепций доступным и понятным языком. То же самое можно сказать и о современных православных богословах, выдвигающих на первое место апофатический метод; к ним можно отнести Лосского, Флоровского, Станилоэ, Яннараса.

Если же тех, кто утверждает, что человек обладает более высокими способностями к пониманию, чем рассудок, часто обвиняют в мракобесии, то это происходит потому, что Запад со времен Ренессанса склонен низводить человеческий разум до уровня дискурсивного мышления. Но в великий период средневекового западного богословия существовала четко установленная разница между ratio, или дискурсивным мышлением (рассудком), и intellectus, или духовным разумением. Это различие принимается и используется Третованом. Такое же различие проводилось многими греческими отцами между dianoia и nous. Использовать интеллект, или духовный ум, в сферах, не недоступных разуму, не только не является иррациональным или мракобесием, но как раз наоборот. Мракобес — этот тот, кто делает свой разум мерой божественного и кто отказывается принять возможность того, что существуют истины, которые не может вместить человеческий разум.

С одной стороны разум, или мышление, пользуется расчленением и анализом; он получает информацию от объектов, находящихся вне себя, и с помощью абстрагирования от этих объектов формулирует некие общие положения, или умозаключения (концепции). С другой — ум, или духовный разум, познает вещи через их внутренние логосы, то есть через соучастие в божественных энергиях, которые вызывают вещи из небытия и поддерживают их существование. Таким образом, духовный разум действует через непосредственный опыт и интуицию, а не посредством отвлеченных концепций или дискурсивного мышления. Он не извлекает свое знание из материи, которая сама по себе является внешней вещью, он получает знание через внутреннее соединение с самим божественным Логосом. Преподобный Максим Исповедник говорит так: «Непосредственное опытное восприятие вещи подавляет идею (концепцию), которую представляет эта вещь... Я называю «опытом» познание в действии, которое происходит за пределами всякой идеи. Я называю «интуицией» (или перцепцией) соучастие в объекте, которое познается на уровне, лежащем за пределами логической или рациональной мысли». Святитель Григорий Палама, исходящий из той же точки зрения, утверждает, что созерцание божественного света — это опытное познание несозданных энергий Бога — не происходит на уровне воображения или рассудка, это непосредственный опыт, а не умозрительное предположение или вывод, сделанный из силлогизма.

Когда человек желает постичь божественную сферу с помощью своего разума или размышления, он рано или поздно оказывается перед двумя возможностями: или он делает свои человеческие понятия и логические формулы мерой божественной реальности, применяя к Творцу те понятия, которые он сформулировал, исходя из анализа тварных вещей, и, таким образом, впадает в некий вид антропоморфизма, или он пытается подняться выше своих понятий — на уровень духовного ума. Одним из способов, дающих возможность подняться до этого уровня, является пользование противоречием (антиномией), то есть через утверждение двух противоположных утверждений, оба из которых несут некое значение рассудку, но рассматриваемые с точки зрения дискурсивного мышления не могут полностью согласоваться. И только на уровне духовного понимания это противоречие может быть приведено в равновесие. Соблазн заключается в том, чтобы достигнуть равновесия с помощью лишь ratio. Соблазн преодолевается именно противоречием и позволяет достичь области, находящейся за пределами философских структур человеческой логики, где и познается живой Бог.

Все то, что является противоречивым и непонят-

* Д. Третован предлагает неплохое определение слову «тайна»: «тайна» в истинно богословском смысле — это нечто открывающееся нашему пониманию... но недоступное пониманию полному, поскольку ведет к загадочности Бога»; хотелось бы еще добавить: открывающееся пониманию нашего интеллекта, или духовной интуиции, а не только нашему разуму, или дискурсивному мышлению.

ным для дискурсивного рассудка, совсем не обязательно является таковым и для духовного ума. И здесь мы находим как раз разницу между плодотворным и бессмысленным противоречием: первое ведет нас с уровня разума на уровень интеллекта, второе просто запутывает. *По плодам их узнáете их* (Мф. 7, 16). Если мы исключим антиномическое (противоречивое) измерение из богословия, то мы никогда не достигнем уровня духовного понимания. Недостатком большинства западных критиков паламизма с точки зрения православного сознания является то, что они основываются на рациональной философской предпосылке о божественной простоте и не способны принять тот факт, что в Боге все противоречия сглаживаются, ибо Он превосходит все наши человеческие представления о единстве и множественности, которые невозможно безоговорочно применять к Нему.

«Иррационализм» и «мракобесие» состоит не в том, чтобы подняться с уровня разума на уровень интеллекта, но в том, что противоречия, которыми мы пользуемся при обсуждении божественной сферы (и где они уместны), переносятся в сферу тварного бытия. В этом невозможно обвинить святителя Григория Паламу, хотя это можно сделать по отношению к такому мыслителю, как Лев Шестов.

Третован подтверждает, что в основе человеческого опыта лежит «мистический элемент», точно так же, как и в нашем моральном опыте; в нашем восприятии внешних объектов, в нашем чувстве того, что «следует», что «есть», уже наличествует сознание присутствия Божия. Это восприятие Бога может быть названо «прямым», но Третован считает, что оно не «непосредственно» или «непредумышленно», так как мы воспринимаем Бога через посредство самих себя или через наш мир. Это восприятие Бога, по его мнению, включает в себя «единение без слияния», что и происходит при обычном человеческом познании. Поэтому, заключает он, «паламитское различение (между сущностью и энергиями Бога) должно, я полагаю, испариться».

До некоторой степени такой тип рассуждений не представляет трудностей для богослова-паламита. Утверждение Третована о том, что мы «осознаем» Бога в самопознании и в познании внешнего мира, является приемлемым. Можно выразить то же самое в терминах тройного подразделения духовной жизни, намеченного Оригеном, разработанного Евагрием Понтийским и принимаемым как аксиома Паламой и исихастами. Первый этап — «упражнение в соблюдении заповедей», или «активная жизнь»,— соответствует, по крайней мере частично, тому, что Третован называет опытом познания Бога через чувство того, что «следует» делать. Второй этап — «естественное созерцание», или созерцание природы, тождественно, по Третовану, восприятию Бога через понимание «существования» вещей. На двух этих этапах восприятие Бога не непредумышленное, но опосредствованное. А как же быть с третьей, самой высокой стадией созерцания Бога, с «богословием» в прямом смысле? Здесь познание Бога не только прямое, но и без посредничества. «Молитва,— пишет Евагрий,— это соединение ума (nous) с Богом. Какая же стадия необходима уму, чтобы он достиг соединения с Богом без посредника?» Допускает ли Третован подобную возможность соединения с Богом без посредничества, даже в настоящей жизни, а если допускает, то не считает ли он, что подобный опыт ставит некоторые вопросы перед богословом?

Когда святитель Григорий Палама вступил в конфликт с Варлаамом Калабрийским в конце 30-х годов XIV века, то главным вопросом, по которому возникло разногласие, стал вопрос не о восприятии человеком Бога на уровне нашего нормального опыта наблюдения себя и мира. Исихастский спор касался именно третьего уровня «богословия», союза с Богом без посредников. Варлаам отрицал возможность прямого, непосредственного соединения с Богом в этой жизни; святитель Григорий подтвердил реальность такого опыта, утверждая, что святые имели такой опыт личного общения с Богом при жизни. Свет, видимый исихастами в молитве, по мнению Варлаама, был не более чем обычным тварным, физическим светом. Святитель Григорий утверждал, что это был нетварный свет и что созерцающие его видят Бога «лицом к лицу», насколько это возможно для данного человека. Святитель Григорий придерживался того мнения, что святые уже в этой жизни могут предвкушать жизнь будущего века. Варлаам же утверждал, что подобное созерцание возможно лишь после смерти. Таков был основной вопрос исихастского спора.

Пытаясь выразить этот опыт беспосреднического общения с Богом, видение «света» с помощью человеческой речи, Палама прекрасно понимал, что такой язык будет лишь «указателем», а не точным описанием. Он считает такие понятия, как «свет» и «темнота» (тьма), одинаково приемлемыми: «свет» указывает на самую позитивную характеристику означенного опыта, а «темнота» — на радикальное превосходство увиденного над всем тем, что нам известно. Поэтому такое видение может быть названо «ослепляющей (слепящей) тьмой». Палама много раз подчеркивает, что, говоря о божественной реальности, мы не можем изъясняться точным языком, но лишь пользуясь символами, образами и аналогией.

Третован, как мы уже отметили, не считает необходимым различать сущность и энергию, поскольку всякое знание предполагает «единение без смешения». Но разве не возникает особых проблем и опасностей при исследовании непосредственного общения с Богом? В нашем обычном опыте мы сталкиваемая с физическими объектами и лицами. Хотя наше ощущение их присутствия предполагает «единение» с ними, нам в то же время совершенно ясно, что эти объекты и лица не «становятся» нами и мы не «становимся» ими в буквальном смысле. На этом уровне Палама не делает особого различия между энергиями и сущностью. Но на уровне богословия, когда речь идет о непосредственном ощущении человеком Бога через союз любви, все далеко не так просто. Многие христианские мыслители, такие, как Варлаам или некоторые представители номинализма, по-видимому, отрицали возможность непосредственного общения с Богом в этой жизни. Неоплатоники, суфии, индуисты затушевывают различие между Творцом и тварью, говорят о союзе с Богом словами, свидетельствующими об их смутных представлениях об этом различии. Они также утверждают растворение, поглощение твари божеством. Поэтому очень важно, говоря о взаимоотношении человека с Богом, подчеркнуть как имманентность Бога и его превосходство, так и реальность непосредственного единения человека с Богом, а также различие между тварью и Творцом. Это необходимо особенно под-

черкнуть, когда мы говорим о непосредственном (непредумышленном) союзе с Богом, в то время как это не является необходимым в случае, если мы анализируем ощущения человеком мира и других людей. Именно здесь и заключается оправдание необходимости использования понятий сущности и энергий, сформулированных святителем Григорием.

Мы всячески поддерживаем мнение Третована о том, что необходимо понимать богословские формулировки в «их историческом контексте», тогда как статья доктора Роуэна Уиллиамса на этот счет содержит некоторые недочеты. Мы также поддерживаем заключительный призыв Третована «к взаимной терпимости». Но когда он, ссылаясь на поучения паламитов о сущности и энергиях, клеймит их как «философскую ошибку», как упражнение в схоластике, не имеющее существенного значения», то мы считаем подобные выражения затрудняющими возможности богословского диалога между православием и католичеством. Утверждать подобное — значит недооценивать точку зрения на то, что паламитское различие сущности и энергий Бога не просто личная точка зрения некоего византийского богослова XIV века, но авторитетное мнение Собора Православной Церкви. Для нас, православных, учение Паламы стало частью Святого Предания.

Конечно, западный христианин может возразить, что Соборы XIV века по поводу исихастского движения — часть предания Православной Церкви, а не западной. Сразу же встает весьма деликатный экклезиологический вопрос. Что же нам делать, когда в католическо-православном диалоге возникает вопрос о Соборе, который считается Вселенским одной стороной и не считается таковым другой. В данном случае православные придерживаются того же мнения, что и католики, относительно «Вселенских Соборов» на Западе начиная со II века и непризнанных Православной Церковью. Папа Павел VI имел в виду именно эту проблему, назвав недавно II Лионский Собор не «Вселенским», но «общим» съездом, устроенным на Западе. Мы, православные, хотя и не согласны с решениями II Лионского, Флорентийского, Трентского или Ватиканского Соборов, не можем не воспринимать этих «общих съездов», созванных на Западе, всерьез. Мы понимаем, что эти «съезды» — неотъемлемая часть церковного римо-католического предания. Мы просим западных авторов принять аналогичную точку зрения относительно наших церковных и соборных традиций. Не годится обвинять современных православных в воскрешении «сомнительного схоластицизма». Мы не сможем достичь взаимопонимания, если не будем взаимно терпимы к существованию соборной традиции с обеих сторон после разделения Церквей.

Что же все-таки можно сделать? Третован предлагает христианам «согласиться изменить формулировки, которыми они пользуются, исповедуя одну и ту же веру». Могут ли православные найти место для подобного «богословского плюрализма» в отношении определений исихастских Соборов XIV века, и правильно ли мы поступаем, требуя, чтобы западные христиане приняли эти определения в подобном виде?

Может быть, следует отнестись к исихастским определениям так же, как это было сделано во время недавнего диалога между православными «византийскими» и «восточными» («нехалкидонцами», или «монофизитами»). Диалог зашел в тупик: «византийцы» были обязаны считать Халкидонский Собор Вселенским, а «восточники» — еретическим. Выход из тупика определился на съезде в Женеве (август 1970): было проведено различие между «искренним намерением в принятии догматических определений Собором» и между «конкретной терминологией, с помощью которой эти намерения были выражены, при этом имелось в виду, что терминология несет меньше авторитетной нагрузки, чем намерение». Таким образом, нехалкидонцы смогут иметь возможность принять «намерение» IV Вселенского Собора как православное и провозгласить, что они отвергают главным образом его «терминологию».

Такому подходу была бы обеспечена поддержка и самого Паламы, поскольку в ходе исихастских дебатов он часто повторял, что важны не «слова», а «дела» и «реальности». Именно такой подход принят на совместных англиканско-православных объединенных догматических обсуждениях паламизма; сначала на съезде Подкомиссии в Труро в июле 1975 года, а затем на заседании Комиссии в Москве в 1976 году. На московской конференции один из православных делегатов, архиепископ Василий (Кривошеин), хорошо известный толкователь паламитского богословия, сделал оговорку: «трудно требовать от англикан принятия терминологии последнего периода византийского богословия, то есть периода исихастских Соборов XIV века, где Запад не был представлен. Мы должны установить разницу между самим фактом и его выражением в Новом и Ветхом Завете о славе Божией, с одной стороны, и терминологией, которой пользовались в патристический период, но которая не была еще тщательно разработана вплоть до периода, когда жил святитель Григорий Палама,— с другой». Эту разницу между терминологией и доктриной, которую она выражает, удалось выявить в «Заключительном документе», принятом единогласно на московской конференции. Первые два абзаца, касающиеся познания Бога, гласят следующее:

«Бог и имманентен, и трансцендентален. По благодати божественного откровения человек в личном опыте познает соединение с Богом. Через веру и послушание он становится причастником божественной жизни и соединяется с Пресвятой Троицей. По дару благодати он наслаждается плодами будущего века. Но каким бы тесным ни был этот союз, всегда остается имеющая большое значение разница между Богом и человеком, между Творцом и тварью, бесконечным и конечным.

Чтобы сохранить в целости как трансцендентность Бога, так и возможность человека иметь с Ним союз, Православная Церковь проводит различие между божественной сущностью, которая всегда остается вне человеческого понимания и познания, и между божественными энергиями самого Бога в его проявлениях. Эта разница в терминах обычно не используется англиканами, но различными путями они также ищут выражения в вере того, что Бог одновременно и непознаваем, и в то же время может быть познаваемым».

Третий параграф этого документа, касающийся «обóжения по дару благодати», стал результатом аналогичного подхода. Считается, что термин «обóжение» «обычно не употребляется англиканами», но «англикане не отрицают доктрину, выраженную этими словами».

Московская встреча показала, что православные не

требуют от Запада безоговорочного «паламитского фундаментализма». Паламитское различие между сущностью и энергиями, без сомнения, рано или поздно станет предметом обсуждения в православно-католическом «диалоге». Будем надеяться, что подход, найденный во время англиканско-православных встреч, станет полезен в дискуссиях с Римом.

Другой подход предложил доктор Уиллиамс. Он справедливо привлек внимание к таким вопросам, как опасность «онтологизирования» логики, опасность обращения с ней как с описательным фактом, а не как с системой, упорядочивающей язык. Трудности, которые он видит в паламизме, заслуживают пристального внимания. Но его мнение, несмотря на кажущуюся убедительность, слишком поспешно и стремительно в своих выводах. Когда сопоставляется трактовка Уиллиамса паламитской теории с написанным святым в действительности, то возникает сомнение, удалось ли автору уяснить точку зрения Паламы. На основании цитат, взятых из Паламы, Уиллиамс приписывает ему убеждения, которых тот никогда не высказывал. И происходит нечто странное: Уиллиамс сражается с противником, созданным в основном его фантазией.

Палама имеет право рассчитывать на оценку в свете сделанного им. Это означает анализ проблемы исихастского спора в историческом контексте: как начался спор, каковы были ответы противников святителя Григория, Варлаама и Акиндина и почему Палама нашел эти ответы неприемлемыми. Только тогда мы будем в состоянии оценить его богословие.

Несмотря на серьезные исследования Мейендорфа и других, многие материалы по паламизму, необходимые для полного исторического анализа, пока еще недоступны, а критическое издание творений Паламы завершено лишь наполовину. Текст издания Миня* почти утрачен, и едва ли можно на него полагаться с уверенностью. Основные писания Варлаама и Акиндина все еще не опубликованы, а без точного изучения точек зрения этих двух авторов едва ли возможно «систематическое, доскональное исследование критики паламизма», то есть то, что желает сделать Уиллиамс. Еще один аспект исторической ситуации, в которой происходил спор, заслуживает специального упоминания. Говоря о томистской точке зрения, Уиллиамс пытается создать впечатление, что паламитские богословы сознательно и систематически противостояли западной схоластической доктрине о Боге. Это, может быть, и верно в отношении некоторых поздних его последователей, но ошибочно по отношению к самому Паламе. Возможно, у него не было детальных познаний в латинской схоластике. Во всяком случае, он не развил учение о сущности и об энергиях из противоречия латинскому Западу, поскольку его оппонентами были не западные томисты или номиналисты, а греки, такие, как Варлаам, Акиндин или Григора (Никифор Григора.— *Примеч. ред.*), которые считали себя верными членами Православной Церкви. Спор между исихастами и их противниками не следует интерпретировать как конфликт между «антиуниатами» и «униатами»**. На самом деле Акиндин и Григора антилатинисты в большей степени, чем сам Палама. Со своей точки зрения, Палама был, по-видимому, убежден, что если бы латинисты без предубеждения выслушали его аргументы, то не нашли бы в них ничего заслуживающего возражения по существу. Находясь в тюрьме (1343—1347), он был рад возможности общения с генуэзцами, из Галаты послал свои труды великому Магистру ордена госпитальеров в Родесе. Когда папский легат Павел из Смирны в 1355 году прибыл в Константинополь для обсуждения вопросов объединения, Палама встретился с ним и разъяснил свою точку зрения. Он не отказывался от богословского «диалога». Следовательно, считать паламизм ответом Востока томизму было бы методологической ошибкой; кроме того, у нас нет права судить паламизм критериями томизма, поскольку борьба с томизмом не являлась целью святителя Григория. Показательно, что на Соборе в Ферраре—Флоренции (1438—1439) ни греки, ни латиняне не относились к паламизму как к разделяющему препятствию. Вопрос о примирении паламизма и томизма остается открытым, особенно если смотреть на намерения, а не только на терминологию, используемую обеими сторонами.

С историческим контекстом паламизма связан и другой вопрос, который, кажется, не очень ясно решен Уиллиамсом. Насколько закономерно рассматривать Паламу как философа-богослова, чья основная цель — применить к христианскому учению философские категории, взятые из платоновской или аристотелевой философии? Из написанного самим Паламой совершенно ясно, что он выдвинул свое учение о разнице сущности и энергиях не по философским причинам, а по жизненно важным. Он не является религиозным философом, но, несомненно, является богословом традиционного «монашеского» типа. Он отправился на Афон 20-летним и, хотя, как видно из его трудов, был в некоторой степени знаком с логикой и философией, едва ли специально обучался этим предметам до того, как покинул Константинополь. Когда же спустя 20 лет, проведенных в уединении, Палама был втянут в диспут с Варлаамом, то он выступил лишь защитником своих собратьев-монахов. Он ни в коей мере не претендовал на знание философии Платона, Аристотеля, Прокла, а лишь стремился защитить *живой опыт* «святых исихастов» прошлого и настоящего. Этот акцент на живом опыте — ключ к беспристрастной оценке паламизма, что совершенно справедливо подчеркнуто профессором Мандзаридесом. Подходя же к паламизму исключительно с точки зрения философии и рассматривая его как «метафизическую теорию» (выражение Уиллиамса), нельзя понять Паламу.

Святитель познавал богословие в монашеской, а не в схоластической среде, не диалектически, а литургически, не через философский анализ, а через исихастскую молитву. Отсюда не следует, что у него нет системы, поскольку жизнь молитвы имеет свою систему и структуру, но его система совсем не обязательно совпадает с системой аристотелевой логики. Когда волею судьбы он был вынужден вступить в общественный спор, то оказался в невыгодном положении человека, не прошедшего, как большинство средневековых богословов Запада, школы диалектики. Оказавшись перед лицом кризиса, в котором находилась Церковь, ему приходилось без подготовки выбирать аргументы. Если ему и свойствен-

---

* Об аббате Мине и его изданиях см. статью свящ. В. Асмуса в ЖМП, 1991, № 7.— *Примеч. ред.*

** Имеются в виду споры о необходимости объединения православных и римо-католиков.

ны колебания в использовании определенной терминологии, несмелость и временами неясность в защите своей точки зрения, то это неудивительно, однако не должно помешать нам увидеть фундаментальную состоятельность его учения.

Палама прекрасно понимал недостатки своего толкования. На Константинопольском Соборе 1351 года он заявил: «Существует разница между спором об учении (доктрине) и исповеданием веры. В споре совсем не обязательно участнику быть точным в словесных формулировках (как говорит Василий Великий), но в исповедании веры точность есть желаемая цель. По этой причине вдобавок к моим полемическим писаниям против Варлаама и Акиндина я написал исповедание веры, которое я получил от святых, чтобы всякий, столкнувшийся с моими писаниями, смог понять из моего исповедания, в чем предмет спора».

Ссылка святителя Григория на предмет спора очень важна. Разумеется, он не имеет в виду то, что богослов может говорить наобум, не заботясь о лингвистической точности. Он понимает: его полемическим статьям присущи несоответствия и неточности, но просит оценивать его с точки зрения основной цели, указанной им в исповедании веры. Он просит нас смотреть «выше» слов, видеть «вещи», подняться выше терминологии или философских структур к его теологическим намерениям.

По утверждению Уиллиамса, Палама «превратил эпистемологическую точку зрения в онтологическую дифференциацию, действительно присутствующую в Боге». То же самое обвинение выдвигает Третован. Здесь позволительно задать три вопроса. Во-первых, можно ли применить термин «реальное различие» в том смысле, в котором он понимается западным схоластицизмом, к тому, что пытался высказать Палама? И если мы будем пользоваться подобным языком, исследуя паламизм, то нет ли в этом опасности привнести в дискуссию латинские схоластические категории, чуждые греческой патристической традиции? Во-вторых, проводя резкое различие между уровнями эпистемологии и онтологии, не употребляет ли Уиллиамс как само собой разумеющиеся категории, принятые на Западе, а не на христианском Востоке? Наблюдается ли слишком резкий контраст между Паламой и его предшественниками в греческой патристической традиции? И в-третьих, что именно подразумевается под контрастом? В чем смысл утверждения: различие как различие между сущностью и энергиями Бога обосновано, когда применяется к нашему пониманию реальности, и недостаточно обосновано, когда применяется к самой реальности. Несомненно, что оба уровня соотносятся между собой; различие на уровне нашего понимания обесценивается, если оно не имеет объективного, или онтологического, базиса. Если мы говорим, как, например, каппадокийцы, что Бог непознаваем в особом смысле, то утверждаем не только пределы нашего человеческого понимания, но и самого Бога.

Понятие «соучастия»*, говорит Уиллиамс, «создает острые проблемы для рационального и библейского богословия». Что подразумевается под «рациональным библейским богословием»? За такой фразой скрываются весьма спорные утверждения. Восточные отцы не ставили целью утвердить «рациональное богословие», если под этим подразумевалась система философских умозаключений, основанных на разуме или рассуждении падшего человека. Однако они верили, что их богословие основывается на уме или духовном разумении, а также на основании Священного Писания, хотя их метод его интерпретации отличается от методов современных западных библейских критиков. Существует много видов «библейского богословия». Какой из них имеет в виду Уиллиамс?

Вместо обóжения по «соучастию» Уиллиамс предпочитает говорить о «преднамеренном» союзе через слияние человеческой воли с Божественной. Восточные христиане объясняют соединение человека с Богом терминами намерения, воли, любви, но, как и сам Уиллиамс правильно догадывается, они не считают такой язык абсолютно достаточным. «Каждый» намеренный союз предполагает уже «объективно» ранее существовавший. Все познание и вся любовь, по существу, являются результатом некоего «касания» или взаимного влияния, которое происходит на уровне объективного существования и не ведет к слиянию сущностей. «Имея намерения, люди желают многого, невозможного. Недостаточно лишь заявить, что мы намереваемся или желаем быть соединенными с Богом; нужно показать, как это желание может стать реальностью через «касание»... на уровне бытия (существования)». Человеческое намерение, если ему предстоит быть реализованным, предполагает своим источником Божию благодать. Если под «благодатью» мы предполагаем непредсказуемое присутствие Бога в душе человека, то вступаем в сферу, лежащую вне «намерений», где обретаем «объективно существующее», или «онтологическое».

Уиллиамс справедливо подчеркивает «необычное и плодотворное сильное влияние» паламизма на современных православных богословов и приводит в пример Лосского, Флоровского, Станилоэ, Клеманта и Яннараса. Этот список легко можно было бы продолжить. В частности, можно добавить Павла Евдокимова. Уиллиамс продолжает утверждать, что «ни один из этих писателей (несмотря на их уверения в обратном) не считает паламизм с точки зрения системы нормативным». Предпочтительнее верить «уверениям» этих писателей, которые, возможно, понимали подлинное значение паламизма лучше, чем сам Уиллиамс. Он также выдвигает две другие точки зрения, с которыми легко согласиться. Во-первых, ни для кого из этих мыслителей паламизм не является единственно влияющим фактором. Разумеется, это верно. Никто и не утверждает, что все православное богословие — это паламизм. Здесь можно привести слова Мейендорфа: «Разумеется, Палама не является единственным толкователем «византийского предания».

Во-вторых, ни один из этих современных мыслителей, по словам Уиллиамса, не подходит к паламизму с точки зрения «фундаментализма». Но кто же выдвигает паламитский «фундаментализм»? Как указывает профессор Мандзаридес, подлинное предание — это предание, интерпретирующее прошлое творчески свободно, а не повторяющее механически уже принятые формулы. В этом творческом смысле сам Палама был традиционалистом, именно по этой

* В православной литературе используется термин «причащение», или «причастие», по благодати.— *Примеч. ред.*

причине подвергаясь критике некоторыми западными мыслителями как новатор. И как сам Палама свободно обращался с патристическими источниками, так и современные последователи паламизма реинтерпретировали его самого. В то же время существует подлинная преемственность между греческими отцами и Паламой, а также между паламизмом XIV века и неопаламитским возрождением наших дней.

«Критические голоса раздавались с обеих сторон Атлантики,— утверждает Уиллиамс,— бросая тень сомнения на ... якобы существующее патристическое наследие паламизма; убедительных доказательств этому так и не появилось». Он полагает, что «изучающие восточное христианство в этой стране» не приняли во внимание эту критику. Сказать «убедительные» — значит тут же спровоцировать вопрос: убедительные для кого? Разумеется, ответы на это обвинение были, но Уиллиамс о них не упоминает. Особенно следует отметить две солидные работы Андре де Халло, профессора Католического университета в Лувене, на которые так часто ссылается Уиллиамс.

В кругу современных последователей паламизма можно различить некую диалектику. Юджи (30-е годы) рассматривал паламитское богословие как грубое извращение богословия святых отцов, не имеющее серьезных оснований в раннем предании. Лосский в курсе лекций, прочитанных в Сорбонне в 1945—1946 годах, высказывал прямо противоположную точку зрения, подчеркивая непрерывную «нить», тянущуюся из Библии к Иринею, Афанасию, каппадокийцам, Кириллу Александрийскому, Дионисию Ареопагиту и Максиму, Симеону Новому Богослову и Григорию Паламе. Какие же надежды на синтез между «тезисом» Юджи и «антитезисом» Лосского? Небольшие, если католические историки сегодня пойдут по пути Юджи; всем известно, что он оценивает Паламу и древних греческих отцов с точки зрения томизма, то есть с точки зрения ни научной, ни объективной. Но Лосский, в свою очередь, сводит патристические свидетельства к одному типу и лишает возможности отличать одно от другого мнения отцов, иногда это касается даже разбора одного и того же автора. Его книгу лучше всего рассматривать как предварительное исследование свидетельства, к которому необходимо добавить более полные исследования других авторов.

И действительно, такие исследования ведутся постоянно. Ни Юджи, ни Лосский, а также ни Худрэ и ни Гарригес не сказали последнего слова. К современным обсуждениям патристического свидетельства в дополнение к тому, что цитирует Уиллиамс, следует добавить работу Georges Habra "La Transfiguration selon les Peres Grecs" (Paris, 1973), из которой ясно, что понимание исихастами XIV века природы Фаворского Света часто предвосхищалось древнегреческими святыми отцами. Также следует упомянуть труд архиепископа Василия (Кривошеина) "Simplicite de la nature et les distinctions en Dieuselon Saint Gregoire de Nysse", где делаются выводы, весьма отличные от сделанных Худрэ, на основе более полного перечня текстов.

Сравнивая Лосского и Кривошеина с Худрэ и Гарриджи, мы приходим к выводу, что налицо два подхода к толкованию писаний святых отцов. Возможно, западный богослов чувствует, что Лосский и Кривошеин читают раннюю патристику через призму паламизма; восточный богослов может ответить, что Худрэ и Гарригес меряют греческих отцов меркой томизма. Кто же прав? Нелегко при рассмотрении такой темы избежать безоговорочных мнений, которые выходят за пределы точных методов филологии и истории.

Поэтому дебаты о паламизме, скорее всего, будут продолжаться и в будущем. Святитель Григорий Палама любил приводить пословицу: «На каждый довод «за» можно всегда найти аргумент «против». На уровне логических аргументаций богословские споры могут вестись бесконечно. Но есть один весомый аргумент, в непреложность которого так верил святитель Григорий,— это опыт святых. Подлинная цель богословия — не логическая правота (уверенность), полученная путем абстрактных аргументов, но личный союз с Богом через молитву. И святой Григорий был принят Православной Церковью XIV века как богослов, защищающий такой личный опыт, и тот же критерий опыта должен применяться к нему и в наши дни.

Епископ Оксфордский КАЛЛИСТ (Уэйр),
Константинопольский Патриархат

Святой Григорий Палама об исихастах

На второй Неделе Великого поста Православная Церковь празднует память архиепископа Солунского (Фессалоники) святителя Григория Паламы (XIV век). В богослужебных гимнах мы прославляем святого чудотворца как столпа Церкви и как великое светило. И вновь 14 ноября — так важен его вклад в духовные традиции Православия — Церковь празднует память этого замечательного святого.

Однако святитель Григорий мало известен в богословской литературе Запада и изучение его богословами недостаточно по сравнению с другими отцами Церкви, которым посвящены многие тома.

В Греции до недавнего прошлого дело обстояло так же, и лишь немногие проявляли некое критическое внимание к собранию писаний святого. Некоторые греческие богословы имели только элементарное представление о святителе Григории и его значении для Православия. К счастью, богословие святого Григория Паламы в славянской традиции изучено лучше. Исследования о святом Григории на английском языке ограниченны и немногочисленны[1]. Для Православия в Америке святой Григорий Палама долго оставался неизвестен и был просто объектом неосмысленного литургического поминовения — лишенным такого проникновения в суть,

через которое богослужебное прославление полностью расцветает в свете божественного познания.

Мы хотели бы представить несколько мыслей святого Григория относительно исихазма, древней монашеской традиции очищения ума, просвещения его и достижения им совершенства, как этот процесс охарактеризован в Филокалии (Добротолюбии)[2]. Обратимся к большой статье святого — «О священных исихастах»*, в которой заключена суть его учения и которая потребует от нас большого внимания.

В наше духовно бесплодное время мы испытываем недостаток в светилах святого аскетизма, монахов и мирян, духовная брань которых определяла направление аскетического делания в прошлом. Нам не хватает совершенных примеров для подражания, и мы слишком часто лишаемся ви́дения истинных целей наших духовных стремлений. Все чаще мы слышим обвинение, что монашеский аскетизм несет в себе нечто вроде ненависти к телу, игнорируя тем самым назначение плоти. Печально, что многие из нас начинают принимать такую мысль и оставляют аскетическую жизнь на основании того, что она влечет за собой чрезмерное неприятие человеческой плоти, которую святой апостол Павел назвал местом пребывания Святого Духа. Но смущение пришло потому, что мы не понимаем сущности взаимоотношения тела и ума, а также потому (вслед за западной традицией и неправильным учением Варлаама, противника Паламы[3]), что мы склоняемся к поиску божественного знания вне собственных тел и увлекаемся безумной надеждой достичь экстатического состояния, выводя себя вовне и браня плоть. Именно с этим трагическим процессом тесно связано пренебрежение аскетическим умерщвлением плоти, в то время как экстаз не достигнут или не приносит радости.

В указанной работе святой Григорий Палама решительно указывает на самую деятельную роль тела в очищении ума и достижении совершенства. Такое истолкование значения тела позволяет понимать аскетическую жизнь (с ее общей практикой поста, молитвы, бдения) не как подавление запросов тела, но как приуготовление его к взаимодействию с умом, что создает основание для духовного просвещения. Святитель Григорий настаивает, что совершенная гармония ума и тела достигается через аскетическое делание, не являясь следованием негативной борьбы, является позитивным оружием. Несмотря на то что работа об исихастах является ответом на некоторые возражения против их метода[4] молитвы, мы найдем в ней плодоносные указания, служащие упованием современным монахам, как если бы они были конкретно даны для прояснения проблемы взаимоотношения ума и тела.

Святой Григорий Палама предпосылает своей статье вопрос, заданный ему некоторыми братьями относительно измышлений против исихастов, что последние-де заблуждаются в своих методах молитвенного делания, стараясь заключить свой ум внутрь тела и держать его под контролем молитвы, свободным от влияний мира. Святой строго предостерегает, что никто не должен отождествлять тело со злом. Он делает многочисленные ссылки на библейские и святоотеческие тексты, чтобы доказать, что тело не есть зло. Он цитирует, как и следовало ожидать, изречение святого апостола Павла (ср.: 1 Кор. 6, 19), что тело суть храм живущего в нас Святого Духа[5]. Особое значение святитель Григорий придавал тому, что тело — это нечто духовное, а не что-то чуждое духовности. Он дает указание, что тело поглощено естеством плоти, которого избегает. Не телу самому по себе, естеству тела свойственна подчиненность уму[6]. Здесь мы видим весьма гармоничный взгляд на тело, являющийся исходной точкой для исихастов и противоречащий мнению, что монашеский аскетизм неизбежно антителесен.

Если тело — место пребывания Святого Духа, оно по сути своей не может быть злом, но зло оно только тогда, когда служит злым целям. Святой апостол Павел говорит о человеке как проданном под грех и утверждает, что человек продан как раб не по естеству[7]. Следовательно, падшее состояние тела обусловлено не естеством, но греховностью. Развивая утверждение святого апостола Павла, что *не живет во мне, то есть в плоти моей доброе* (Рим. 7, 18), святой Григорий Палама заявляет, что не тело есть зло, а то, что живет внутри его*. Очищаясь от греховных мыслей, мы соделываем тело обиталищем духовного закона и соответственно управляем им посредством ума, который становится всем надзирающим[8]. Тогда соответствующее место для ума, разумеется, тело. И тело должным образом подчинено уму — не как обиталище зла, но добра.

Как только тело должным образом подчинено уму, пишет святитель Григорий, вступает в силу определенный триумвират правил. Первое: через дисциплину тела мы получаем знание, как умом контролировать чувства. Это есть «трезвение», что равносильно господству над чувствами. Второе: правильное функционирование тела и ума позволяет душе (или «желательной» части души)[9] достигать любви. И третье: предписывается воздержание, умственный процесс очищения ума посредством удаления от всего, что препятствует ему возноситься к Богу. В первом случае обычное взаимодействие ума и тела типично для обыкновенного познавательного действия и подчинено контролю ума.

На языке современной психологии мы можем сказать, что ум наблюдает телесные ощущения и является не более чем основанием для формирования мысли и действия. Подобные ощущения («страсти», по определению отцов-аскетов) мешают управлению тела умом. И естественно, сущность господства над страстями лежит в аскетической практике, посредством которой обусловленные реакции между страстями и умом («привычки», как называли отцы) разрушаются. Во втором случае христианские добродетели применяются на практике — в действиях любви и Богопочитания, благодаря чему внешние возбудители не слишком эффективны в обусловленном поведении; гнев и страсти предполагают, скорее, благоприятную возможность для проявления добродетели[10]. В последнем случае эта система свидетельствует, что ум духовно очищается, предстает перед Богом — и дерзающий увидит

---

* «О священнобезмолвствующих» — так озаглавлена статья в издании Добротолюбия русским Пантелеимоновым монастырем на Афоне (т. V, 1889, с. 208—214).— *Примеч. пер.*

* «Видишь, что не плоть, а что́ живет в ней называет он (св. апостол Павел.— *Примеч. пер.*) злом».

внутри себя обетованную чистым сердцем благодать[11].

Когда тело используется как духовное оружие, это дает значительные возможности, согласно богословию святого Григория Паламы, телу стать сосудом ума. Но что за особенную часть тела составляет сам ум? Здесь необходимо обратиться к указаниям святителя Григория. Он подчеркивает, что ум вмещается в сердце, но не как в сосуде (ибо он не телесен), а дает ему там «седалище»[12]. В этом случае внутри сердца тот ум, который был рассеян во все стороны посредством чувств и который оставил чувственное. Это должно ввести его внутрь хранилища помыслов. Цитируя святого Макария Великого, святитель утверждает, что ум поворачивает внутрь сердца и обретается там, когда тело исполнено благодати, законами духа. Сердце вмещает «престол благодати»[13].

Мы не должны превозноситься над традицией, на которую ссылается святой Григорий Палама. Восточные отцы неизменно призывали каждого осознавать роль сердца в духовной просветленности. Это самое значительное для тех, кто изучает исихазм. Даже более чем какой-либо другой аспект исихастской мысли, этот подчеркивает, что сердце выше и противоположно рассудку и что надзирание над мыслями не есть нечто мозговое и не сродни «умственному контролю». В методологическом смысле это доказывает, что исихастское делание не имеет никакой связи с йогой, как способны предположить некоторые эклектические мыслители. Также это показывает, что не должно смешивать простое делание «Иисусовой молитвы» (душа монашеского делания), как общепринято сегодня, с молитвой, заключенной в сердце. Первое рассудочно, второе — «мистично».

Сведение ума в сердце обозначает, как писал святитель Григорий, в первой части исихастского предупреждения, что никто не должен в духовном делании искать чего-либо вне тела. Сердце суть место, в котором ум не только заключает свои мысли, но и рассматривает сам себя. Это вносит Царствие Божие внутрь. Ссылаясь на святого Дионисия Великого, святитель Григорий пишет: ум «себя самого зрит»[14]. Такое утверждение поразительно — ибо оно раскрывает глубокое самосозерцание. Но еще более поражаемся мы, когда понимаем, в чем именно заключается утверждение святого Григория о том, что самосозерцание ума имеет место внутри исполненного благодати «внутреннего органа». Однако не следует думать, что самосозерцание есть основа исихазма. Самосозерцание не является также неким сверхсознательным сокровенным самосозерцанием ума, составляющим исихастский опыт. Но оно, как мы чувствуем из глубокого опыта святителя Григория, лежит в границах Божественного присутствия, вне умственного процесса, как мы его понимаем, а в глубине души человека, и тогда только обретаются истинные молитвы, общение и приуготовление к союзу с Богом. Понимая это, мы лишаем всякого оправдания сравнение исихазма святого Григория Паламы (как это неразумно и слишком часто делали многие благодаря богословам-дилетантам) с несистематическими духовными переживаниями, с которыми сталкиваемся в современном «мистицизме», «духовных общениях» или в так называемых «святых старцах».

Далее святитель Григорий обращается к критике (Варлаама), которую вызывали его комментарии на природу духовного опыта, и убеждает читателя, что, без всякого сомнения, должно существовать действенное и необходимое обращение ума к телу, внутреннее по направлению, к сердцу. И такое внутреннее движение, как мы убеждены, происходит в результате обращения ума к самому себе, что освобождает его от внешних забот и, следовательно, служит средством естественного восхождения к соединению с Богом. Исихаст, таким образом, соединяется с Богом не посредством каких-либо поисков вне его самого или вывода ума из тела, но через помещение ума в сердце. В таком делании, в заключении ума внутрь самого себя исихаст становится как бы бестелесным существом. Святитель Григорий цитирует по этому поводу изумительное утверждение святого Иоанна Лествичника: «безмолвник тот, кто существо бестелесное — душу свою усиливается удерживать в пределах телесного дома»[15]. Более того, мы уверены благодаря свидетельству этого святого и просвещенного отца, что все отцы Церкви учили так же и той же истине[16].

Мы обнаруживаем в святом Григории Паламе такую поразительную глубину духовной проницательности, что самые драгоценные слова его вынуждены вмещать как труднопостигаемую духовную пищу. При ясном понимании аскетическая жизнь монаха несет такой смысл и безотлагательность, что никаких других размышлений насчет необходимых условий соединения с Богом, теоретизируемых в созерцательных системах, вообще не должно случаться. У святого Григория Паламы мы видим содержательную теорию, совмещенную с истинным духовным опытом. «Человек, учащий словами без какого-либо делания, подобен дереву, покрытому листвой, но не рождающему плода»[17]. Душа наслаждается замечательной листвой слов святого Григория и вкушает также роскошный Богопорожденный плод оставленных им чудесных слов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] На английском языке наиболее полное знакомство со святым Григорием Паламой предоставляет, конечно, книга «Учение Григория Паламы» (A study of Gregory Palamas) отца Иоанна Мейендорфа (London: The Faith Press, 1974), которая вышла первоначально на французском языке, но погрешности ее многочисленны: отец Иоанн Мейендорф неправильно понял многие концепции святого Григория Паламы. К этим недостаткам добавляются погрешности перевода. См. его «Примечания к дискуссии о Палааме и к родственным текстам» (особенно вторую часть его статьи в Греческом православно-богословском журнале (1963—1964, т. 9, № 2, с. 225—270).

Священник проф. Георгий Флоровский также посвятил последнюю главу своей книги «Библия, Церковь, Традиция: взгляд восточного Православия» (Бельмонт, Массачусетс, Норланд, 1972) святому Григорию Паламе и святоотеческой традиции. К сожалению, глава слишком коротка, и отец Г. Флоровский, остро сознавая незнакомство Запада с богословием святителя Григория, поступил с тонкой осторожностью в представлении «дерзкой» мысли святого.

На английском языке имеются и некоторые другие тексты, но они не вполне свободны от такого же недопонимания и заблуждений, что является признаком необходимости углублять изучение богословия святого Григория Паламы.

[2] Собрание писаний восточных отцов о духовном делании, посредством которого дерзающий достигает обожения, духовного совершенства и единения с Богом. Philokalia (Athens: Aster, 1977), т. 4, с. 121—131. Переводы некоторых писаний святителя Григория издавались на английском языке, включая статью святителя Григория о исихастах. См.: Ранние восточные отцы из Добротолюбия. Лондон: Faberand Faber, 1954.

[3] Отец Иоанн Романидис указывал, что восточная «мистика» (термин, применяемый здесь с большой осторожностью) не стремится к созерцательной жизни как таковой и не добивается видений. Скорее, он имел в виду опыт аскетического дел ния. И если в восточной «мистике» есть экстатическое соединение с Богом, это не экстатический опыт Запада, что защищал противник святителя Григория монах Варлаам), в котором ум возносится и оставляет тело.

[4] Большинство писаний святого Григория Паламы (подобно его статье о исихастах) адресованы тем, кто совсем не понимал исихастов и думал, что последние учили методике, при которой Божественная благодать может проникать внутрь через нос и божественного единения можно достичь не более чем телесными действиями. Интересно, что обмен мнениями между святителем Григорием и клеветниками на него представляет рост двух «мистических традиций». Одна указывает на значение тела как духовного орудия, а другая рассматривает его как препятствие для духовного ви́дения. Наибольшая часть клеветников оставалась верной своей концепции тела. В результате такое представление о взаимоотношении тела и ума развивалось вне плодотворной монашеской традиции, плоды чего мы видим во множестве современников, отрекшихся от аскетической жизни.

[5] Филокалия, с. 123.

[6] Там же, с. 124.

[7] Там же.

[8] Там же.

[9] Там же.

[10] Там же, с. 124—125. Более замечательно это выражено на греческом.

[11] Там же, с. 125.

[12] Там же.

[13] Там же.

[14] Там же, с. 126.

[15] Там же, с. 127.

[16] Здесь, кажется, можно присоединить несущественное замечание. У святителя Григория мы встречаем утверждение, что его учение есть учение всех отцов. Разумеется, его писания являются не более и не менее чем кратким конспектом духовного учения отцов, составленным таким образом, что вся предложенная ими система присутствует в одном месте, а не разбросана по многим текстам. Единственно такой взгляд избегает несколько неудачного понимания толкователей святителя Григория Паламы, которые обнаружили в нем «новое Православие», «новые объемы» восточной богословской мысли. Такие «открытия» ложны, и они результат непонимания духовной традиции отцов.

Никто не сможет помочь указать такое направление к обнаружению «нового богословия» и «новых объемов» Православия, так как здесь этого нет. Духовный опыт учит, и Церковь подтверждает, что мудрость всей традиции Православия не принимает внезапного создания «новых» систем. (Но мы, однако, не говорим, что православная традиция представляет собой мертвый консерватизм.) Такая же тенденция проявляется и в несколько нелепых оценках критиками воззрений преподобного Серафима Саровского.

[17] Mikros Evergetinos, 1977, с. 30.

Архимандрит ХРИЗОСТОМ,
иеромонах АВКСЕНТИЙ
(Элладская Церковь)

Перевод с английского

Новозаветная география Палестины

Сихарь (Ин. 4, 5) — греч. Συχάρ.

Этимология и местонахождение. В Библии топоним Сихарь встречается только один раз — в Евангелии от Иоанна. Евангелист сообщает, что Сихарь — это *город Самарийский... близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу* (Ин. 4, 5), и что *там был колодезь Иаковлев* (Ин. 4, 6). В Книге Бытия сказано, что *Иаков, возвратившись из Месопотамии, благополучно пришел в город Сихем, который в земле Ханаанской, и расположился пред городом. И купил часть поля, на котором раскинул шатер свой, у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет* (Быт. 33, 18—19). Умирая, он оставил участок земли близ Сихема своему любимому сыну Иосифу (Быт. 48, 21—22). Иосиф умер в Египте, но завещал потомкам перенести прах его в Ханаан (Быт. 50, 25). Завоевав Ханаан, израильтяне, предводительствуемые Иисусом Навином, исполнили завещание патриарха: *И кости Иосифа, которые вынесли сыны Израилевы из Египта, схоронили в Сихеме, в участке поля, которое купил Иаков у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет и которое досталось в удел сынам Иосифовым* (Нав. 24, 32).

Таким образом, можно сделать вывод, что новозаветный Сихарь находился неподалеку от развалин Сихема, впервые упоминаемого в донесении египетских военачальников фараону Сенусерту III (1887—1850 годы до Р. Х.),— города, который пережил за свою долгую историю множество взлетов и падений и был окончательно разрушен в 107 году до Р. Х. Маккавеями.

Местонахождение древнего Сихема установлено точно: его развалины были обнаружены неподалеку от арабской деревни Балата на юго-восточном склоне горы Эвал (др.-евр. 'Ēḇāl, в русском переводе Библии — Гевал), в 2—3 км от современного Наблуса. Ниже Балаты, у подножия горы Эвал, приблизительно в 1 км севернее колодца Иакова, расположена деревня Аскар, которую некоторые исследователи отождествляют с городом Сихарь евангелиста Иоанна. Но существует и другая точка зрения, высказанная еще блаженным Иеронимом и которую разделяют многие современные библеисты. В соответствии с ней Сихарь — это Сихем, ставший таковым в результате ошибки одного из многочисленных переписчиков новозаветных текстов. Если принять эту точку зрения, то нужно будет признать, что во времена Иисуса Сихем или, по крайней мере, небольшое поселение на его развалинах еще продолжали существовать. Однако данные раскопок в Балате не подтверждают этого. Да к тому же вся эта гипотеза построена на умозрительных предположениях, так как воображаемый переписчик вряд ли мог бы перепутать Σίχεμ и Συχάρ.

Следовательно, более вероятным представляется мнение о том, что новозаветный Сихар — это нынешний Аскар. В пользу такого вывода говорят, во-первых, его название и, во-вторых, местоположение. И, как свидетельствует Иоанн, во времена Иисуса самарянские женщины ходили оттуда за водой к расположенному поблизости колодцу Иакова (Ин. 4, 7).

История. Город с названием Сихарь упоминается лишь в Евангелии от Иоанна. Ни в Ветхом, ни в Новом Завете, ни в других источниках это название не встречается. По-видимому, в I веке по Р.Х. Сихарь представлял собой маленькое самарянское селение с незначительным

Окончание. Начало см.: ЖМП, 1991, № 11; 1992, № 1, 2, 4.

числом жителей, располагавшееся при дороге из Иерусалима в Дамаск. И Иисус, направлявшийся из Иудеи в Галилею через Самарию (Ин. 4, 3, 4), как раз и проходил этой самой кратчайшей дорогой (другая дорога на Галилею, ответвлявшаяся от первой чуть южнее колодца Иакова, проходила седловиной гор Эвал и Гаризим через Наблус и Самарию и была длиннее).

У колодца Он присел отдохнуть, и здесь состоялась Его беседа с пришедшей за водой самарянкой (Ин. 4, 6, 7). Универсалистские концепции, изложенные Христом в этой беседе, имеют важнейшее доктринальное значение: Иисус видит Свое назначение не в спасении одних лишь иудеев, но всего человечества (Ин. 4, 10, 21, 23). В Сихаре Он провел два дня, и многие самаряне уверовали в Него и Его учение (Ин. 4, 40—41). Оттуда Иисус отправился в Кану Галилейскую.

Содом (Мф. 10, 15; 11, 23—24) — греч. Σοδώμ, др.-евр. и ханаан. Sedōm.

Этимология семитского названия Sedōm точно не установлена. Поскольку город был очень древним, то, возможно, его название возникло еще в доханаанейский период истории Палестины.

История и местонахождение. Все наши знания о Содоме основаны почти исключительно на Библии. В Новом Завете город дважды упомянут в Евангелии от Матфея (один раз вместе с соседней Гоморрой). Оба раза Иисус приводит его в качестве примера развращенности и греховности. В первый раз, наставляя избранных Им апостолов, Он говорит: *А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших; истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому* (Мф. 10, 14—15). Подвергнув проклятию галилейские города Хоразин, Вифсаиду и Капернаум за то, что их жители не уверовали в Него, последний Он сравнил с Содомом: *И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься, ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня; но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе* (Мф. 11, 23—24).

Развращенные нравы, некогда царившие в этих городах, вошли среди жителей Палестины в поговорку еще задолго до Иисуса. Так, в Книге Бытия говорится: *жители же Содомские были злы и весьма грешны пред Господом* (Быт. 13, 13). По свидетельствам угаритских текстов, культы ханаанейских богов, в особенности культ богини плодородия Астарты, были связаны с сексуальными оргиями, устраивавшимися во время празднеств в их честь, а при храмах, посвященных Астарте, специально находились женщины, чьей профессией был ритуальный блуд. В других в этой роли выступали мужчины. По-видимому, в Содоме дело обстояло именно так, а гомосексуализм получил такое широкое распространение, что Бог решил покарать город (Быт. 18, 20—21). Для того чтобы выяснить, насколько глубоко погрязли жители Содома во грехе, Он послал туда двух Ангелов, которым оказал гостеприимство проживавший в городе племянник Авраама Лот. Однако содомляне проведали о том, что те остановились в его доме, и стали требовать их выдачи, говоря: *Где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам: мы познаем их* (Быт. 19, 5). В наказание за грехи *пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и все произрастания земли* (Быт. 19, 24—25). Из всех жителей спасся лишь Лот с дочерьми, которого предупредили Ангелы. А его жена, нарушившая запрет и одна из всего семейства оглянувшаяся на гибнущий город, превратилась в соляной столп (Быт. 19, 26).

Местонахождение Содома до сих пор установить не удалось. Существует гипотеза, что развалины города скрыты под водами Мертвого моря в южной его части. В ее подтверждение можно привести целый ряд доказательств. Так, Библия свидетельствует, что Содом находился *в долине Сиддим, где ныне море Соленое* (др.-евр. название Мертвого моря Iam hammelah, то есть Море Соли) (Быт. 14, 3). По свидетельствам римского историка Тацита (55—120 годы по Р. Х.) и Иосифа Флавия (37—95 годы по Р. Х.), в их эпоху в южной части Мертвого моря над поверхностью воды еще выступали развалины разрушенных городов и лишь впоследствии море окончательно поглотило их. Кроме того, Мертвое море делится на две отличающиеся друг от друга части: северную и южную. Если в северной глубина довольно значительна и достигает местами 200 м, то в южной нигде не превышает 2 м. Геологи установили также, что в древности этому району были свойственны вулканические и сейсмические катаклизмы. Очевидно, в результате землетрясения, которое произошло около 2000 года до Р. Х., Мертвое море разлилось и затопило долину Сиддим, и в частности город Содом. Как свидетельствует Библия, землетрясение сопровождалось дождем из раскаленной серы, обрушившимся на город (Быт. 19, 24). В наше время в этих местах были обнаружены месторождения серы, нефти и асфальта (вспомним, что, по Библии, в долине Сиддим было много смоляных ям — Быт. 14, 10). И по-видимому, в результате землетрясения сера, нефть и асфальт нагрелись до очень высоких температур и были выброшены в атмосферу. Примечательно также, что город Сигор, избранный Лотом в качестве убежища (Быт. 19, 23) и также находившийся в долине Сиддим (Быт. 13, 10), не был затоплен, поскольку лежал чуть выше; его руины обнаружены неподалеку от юго-восточного побережья Мертвого моря на территории современной Иордании. Содом же, скорее всего, находился в западной части долины Сиддим, так как на юго-западном берегу Мертвого моря, на территории современного Израиля, возвышается гора, которая практически на 100 % состоит из минеральных солей и которую арабы до сих пор называют Содомской.

Тир (Мф. 11, 21—22; 15, 21; Мк. 3, 8; 7, 24, 31; Лк. 6, 17; 10, 13—14) — греч. Tūros, финик. и др.-евр. Sōr.

Этимология финикийского и древнееврейского названий города с точностью не установлена. Скорее всего, финикийское Sōr происходит от общего для всех языков западносемитской ветви слова Sūr — скала, поскольку материковая часть Тира была со всех сторон окружена отвесными скалами.

Местонахождение. Древний Тир существует поныне — это ливанский город Сур (араб. Sūr — от финик. Sōr) на побережье Средиземного моря в 30 км к югу от Сайды (Сидона) и в 80 — от Бейрута.

История. По всей видимости, город Тир был основан в конце IV — начале III тысячелетия до Р. Х. Древнегреческий историк Геродот (484—426 годы до Р. Х.) специально посетил город для того, чтобы установить время его основания. В своем фундаментальном труде «История» он относит дату возникновения Тира приблизительно к 2750 году до Р. Х., но, очевидно, поселение существовало здесь гораздо ранее. В течение длительного периода времени Тир зависел от другого финикийского города — Сидона.

В археологических источниках Тир вместе с некоторыми другими городами восточного побережья Средиземного моря впервые упоминается в материалах эль-амарнского архива фараона Аменхотепа IV (1424—1388 годы до Р. Х.): авторы клинописных текстов — египетские наместники в Палестине доносят фараону о междоусобной борьбе финикийских городов. Так, Тир, очевидно, пожелал избавиться от власти Сидона и стать независимым. Однако сидонянам удалось подавить мятеж и вновь подчинить себе город, а затем оба уже совместно, но под главенством Сидона подвергают блокаде соперничавший с Сидоном финикийский город Библ.

В Библии Тир впервые упоминается в Книге Иисуса Навина как один из ханаанейских городов, который предназначался в удел колену Асира (Нав. 19, 29). Впрочем, Тир, как и Сидон, никогда не был покорен израильтянами. Более того, постепенно город превращался в весьма опасного соседа для осевших в Ханаане израильских племен.

С конца II — начала I тысячелетия до Р. Х. Сидон постепенно начинает утрачивать свою былую гегемонию в Финикии и в итоге уступает ее Тиру. В X веке до Р. Х. тирские цари покоряют Сидон, и в результате появляется объединенное Тиро-Сидонское царство. В это время тирские купцы фактически господствуют в Средиземном море и монополизируют международную торговлю, а сам город становится важнейшим ремесленным и торговым центром. Особенно он прославился своими красильными мастерскими, где привозная шерсть окрашивалась пурпурной краской, добывавшейся из моллюсков, а также изделиями из слоновой кости и золота. Из Библии известно, что израильские цари Давид (1012—972 годы до Р. Х.) и Соломон (972—932 годы до Р. Х.) приглашали из Тира мастеров, искусных в самых разных ремеслах (2 Цар. 5, 11; 1 Пар. 14, 1; 2 Пар. 2, 7), а тирские купцы ввозили в Палестину ценные породы ливанского леса (2 Цар. 5, 11; 3 Цар. 5, 9—10; 1 Пар. 14, 11; 2 Пар. 2, 3) и вывозили оттуда продукты сельскохозяйственного производства, например пшеницу и оливковое масло (2 Цар. 5, 11).

Особого расцвета Тир достигает при царе Хираме (970-е годы — 936 год до Р. Х.), под скипетром которого была объединена, видимо, вся Южная Финикия. И Давид, и Соломон искали союза и с могущественным тирским царем (2 Пар. 2, 3), Соломон даже уступил ему 20 городов в Северной Галилее в качестве компенсации за поставки ливанского кедра для строительства иерусалимского храма (3 Цар. 9, 11).

При Хираме широко развернулось строительство: он расширил и укрепил тирскую цитадель, расположенную на небольшом скалистом островке против материковой части города. Здесь было так тесно, что приходилось строить многоэтажные дома. Чтобы расширить территорию острова, Хирам приказал засыпать щебнем и песком морские протоки и на отвоеванной у моря земле устроил рыночную площадь и возвел богатые храмы тирским божествам — Мелькарту и Астарте. С тех пор Тир становится практически неприступным городом.

В период гегемонии Тира в Финикии тирские купцы проводили активную колонизационную деятельность в Западном Средиземноморье. Еще около 1100 года до Р. Х. ими основаны колонии Утика в Северной Африке и Гадес в Испании. При Хираме финикийцы прочно обосновались на Кипре и в Сицилии. А царь Итобаал (873—847 годы до Р. Х.), продолжая политику Хирама, основал к западу от Утики город Авзу. Но из всех тирских колоний наибольшую известность в истории приобрел Карфаген, созданный выходцами из Тира в Северной Африке (на территории современного Туниса) в конце IX века до Р. Х. (между 825 и 814 годами).

Следует отметить, что в X—IX веках до Р. Х. все внимание тиро-сидонских царей было приковано к экспансии на море, и поэтому они стремились избегать войн со своими соседями на материке. Отсюда их линия на союз с Израильским царством, которой они стали придерживаться начиная, видимо, с Хирама. Так, дочь Итобаала (библ. Ефваал) Иезавель была выдана замуж за израильского царя Ахава (874—853 годы до Р. Х.) (3 Цар. 16, 31). Однако угроза могуществу Тира со временем надвинулась все же с материка.

Со второй половины VIII века до Р. Х. в схватку с Египтом за преобладание в Восточном Средиземноморье вновь вступила Ассирия, преодолевшая затяжной кризис и чрезвычайно усилившаяся при царе Тиглатпаласcаре III (744—727 годы до Р. Х.). В 732 году до Р. Х. ассирийцы предприняли опустошительный поход против соседних с Финикией Дамасского и Израильского царств, подвергнув оба сокрушительному разгрому и грабежу. Тирский царь, стремясь избежать столкновения с Ассирией, вынужден был уплатить Тиглатпаласcару III огромную дань в размере 150 талантов золотом. Но даже для такого богатого и процветающего города, как Тир, чьи купцы, по выражению пророка Исаии, *были князья, торговцы — знаменитости земли* (Ис. 23, 8), финансовые претензии ассирийцев оказались непосильными. И в 725 году до Р. Х., когда в Ассирии правил уже Салманассар V (727—722 годы до Р. Х.), Тир поднял восстание.

Ассирийские войска предприняли карательную экспедицию в Финикию, подвергнув разгрому финикийские города, но взять Тир так и не смогли. Осада города продолжалась в течение пяти лет: с 725 по 720 год — и окончилась безрезультатно. Помимо того что Тир обладал неприступной островной крепостью, неудача ассирийцев объясняется еще одним обстоятельством: для осады города они не могли выделить достаточных сил, так как одновременно вторглись в Израильское царство и в течение трех лет, в 724—722 годы до Р. Х., осаждали его столицу — Самарию. Тирянам, следовательно, удалось отсидеться на своем островке, и на время ассирийцы оставили Тир в покое.

Однако впоследствии, в 701 году до Р. Х., ассирийские войска под предводительством царя Сеннахериба (705—681 годы до Р. Х.) вновь предприняли поход в Финикию. Ассирийцы захватили все владения Тира на материке и передали их правителю Сидона, ставшему на короткое время вновь гегемоном Финикии. Последующие десятилетия отмечены рядом восстаний, которые поднимали правители финикийских городов против господства ассирийцев. В 677 году до Р. Х. преемник Сеннахериба Асархаддон (681—669 годы до Р. Х.), огнем и мечом пройдя по Финикии, захватил и разрушил Сидон. В итоге очередного ассирийского вторжения вся Финикия потеряла самостоятельность и стала провинцией Ассирии. Только островные части Тира и другого финикийского города — Арвада сохранили своих царей, которые тем не менее стали данниками Ассирии.

Правда, господство ассирийцев продолжалось сравнительно недолго: в 609 году до Р. Х. ассирийское государство было сокрушено Вавилоном. Египетские фараоны XXVI династии попытались воспользоваться гибелью Ассирии и восстановить былую гегемонию Египта в Восточном Средиземноморье. В 609 году до Р. Х. в битве при Мегиддо фараон Нехо II (610—595 годы до Р. Х.) разбил армию иудейского царя Иосии (639—609 годы до Р. Х.) и подчинил Иудею, которая в руках Египта стала послушным орудием борьбы против Вавилона. Такая же участь несколько позднее постигла и Тир, склонившийся к проегипетской ориентации. Однако в 605 году до Р. Х. в сражении при Каркемише вавилоняне одержали победу над египтянами и прочно утвердились в Сирии и Палестине. Надо сказать, что в это время все внимание Вавилона было приковано именно к Сирии и Палестине, и потому к покорению Тира, лежавшего в стороне от основного направления вавилонской экспансии, вавилоняне приступили чуть позднее.

Лишь после того, как в 586 году до Р. Х. вавилонские войска заняли Иерусалим и уничтожили Иудейское царство, царь Вавилона Навуходоносор II (605—562 годы до Р. Х.) смог бросить свои основные силы на Тир. Но, хотя осада города вавилонянами продолжалась в течение 13 лет (586—573 годы до Р. Х.), овладеть островной его частью, которую с моря поддерживал египетский флот, не удалось и им. Блокада Тира завершилась соглашением, по которому тиряне признали верховную власть Вавилона.

Когда же и Вавилонское царство прекратило свое существование, разгромленное в 539 году до Р. Х. персами, Тир вместе с другими финикийскими городами вошел в состав державы Ахеменидов, сохранив формальный суверенитет и внутреннюю автономию. Поскольку города Финикии добровольно подчинились персам, те наделили их значительными правами. Была создана федерация трех ведущих городов: Сидона, Тира и Арвада. Их старейшины образовали общефиникийский совет, заседавший в специально построенном городе Триполи — своего рода новой столице, где каждый город имел свой квартал. Правда, в этой трехсторонней коалиции преобладание было за Сидоном, а Тир играл в основном подчиненную роль. В целом же финикийские города стали важным экономическим центром Персидской державы, сосредоточив в своих руках значительную часть ее внешней торговли. После того как в 345 году до Р. Х. восставший про-

тив персов Сидон был ими взят и разрушен, Тир на короткое время выдвинулся на первое место.

Период процветания Тира внезапно оборвался через десять с небольшим лет. Александр Македонский (336—323 годы до Р. Х.), разбив в сражении при Иссе войска персидского царя Дария III (336—330 годы до Р. Х.), вторгся в Финикию и приступил к осаде Тира. Но взять город ему удалось лишь спустя семь месяцев, в 332 году до Р. Х., после того как по его приказу от берега к острову была насыпана дамба длиной около 1 км. В результате решительного штурма с моря и суши македонские войска ворвались в тирскую цитадель и разрушили ее, а укрывшиеся в ней жители были обращены в рабство. Александр Македонский — единственный из полководцев древности, кому удалось взять Тир.

Со временем город возродился и в эллинистическую эпоху входил в состав государств Птолемеев и Селевкидов. Население его по этническому составу было смешанным — греко-финикийским и наряду с местными божествами Мелькартом и Астартой почитало богов греческого пантеона.

В новозаветный период Тир находился под властью Рима (с 64 года до Р. Х.). Город подчинялся губернатору римской провинции Сирия, но сохранял внутреннюю автономию.

Наряду с Сидоном Тир неоднократно упоминается в Евангелиях. Так, евангелисты Матфей и Марк сообщают, что Иисус вместе с учениками бывал в его окрестностях (Мф. 15, 21; Мк. 7,24), где исцелил одержимую нечистым духом дочь местной жительницы (Мф. 15, 22—28; Мк. 7, 24—30).

Марк и Лука свидетельствуют также, что у Иисуса было множество последователей из числа жителей Тира и Сидона (Мк. 3, 7—8; Лк. 6, 17). Но вместе с тем, когда Он подверг проклятию Хоразин, Вифсаиду и Капернаум, которые не веровали в Него, несмотря на все чудеса, творимые Им на глазах их жителей, то привел Тир и Сидон наравне с Содомом и Гоморрой в качестве примера городов, одержимых неверием, ересью и развратом: *Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее явно было сил Его, за то, что они не покаялись: горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись, но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься, ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня* (Мф. 11, 20—23).

Очевидно, Иисус сравнил Тир и Сидон с Содомом и Гоморрой потому, что в финикийских городах, так же как и в ханаанейских, процветало идолопоклонство и культы местных божеств (Баала, Астарты, Мелькарта), связанные с человеческими жертвами, оргиями и ритуальным блудом.

В дальнейшем (в конце IV века до Р. Х.) после раздела Римской империи Тир вошел в состав Византии и вплоть до арабского завоевания (30-е годы VII века по Р. Х.) оставался крупным торговым центром Восточного Средиземноморья. В эпоху крестовых походов (XII—XIII веков) под властью крестоносцев. В 1517 году завоеван турецким султаном Селимом I (1512—1520 годы) и включен в состав Османской Порты. В результате первой мировой войны Франция в 1920 году получила мандат на управление Ливаном. Город Сур (Тир) вошел в состав мандатной территории. В 1943 году Ливан добился независимости, и ныне Сур — порт на территории Ливанской Республики, населенный в основном арабами-христианами.

Трахонитис (Трахонитская область) (Лк. 3, 1) — греч. ἡ Τραχωνῖτις χώρα или Τραχονῖτις.

Местонахождение. Трахонитис — название местности площадью около 400 кв. км, находившейся в 40—45 км к юго-востоку от Дамаска на юге современной Сирии.

История. Трахонитская область упомянута в Евангелии от Луки как часть тетрархии одного из сыновей иудейского царя Ирода Великого (40—4 году до Р. Х.), четвертовластника Филиппа II (4 год до Р. Х.— 34 год по Р. Х.) (Лк. 3, 1). Во II—I веках до Р. Х. область входила в состав Итурейского царства, которое в 63 году до Р. Х. попало в вассальную зависимость от Рима. В 20-е годы до Р. Х. оно было ликвидировано, а его территория передана Ироду Великому. После смерти иудейского царя Трахонитис вместе с Итуреей достался в наследство Филиппу II, а после смерти последнего присоединен к римской провинции Сирии. Прямое римское управление продолжалось недолго — всего три года, а с 37 по 44 год по Р. Х. Трахонитисом, Итуреей и Авилинеей правил внук Ирода Великого Агриппа I. После его смерти все три области вновь были включены в состав Сирии, а затем, в 53 году по Р. Х., переданы его сыну, Агриппе II. Агриппа I и Агриппа II упомянуты в Деяниях апостолов, где названы *царями* (Деян. 12, 1; 25, 13, 24; 26, 2, 7, 19, 27). Когда же в конце I века по Р. Х. Агриппа II умер, области, находившиеся под его управлением, вновь были присоединены к Сирии. С 106 года по Р. Х. Трахонитис в составе новой римской провинции — Аравии.

Эммаус (Лк. 24, 13) — греч. Ἐμμαούς.

История и местонахождение. В Евангелиях топоним Эммаус встречается только один раз — Лк. 24, 13. Евангелист свидетельствует, что на дороге из Иерусалима в Эммаус воскресший Иисус явился двум Своим последователям, поначалу не узнавшим Его. И лишь затем, уже во время ужина в селении, они поняли, что перед ними Иисус, увидев, как Он благословил и преломил хлеб (Лк. 24, 15—16, 29—31).

Лука указывает и примерное расстояние, на каком находился Эммаус от Иерусалима,— 60 стадий, то есть 11—12 км. Однако, как ни странно, в библеистике до сих пор нет единого мнения по поводу того, где же стоял новозаветный Эммаус. Так, его локализуют и в Имвасе (араб. 'Imwās), и в Кулунии (араб. Kulunijja), и в Кубейбе (араб. Qubeiba). Каждая из упомянутых гипотез имеет как определенные плюсы, так и весьма существенные минусы. Так, название Имвас — наиболее близко по звучанию к греческому Ἐμμαούς, но отстоит от Иерусалима на расстоянии 25 км. Кулуния (от лат. colonia — поселение) упомянута у Иосифа Флавия как военное поселение, основанное римским полководцем Веспасианом, который прибыл с войсками для подавления восстания иудеев, вспыхнувшего в 66 году по Р. Х. Однако Кулуния расположена в 6 км от Иерусалима, что противоречит свидетельству евангелиста Луки, к тому же она основана спустя тридцать с лишним лет после евангельских событий. В отличие от первых двух Кубейба находится в 11 км от Иерусалима, что вполне согласуется с евангельским описанием, а к югу от нее прямо на поверхности сохранились развалины новозаветного периода. Единственным возражением против отождествления Кубейбы с Эммаусом является, пожалуй, лишь то, что в ее названии не сохранилось никаких отголосков последнего.

На наш взгляд, наиболее вероятным местом, где в свое время находился Эммаус, является расположенное на территории Израиля в 2 км к югу от Кубейбы еврейское поселение Маале-га-Хамиша (ивр. Ma'alē-hāḤamīša); до 1948 года это была арабская деревня Хамиса (араб. Ḫāmisa), откуда во время первой арабо-израильской войны (1948—1949 годы) арабы изгнаны израильтянами. В пользу такой локализации можно привести следующие доводы: Маале-га-Хамиша, как и Кубайба, находится на расстоянии 11 км от Иерусалима, к северу от нее также обнаружены развалины поселения, датируемые началом нашей эры, и, наконец, арабское Ḫāmisa и греческое Ἐμμαούς близки друг к другу и, скорее всего, происходят от одной древнееврейской или арамейской праформы.

Этимология. Установление этимологии названия «Эммаус» представляет определенные трудности. Несомненно лишь то, что греческое Ἐμμαούς заимствовано из древнееврейского или арамейского языков и с равной вероятностью может восходить к таким семитским корням, как '-m-s, ḥ-m-s, '-m-š, ḥ-m-š. Однако если встать на точку зрения, что Эммаус — это арабская деревня Хамиса, то его название этимологически связано с корнем ḥ-m-š/ḥ-m-š/, в котором заложено понятие числа «5» (ср. др.-евр. ḥamēš — пять). И весьма возможно, что Ἐμμαούς во времена Христа звучало по-древнееврейски как Ḥammūš (арам. Ḥammūs), а впоследствии превратилось в арабское Ḫāmisa.

А. ЮРКОВ

Туринская плащаница и ее возраст

После первой фотографии Туринской плащаницы, сделанной 28 мая 1898 года Кавалиеро Секондо Пиа, ее многократно снимали в различных лучах — от рентгеновского до инфракрасного. Изучением ее занимались криминалисты, судебно-медицинские эксперты, врачи, искусствоведы, тканеведы, историки, химики и физики. Созывались международные синдологические конгрессы, названные так от слова sindone, что значит плащаница. Всеобщее признание ученых разных взглядов и национальностей получило убеждение, что Туринская плащаница нерукотворна, что она не произведение художника, что она несет на себе признаки глубокой древности. На Плащанице придирчивые криминалисты не нашли ни одного опровержения рассказа о последних днях жизни Иисуса Христа — исследования ее лишь дополняют и уточняют повествования четырех евангелистов[1]. Кто-то назвал Туринскую плащаницу «Пятым Евангелием».

И вдруг! В конце 1988 года научная сенсация. Ею стали результаты определения возраста Туринской плащаницы радиоуглеродным методом. Ее возраст, рассчитанный по лабораторным данным и формулам радиоуглеродной хронологии, оказался равным не без малого двум тысячам лет, а втрое меньше — 600—730 годам, то есть она датируется не началом христианской эры, а средневековьем — 1260—1390 годами.

Естественно встают вопросы: 1) являются ли эти аналитические данные и полученные по ним расчеты корректными, 2) как результаты последних соотносятся со всеми остальными данными, прямо или косвенно относящимися к проблеме происхождения и возраста Туринской плащаницы.

Следует отметить, что радиоизотопное датирование широко используется в геологии, где разработана целая система методов проверки получаемых результатов и определены условия, ограничивающие возможности их применения. Но



Лик Господа нашего Иисуса Христа, сохранившийся на Плащанице, которой повито было Его многострадальное тело при положении во гроб

сначала рассмотрим все остальные факты и данные, позволяющие прямо или косвенно судить о возрасте Туринской плащаницы, а затем перейдем к обсуждению результатов ее изучения методами радиоуглеродного датирования.

I

1. Весьма веским доводом в пользу древнего (не позже I века по Р. Х.) является сама ткань Туринской плащаницы. Она относится к особому виду тканей, называемых в древности и в истории ткачества «дамаск». Приобретать ее могли лишь состоятельные люди. Не случайно евангелисты подчеркивают, что погребавший Христа Иосиф Аримафейский был «человек богатый».

Такие ткани находят при раскопках в Передней Азии, в частности Пальмиры; известна находка из Помпеи, но, как утверждают тканеведы, такие ткани исчезли из изготовления после первого века нашей эры [30, 31].

Трудно предположить, чтобы фальсификаторы средних веков соткали полотно по образцам дохристианской эры и первого столетия по Рождеству Христову, да к тому же в качестве дополнительного материала использовали нити хлопчатника, произрастающего только в Передней Азии.

2. Как показывают исследования Плащаницы, на глаза почившего были положены монеты. Одна из них очень редка — «лепта Пилата», чеканившаяся около 30 года по Р. Х. Она имеет ошибку в надписи TIBIROV KAICAROC — CAICAROC. Такие монеты с ошибкой не были известны нумизматам до публикации фотографий Туринской плащаницы. Лишь после этого в разных коллекциях обнаружено пять таких монет. С помощью отпечатка «лепты Пилата» можно датировать наиболее древнюю возможную дату погребения — тридцатые годы после Рождества Христова. Невозможно предположить, что фальсификаторы средних веков сообразили, да и физически могли для изготовления подлога использовать такую монету и знали бы, что в XX веке такие монеты будут обнаружены в единичных количествах в разных коллекциях.

Таким образом, характер ткани — «дамаск» и отпечаток на Плащанице «лепты Пилатовой» достаточно определенно позволяют датировать время изготовления и использования Плащаницы: после первой четверти, но до конца I века по Р. Х., что вполне укладывается в хронологию Нового Завета.

3. В храме Святого Креста в Риме (Латеранский собор) хранится гвоздь, являющийся, по церковному преданию, одним из тех, которыми прибивали ко Кресту Христа. Ему точно соответствуют по форме и размеру следы от гвоздей на Плащанице. Неужели для создания подлога средневековые фальсификаторы изучали гвозди разных эпох и разного назначения или, зная о гвозде церкви Святого Креста, нарисо-



Рис. 1.
Плащаница с изображением тела, вид спереди; позитив

вали соответствующие раны или изготовили подобные гвозди, чтобы распять свою жертву? Гипотеза о такой жертве возникла, поскольку стало ясно, что Плащаница не писана художником, а принять исторического Иисуса из Назарета предубежденные безбожники и скептики не в силах. Об этой забытой гипотезе вновь вспомнили после опубликования результатов определений возраста плащаницы по радиоуглероду.

4. Криминологические исследования Туринской плащаницы показывают очень четкую картину римской казни через распятие, известной в настоящее время по другим историческим и археологическим источникам. Особую научную ценность представляют останки некоего Иоханна, подробно описанные в труде Дж. Вильсона [31]. Такими знаниями в средние века, конечно, не обладали.

5. В Византийских документах, памятниках и древнейших литургиях имеются многочисленные упоминания о Плащанице Господа Иисуса Христа, о Плащанице Спасителя.

Так, в древнейшей мозарабской литургии (Толедо, Испания), восходящей, по преданию, к святому апостолу Иакову, брату Господню, говорится: «Петр и Иоанн поспешили вместе ко гробу и увидели в пеленах ясные следы, оставленные Тем, Кто умер и воскрес» [цит. по: 22].

По преданию, Плащаница в какое-то время хранилась у святого апостола Петра[2], а затем преемственно передавалась от ученика к ученику. В сочинениях доконстантиновой эпохи она практически не упоминается, вероятно, из опасений, что сведения об этой великой святыне могли бы послужить поводом для поисков ее языческими властями и привести к ее уничтожению. При частых тогда гонениях на христиан язычники уничтожали все предметы христианского культа, особенно книги, и в первую очередь Евангелия. Последние вносились в молитвенные собрания только на краткое время для чтения, а потом прятались в потаенных местах, известных крайне ограниченному кругу лиц[3].

После торжества христианства при императоре Константине упоминания о Плащанице довольно многочисленны.

Известно, что сестра императора Феодосия II святая Пульхерия в 436 году Плащаницу Христа поместила в Базилику Пресвятой Богородицы во Влахерне, близ Константинополя. О Святой Плащанице упоминает в своем письме святитель Браулин, епископ Саргосский.

Во времена иконоборчества, продолжавшегося в Византии с 635 по 850 год, православные, опасаясь уничтожения святыни, тайком перенесли ее из Константинополя в Иерусалим. Описывая свое путешествие в Иерусалим в 640 году, епископ Гальский упоминает Святую Плащаницу и дает ее точные измерения. О пребывании Святой Плащаницы в Иерусалиме в Константинопольской базилике Голгофы в первых годах IX века свидетельствует Епифаний Монако.

В конце XI века вновь появляются сведения о Святой Плащанице из Константинополя. Император Алексий Комнин в письме к Роберту Фландрийскому упоминает, что «среди наидрагоценнейших реликвий Спасителя у него находятся Похоронные Полотна, найденные в Гробу после Воскресения» [цит. по: 4, с. 7]. Упоминание об «окровавленной Плащанице Христовой» имеется и в «Каталоге Царьградских Реликвий» настоятеля Исландского монастыря Николая Сомундарсена за 1137 год. По свидетельству епископа Вильгельма Тирского, в 1171 году император Мануил Комнин показывал ему и королю Иерусалимскому Аморину I Святую Плащаницу Христову, хранившуюся тогда в базилике Букелеона в Константинополе.

Особую ценность имеет сообщение Николая Мазарита, спасшего Святую Плащаницу от огня во время бунта императорской гвардии в 1201 году. «Похоронные Ризы Господни. Они из полотна и еще благоухают помазанием; они воспротивились разложению потому, что закрывали и одевали нагое, миррой осыпанное, Тело Бесконечного в смерти». Мазарита поразило то, что Христос на Плащанице совершенно нагой — такой вольности не мог себе позволить никакой христианский художник [4, с. 8].

Свидетельство об исчезновении Плащаницы из Константинополя во

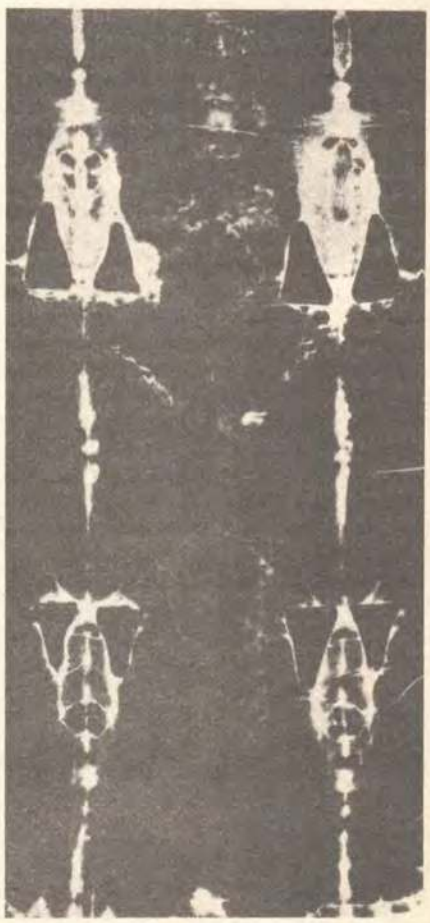


Рис. 2.
Плащаница с изображением тела, вид спереди; негатив

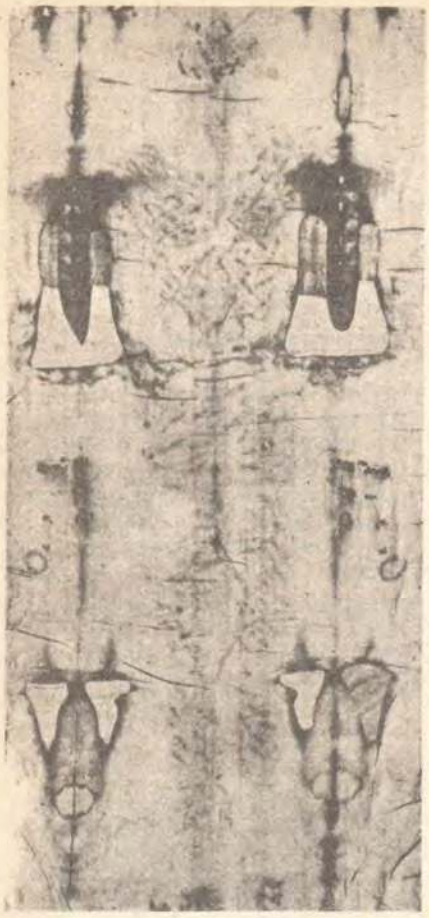


Рис. 3.
Плащаница с изображением тела, вид со спины; позитив

время разгрома города в 1204 году крестоносцами дает летописец 4-го крестового похода Робер де Клари (Robert de Clari): «И среди других был монастырь, известный под именем Пресвятой Девы Марии Влахернской, где хранилась Плащаница, которой наш Господь был обернут. Каждую пятницу эта Плащаница была выносима и поднималась для поклонения так хорошо, что было возможно видеть Лик нашего Господа. И никто, будь то грек или франк, дальше не знал, что случилось с этой Плащаницей после разгрома и расхищения города» [цит. по: 4, с. 8].

Это свидетельство де Клари требует некоторого пояснения: Туринская плащаница обладает удивительным оптическим эффектом. Вблизи на ее бледно-желтом фоне видны расплывчатые пятна коричневой тональности, издали в расположении этих пятен вырисовываются очертания человеческого тела, и порою людям кажется: смотрит лицо с широко раскрытыми глазами. При фотографировании на негативном материале Плащаница дает позитивное изображение, то есть сама является негативом, и становятся четко видными все детали человеческого тела и лица, следы многочисленных ран от избиений, тернового венца, несения креста, распятия, прободения ребра и т. д., невидимые невооруженным глазом. Именно неожиданное проявление образа Христа на пластинке потрясло ее первого фотографа К. С. Пия, а вслед за ним и весь христианский мир. Результаты фотографирования привлекли к изучению Туринской плащаницы ученых разных специальностей.

После исчезновения из Константинополя история Плащаницы полна событиями. То она оказалась в безызвестности, то появилась для современников неизвестно откуда; ее похищали, она неоднократно горела. Все перипетии ее судьбы в настоящее время подробно прослежены историками [4] [30, 31].

Исчезнувшая из Константинополя при разграблении его крестоносцами Плащаница совершенно неожиданно для широкого христианского общества появилась в 1353 году в местечке Лирей под Парижем. Это вызвало энтузиазм паломников, но и сомнение в ее подлинности. Епископ Пьер д'Арси в 1389 году обратился к Папе Римскому с просьбой запретить ее показывать и писал, что якобы знает некоего безымянного художника, который сознался, что он написал Плащаницу. В начале следующего года Папа («антипапа») Климент VII разрешил ей поклоняться как обычному изображению Христа, но не как истинной Плащанице Господа. Однако́ вера, что она есть то самое полотно, в котором Он был погребен, продолжала держаться. В 1508 году, чтобы проверить подлинность Плащаницы и доказать, что она не написана красками, ее публично на площади долго кипятили в масле, подогревали, много раз терли, но не могли уничтожить на ней следов человеческого тела.

Все перемещения Туринской плащаницы, устанавливаемые на основании исторических документов, хорошо подтверждаются составом пыльцы, собранной с ее полотна. Доклад о результатах палеонологических исследований на Международном синдологическом конгрессе в 1978 году делал ботаник доктор Фрей из Цюриха. Списки и фотографии пыльцы опубликованы. Она принадлежит 49 видам растений, из которых 12 представляют солелюбивые и пустынные растения, растущие только в Южной Палестине и бассейне Мертвого моря, близ Иерусалима. В районах Иерусалима, Южной Турции (Эдесса, Стамбул) встречается 19 видов, 1 вид, распространенный в южной Европе (Франция, Италия) и Палестине, исключительно турецких — 2 вида, встречающихся в Палестине, Турции и Европе — 7 видов, в Турции и Европе — 3 вида, собственно европейских — 5 видов. Таким образом, в составе пыльцы резко преобладают либо собственно палестинские формы или встречающиеся, кроме окрестностей Иерусалима, и в соседних странах (39 из 49).

Если на мгновение допустить, что Плащаница является подлогом средневековых европейских фальсификаторов, то необходимо предположить, что они имели представления о современном полинологическом анализе (изучении спор и пыльцы) и, опасаясь разоблачений со стороны своих отдаленных потомков, осыпали ткань пыльцой передне- и малоазиатских растений, должны были достать для полотна несколько нитей ближневосточного хлопка и воспроизвести утраченную технологию ткачества, не говоря уже о многих других деталях, упомянутых выше.

Таким образом, на основании всей совокупности данных возраст Туринской плащаницы датируется очень четко от 30 до 100 года по Р. Х. и ближневосточное ее происхождение не может вызывать сомнений. Этому противоречат лишь данные расчетов ее возраста по радиоуглеродному анализу.

II

Рассмотрим надежность и обоснованность метода радиоуглеродной хронологии применительно к Туринской плащанице. Предварительно отметим, что грубые ошибки в определении концентрации C^{14} в ее ткани исключены: анализы проводили три независимые лаборатории, оснащенные современным оборудованием и укомплектованные кадрами высококвалифицированных специалистов. Вопрос может стоять только о надежности самого метода радиоуглеродной хронологии и возможности его применения к такому объекту, как Туринская плащаница.

Радиоуглеродный метод был разработан в середине 50-х годов

В. Либби [16, 25]. Недавно обзор его современного состояния дал в своей монографии Х. Р. Арсланов [1]. Этот метод основан на измерении активности углерода C^{14}, который, по современным представлениям, образуется в высоких слоях атмосферы в результате воздействия космических лучей на атомы азота N^{14}. Образующийся при этом радиоуглерод C^{14} окисляется до $C^{14}O_2$ и поступает в общий круговорот углерода. Благодаря хорошему перемешиванию атмосферы содержание изотопа C^{14} в разных географических широтах и разных абсолютных отметках практически одинаково. О нескольких отклонениях будем говорить ниже.

В ходе фотосинтеза C^{14} наряду с другими изотопами углерода попадает в растения. В современной древесине его соотношение с другими изотопами углерода практически одинаково вне зависимости от географической широты и находится, по данным В. Либби, в пределах погрешности измерений.

Когда же организм погибает, он перестает извлекать из внешней среды новые порции углерода, и ввиду радиоактивного распада соотношение C^{14} с другими изотопами углерода меняется. Период полураспада C^{14} 5568±30 лет. Поскольку скорость распада — величина постоянная, то, измеряя тем или иным способом содержание этого изотопа в общем количестве углерода, можно определить возраст образца. Непосредственно измеряется радиоактивность образца путем регистрации β-распада углерода C^{14}.

Таким образом, измерив концентрацию радиоуглерода в древнем органическом материале и сравнив полученные данные с концентрацией этого изотопа в современной атмосфере, можно рассчитать возраст того или иного образца, содержащего органическое вещество, сделав при этом ряд допущений: 1) изотопный состав атмосферы в образовании образца был близок к современному; 2) изотопная система образца в момент его образования находилась в равновесии с атмосферой; 3) изотопная система образца после отмирания организма была закрытой и не претерпевала никаких изменений под воздействием внешних факторов местного или временного значения. Эти три допущения являются граничными условиями применимости методики радиоуглеродной хронологии.

Кроме того, имеется еще ряд факторов, которые влияют планетарно или локально на концентрацию C^{14} в атмосфере, гидросфере, в растительности, а следовательно, и в анализируемых для определения возраста образцах и тем самым осложняют и ограничивают применение радиоуглеродного метода в хронологии:

а) радиоизлучение искусственное или природное. Нейтроны, освобождающиеся в ядерных и термоядерных реакциях, как и космические лучи, воздействуя на N^{14}, превращают его в радиоуглерод C^{14}. С 1956 года к августу 1963 года содержание C^{14} в атмосфере удвоилось по сравнению с начальным содержанием [27]. Резкое увеличение C^{14} началось после термоядерных взрывов в 1962 году [7]. В зонах залежей радиоактивных минералов также должно быть увеличение скорости образования C^{14}, что должно приводить к мнимому омоложению возраста образцов, взятых в районах развития урановосных месторождений;

б) изменение напряженности магнитного поля Земли вызывает изменения активности бомбардировки ее атмосферы космическими лучами, что отражается на концентрации C^{14} в атмосфере и растительности. Максимальному значению напряженности магнитного поля 5000—6000 лет назад соответствует повышение содержания C^{14} на 5—9 % [7, 24 и др.];

в) изменение солнечной активности, по данным Р. Лингофельтера [26] влияет на содержание C^{14} согласно обратной зависимости. Это подтверждает Х. Р. Арсланов [1, с. 79—88]. Дж. Симпсон [28] доказывал интенсификацию образования в атмосфере Земли C^{14} во время солнечных вспышек. В. Алексеев на примере изучения секвои Никитского сада (Крым) писал о положительной корреляции между содержанием C^{14} и количеством солнечных пятен. На основании изучения годичных колец древесной растительности установлены периодические колебания в них содержания этого изотопа с периодами: 11-летними и вековыми (80—90 лет), а также циклами продолжительностью 150—200 лет, прослеженными по древесным кольцам на протяжении последних 2000 лет [1].

В последние два десятилетия много внимания уделялось влиянию вспышек сверхновых звезд на генерацию C^{14}. В. А. Дергачев с сотрудниками [7], пользуясь радиоуглеродным методом, поставил задачу, прямо противоположную хронологической: по содержанию C^{14} в образцах с известным возрастом восстановить изменения интенсивности космических лучей и датировать вспышки сверхновых звезд. Они пришли к выводу, что в течение последних тысяч лет происходило уменьшение содержания C^{14} в атмосфере, а затем монотонное его увеличение примерно в течение 7000 лет. Параллельно с совещаниями и работами по геохронологии созывались совещания по проблеме «Астрофизические явления и радиоуглерод» (1970—1978).

Геологи и археологи, с одной стороны, и астрофизики — с другой, используют один и тот же фактический материал для решения существенно разных вопросов. Такое возможно в науке. Но это говорит лишь о том, что с истолкованием результатов измерений активности C^{14} надо обращаться очень осторожно, все время сопоставляя полученные по расчету результаты с другими данными;

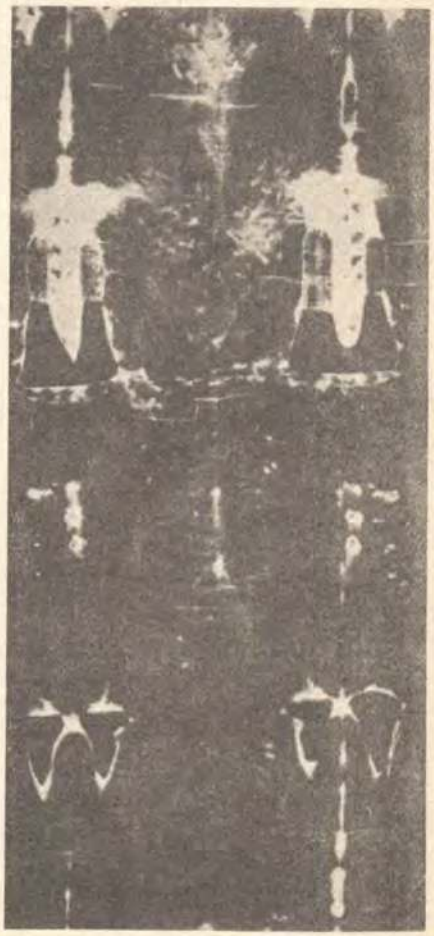


Рис. 4.
Плащаница с изображением тела, вид со спины; негатив

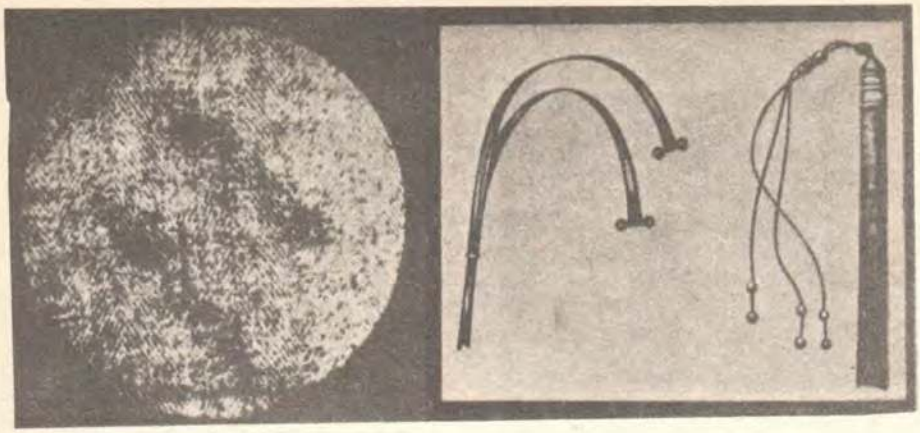


Рис. 5.
Следы от плети на Плащанице
и образцы римских плетей

г) влияние вулканических газов около мест их выходов на удельное содержание C^{14} отмечали Л. Д. Супержицкий и В. В. Черданцев [7];

д) существенное влияние на содержание C^{14} оказывает сжигание топлива. Так, сжигание ископаемого, то есть очень древнего топлива, образовавшегося многие миллионы лет тому назад, в течение которых радиоактивный C^{14} углерод практически весь распался, приводит к снижению его удельной концентрации и в атмосфере (так называемый эффект Зюсса). В результате за счет сжигания ископаемого топлива концентрация C^{14} в атмосфере к 2010 году уменьшится на 20 % [7]. А. А. Семенов с сотрудниками зарегистрировали отчетливые изменения содержания C^{14} в древесном кольце 1605 года из-за пожара торфяника, расположенного по соседству с исследуемым деревом, срубленным в одном из районов Карелии. При проникновении в древние предметы копоти от сгорания более новых изделий возраст первых, определяемый радиоуглеродным методом, оказывается меньше действительного.

Поскольку учесть все факторы, могущие нарушить состояние изотопных систем, не только углеродных, часто бывает очень трудно, в геологии, где методы изотопной хронологии используются очень широко, для получения надежных методов определения возраста разработана целая система контроля [7, 9, 11]. Так, при определении возраста по глауконину желательно проведение параллельных определений двумя изотопными методами: калий-аргоновым и рубидий-стронциевым; при определении возраста магматических и метаморфических пород — раздельные параллельные определения по монофракциям равновесных минералов; при определении возраста отложений с высоким содержанием органического углерода радиоуглеродным методом — параллельные определения возраста по углероду органического вещества и углероду карбонатных раковин. И лишь при совпадении полученных значений возраста и непротиворечии их другим историко-геологическим данным полученная датировка принимается для дальнейших научных теоретических заключений и построений.

В ряде случаев расчеты возраста по радиохронологическим методам дают явно абсурдные значения, противоречащие всей имеющейся совокупности геологических и палеонтологических данных. В нормальной последовательности разреза, хорошо обоснованной геологически и палеонтологически, по данным так называемой абсолютной (радиологической) геохронологии, получается переслаивание более молодых и более древних слоев и т. д. В таких случаях полученные цифры «абсолютной хронологии» нуждаются в критическом геологическом осмыслении и часто их приходится отвергать как недостоверные и не принимать в расчет.

Иногда расхождения геохронологических определений разными радиоизотопными методами достигают десятикратных значений [11]. Эти расхождения, вскрывая очень тонкие процессы в миграции химических элементов, как правило, могут быть объяснены и иметь научное значение.

Следует отметить, что изотопные исследования получили в геологии широкое применение для решения многих вопросов: определения абсолютного возраста, определения палеотемператур древних эпох и веков, выявления генезиса различных геологических образований и т. д. [7, 1, 9, 10, 11, 20 и др.].

Не всегда из-за качества исходного материала полученные расчеты дают достоверные результаты, и далеко не всегда они могут быть однозначно истолкованы. Так, одни исследователи [5] повышенное содержание O^{18} в океанических глубинах объясняют подтоком вещества из мантии Земли, другие [13] — гравитационной дифференциацией изотопов в толще океанических вод. Из этих двух предположений вытекают совершенно разные представления об эволюции атмосферы, гидросферы и осадочного минералообразования в истории Земли.

Историки и археологи обращали внимание на недостоверность некоторых определений возраста отдельных исторических документов и предметов радиоуглеродным методом. Именно поэтому возникла вышеупомянутая идея по точно датированным историческим документам, зная содержание в них радиоактивного углерода, изучать изменения во времени интенсивности космического излучения.

Из приведенных рассуждений понятно, почему сообщение о датировке Туринской плащаницы по радиоуглеродному методу, безоговорочно принятое широкими кругами обывателей и даже некоторыми кругами духовенства и верующих, не говоря уже об антихристианской критике, вызывает много сомнений и вопросов у специалистов, использующих в своей повседневной работе данные радиохронологических определений.

Выше были сформулированы граничные условия применимости радиоизотопной хронологии. Рассмотрим, насколько они соблюдаются применительно к Туринской плащанице, учитывая ее историю.

В истории Плащаницы задокументированы события, при которых полотно ее должно было быть загрязнено более молодым углеродом. В 1508 году Плащаницу торжественно вынесли на поклонение народу, и, чтобы доказать ее истинность (что Плащаница «все та же», неписаная), ее долго кипятили в масле, подогревали, мыли и много раз терли, «но не могли снять и уничтожить отпечатков» [8, 22]. При этом загрязнение могло произойти за счет углерода масла; кроме того, в результате подогревания

могло нарушиться равновесие изотопной системы. Плащаница неоднократно горела или, во всяком случае, попадала в пожары в 1201, 1349, 1532, 1934 годах. На ней хорошо видны следы этих пожаров, в том числе даже следы капель расплавленного серебра, прожигающих ткань [4, 22, 31].

При этом должно было произойти загрязнение Плащаницы за счет углерода, осевшего на Плащаницу в виде копоти от горевших вокруг предметов разного возраста. Однако, как показывают расчеты, чтобы сместить изотопные соотношения ткани начала нашей эры настолько, чтобы в настоящее время ее возраст был омоложен на 1200—1300 лет, в XVI веке нужно было заменить 20—35 % ее состава, чего ни кипячение, ни пожары обеспечить не могли.

Но в истории Плащаницы было еще одно событие, которое, по мнению ряда ученых, должно было нарушить ее изотопные соотношения. Этим событием является Воскресение Христово. В 1977 году на съезде в Албукерке была высказана гипотеза, что изображение на Плащанице получилось в результате своего рода термоядерной вспышки, происшедшей в момент Воскресения. Эта гипотеза основана на явлении, отмеченном после взрыва ядерной бомбы в Хиросиме. В результате мгновенной ядерной вспышки на стенах освещенных ею зданий зафиксировались тени предметов, находившихся между источником вспышки и зданиями. Так, известна «постоянная тень» газового крана, человеческих силуэтов и т. д. Подтверждением того, что Туринская плащаница несет на себе следы какого-то необычного процесса, является и тот факт, что невидимое простым глазом становится четко видимым на фотографиях. С подобным автор и его коллеги неоднократно встречались в своей научной работе[5].

В отходах атомных реакторов, в их оборудовании, в частности в бетоне, угольных стержнях, содержание радиоактивного углерода может быть настолько велико, что попадание его в атмосферу или гидросферу становится экологически опасным. Участвуя в химико-биологических процессах вместе со стабильными изотопами углерода C^{12}, C^{14} проникает во все органы и ткани организма, не имея никаких дискриминационных барьеров. В отличие от большинства радиоизотопов, которые для белковых молекул являются лишь внешними облучателями, C^{14} входит в их структуры и становится, таким образом, облучателем внутренним. В процессе своего последующего распада C^{14} превращается в N^{14}, что приводит к изменению химического строения дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК) с вероятными генетическими последствиями. Источниками поступления радиоуглерода в биосферу являются научно-исследовательские, энергетические, транспортные реакторы, испытания атомного и термоядерного оружия. C^{14} широко используется в технических, биологических экспериментах. По данным В. П. Рублевского и его коллег [19], уже десять лет тому назад произошло в среднем двухкратное увеличение содержания радиоуглерода в тканях живых организмов. Очень остро встает вопрос об удержании C^{14} в процессе переработки облученного топлива, при демонтаже и ремонте оборудования [17].

Если действительно Воскресение Христово сопровождалось какими-то ядерными реакциями, то изотопные соотношения Плащаницы должны быть нарушены в сторону значительного увеличения содержания C^{14}, то есть при попытке датировать ее радиоуглеродным методом ошибка в сторону резкого «омоложения» возраста неизбежна. При таком предположении возникновение изображения и резкое обогащение ткани указанным изотопом является следствием одной и той же причины.

И последнее о рассматриваемом методе и его результатах. В 1989 году Британским советом по науке и технике была проведена проверка точности радиоуглеродного метода [New scientist, 1989; 8]. Для оценки точности этого метода было привлечено 38 лабораторий из разных стран мира. Им были переданы образцы дерева, торфа, углекислых солей, возраст которых знали лишь организаторы эксперимента, но не исполнители-аналитики.

Удовлетворительные результаты были получены лишь в 7 лабораториях — в остальных ошибки достигали двух-трех и более кратных значений. При сопоставлении данных, полученных разными исследователями, и при использовании различных вариаций технологии определительных работ стало ясно, что ошибки в определении возраста связаны не только с неточностями определения радиоактивности образца, как это считалось ранее, но и с технологией подготовки образца к анализу. Искажения в диагностике возникают при нагревании образца, если производятся с помощью жидкостных детекторов, а также при предварительной химической обработке образца, если возраст определяется способом масс-спектрометрии с помощью пучка ускоренных частиц. Этот метод и был использован при определении возраста Туринской плащаницы, что обеспечило сопоставимость результатов всех трех первоклассных лабораторий.

* * *

Из рассматриваемых материалов со всей логичностью вытекают следующие выводы:

1. Ткань Туринской плащаницы является материалом, отнюдь не благоприятным для радиоуглеродного датирования, поскольку не может рассматриваться на протяжении своей истории как строго изолированная система, не подвергавшаяся внешним воздействиям.

2. Изучение ткани и отпечатков

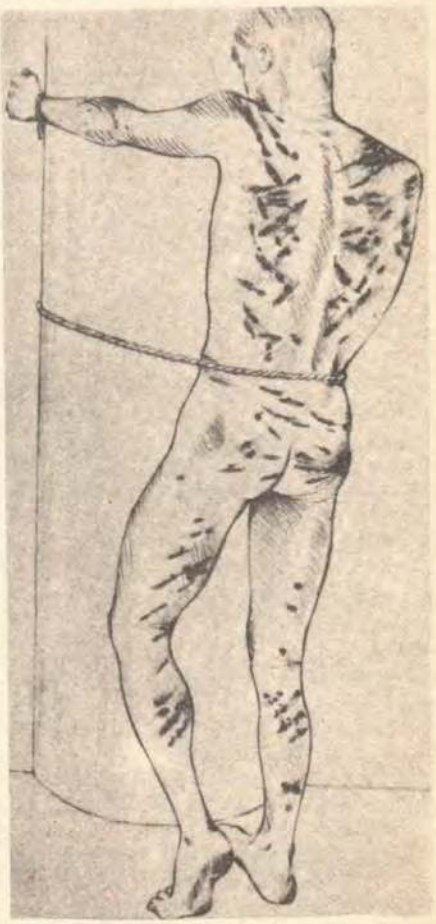


Рис. 6.
Воспроизведенная профессором С. Хопкинсом сцена избиения плетьми человека с Плащаницы

монет позволяет с достаточной определенностью датировать возраст Плащаницы в интервале 30—100 годов по Р. Х.

3. Туринская плащаница имеет ближневосточное, а не европейское происхождение.

4. Резкое обогащение полотна Туринской плащаницы C^{14} и возникновение изображения, исходя из современных научных представлений, вероятнее всего, является следствием излучения в момент Воскресения Христова.

III

Последний из четырех выводов, естественно, должен вызывать сомнение у неверующего читателя. Да и верующие христиане привыкли полагать, что факт Воскресения Христова является объектом чистой веры, сугубо внутренних религиозных переживаний, которые едва ли могут иметь естественнонаучное объяснение.

Однако Туринская плащаница содержит и несет на себе веские доказательства Воскресения Христова.

Как установила судебно-медицинская экспертиза Плащаницы, на теле Умершего было множество прижизненных кровоточащих ран от тернового венца, от избиения бичами и палкой, а также посмертные излияния из прободенного копьем «ребра», которое пронзило, по мнению врачей, плевру, легкое и повредило сердце. Кроме того, имеются следы излияния крови в момент снятия с Креста и положения Его Пречистого Тела на Плащаницу. Кстати, за криминологическое изучение Туринской плащаницы группа специалистов получила премию Французской Академии наук[6]. Криминалисты и медики обратили внимание на то, что тело Распятого отделилось от всех кровяных сгустков, от всех затвердений сукровицы и околосердечной жидкости, не порвав, не потревожив ни одного из них. А каждый врач, каждая медицинская сестра знает, как трудно отделяются бинты от присохших ран. Снятие повязок бывает очень трудным и болезненным процессом. Как могло произойти исчезновение тела из Плащаницы без ее разворачивания и отрыва израненного тела от ткани? Именно этот факт-вопрос заставил атеиста и вольнодумца профессора сравнительной анатомии И. Деляже и атеиста профессора хирургии П. Барбье поверить во Христа и сделаться апологетами и проповедниками Плащаницы. Познакомившись с материалами исследований, неверующий профессор Сорбонны Овелаг погрузился в глубокое размышление и вдруг с просветленным лицом выкликнул: «Иисус Христос действительно воскрес!» Начав изучать Плащаницу, неверующий англичанин Вильсон в процессе своих исследований стал католиком. Таким образом, и медицинско-судебные, и изотопические исследования Туринской плащаницы подводят к признанию факта Воскресения Христа. Все ли это принимают?

Истолкование результатов изотопических — это впервые публикуемая точка зрения автора.

Судебно-медицинские, криминологические свидетельства Воскресения принимаются подавляющим большинством синдологов (sindone — плащаница). Часть же специалистов считают, что Воскресения не могло быть потому, что оно вообще невозможно. Для объяснения неповрежденности и неразвернутости Плащаницы в момент изъятия из нее Тела они считают, что необходимо искать какие-либо иные рационалистические предположения. Попытки таких объяснений должны, по мнению этих убежденных атеистов, быть главной задачей исследований Туринской плащаницы. После их сомнений появились результаты радиоуглеродных определений.

В пользу традиционной христианской точки зрения о Воскресении Христовом свидетельствуют результаты радиоизотопных исследований поскольку они не могут быть использованы для датировки ее возраста. Радиоуглеродная датировка вступает в противоречие со всем комплексом хорошо взаимоувязанных исторических и археологических данных о Туринской плащанице. Следует обратить также внимание на глубоко личную, убежденную, без тени сомнения проповедь Воскресения Христа, которую несли современники Иисуса Христа — святые апостолы и их ученики, жившие в первом и втором веках.

Вот заключения юристов.

«Будучи юристом,— пишет Эдвард Кларк,— я предпринял тщательный разбор свидетельств, связанных с событиями третьего дня Пасхи. Эти свидетельства представляются мне бесспорными: работая в Верховном Суде, мне... случается выносить приговоры на основании доказательств куда менее убедительных. Выводы делаются на основании свидетельств, а правдивый свидетель всегда безыскусен и склонен приуменьшать эффект событий. Евангельские свидетельства о Воскресении принадлежат именно к этому роду, и в качестве юриста я безоговорочно принимаю их как рассказы правдивых людей о фактах, которые они могли подтвердить» [цит. по: 32, с. 175]. Другой исследователь, профессор Эдвин Сельвин, подчеркивает: «Воскресение Христа из мертвых на третий день в полной сохранности тела и духа есть факт, который представляется столь же надежным, как любой другой, подтвержденный историческими свидетельствами» [32, с. 174].

Автор трехтомного труда «История Рима» профессор Т. Арнольд, изощренный в опровержении исторических мифов и ошибок, утверждает: «Удовлетворительность свидетельств жизни, смерти и Воскресения нашего Господа доказывалась неоднократно. Они отвечают общепринятым правилам, по которым надежные свидетельства отличаются от ненадежных» [32, с. 175].

Глубокий смысл заключен в замечательном афоризме: «Пустая гробница Христа была колыбелью Церкви». Спаситель никогда не говорил о Своих страданиях и смерти, не упомянув о Своем Воскресении.

Проведя много лет в сборе материалов о Туринской плащанице и вдруг поняв причины аномально высокого содержания в ее ткани C^{14}, автор этих строк почувствовал, что к нему больше не относятся слова Христа, сказанные апостолу Фоме: *Блаженны не видевшие и уверовавшие* (Ин. 20, 29). *Я вложил перста мои в раны от гвоздей и руку свою в ребра Его.*

Результаты радиоизотопных исследований косвенно подтверждают факт Воскресения Христа. Чудесное нерукотворное изображение Его тела и аномально высокое содержание в тканях C^{14} являются, с точки зрения естествоиспытателя, следствием одной причины — Воскресения Господа нашего. Попытки использовать результаты определений C^{14} для датировки возраста Святой Плащаницы приводят к непреодолимым противоречиям со всем комплексом хорошо взаимосвязанных исторических и археологических данных о Туринской плащанице.

Следует обратить внимание на взволнованную и очень личную проповедь Воскресения Христа, которую несли апостолы и их ученики, жившие в первом и втором веках. В своей первой проповеди в день Пятидесятницы в Иерусалиме апостол Петр говорил: *Сего Иисуса Бог воскресил, чему мы все свидетели* (Деян. 2, 32).

Проповедь апостолов — это прежде всего проповедь о Воскресшем Христе: *Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* (1 Кор. 15, 14). Именно поэтому после распятия и смерти Иисуса Его ученики преодолели подавленность и растерянность и стали горячей и твердой верой убеждать, что Он воскрес. *Он... явил себя живым по страдании Своем со многими верными доказательствами,*— пишет апостол Лука, который *по тщательном исследовании всего сначала, по порядку* описывал все (Лк. 1, 3).

Совокупность вышеизложенных данных позволяет утверждать следующее:

1. Туринская плащаница не может быть древнее 30 года и моложе 100 года по Р. Х.

2. Резкое обогащение ее ткани C^{14}, что приводит к уменьшению ее возраста в расчетах радиоизотопной хронологии более чем вдвое, и возникновение на ткани образа есть два взаимосвязанных результата ядерных процессов в момент Воскресения Христа.

3. Данные изотопных исследований Туринской плащаницы заставляют принять либо ее молодой возраст, либо факт Воскресения Иисуса Христа. Читатель ознакомлен с тем, как эти два вывода увязываются со всеми остальными сведениями о Туринской плащанице.

4. Воскресение Христа подтверждается классическими методами медико-криминологических исследований и не может быть опровергаемо юристами.

Когда мы, православные, на ликующий пасхальный возглас «Христос воскресе!» отвечаем «Воистину воскресе», мы свидетельствуем свою веру, а в песнопении «Воскресение Христово видевше» свидетельствуем о своем религиозном, духовном опыте. Он в нашем богослужении, наших молитвах и жизни, он — в Таинстве Святой Евхаристии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Это отмечают все исследователи Туринской плащаницы. Станислав Валишевский [30] составил таблицу сопоставлений евангельских повествований и «свидетельств» Туринской плащаницы.

[2] См.: Beecher P. A. The Holy Shroud of Turin.— Irish Eccl. Rec., 1938, ser. 5, vol. 25, p. 49—66.

[3] Имеется мнение, что Плащаница Иисуса Христа длительное время хранилась в Эдессе (совр. юго-восточная Турция, у потомков царя Абгара (Авгаря) [31].

[4] Подробную хронологическую таблицу истории Туринской плащаницы с тридцатых годов первого века до синдологической конференции в 1977 г. в Албукерке (США) дает в своей большой работе Дж. Уилсон [31, с. 288—305].

[5] Речь идет об обычных, а не спецфотоматериалах.

[6] Heller J. H. Report on the Shroud of Turin.— Book Houghton Co. Boston, 1983, p. 225; Heller J. H., Adler A. D. Blood on the Shroud of Turin.— Applied Optics 19 August 1980, p. 2742—44; Heller J. H., Adler A. D. A chemical investigation of the Shroud. Can. Soc. Torensic Y. 1981, 14, p. 84—103.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсланов Х. Р. Радиоуглерод, его геохимия и геохронология. М.: Изд-во МГУ, 1987.

2. Арутюнов С. А., Жуковская Н. Л. Туринская плащаница: отпечаток тела или творение художника? — Наука и жизнь, 1984, № 12, с. 102—111.

3. Арутюнов С. А., Жуковская Н. Л. «Святые» реликвии: миф и действительность. М., 1987.

4. Бутаков Н. А. Святая Плащаница Христова. Джорданвиль (США), 1968.

5. Братов В. И. История кислорода в земной атмосфере. М.: Недра, 1985.

6. Ваганов П. П. Физики дописывают историю. Л., 1984.

7. Радиоуглерод: Сб. статей. Вильнюс, 1971.

8. Гаврилов М. Н. Туринская плащаница: Описание и научное объяснение. Брюссель, «Жизнь с Богом».

9. Изотопная геология. М.: Недра, 1984.

10. Изотопная геохимия процесса рудообразования. М.: Наука, 1988.

11. Изотопное датирование процессов вулканизации и осадкообразования. М.: Наука, 1985.

12. Ильина Т. Д. Ядерная физика в науках о Земле: (Исторический очерк). М.: Наука, 1988.

13. Каледа Г. А. Эволюция кремнистого осадконакопления на континентальном блоке.— В кн.: Происхождение и практическое использование кремнистых пород. М.: Наука, 1987, с. 43—59.

14. Козаржевский А. И. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М.: Изд-во МГУ, 1985.

15. Катанский А. Я. Сказания о нерукотворенном образе Спасителя, восточные и западные.— Христианское чтение, 1874, т. 3.

16. Либби В. Ф. Радиоуглеродный метод определения возраста.— В кн.: Материалы Международной конференции по мирному использованию атомной энергии, т. 16, Женева. М.: Изд-во АН СССР, 1987. с. 41—64.

17. Орлова Э. К. Проблема удержания углерода C^{14} при переработке облученного топлива.— В кн.: Ядерная энергетика и окружающая среда. Вып. 3. М.: ЦНИИатоминформ, 1981.

18. Радиоуглеродное датирование неточно.— Природа, 1990, № 13.

19. Рублевский В. П., Геленецкий С. П., Кирдин Г. С. Радиоактивный углерод в биосфере. М.: Атомиздат, 1979.

20. Тезисы докладов XI Всесоюзного симпозиума по геохимии изотопов. М.: ГЕОХИ, 1986.

21. Тимофеев - Рессовский Н. В. Биосфера и человечество.— Курьер Юнеско, 1973, янв., с. 29—33.

22. Туринская плащаница.— Логос, 1978, № 21/22, с. 93—115.

23. Туринская плащаница. Миф рассеян — тайна осталась.— За рубежом, 1988, № 49, с. 18—19.

24. Crey D. C. Geophysical mechanism for C^{14} variations — Journ. of Geophysical Research, Space Physics, 1969, vol 74, 26, p. 6333—6340.

25. Libby W. F. Radiocarbon dating. Chicago, London, Cambridge, 1955, p. 175.

26. Lingefelter R. E. Production of carbon 14 by cosmic-ray neatrons.— Review of Geophisics, 1963, vol 1, p. 35—40.

27. Nydal R. Increase in radiocarbon from the most recent series of threenuclear test.— Nature, 1963, vol 200, p. 212—214.

28. Simpson J. A. The production of tritions and C^{14} in Irrestrial atmosphere by solar protons.— Journ. of Geophysical Research, 1960, vol 65, 15, p. 1615—1616.

29. Tite M. S. Turin Shroud. Nature, 1988, vol 332, 482.

30. Waliszewski St. Calun Turynski Dzisial. Krakov, 1987.

31. Wilson J. The Shroud of Turin. N.-Y., 1979 (2 pr). 368 p.

32. Дж. Мак-Дауэл. Неоспоримые свидетельства: (Исторические свидетельства, факты, документы христианства). М.: Соваминко, 1990.

Священник Глеб КАЛЕДА,
доктор геолого-минералогических наук,
профессор

«Сорок сороков»[1]

«Златоглавой Москвой» называли раньше Первопрестольную, которая поражала воображение въезжавших в нее бесчисленными золотыми маковками церквей и узорчатыми колокольнями. Достаточно было одного солнечного луча, чтобы этот великолепный город засверкал самыми разнообразными красками.

М. Ю. Лермонтов в «Панораме Москвы» говорит: «Кто никогда не был на вершине Ивана Великого, кому никогда не случалось окинуть одним взглядом нашу древнюю столицу с конца в конец, кто ни разу не любовался этой величественной, почти необозримой панорамой, тот не имеет понятий о Москве, ибо Москва не есть обыкновенный большой город, каких тысячи...»[2] А вот Бисмарк пишет сестре: «Это город как город — самый красивый и оригинальный из всех; окрестность так себе, ни хороша, ни дурна, но вид сверху, из Кремля, на этот кругозор домов с зелеными крышами, садов, церквей, башен самых странных форм и цветов, зеленых, красных, светло-синих, по большей части увенчанных наверху колоссальной золотою луковицею, иногда по пяти на одной церкви, до тысячи башен будет наверное,— представляет, когда все это косвенно освещено при солнечном закате, нечто столь странно-прекрасное, что вид этот не имеет себе равного»[3].

Множество было пословиц и поговорок о Москве: «Славна Москва калачами и колоколами», «Хлеба-соли покушать и красного звона послушать», «Кто в Москве не бывал — красоты не видал»...

«Сорок сороков» — фигура, символ огромного числа. В Древней Руси был принят счет сороками[4].

Московские церкви управлялись не по районам или частям, а по со́рокам (Китайгородский сорок, Замоскворецкий, Пречистенский, Сретенский, Никитский, Ивановский — всего шесть сороков, седьмой — Кремлевский — впоследствии упразднен), хотя в действительности тот или другой сорок не насчитывал точно 40 храмов, число их в разные эпохи менялось. Деление на со́роки (и управление по сорокам) установлено впервые для Москвы Стоглавым Собором в 1551 году. Тогда же в каждом сороке одна церковь назначена быть собором и местом пребывания главы сорока — поповского старосты. Сюда духовенство причисленных к данному сороку храмов должно было обращаться со всякими прошениями о пользах и нуждах церковных.

19 апреля 1751 года поповские старосты были заменены благочинными, а сороки — благочиниями. Благочинный — административно-судебное лицо, назначаемое епископом (архиереем) в округ, состоящий из 10—30 церквей. Если в округе насчитывалось более 15 приходов, то благочинному придавался помощник. В обязанности благочинного входили надзор за церковной жизнью, охрана порядка в церкви; проведение в жизнь распоряжений епархиального управления; руководство причтами и разъяснение начальственных распоряжений. Благочинный имел некоторые права в разрешении между духовными людьми споров, которые могли закончиться для священников либо примирением, либо устраниться убеждением, выговором или внушением, а диаконам благочинный мог присуждать совершение в церкви определенного количества земных поклонов[5].

В старину было много деревянных церквей, которые собирались из готовых частей в один день — «обыденки» — во исполнение обета. Много их сгорало во время частых тогда пожаров (например, в огромный пожар летом 1547 года в Москве сгорело 250 церквей, 25 тысяч домов, погибло 2700 человек). Поэтому к концу XVIII века в Москве оставалось немного обыденных церквей, например Николая Чудотворца в Блинниках, Софии, Премудрости Божией, на Лубянке, Илии Обыденного на Остоженке и другие. Все они уже были перестроены в камне, но не утратили своего первоначального прозвища «обыденные». С XV—XVI веков обыденные церкви все чаще стали возводить из кирпича. Это увеличило стоимость их строительства и привело к некоторому сокращению. В 1716 году Петр I запретил боярам устраивать домовые церкви[6], а в 1722 году все они были опечатаны. С 1714 года запрещалось строить деревянные храмы, и на некоторое время приостанавливалось всякое строительство в камне во всех городах, кроме Петербурга. Это привело к дальнейшему уменьшению числа приходов, а затем к их укрупнению. К основной (соборной) церкви все чаще пристраивали с южной и северной стороны боковые здания, так называемые приделы, и под одной крышей оказывалось два, чаще — три храма (престола).

Приделы, увеличивавшие площадь основного здания, с древних времен и до конца XVII века по правилам церковного зодчества должны были наглухо отделяться от главного здания и друг от друга, хотя бы они и объединялись притворами (входной частью церкви, куда должны выходить во время литургии верных оглашенные — те, кто еще не принял крещения), галереей (гульбищем) или, позднее, трапезной. Трапезная — западная часть церкви между притвором и четвериком, где в первые века христианства прихожане совершали «трапезу любви»: по окончании богослужения сообща съедали принесенные из дома хлеб, масло, вино; к трапезным впоследствии и пристраивали приделы.

Придел, отделенный от главного храма глухой стеной, обозначался на кровле специальной главкой. Например: Покровский собор на Рву, более известный под именем «Василия Блаженного», состоит из престолов-церквей со своими главками над каждой, соединенных внутренними переходами; церковь Успения в Гончарах имеет придел Тихона Амафунтского, а храм Анны в Кривом Углу два разновременных придела.

В XVIII веке правило это утеряло свою строгую обязательность. Классицизм — его каноны пропорциональности и равновесия частей, строгой симметрии, его колонные портики и один большой купол вместо нескольких глав — довершил отход от древних традиций разделения приделов. Приделы (южный и северный) все чаще стали устраивать в западной части храма («трапеза с приделами»). Во второй половине XVIII века вследствие со-

циальных причин явилась необходимость двух обеден: ранней и поздней, что требовало, в свою очередь, разных престолов (а следовательно, и приделов), так как, по церковным правилам, на одном престоле дважды в один день Таинство Евхаристии совершаться не должно. О ранней и поздней обедне интересно писал в своем очерке «Замоскворечье в праздник» Н. А. Островский.

Главки стали часто приобретать только декоративное значение, как, например, в церкви Никола — Красный звон. Здесь они расположены не компактно по правилу старомосковского пятиглавия, а отделены от центральной главы и рассредоточены по четырем углам плоской крыши, перекрывающей все здание вместе с приделами.

До XVIII века число священников и церквей (приходских и домо́вых) в Москве не регулировалось, а содержание храмов и духовенства, закрепленного за этими храмами, не всегда было строго упорядочено. Содержание приходских причтов складывалось главным образом из натурального довольствия с земель, приписанных указом государя или завещанных церкви «на помин души» прихожанами. В старинных справочниках встречается название «ружная церковь», то есть обеспеченная довольствием с земли или же деньгами и зерном в определенном размере и определенному званию — протопопу, попу и так далее. В. И. Даль считал, что слово «руга» произошло от ружить — вооружить — снабдить.

Слово «руга» первоначально означало отсыпной хлеб, который использовали вместо жалованья. Им, а также солью, деньгами, воском и прочим русские князья посылали из своей казны милостыню в монастыри, которые, испросив великокняжескую грамоту, обращали эту милостыню в постоянную. Денежная руга была незначительна, во многие монастыри северо-востока Руси отпускали 1—4 рубля, в некоторые 5—10 и только в дватри — более 10 рублей. Кроме монастырей, ругой из княжеской и государственной казны пользовались некоторые городские церкви, в которые отпускалось от 18 алтын (алтын — 3 копейки) до 13 рублей на весь церковный причт или на церковный обиход — 3—19 рублей. В некоторых приходах сами прихожане назначали церковным причтам ежегодную ругу хлебом или деньгами, о чем заключались с причтами «порядные записи»[7].

Первые попытки упорядочить количество священников, а также материальное обеспечение духовенства принадлежат Петру I, но лишь при Екатерине II вопрос о штатах духовенства и церковном землевладении был разрешен. В 1763 году были составлены штаты (они составлялись еще раз в 1768 и в 1778 годах), которые установили количество священнослужителей на определенное количество дворов, составлявших приход, а также утвердили списки церквей и монастырей, чье содержание государство гарантировало денежным минимумом, который дополнялся на содержание зданий и духовенства пожертвованиями прихожан и оплатой треб или ввиду бедности прихожан из дотаций от консисторий. В сельских местностях это составляло 300 рублей в год на священника с семьей[8]. Церковные земли отошли в казну, и духовенству впервые было установлено жалованье. К концу XIX века церквам и монастырям из общего землепользования принадлежало 1,7 %, включая земли под кладбищами[9].

В связи с этим были постепенно упразднены и разобраны ветхие церковные строения (отнесенные к так называемым заштатным), на восстановление которых негде было изыскать средства. Приделы разобранных церквей переносили в ближайшие церкви. После пожара Москвы в 1812 году решено было из 237 приходов оставить 137.

До 1748 года при каждой приходской церкви находилось кладбище. Указом от 2 июля 1748 года в связи с эпидемией чумы все приходские кладбища в Москве закрыты и открыты общие загородные: Даниловское, Пятницкое, Калитниковское, Дорогомиловское, Преображенское, Рогожское, Семеновское.

В Москве было много часовен, и большинство из них принадлежало обедневшим загородным монастырями и служило для сбора средств, иногда весьма незначительных. М. И. Александровский сообщает, что в начале XVIII века одна московская часовня принесла своему монастырю доходу за год... один рубль. Указом Синода 1722 года предписывалось разобрать все ветхие часовни, а каменные «употребить на иные потребы». В них стали продавать книги, хлеб, соль. Сохранившиеся часовни Петр II в 1727 году разрешил открыть.

В Москве прихожане организовывали при церквах приходские попечительства и братства. Основаны они были главным образом между 1861 и 1897 годами (1897 — год составления «Сборника справочных сведений о благотворительности в Москве», откуда взяты эти данные). Членский взнос члена попечительства был не менее трех рублей в год. Врачи-прихожане соглашались принимать больных прихожан своего прихода бесплатно.

Попечительства и братства (к 1897 году) основаны приблизительно при 70 церквах Москвы. Попечительства открывали богадельни, главным образом для прихожанок. Была открыта 101 богадельня в церковных домах на 8—20 женщин каждая. Некоторые из них были основаны раньше — во второй половине XVIII — начале XIX века. Эти богадельни обеспечивали кров и отопление, а питание не полностью. Они обычно выдавали каждой призреваемой некоторую сумму на еду, но без учета чая и сахара, иногда ставили условием поддержание чистоты и порядка в церкви.

Попечительства открыли 9 учреждений для престарелых духовного звания; помогали бедным — по 2—5 рублей в месяц и добавочную сумму к Рождеству и Пасхе. Наконец, попечительства открывали церковноприходские школы (но в меньшем количестве, чем богадельни), где бесплатно обучали и давали учебники. В некоторых школах детям выдавали за 3—5 рублей в год (в зависимости от благосостояния их родителей) чай с белым хлебом. Школы были большей частью для мальчиков.

К XIX веку ружными оставались преимущественно церкви, построенные в бывших царских вотчинах (например, церковь Преображения на Преображенской площади, церковь Покрова на Бакунинской) или находившиеся на содержании крупных землевладельцев, как церковь Николы у Красных ворот при богадельне князей Куракиных. К 1913 году ружными, по сведениям М. И. Александровского, кроме названных, оставались: церковь Елизаветы в Дорогомилове; церковь святых Кира и Иоанна на Солянке; церковь Константина и Елены в Кремле; церковь Покрова в Рубцове; церковь Рождества Иоанна Предтечи за Золотой решеткой. Сохранившиеся в самой Москве небольшие земельные участки в связи с ростом городского населения продавались под застройку или занимались церковными доходными домами, прибыль от которых шла на содержание храмов и причта. Первое здание панорамы Бородинской битвы сооружено было в 1912 году на земле церкви Троицы на Грязях (в 1920-е годы на этом месте выстроен дом № 14 по Чистопрудному бульвару).

Из иноверческих церквей на рубеже XVII и XVIII веков первыми в Москве появились лютеранские. В середине XVIII века стали основываться армянские, но православное духовенство отрицательно относилось к ним (как

к монофизитским) и требовало опечатывания. Однако в 1770 году Екатерина II своим указом подтвердила дозволение Петра I строить армянские церкви в Москве и Петербурге для отправления служб.

В 1802 году Синод «благословил единоначалие» (унию старообрядчества с Православием при оставлении некоторых второстепенных старообрядческих установлений). Однако старообрядцы неохотно присоединялись к единоначалию, и это привело к принудительным мерам: алтари особенно сопротивляющихся общин опечатывались, то есть служба в них становилась невозможна. А в 1858 году некоторые церкви были «распечатаны» и благословлены в единоначальные, и посещались они почти исключительно только старообрядцами.

В 1906 году особым манифестом старообрядцы получили право свободно совершать службу и строить старообрядческие храмы, в связи с чем в 1908—1915 годах в разных концах Москвы старообрядческие общины (толки) построили свои церкви. И. Е. Бондаренко, много строивший для старообрядцев, насчитывал к 1917 году сорок церквей и молелен старообрядцев в Москве, но не уточнил, сколько именно молелен, то есть не зданий, а уединенных помещений в домах.

«Обновление» — понятие, истолковываемое многими старинными справочниками, в большинстве случаев означало не только ремонт, но и пристройку новых приделов с трапезной, увеличивавших размеры здания. Иногда «обновления», сделанные с усердием, но без вкуса и учета стиля основного здания, искажали его первоначальный облик (например, церковь Трифона в Напрудной). Пристройки эти сносились, если первоначальное здание представляло историческую ценность и было взято на государственную охрану.

Минувшее семидесятилетие гигантского строительства атеистического государства не могло не отразиться на облике Москвы и не возбудить вместе с тем интереса к истории города и его зданий. Со сказочной быстротой выросли новые районы; новые магистрали легли на старые слободы, осторожья, болота. Высокие дома закрыли «золотые маковки». Многие из них уступили свое место мастерским, НИИ, складам, другие — всего только спрямленному тротуару, скругленному углу. Каждая из этих разобранных церквей была святыней для верующих, частью древнего города, его истории и истории всего Русского государства.

Ученые разрывают курганы, спускаются на дно морей, чтобы собрать крохи исчезнувших городов, культур, прочитать слова забытых языков. И ушедшая Москва потребует своих исследователей и топографов, а жизнь московских церквей и приходов — своих писателей и поэтов. Начавшееся возрождение их дает нам надежду, что скоро всякий въезжающий в Москву сможет воскликнуть вместе с А. С. Пушкиным:

«Ах, братцы! как я был доволен,
Когда церквей и колоколен,
Садов, чертогов полукруг
Открылся предо мною вдруг!»

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] «Сорок сороков» — пока не опубликованная книга Надежды Ивановны Якушевой, объединяющая множество разрозненных сведений о храмах Москвы, о церковной жизни столицы. Отрывок из этой книги печатается по авторской рукописи.

[2] Лермонтов М. Ю. Полн. собр. соч. СПб.: Вольф, 1910, т. 11, с. 359.

[3] Мысли и воспоминания.— В кн.: Мемуары князя Бисмарка. СПб., 1900.

[4] Говорили: одарили из царской казны полсороком соболей; один глаз (свой), да зорок, не надо и сорок; сороковой медведь охотника калечит: сороки (праздник 40 мучеников 9/22 марта) — зима кончается, весна начинается; гречу сеять — пропустить 40 утренников после 40 мучеников; сорокоуст — не только сорокадневная молитва в церкви по умершим, но и свеча — колода, приносимая для этой службы, и ладан; сороковый мот, то есть моток в сорок пасм (долей); сороковник — весы-безмен, взвешивающий до пуда (то есть до сорока фунтов); сороковая бочка — на 40 ведер; что девять сороков, что четыре девяносто — одно (то есть $40\times9=90\times4=360$) и так далее.

[5] Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. СПб., 1907, т. 7, с. 60.

[6] В том же 1716 году в России установлена обязательная исповедь и при церквах заведены регистровые книги (так называемые исповедальные), по которым — в случае если они сохранились в архивах — легко проследить состав прихода и составляющих его семей.

[7] Обычно мера земли, которой наделялся причт данной церкви от государственных приказов,— 10 четвертей. Четверть земли — старинная мера земли; была не везде и не всегда одинакова — $\approx$40 саж. длиной и 30 саж. шириной. Десятина $\approx$1,09 гектара (БСЭ). Если руга была зерновая, то исчислялась в четвертях зерна. Четверть зерна — четвертая доля старинной кади — две осьмины или 8 четвериков, мер, или 64 гарнца; куль (В. И. Даль). Начиная с царствования В. И. Шуйского ругу от государства вновь построенным церквам давать не стали, она сохранилась лишь за построенными ранее, да и то если они были восстановлены вскоре после разорения и пожаров в начале XVII века. В Ружной книге 1681 года записана руга главным образом в денежном и зерновом выражении.

[8] Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. СПб., 1907, т. 12, с. 401.

[9] Воронский А. Бурса. М.: Худ. лит., 1966.

Надежда ЯКУШЕВА

Сдано в набор 03.04.92. Подписано в печать 06.05.92. Заказ 203.

Ордена Трудового Красного Знамени Чеховский полиграфический комбинат
Министерства печати и информации Российской Федерации
142300, г. Чехов Московской области



ХРАМ ВО ИМЯ АПОСТОЛА ФИЛИППА В НОВГОРОДЕ

Крестный ход в день празднования святых Кирилла и Мефодия, учителей Словенских, 11/24 мая 1988 года



ИЗДАНИЕ
МОСКОВСКОЙ
ПАТРИАРХИИ