Он не из тех людей, которые пользуются каждым случаем, чтобы тебя просветить. Он отвечал на вопросы.

Митрополит Сурожский Антоний (Блум).
Из воспоминаний об архиепископе
Василии (Кривошеине)

Архиепископ Василий (Кривошеин)
в последний приезд на родину.
Санкт-Петербург, сентябрь 1985 г.

Архиепископ Василий
/Кривошеин/

Богословские труды

Составитель и автор биографических вступлений
диакон Александр Мусин

Издательство «Христианская библиотека»
Нижний Новгород
2011

УДК 27-4
ББК 86.372
А 87

Рекомендовано к публикации Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС 11-117-1814

А 87 Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды /
Составитель, автор биографических вступлений
диакон Александр Мусин. Нижний Новгород:
Издательство «Христианская библиотека», 2011. — 752 с.

ISBN 978-5-905472-01-5

Книга объединяет в себе статьи выдающегося богослова и патролога XX в. архиепископа Русской Православной Церкви в Бельгии Василия (Кривошеина) (1900–1985). К числу особенностей издания относятся комментарии библиографического и содержательного характера, позволяющие читателю лучше понять историю богословских проблем, которым посвящены публикуемые статьи, содержание используемых терминов и понятий, а также церковно-исторический контекст создания этих произведений.

Уникальность книги обусловлена также и тем, что в ней впервые публикуются историко-биографические очерки жизни владыки Василия. В очерках впервые представлены уникальные материалы из его личного архива, сохранившегося в Брюссельской епархии и у племянника владыки Никиты Игоревича Кривошеина.

В книге имеется аннотированный именной указатель. Указатель является уникальным биографическим справочником по истории богословской мысли и связанным с ней персоналиям, а также по истории Православия и других христианских конфессий в XX в.

Книга рассчитана на широкую православную общественность, студентов богословских учебных заведений, всех, кто интересуется историей Церкви и богословской мысли, историей русской эмиграции, а также межконфессиональными отношениями и полемикой.

УДК 27-4
ББК 86.372

Дизайн книги — Б.В. Трофимов
Комментарии, аннотированный указатель имен — И.З. Дьякова, А.Е. Мусин

В оформлении книги использованы фрески художника Ирины Затуловской.
На обложке: И. Затуловская. Снятие с Креста. Положение во гроб

© Издательство
«Христианская библиотека», 2011
© А.Е. Мусин, составление, биографические вступления, 2011
© Б.В. Трофимов, дизайн, 2011

ISBN 978-5-905472-01-5

Архимандрит Василий (Кривошеин) на конгрессе Византийских исследований в Мюнхене, *1958 г.*

ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΔΙΟΙΚΗΣΙΣ ΧΩΡΟΦΥΛΑΚΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΥΠΟΔΙΕΙΣ ΧΩΡΟΦΥΛΑΚΗΣ ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ
'Αριθ. Πρωτ. 61-11/ 849
ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΚΙΝΗΤΟΝ ΕΠΙΣΗΜΟ
1 ΔΡΑΧΜΗ
Βασίλειος Μοναχός

Επώνυμον ΚΡΙΒΟΣΕΪΝ
Όνομα Βσεβολόδ (Βασίλειος)
Πατρώνυμον Αλέξανδρος
Όνομα μητρός Ελένη
Έτος γεννήσεως 1900
Τόπος Πετρούπολις Ρωσσίας
Επάγγελμα μοναχός
Τόπος κατοικίας Μονή Αγ. Παντελεήμονος
Διεύθυνσις Μονή Αγ. Παντελεήμονος
Υπηκοότης Ελληνική
Θρήσκευμα ορθόδοξος χριστιανός
Δήμος ή Κοινότης Άγιον Όρος
Εν Καρυαίς τη 3 Δεκεμβρίου 1945
Ο Διοικητής της Χερσονήσου

Греческий паспорт
монаха Афонского
Св.-Пантелеимонова
монастыря Василия
(Всеволода Александровича
Кривошеина), *1945 г.*

Свято-Пантелеимонов
монастырь. Афон
Фото Игоря Пшеничникова
Русское афонское общество

(7

8)

Оксфорд

(9

Архиепископ Василий
в Оксфорде (крайний справа)

1960 г.

10)

Архиепископ Василий (Кривошеин) (второй слева) на приеме у патриарха Иерусалимского Венедикта. Святая Земля, *1966 г.*

(11

Брюссель

Содержание

Пролог (15

Часть 1. **АФОН** (20
Биографическое вступление (22
1. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы / 1935 (61
Примечания (137

Часть 2. **ОКСФОРД** (142
Биографическое вступление (144
1. Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» / 1951 (214
2. Православное духовное предание / 1951 (219
3. Афон в духовной жизни / 1952 (236
4. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов / 1952 (259
5. Тема духовного опьянения в мистике преподобного Симеона Нового Богослова / 1959 (292
Примечания (301

Часть 3. **ПАРИЖ** (304
Биографическое вступление (306
1. Святой Григорий Палама — личность и учение (по недавно опубликованным материалам) / 1960 (343
2. Другие главы. Григорий Палама или Симеон Новый Богослов? / 1963 (359
Примечания (365

Часть 4. **БРЮССЕЛЬ** (366

Биографическое вступление (368

1. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени / 1961 (413
2. Еще о Халкидонском Соборе и малабарских христианах / 1961 (420
3. Символические тексты в Православной Церкви / 1961 (430
4. Несколько слов по вопросу о стигматах / 1963 (13 (482
5. Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского Собора с православной точки зрения / 1965 (485
6. Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы / 1966 (503
7. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого / 1967 (527
8. Экклезиология свт. Василия Великого / 1967 (536
9. «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова / 1971 (565
10. Кафоличность и структуры Церкви. Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского / 1972 (587
11. Третья сессия Междуправославной Комиссии по подготовке богословского диалога с англиканами / 1972 (600
12. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому / 1975 (614
13. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение / 1975 (644
14. Кризис в англикано-православных богословских обсуждениях / 1976 (662

Примечания (664

Эпилог (674

Аннотированный именной указатель (690

Использованные сокращения (744

14)

Вспоминая об архиепископе Василии (Кривошеине), митрополит Антоний (Блум) отметил очень важную гомилетическую черту его жизни, а следовательно, и творчества : «Он не из тех людей, которые пользуются любым случаем, чтобы тебя просветить. Он отвечал на вопросы»*. Это наблюдение стало эпиграфом к настоящему изданию. Мы старались, прежде всего, ответить на вопросы, возникавшие у нас и у близких нам людей при чтении трудов, написанных владыкой, и при знакомстве с некоторыми подробностями его биографии. (15

Выбор трудов для нынешней публикации только внешне кажется случайным. Он, по нашему мнению, очень точно отражает основные богословские темы, которым посвящал себя архиепископ Василий в разные периоды своей жизни с 1935 по 1976 гг. Сотериология, укорененная в аскетике богопознания, и практически ориентированная экклезиология — вот два основных теологических интереса владыки. В одном случае — ответ на вызов мира сего, брошенный человеческой судьбе, в другом — ответ на вызов межхристианского и внутрицерковного диалога. Обоснование ответа всегда патристично — не в смысле исключительной апелляции к писаниям древних отцов, а в самом духе обращения к разновременным текстам церковной культуры и отеческой стилистике. Это следствие убежденности владыки в том, что древность — не синоним святости и истинности: Дух Божий живет в Церкви «во вся дни», какими бы эсхатологичными они ни казались. В истории христианства «последние времена» не дальше от Христа, чем эпоха раннехристианской общины. Эти последние времена Апокалипсиса и апостольских посланий — просто особый эон — период, который начался Боговоплощением и

* Церковь Владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004 (далее Церковь...). С. 455.

закончится Вторым пришествием. Более «последнего» времени уже не будет. «Равноудаленность» христиан всех поколений от Бога — и смиренное осознание своей беспомощности — залог достойного течения церковной жизни.

Отсюда и те четыре отца Церкви, обращение к которым составило основу патрологического подхода владыки: Григорий Палама, Симеон Новый Богослов, Василий Великий и Григорий Нисский. Причем именно в таком порядке: от XIV века к IV столетию, от младших к старшим. В основе этой связи стоит Афон и хранимое им православное духовное предание. Здесь есть и обстоятельство случая, и высшая логика богословия как науки исторической: сила и убедительность ретроспективного метода выявляются именно путем перехода «от известного к неизвестному», от лично освоенного к умопостигаемому. Отнюдь не тогда, когда гипотетически восстановленная цепочка причинно-следственных связей излагается в исторической последовательности.

16)

Отсюда и четыре «времени богословия» владыки: Афон, Оксфорд, Париж и Брюссель, когда владыка соответственно отвечал на вызовы эпох. Понятно, что любая периодизация условна: анализ богословия Паламы, начатый на Афоне, активно возобновился в Париже, а издание трудов Симеона Нового Богослова, связанное с Парижем, началось еще в Оксфорде и закончилось Брюсселем. Ранние работы, написанные в Оксфорде, полностью принадлежат афонскому периоду: в них воплотился не только ранее приобретенный «книжный» потенциал, но и сама проблематика, сам дух в них афонские. Все же периоды — некие жизненные вехи, потребные не для истории, а для тех, кто стремится ее понять. Именно на переломе этих периодов формируется некое «осевое время», определяющее жизнь на следующее десятилетие.

Помимо комментариев к богословским текстам, в книге присутствует и исторический контекст. Этот «книжный» контекст не претендует на полное и системное жизнеописание владыки, призванное объяснить преображение его жизни в житие. Это, скорее, материалы к творческой биографии, облегчающие, по нашему мнению, понимание трудов владыки и их истоков. Быть может, настоящее издание станет еще одним шагом к публикации

полного собрания сочинений архиепископа Василия (Кривошеина) и к составлению возможно полной его биографии.

Естественный пробел в житийной канве в данном случае может быть заполнен логикой и событиями «большой истории», и притом не в ущерб «маленьким» фактам. История эпохи, всполохи случавшихся рядом с автором событий освещают и делают понятными многие из его мыслей и поступков. Сам владыка, сопровождавший свои труды пространными комментариями, в своих воспоминаниях неоднократно прибегал к жанру примечаний, рассказывая о ситуации «вокруг», о движении армий и круговороте политики, чтобы позволить лучше понять, что же происходило в середине этого «круга». Для «уяснения обстоятельств описываемых событий» и «большей понятности рассказа». Неизбежно мы вступаем здесь в область предположений. Но эта область — закономерное поле истории, зона ответственности историка. (17

Не существует истории вне сознания и души исследователя, что ничуть не умаляет ее значения как науки. Там, где родилась история, на библейском Востоке, познание мыслилось как слияние: чтобы узнать, необходимо прочувствовать. Отсюда и настоящее значение слова «история» — не просто рассказ, но свидетельство. Историк обязан быть не сторонним наблюдателем, а честным свидетелем, своеобразным соучастником изучаемых событий. Прошедшие века, оставляя память о себе, будь то останки или предания, и не думали предоставлять в наше распоряжение исторические источники. Любой памятник субъективен, поскольку он не просто пассивно отражает «временные лета», прошедшие времена. Он видит историю глазами своего автора и в силу этого субъективен и, если угодно, тенденциозен. Лишь работа историка превращает памятник в источник информации о прошлом.

Но историк, как и древний автор, тоже личность. У него есть свои взгляды, предпочтения, свой творческий предел. То, как он увидел историю, — это его субъективный взгляд, его тенденция. В силу этого, сколько историков — столько и источников. Равно как сколько свидетелей — столько и свидетельских показаний: каждый видел инцидент со своего места и своей точки зрения.

Это один из многочисленных парадоксов исторической науки: объективность истории зависит от... субъективности историка.

Действительно, чем честнее историк перед собой и перед людьми, чем полнее он включает в исследование лучшие стороны своего ума и души, чем полнее он сможет раствориться в исследуемой эпохе — тем правдивее и объективнее получается его свидетельство. В этом смысле дело историка сродни религиозному свидетельству, а подвиг историка близок к подвигу мученика. Недаром в греческом языке и «истор», и «мартис» одинаково обозначают свидетеля*. К тому же у историка есть важное преимуще-
18) ство перед современником события. Он знает, что было потом. И в свете исторических итогов ему сподручнее догадываться о тайных сопряжениях истории, устанавливать возможные причины и связи. Отсюда и еще одна черта сопутствующих текстов: обильные цитаты. Как владыка в своих воспоминаниях давал волю действовать не своим оценкам, а их героям, так и мы пытаемся дать высказаться о нем тем, кто знал его и его время. Посему в настоящем издании трудов владыки мы отказались от того, чтобы полностью модернизировать использованную им систему ссылок и примечаний, чтобы не слишком нарушать отраженный ими колорит эпохи и своеобразие научной работы автора. Там, где это необходимо, мы постарались в комментариях раскрыть «глухие» ссылки на специфические издания, знакомые и близкие самому автору и его кругу, но малоизвестные современному читателю, живущему в России.

Другим девизом издателей стал своего рода лейтмотив воспоминаний владыки о 1919 годе: «Пишу потому, что не могу не писать. Хочется высказаться...»** Как его писания через 30 лет после кончины потребовали исторической экзегезы, так и возможность высказаться оказалась для чтущих и читающих владыку людей насущной потребностью. Особенно сегодня, когда удушливая атмосфера вынужденного единогласия зачастую не позволяет разглядеть яркие фигуры в истории Русской Церкви. Читая труды архиепископа Василия, удается на многие «злобы дня» взглянуть его глазами.

11 марта 1917 г., накануне отречения, император Николай II, не чувствуя под собой твердой политической почвы, обратился

---

* ἵστωρ – свидетель (*греч.*); μάρτυς – свидетель, мученик (*греч.*). – *Ред.*

** *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Воспоминания. Письма. Н. Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 1998 (далее Воспоминания...). С. 32.

к графу Д.А. Шереметеву со словами, которые могут послужить ключом к проблемам российской истории. Государь, имея в виду стабилизирующую роль Александра Васильевича Кривошеина в деятельности правительства в 1913–1915 гг., полувопрошая, полуутверждая, сказал: «Кажется, нужно позвать Кривошеина?» Сегодня, кажется, нужно вновь позвать Кривошеина...

А. Мусин

Часть 1

АФОН

20)

(21

Свято-Пантелеимонов
монастырь. Афон.
Фото Игоря Пшеничникова.
С сайта *Русское афонское общество*

Богородица. *Фреска*.
Художник Ирина Затуловская

Во вторник, 19 октября 1976 г., протопресвитер Александр Шмеман записывает в своем дневнике: «Ужин у нас вчера вечером с арх[иепископом] Василием Кривошеиным. Несомненно порядочный человек, открытый, терпимый и т.д. Но странное чувство: вот он провел не то пятнадцать, не то двадцать лет на Афоне, простым монахом, но, в сущности, ужинал с нами вполне светский человек, живущий хотя и прилично, но "церковной кашей", ограниченной всей этой смутой, современной
22) церковной перспективой и ситуацией. В этом нет ничего плохого, ничего низкого, напротив — он кажется почти идеалом "образованного архиерея". Мои мысли не о нем, а о том, в чем последний смысл этих ученых копаний в мистическом опыте Максима Исповедника или Симеона Нового Богослова»*.

Архимандрит Софроний (Сахаров), независимо от отца Александра, тоже задается этим вопросом как раз в связи с личностью архиепископа Василия: «В 1932 году монастырь (на Афоне. — *А. М.*) посетил один католический доктор, отец Хр. Б. (скорее всего, Кристофер Батлер. — *А. М.*). Он много беседовал с о. В. (монахом Василием (Кривошеиным). — *А. М.*) по разным вопросам жизни Святой Горы и между прочим спросил:

— Какие книги читают ваши монахи?

— Иоанна Лествичника, аввы Дорофея, Феодора Студита, Кассиана Римлянина, Ефрема Сирина, Варсануфия и Иоанна, Макария Великого, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита, Григория Паламы, Максима Исповедника, Исихия, Диадоха, Нила и других отцов, имеющихся в "Добротолюбии", — ответил о. В.

— Монахи ваши читают эти книги!.. У нас читают их только профессора, — сказал доктор, не скрывая своего удивления.

— Это настольные книги каждого нашего монаха, — ответил о. В. — Они читают также и иные творения святых отцов Церкви и сочинения позднейших писателей-аскетов, как, например: епископа Игнатия Брянчанинова, епископа Феофана Затворника, преподобного Нила Сорского, Паисия Величковского, Иоанна Кронштадтского и других.

---

* *Шмеман А.,* прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. С. 300.

Об этой беседе о. В. рассказал старцу Силуану, которого глубоко почитал. Старец заметил:

— Вы могли бы рассказать доктору, что наши монахи не только читают эти книги, но и сами могли бы написать подобные им... Монахи не пишут, потому что есть уже многие прекрасные книги и они ими довольствуются, а если бы эти книги почему-либо пропали, то монахи написали бы новые»*.

Факт этого разговора почти дословно подтверждает и сам владыка: «Мне вспоминается разговор, который я однажды имел (23
на Афоне с одним немецким профессором. Он спросил меня: “Какого рода книги больше всего читают ваши монахи?” В ответ я назвал многих аскетических писателей и среди них прп. Иоанна Лествичника. “Как, — с удивлением воскликнул профессор, — у нас только очень немногие высокообразованные люди способны читать такие творения, как Иоанна Лествичника. Ваши монахи должны быть очень учеными людьми”. Профессор не мог понять, что когда кто-нибудь принадлежит к живому преданию Церкви, он не нуждается в больших теоретических познаниях для того, чтобы понимать писания, выражающие это предание»**.

Свидетельство владыки Василия много короче, чем тот же рассказ у отца Софрония, и итог этого свидетельства иной. Софроний использует эту историю, чтобы провозгласить приоритет Предания над Писанием, формально разделив их. Вкладывая свои размышления в уста старца Силуана, он пишет, что «Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания», будучи всего лишь одной из его форм, пусть и ценнейшей по удобству сохранения ее и использования, но, «изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято как должно никакими научными исследованиями», поскольку «в человеческом слове есть неизбежная текучесть» и ограниченность выражения***. В условиях культурной катастрофы Предание

---

* [*Софроний (Сахаров),* иером.] Старец Силуан Афонский. М., 1996. С. 67.

** *Василий [Кривошеин]*, иером. Афон в духовной жизни Православной Церкви // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж (далее Вестник РЗЕПЭ). 1952. № 12. С. 21. См. также: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Богословские труды (1952–1983): статьи, доклады, переводы. Н. Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 1996 (далее Богословские труды...). С. 65-66.

*** [*Софроний (Сахаров)*, иером.] Старец Силуан Афонский. С. 81 и след.

восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением все той же «единожды преданной святым» (Иуд. 1, 3) веры. Этот провозглашенный принцип «регенерации» слова Божия распространим и на слово отеческое.

Иначе смотрит на это Василий. Он не дерзает ни противопоставлять Писание и Предание, ни заявлять о потенциальной способности монашеской культуры заново написать (или переписать с точки зрения своего понимания?) Библию, свидетельствуя лишь о способности человека, причастного к Преданию, понимать Писание и различать письмена. Позднее, рассуждая о Халкидонском соборе и малабарских христианах (1961), он выскажется более определенно: «Нельзя... отождествлять по своему значению богословско-догматические определения Вселенских Соборов со Священным Писанием. Писание есть непосредственное свидетельство Церкви об Откровении Божием... Соборные постановления не являются таким непосредственным свидетельством об Откровении, они, скорее, могут быть названы его истолкованием»*. Здесь владыка выступает законным наследником святителя Филарета Московского, считавшего Писание единственно «чистым и достаточным источником учения веры», «священной памятью Божественных слов» для их непрерывного и единообразного сохранения: «допускать ненаписанное слово Божие равносильное писанному, не только в управлении Церковью, но и в догматах, значит подвергать себя опасности разорить заповедь Божию за предание человеческое»**.

24)

Оказывается, можно не сталкивать и не сравнивать. Навеянный полемикой времен Реформации вопрос о том, что «главнее», даже не возникает в живом потоке традиции, которая ищет в предании отцов не историческую опору для потерявшего равновесие современного человека, а свежесть новой жизни во Христе. Этим и может объясняться раздраженная реакция протопресвитера Александра Шмемана на «ученые копания» в святых отцах, цель которых, по крайней мере для некоторых, — боязли-

---

* Богословские труды... С. 255.

** Цит. по: *Флоровский. Г.*, прот. Пути русского богословия. Изд. 4-е. YMCA-Press, 1988. С. 177–178.

вая консервация церковной жизни, низводимой на потребительский уровень.

Эта тема возникала в дневниках отца Александра Шмемана чуть ранее, и тоже в связи с владыкой Василием, после встречи профессоров Свято-Владимирской семинарии с делегатами II Конференции богословских школ в Пендели под Афинами, состоявшейся в сентябре того же 1976 года: «Слушал и думал: какая странная эпоха, сколько "выдуманного" — редукция всего в Православии к "Отцам" и "духовности". Из них сделали каких- (25
то идолов, какую-то панацею от всех зол. Торжество в наши дни сектантского *только*. *Только* отцы, *только* "Добротолюбие", *только* Типикон... Убожество и какая-то глубочайшая несерьезность и бездарность всего этого»*.

Тень «сектантского редукционизма» падает и на «идеал образованного архиерея», каким был в глазах отца Александра архиепископ Василий. Впрочем, как личность одного не нуждается в оправдании, так и мнение другого — в истолковании. Но приведенная выше цепочка сопоставлений и оценок ставит вопрос: в чем действительно видел цель богословия, «смысл ученых копаний» сам преосвященный автор? Перед нами тема: сочетание Афона и богословия в жизни владыки, подлинное содержание святоотеческого наследия в Церкви.

Сам он никогда не писал (а может быть, и не задумывался) на эту тему. Что вообще свойственно богословской мысли древней Церкви — так это отсутствие экзальтированной саморефлексии. Обязательное изложение собственной методологии с целью показать, как исследователь пришел к тем или иным выводам, давало возможность проверки оппонентом приобретенного знания. Это было особенно важно со времен схоластики и науки Нового времени. Ранее об этом можно было догадаться лишь косвенно.

Характеризуя учение о Церкви свт. Василия Великого (эту статью владыки читатель найдет в настоящем сборнике), архиепископ Василий отмечает, что святитель не оставил труда, где бы он излагал свое учение систематически: «Мы вынуждены искать в его творениях отдельные разбросанные места, в них речь

---

* *Шмеман А.,* прот. Дневники. С. 298.

о Церкви всегда как бы мимоходом и обыкновенно очень кратка. Они есть почти во всех его трудах... и особенно в письмах. Последние для нас наиболее интересны, так как выявляют отношение великого архиепископа к церковным вопросам своего времени, его реакцию на церковные события. Это отношение пополняет и делает более понятными отдельные мысли о Церкви». То же самое мы должны сказать и в отношении богословского наследия владыки Василия. В нем, как и в частных письмах, раскрываются стиль и норма, отношение к происходящему в Церкви и с Церковью. Так же как и различные события его биографии позволяют нам понять истоки этой стилистики.

26)

Историко-филологическое образование, полученное, пусть и урывками, в университетах Петрограда (1916–1917), Москвы (с весны 1917), Парижа (1920–1924), а некоторые источники неожиданно говорят и об учебе в Мюнхене (1922–1923), — вот истоки интереса будущего архиерея к истории слова. Весной 1925 г. он становится студентом только что открытого парижского Богословского института на Сергиевском подворье. Судя по всему, он отучился этот первый полукурс, продолжавшийся до лета.

Мысль об учебе не оставляла его и во время «бега» (эвакуации с белыми) из России. Читатели воспоминаний расстаются с Всеволодом Кривошеиным 4 ноября 1919 г., когда он вместе с санитарным поездом прибывает в Харьков. Еще три месяца Всеволод оставался в разрушенной стране, лишь в конце января 1920 г. через Новороссийск отбыл в Каир и не позднее августа оказался в Стамбуле. 1 октября он писал оттуда матери: «Уже 8 месяцев, как я уехал из России». Тогда же состоялся его разговор с Петром Струве, который обещал «устроить» его на учебу в Оксфордский университет*. Но в Оксфорд он попал только в феврале 1951 г. Отрывочные сведения о совершавшейся урывками учебе будущего архиерея не позволяют восстановить картину его научных интересов, выяснить, кто из профессоров оказал на него

* См.: Церковь... С. 30.

наибольшее влияние. Однако богословская составляющая этих интересов очевидна. Сам владыка в 1957 г. так определит хронологическую последовательность развития своих интересов: история, философия, богословие*.

В 1924–1925 гг. Всеволод Кривошеин принимает участие в Русском студенческом христианском движении (РСХД). История РСХД в России восходит к 1909 г., когда в Санкт-Петербурге под влиянием лекций методистского проповедника Джона Мотта было создано студенческое общество «Маяк». В 1913 г. само (27
общество и другие молодежные христианские кружки были преобразованы в Студенческое христианское движение, принятое затем в члены Всемирной христианской студенческой организации. Его президентом стал Владимир Марцинковский, а среди активных членов обозначился Лев Липеровский, впоследствии маститый православный пастырь в Париже.

Движение, не получившее широкого распространения в дореволюционной России, оказалось востребованным в эмиграции. Оно было воссоздано заново на основе многочисленных религиозных и философских кружков христианского направления, посвящавших свои собрания библейским, патрологическим и историческим чтениям или же просто собиравшихся для общей молитвы. В сентябре 1923 г. в Пшерове (Чехия) состоялся первый съезд таких собраний, возникших в центрах русского рассеяния. Съезд воссоздал РСХД. На нем собралась не только молодежь, но и общепризнанные лидеры русского религиозно-философского возрождения: протоиерей Сергий Булгаков, Николай Бердяев, Павел Новгородцев, Семен Франк, Николай Лосский, Борис Вышеславцев, Василий Зеньковский, Георгий Флоровский, Антон Карташев.

Было бы нечестно рассматривать возникновение молодежного движения в эмиграции как примитивное средство «самосохранения», как ностальгическую реакцию, стремление найти в христианской традиции успокоительный опиум в условиях «заката Европы» и гибели России. Это было живое и ищущее служение, новое слово российской общественности, зачастую жертвенное, быть может иногда и сублимировавшее мутный «эрос» неуверенности и страхов. К тому же и отношения с церковной традицией

---

* См.: Церковь... С. 51–52.

в ее «синодальном» варианте складывались непросто. Скорее, речь шла не о поиске традиции, а о жажде Предания.

Всеволод Кривошеин приезжает на местный французский съезд РСХД в Аржероне (Нормандия), проходивший 21–28 июля 1924 г., и оказывается в атмосфере серьезных идейных споров: персонализм или иерархичность, спасение личное или социальное? Большое впечатление на участников произвело выступление епископа Вениамина (Федченкова) о «святом эгоизме», личном
28) спасении и монашестве как средстве их наиболее полной реализации. Утверждение, что «пошлое мещанство несравненно выше пустого утопизма общественности», вызвало жесткую отповедь со стороны Сергия Булгакова и Антона Карташева. Эта полемика живо продемонстрировала существовавшие внутри эмигрантской церковности сотериологические и экклезиологические расхождения*. Монашество, спасение, Церковь — не из Аржерона ли берут истоки богословские интересы архиепископа Василия?..

Одно из решений съезда несомненно сказалось на судьбе Кривошеина — намерение основать в Париже духовную академию. Буквально за несколько дней до съезда, 18 июля, митрополит Евлогий (Георгиевский) и его помощники выкупают в XIX округе Парижа на улице Crimée, 93, бывшее здание лютеранской кирхи с прилегающей территорией. Бывший некогда центром христианской миссии среди работавших во Франции немцев комплекс зданий переходит Французской Республике как часть германских репараций в 1918 г. и попадает в ведение Госимущества, которое и устраивает в 1924 г. аукцион по его продаже. Расположенное на небольшом холме, Сергиевское подворье (а как иначе могло оно называться, будучи приобретенным в день памяти преподобного!) находилось вблизи парка Buttes Chaumont с его искусственным рельефом, созданным русскими военнопленными после Крымской войны 1854–1856 гг. Да и сама улица напоминала об одном из русских эпизодов французской истории. Много ранее, в 1813 г., император Александр I на этих холмах получил известие о капитуляции наполеоновского Парижа.

Именно здесь 1 марта 1925 г. митрополит Евлогий официально открывает Свято-Сергиевский богословский институт. К Пасхе подтянулась основная профессура во главе с отцом Сергием

---

* См.: *Зандер Л.* Съезд в Аржероне // Путь. 1926. № 2. С. 111–116.

Булгаковым — деканом, и был открыт прием студентов. Первые десять человек, среди которых был и Кривошеин, начали учиться 30 апреля, в четверг Фоминой недели. Все студенты были выходцами из РСХД. Сам митрополит-ректор стремился придать институтской жизни «строго монашеское направление». Это создало основу для одного из главных направлений богословской мысли в эмиграции — исследований мистической и аскетической традиции исихазма. Еще одна отправная точка в интересах архиепископа? (29

Настоящая учеба началась с осени 1925 г. Тогда же начинает издаваться журнал «Путь», призванный осуществлять духовное руководство РСХД, в декабре выходит первый номер «Вестника» Движения. Но сам Кривошеин в это время уже примкнул к другому движению под названием «Лестница в небо». Было ли это связано с началом кризиса «кружков» и «кружковцев», когда каждому было нужно достичь самостоятельного духовного напряжения, но на которое оказались способны лишь наиболее духовно одаренные? Или на решение повлияли споры о «святом эгоизме» в Аржероне?

Он приезжает на следующую конференцию РСХД в Хоповский монастырь (Сербия) в сентябре 1925 г. Те же проблемы: взаимоотношения с иерархией и отношение к инославию, мечта о примирении интеллигенции и епископата*. Хопово — монастырь тяжелой, переломной судьбы. Основанная в XVI в., эта обитель Сремской епархии стала в 1920 г. прибежищем спасшихся из взбунтовавшейся России монахинь Леснинско-Богородичной женской общины, затем, в 1950 г., перебравшихся во Францию, в Провемон. Чуть раньше, во время Второй мировой войны его сожгли партизаны Тито. Много позже, в апреле 1999 г., бомбы НАТО повредили монастырский иконостас. Для истории монастыря в Провемоне немаловажно, что, оказавшись в юрисдикции РПЦЗ, он так и не принял объединения с РПЦ в 2007 году.

В каком-то смысле переломным стало и краткое пребывание здесь будущего владыки. Похоже, он нашел искомый способ примирения интеллектуальных занятий и иерархического служения. После съезда из Югославии он отправляется в Грецию вместе с Сергеем Сахаровым, тоже студентом Сергиевского института.

---

* См.: Там же. С. 116–121.

2 октября 1925 г. Всеволод Кривошеин впервые совершает паломничество на Афон и, начиная с Пантелеимонова монастыря, обходит монастыри Святой Горы.

Как принимают решение стать монахом? Житийная литература полна рассказов вроде того, как возвращавшийся с охоты боярин заходит в церковь и, пораженный словно для него предназначенной евангельской фразой, расстается с обликом человеческим и принимает образ ангельский. В истории Кривошеина видится
30) долгий путь и сложный выбор. Скорыми были ноябрьские сборы в Париже. И возвращение на Афон. На Введение Пресвятой Богородицы во храм, 21 ноября / 4 декабря 1925 г., состоялось его введение в Пантелеимонов монастырь: игумен архимандрит Мисаил принял его сюда послушником. 6 апреля 1926 г., в канун праздника Благовещения, он был пострижен в рясофор с именем Валентин, а 18 марта 1927 г. — в мантию с именем Василий. Кончалась вторая седмица Великого поста, стоял канун Недели*, в которую праздновалась память свт. Григория Паламы. С богословием последнего будет связан не только первый научный труд Василия Кривошеина — его именем будет осенено все творчество владыки. Мистика? Мистика богословия... Увидел ли будущий архиерей-богослов в этом знак свыше?

Поразительна скорость, с которой совершилось зачисление в братию. Трудно сказать, было ли это связано с общим безвременьем — в 1924 г. протат (высший исполнительный орган Совета монастырей Святой Горы — Кинота) составляет новый, «панэллинистический» устав Афона, который лишь в 1926 г. утверждается греческим правительством, оставаясь так и не подписанным Пантелеимоновым монастырем, — или было частным случаем. Как единодушно свидетельствуют Ольга Кавелина и диакон Михаил Городецкий, первым послушанием будущего архиерея была починка облачения в мастерской у отца Матфея. Митрополит Антоний (Блум) вспоминал иначе об обстоятельствах появления Кривошеина на Афоне с его собственных слов. Будучи подведенным к некоему старцу, которого, кажется, звали Ефрем, он был спрошен, для чего он сюда приехал. Всеволод ответил: «Я приехал заниматься исследованиями богословскими, рукописями афонскими». И услышал в ответ: «Вот хорошо, так ты иди

---

* воскресенья (*церк.-слав.*). — *Ред.*

на кухню». Это было нужно для того, чтобы тот стал в первую очередь монахом. «Только потом владыке Василию было разрешено работать в библиотеке, и он пришел к библиотекарю. Библиотекарь был некультурный, в библиотеке был страшный беспорядок. Когда выпадали страницы из рукописей, он просто складывал их в угол. И вот он говорит владыке Василию: “Что тебе надо?” — “Да вот меня благословили работать в библиотеке”. — “Это хорошо, вот тебе метла — чистить”. — “Да нет, я хочу рукописями заниматься”. — “Так это же не работа!” Потом уже он работал там (31
без метлы, над рукописями»*.

Впрочем, в библиотеку он попал нескоро. В 1927—1929 гг. он учится греческому языку в Карее. Лишь потом, став монастырским грамматикосом-секретарем, благодаря своей канцелярской работе он получил доступ в библиотеку и архив. Но с существенным обременением. Софроний (Сахаров) вспоминает, что общение с иностранцами, приезжавшими в библиотеку, было «поручено монаху о. В., человеку богословски образованному, владеющему многими иностранными языками»**. Это подтверждает и сам монах Василий в своем письме к матери от 30 января 1932 г., жалуясь ей, что после Пасхи «опять пойдут иностранцы (всех национальностей) — мне с ними приходится “возиться” (таково мое послушание)», и сообщая, что среди них попадаются люди с духовными запросами и интересом к Православию***. В том же письме он впервые сообщает о своем знакомстве с трудами прп. Симеона Нового Богослова, особенно подчеркивая его учение о стяжании Духа Святого, и признается, что читает «вообще много, в ущерб молитве».

Е. Воордеккерс считает, что именно послушание в хорошо укомплектованной библиотеке, созерцательная среда и личные симпатии побудили монаха Василия погрузиться в историю мистического богословия****. Очевидно, он начал серьезную научную работу в 1932–1933 гг. Ее результатом и явилась первая научная публикация — статья, размером с небольшую монографию, — «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы». Она была завершена в 1935 г. и впервые опубликована

* Церковь... С. 455.
** [*Софроний (Сахаров),* иером.] Старец Силуан Афонский. С. 66.
*** См.: Воспоминания... С. 498.
**** См.: Церковь... С. 429.

в сборнике «Seminarium Kondakovianum»*. Почти сразу европейское научное сообщество, чуткое к любому новому движению мысли, издало этот труд по-английски в 1938 г. и по-немецки в 1939 г.** Нам известна лишь одна попытка перевести ее на язык самого Паламы. В своем письме от 7 сентября 1985 г., сохранившемся в архиве Брюссельской епархии, архимандрит Амвросий Гиакалис (Giakalis), работавший в то время в колледже св. Иоанна в Кембридже над своей диссертацией на степень доктора философии по теме «Богословие икон на VII Вселенском соборе» под руководством профессора Генри Чадвика, просит благословения перевести статью на греческий. Владыка уже не смог прочесть письмо в этой жизни. Нам неведомо, переведена ли статья сегодня на греческий после 50 лет ожидания. Похоже, что по-французски она появилась лишь после кончины владыки***.

32)

Впоследствии статья неоднократно переиздавалась на русском языке****. Отдельно стоит вспомнить и публикацию в «Журнале Московской Патриархии», сделанную в связи с кончиной архиепископа и подписанную, как в первом издании, «монах Василий (Кривошеин)»*****. В примечаниях сказано: «Перевод с французского», однако источник публикации, как и автор перевода, не названы, что превращает текст в богословский комикс загадочного происхождения. На самом деле это перевод авторского резюме из Кондаковского сборника.

Почему первое издание состоялось именно в Праге, почему Кондаковский сборник? Почему не Париж? Вообще, Россия в европейском рассеянии научилась собирать и являть печатным

---

* См.: Seminarium Kondakovianum: Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н.П. Кондакова. Т. 8. Прага, 1936. С. 99–154.

** См.: *Krivocheine B.* The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // Eastern Churches Quarterly. 1938. № 3. P. 21–84; *Idem.* Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296–1359) // Das Östliche Christentum. Heft 8. Wurzburg, 1939.

*** См.: [*Basile (Krivocheine)*, moine. Mont Athos, Monastère russe de saint Pantéléimon, 1935.] La doctrine ascétique et théologique de Saint Grégoire Palamas // Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. Paris (далее Messager...). 1987. № 115. P. 45–87.

**** См.: [*Василий (Кривошеин)*, мон. Афон, Русский монастырь св. Пантелеимона, 1935.] Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Вестник РЗЕПЭ. 1987. № 115. С. 109–174; Богословские труды... С. 114–208; Альфа и Омега. М., 1995. № 3 (6). С. 77–82.

***** См.: *Василий (Кривошеин)*, мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // ЖМП. 1986. № 3. С. 67–70.

словом свои разумные силы, в том числе на юго- и западнославянских землях*. Одной из удачных попыток такого рода, хотя и очень сложной судьбы, был Семинарий в память Никодима Павловича Кондакова.

Н.П. Кондаков, крупнейший специалист по византийскому и древнерусскому искусству, творец «иконографического метода», приезжает в Прагу в 1922 г. из Софии по приглашению Карлова университета**. Именно здесь он заканчивает и передает в Ватикан свой капитальный труд «Иконография Спасителя», однако (33
на его пражской судьбе сказались все сложности вхождения русских гуманитариев в чешскую культурную среду. После смерти Кондакова в феврале 1925 г. о нем дружно забыли как парижские «умозрители в красках», так и советские искусствоведы из Москвы. Впрочем, он сам скептически относился как к тем, так и к другим.

Прага была после Парижа и Берлина третьим по своему значению центром русской эмиграции. Этому в немалой степени способствовали мероприятия, предпринятые президентом Чехословакии Масариком (1850–1937) в рамках плана помощи России, — Русская вспомогательная акция. В 1921–1923 гг. здесь были созданы Русские сельскохозяйственный, юридический, педагогический институты, народный университет. Действовала особая Русская академическая группа и Совет русских профессоров, а при Министерстве иностранных дел — Комитет по обеспечению образования русских студентов.

После кончины Н.П. Кондакова его ученики организовали в Праге семинар по образцу дружеского учебно-научного кружка. Однако созданный в апреле 1925 г. Seminarium Kondakovianum, по сути, стал крупнейшим среднеевропейским исследовательским центром в области изучения иконографии и древностей эпохи великого переселения народов. У его истоков стояли Георгий Вернадский, Петр Савицкий, Дмитрий Расовский, Александр Калитинский, Николай Беляев, княгиня Наталия Яшвиль.

---

* См.: *Струве Г.П.* Русская литература в изгнании. Париж: YMCA-Press; М.: Русский путь, 1996. С. 388–415; Записки Русского научного института в Белграде. Т. 1–16/17. Белград, 1930–1941; Записки Русского научно-исследовательского объединения в Праге. Т. 1–88, 1–5 / Ред. М.М. Новиков. Прага, 1934–1942, 1945; Сборник Русского института в Праге. Т. I–II. Прага, 1929–1932.

** См.: *Кызласова И.Л.* Кондаков Никодим Павлович // Русское зарубежье: Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. М., 1997. С. 303–305.

Членом Семинария был и Владимир Лосский, но он скоро перебрался из Праги в Париж, где готовил свой «докторат» на филологическом факультете Сорбонны на тему: Visio essentiae Dei* у немецких мистиков XIV в.

Семинарий ждал кризис 1930 г., вызванный отъездом А. Калитинского в Париж и тяжелым финансовым положением. В это время его «евразийская» группа активно искала покровительства Николая Рериха и даже предполагала превращение кружка
34) в Институт гималайских исследований при музее Рериха в Нью-Йорке. Все же в 1931 г. Семинарий был преобразован в Археологический институт им. Н.П. Кондакова.

В конце 1930-х гг. его ждал новый кризис. Произошел раскол между «пражской» и «белградской» группами, последняя из которых призывала весь институт перейти под протекторат Югославии и даже в 1938 г. организовала новое отделение в Белграде, перевезя туда значительную часть библиотеки, в частности собрание А.А. Бобринского. Библиотека погибла 6 апреля 1941 г. при бомбежке Белграда германской авиацией.

Институт действовал в периоды и немецкой, и советской оккупации Праги вплоть до 1945 г. Существовали даже проекты включения его в состав АН СССР. Однако формально он прекратил свое существование в 1953 г., слившись с пражским Институтом теории и истории искусств. В течение 1926–1940 гг. Семинарий и институт, находившиеся на субсидии чехословацкого правительства, издавали сборники своих трудов, в одном из которых и была опубликована статья монаха Василия. Это издание как раз предполагало сознательную публикацию трудов русских авторов, как оказавшихся в рассеянии, так и оставшихся в Отечестве. Всего вышло в свет 11 томов**.

Такова история учреждения и издания, где владыка опубликовался впервые. Кондаковский сборник действительно был одним из немногих изданий русской эмиграции, принадлежащих более фундаментальной науке, нежели публицистике. Впрочем, не без злободневности «евразийства», повлиявшего на проблематику

---

* Ви́дение Божественной сущности (*лат.*). — *Ред.*

** См.: *Басаргина Е.Ю.* Археологический институт им. Н.П. Кондакова (Seminarium Kondakovianum). По материалам архивов Праги // Мир русской византинистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга / Под редакцией И.П. Медведева. СПб., 2004. С. 766–811.

Семинария. Сам Н.П. Кондаков, будучи византинистом, евразийцем не был. Собственно говоря, совпадение интересов было отчасти случайным, отчасти искусственным, в любом случае — археологическим. Сам профессор интересовался археологическими культурами южнорусских степей эпохи великого переселения народов в связи с их возможным влиянием на древности византийского круга. Лекционный курс такого содержания и был им прочитан в Праге. Естественно, что среди его учеников этот вещеведческий интерес продолжился как в занятиях Семинария, (35
так и в публикациях, в частности в издании серии «Скифика». Вместе с тем в рамках Семинария в конце 1920–1930-х гг. действовали такие подлинные теоретики евразийства, как Г.В. Вернадский и П.Н. Савицкий, именно в это время сформировавшие и сформулировавшие основы своих историографических гипотез.

Сам П. Савицкий, арестованный НКВД в Праге в августе 1945 г., очевидно будучи в лагере (Потьма), в 1955 г. составил «Справку об Институте [им. Н.П. Кондакова]»*. Здесь будущий владыка, как один из авторов «Семинариума», получил следующую любопытную характеристику: «Кривошеин — молодой (по масштабу 1930-х годов) русский богослов, афонский монах. В изданиях института были его труды по историко-богословским вопросам. В середине 1920-х годов действовал в рядах евразийцев».

Василий Кривошеин — евразиец? Этому стоит искать объяснение скорее в личности автора записки, чем в интеллектуальной судьбе владыки. Все, что было написано не на русском языке, осуждалось самим Савицким как «романогерманобесие». И любое не модернизированное, не латинизированное богословие Византии должно было восприниматься им как «свое», более «азиопское»**, нежели евразийское. Скорее всего, аберрация памяти 30-летней давности, дополненная шоком ГУЛАГа, и заставила его записать в евразийцы середины 1920-х Кривошеина, который в то время уже действительно был афонским монахом***.

---

* См.: Мир Кондакова: Публикации. Статьи. Каталог выставки. М., 2004. С. 209–218.

** Слово (и понятие) «Азиопа» — изобретение историко-археологического семинара 1980-х гг. в ЛГУ.

*** Не повлияла ли на такую «классификацию» принадлежность к евразийству Н.А. Кривошеиной, жены Игоря, брата владыки?

Возможно, на выбор места для опубликования своего первого богословского труда оказала влияние и существовавшая традиция русского богословия и церковно-исторической науки в Европе публиковаться в трудах Seminarium Kondakovianum, которая восходит еще к В.Н. Лосскому, в 1929 г. поместившему на страницах издания свое «Отрицательное богословие св. Дионисия Ареопагита». Георгий Острогорский в первом номере в 1927 г. опубликовал статью «Соединение вопроса о св. иконах с христо-
36) логической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества», а в 1928 г. — «Гносеологические вопросы византийского спора о св. иконах». Выбор богословско-исторической проблематики был обусловлен не в последнюю очередь известным скептицизмом самого Н.П. Кондакова в отношении русского религиозно-философского ренессанса, свойственным и его ученикам. Профессор весьма нелицеприятно высказывался о бывавшем в Праге Сергии Булгакове как «объявившемся пророке» и о его «подхвостнике Егорке Флоровском»*.

Интересен и еще один узел связей. Петр Савицкий — ученик П.Б. Струве, еще в 1920 г. принимавшего участие в судьбе Кривошеина, а Георгий Вернадский — министр печати в Крымском правительстве А.В. Кривошеина 1920 г. Впрочем, возможно, что статья владыки попала в Прагу через Владимира Алексеевича Мошина (1894–1971), принимавшего деятельное участие в делах института с середины 1930-х гг. и часто бывавшего на Афоне. Однако обзор содержания журнала показывает, что он формировался в достаточной степени случайно. Быть может, в архивах института в Праге, которые были систематизированы совсем недавно, к 1995 г., и найдутся документы, проясняющие путь, которым в редакцию пришла статья Кривошеина**. Это был не единственный опыт сотрудничества с изданием института — здесь же в одном из последних номеров он опубликовал свои рецензии на книги G.L. Prestige «Бог в патристической мысли» (Лондон, 1936) и J.J. Moisesku «Евагрий Понтийский. Жизнь, писания, учение» (Афины, 1937)***.

---

* См.: *Савицкий И.П.* Академик Н.П. Кондаков в Праге // Мир Кондакова... С. 199.

** См.: Мир Кондакова... М., 2004. С. 7, 9.

*** См.: *Krivocheine B.* Compte rendue de: G.L. Prestige. God in Patristic Thought. Londres, 1936 // Seminarium Kondakovianum. Вып. XI. Белград,

Статья 1935 г. задала стиль и метод всего последующего богословия владыки. Безосновательны попытки представить ее как «ответ православного богослова» католикам «еще до ознакомления с их работами»*. И Гишардон, и Жюжи, и Хаусхер, не говоря уже о предшествующей традиции латинского богословия, к этому времени уже высказали свои недоумения по поводу паламизма. Эти работы не только были уже написаны, но и прочитаны монахом Василием, что означает только одно — работы католических авторов находились в библиотеке православного монастыря. Что (37
способно удивить человека, знакомого не только с набором книг в монастырских библиотеках в современной России, но и с собраниями большинства духовных школ. Основанные на принципе «душеполезного чтения», они практически целиком отвергают инославное печатное слово, как способное не только посеять сомнения, но даже просто возбудить мысль. Редкие первоисточники иной традиции соседствуют здесь с обилием полемических брошюр. Отсюда и секулярно-советское «Я Пастернака не читал, но...».

Конфессиональная полемика афонского богословия 1930-х гг. основывается на фундаментальном знании текстов иной традиции, признании «широты заповеди», утверждающей: чтобы отвергнуть, надо знать, что отвергаешь. Парадокс русского и византийского монашества в другом. Уже было отмечено, что мир переводной литературы Древней Руси удивительно напоминает библиотеку провинциального византийского монастыря**. На Русь из Византии приезжали не лучшие и привозили не лучшее. Можно поставить проблему и по-другому: на Руси было востребовано не лучшее. Но русский монастырь на обломках Византии оказался по своему «книжному» статусу не провинциальным и не древнерусским.

Впрочем, критическая составляющая статьи не является основной. Богословие хоть и злободневно, но не полемично, а жизненно, созидательно: в основе богословия лежала не отвлеченная

1940. С. 256–262; *Idem*. Compte rendue de: J.J. Moisesku. Εὐάγριος ὁ Ποντικός. Βιός, συγγράμματα, διδασκαλία. Athenes, 1937 // Ibid. С. 262–264.

* *Городецкий М.*, диакон. Высокопреосвященный Василий, архиепископ Брюссельский и Бельгийский // Церковь... С. 444.

** См.: *Thomson J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia. 1978. № 5.

полемика, а назидательно-практические цели. Аскетизм как понимание средств и гносеология как понимание Бога составляют основу религиозной жизни — взаимодействия Творца и творения, по Григорию и Василию. Целью статьи не является современное понимание гносеологии, Кривошеин постоянно отмечает «разбросанность» по разным текстам гносеологического элемента, его «несведенность» в систему. При этом гносеология строится на антропологии образа, где космос отражается в микрокосме, а мир и человек предстают как творения самоипостасного Слова. Развитие такого подхода неизбежно приводит к приоритетам в антропологии, чем и займется, например, архимандрит Киприан (Керн)*.

38)

Василий Кривошеин стоит у истоков современной паламистики не только по времени, но и по логике. Антропологическое основание общения человека и Бога в молитве и добре — это восстановление подобия по имеющемуся образу. Умное чувство, умная молитва — одновременно и духовная, и правильная («по уму», т.е. правильно; если угодно, рационально) для достижения поставленной цели. «Свитие ума» противопоставляется религиозному экстазу тех, кто во все времена опошлял учение Паламы бездумным и неумным отказом от себя, своей воли, своего действия, своего ума. Вместе с тем, как явствует из статьи, ум есть частица Духа в человеке (а Григорий и Василий, несомненно, трихатомисты), и, восходя к Богу, он не оставляет человека, а просто выходит за рамки своей обычной деятельности, оставаясь в рамках приличия, но замахиваясь на неведение, которое выше знания.

Статью предваряет очерк жизни и истории изучения трудов Паламы. В этом сказывается определенный алгоритм — сначала история, потом само богословие. Такой подход — молчаливое признание историзма богословия и субъективизма исследователя, что является неизбежностью в любой исторической науке. Но это на уровне богословского подсознания. Саморефлексия отсутствует в принципе — как у Василия, так и у Григория. Они пишут, как дышат, не задумываясь, предостерегая себя от попытки систематизировать святоотеческую «гносеологию»,

* См.: *Киприан (Керн)*, архим. Духоввные предки св. Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Париж, 1942; *Он же*. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950; 2-е изд. М., 1996.

что неизбежно привнесло бы в работу характер некоторой «стилизации». Против этой стилизации как привнесения модернизма в стиль отцов, ненужного перетолковывания терминов Василий (Кривошеин) будет потом если не бороться, то, по крайней мере, внутренне возражать.

Отведение от Паламы обвинений в компиляторстве, сделанное владыкой, отчасти имеет отношение к нему самому, к методу его богословия и стиля. Палама компилятором уже потому не был, что исходным моментом его богословствования был его личный (39
духовный опыт, а не простое переписывание святоотеческих книг. Здесь словно содержится затаенный ответ старцу Силуану с его уверенностью, что любой современный монах способен воспроизвести святоотеческую письменность заново. Личный опыт — дело индивидуальное, и не каждый, принявший постриг, на такое способен, хотя каждый может на это претендовать. Надо не просто заново пережить и заново поставить все аскетические и богословские проблемы, чтобы избежать начетничества и стилизации. Надо, как это делает Палама, привнести в них нечто новое, дать им более системную разработку и более глубокое обоснование. Этот новый элемент в самоуверенной претензии на адекватное воспроизведение христианской культуры отсутствует в принципе.

Обильное цитирование для архиепископа Василия есть особый метод богословия, позволяющий раскрыть и пересказать полноту богооткровенной истины и избежать компиляции. Когда читаешь его труды, ловишь себя на том, что в сознании практически стирается грань между личностью автора и тем богословом, которого он цитирует. Здесь полностью раскрывается православный тезис о том, что «познание есть дело любви»: для того чтобы познать что-то, необходимо стать им самим, соединиться с ним в порыве божественной любви. Позднее бельгийский византинист профессор Е. Воордеккерс скажет о владыке Василии – «братолюбивый нищий», отождествив тем самым Кривошеина с героем его творений Симеоном Новым Богословом, потому что именно «братолюбивым нищим» назовет Симеона сам владыка*. При том

* См.: *Модель С.*, свящ. Введение. Архиепископ Василий (Кривошеин) и Афон // *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. Богословские труды, проповеди, воспоминания, письма / Сост. К.И. Кривошеина. СПб., 2010. С. 15; [*Василий (Кривошеин)*, иером.] «Братолюбивый

что владыка оказывается солидарен с апофатикой свт. Григория, он так же придерживается и присущей ему антиномичности. Его взгляд избегает крайностей в оценке познаваемости Бога: Его познание невозможно и не невозможно.

Уже здесь он признает «относительную полезность логизма и эмпиризма при постижении мира тварного», что является закономерной реакцией на естественный позитивизм того мира Европы и эмиграции, для которого он пишет. Это и определяет
40) в целом метод его богословия, который позитивен, катафатичен. Он рассказывает в положительных терминах то, что сам видит в жизни Церкви и трудах ее отцов. Но это не отказ от святоотеческой традиции, не измена ей. Наоборот — строгое следование ей в том, что касается способов проповеди и образа раскрытия истины. И способ и образ зависят от тех, к кому Церковь обращается с проповедью. В обстоятельствах европейской культуры, взращенной позитивистской философией и неопозитивизмом, обращение владыки к слушателю и читателю и не могло быть иным. Он обращался так, чтобы быть понятым.

При этом содержание его богословских работ по духу и методу строго восточнохристианское. Привыкнув подразумевать под теологией ее «сумму», систематизированное церковное знание, мы подчас забываем, что суть богословия в другом. Оно призвано к словесной разработке Священного Предания, раскрытию Божественного Откровения языком сегодняшней культуры, понятным современнику. Владыка не открывает истины, а раскрывает их. Вдумчивый пересказ, тщательный подбор синонимов и аналогий, избегание ненужной систематизации при минимуме оценок — вот совокупность богословских методов, используемых патристикой и унаследованных владыкой Василием. Богословие владыки Василия — это византийский экфрасис*, ясно определяющий для читателя формы описываемого. Никакой сенсационности в выборе тем для богословских работ, но вместе с тем и определенная злободневность, вполне в духе слов Спасителя о том, что «довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6, 34). Стоит отметить, что владыка достаточно настороженно относится к внебиблейским и внеотеческим

нищий». Мистическая автобиография прп. Симеона Нового Богослова (949–1022) // Вестник РЗЕПЭ. 1953. № 16. С. 223–236.

* Особый жанр византийской поэзии, связанный с раскрытием красоты какого-либо памятника, здания, артефакта или явления.

терминам, ясно давая понять, что предпочитает язык Священного Писания языку философии, пусть даже воцерковленному.

При этом важной составляющей богословия владыки является цельность его взглядов, порожденная простотой Божественной природы, о которой он свидетельствует. В этом случае простота не отменяет множественности, но гарантирует неделимость истины и отсутствие противоречий. Монархическое начало в Боге и Церкви само по себе порождает множественность проявлений церковной жизни и в этом смысле отличается от автократии, (41
вырождающейся в своеволие и противостоящей соборности.

Еще один аспект богословского видения владыки — это его историзм. В своей первой статье он подчеркивает связь Паламы с предшествующими богословскими традициями. Словно в продолжение этого, на Патрологической конференции в Оксфорде в 1975 г. возник спор, суть которого сводилась к вопросу: можно ли понимать взгляды свт. Григория Нисского сквозь богословие свт. Григория Паламы? Но именно в этом и состоит суть историзма. Историк последующих эпох всегда находится в более выгодном положении, чем его предшественники, современники или почти современники событий. В отличие от них он знает, что и как было дальше, видит цепочку причинно-следственных связей, понимает, какое место данное событие или мысль сыграли в появлении нового в истории. Отсюда и лучшее понимание прошлого, позволяющее иногда рассекретить то, о чем памятники этого прошлого умолчали. Точно так же Ветхий Завет находит свое завершение и раскрытие в Новом, но никак не наоборот. Поэтому и всестороннее понимание мыслей свт. Григория Нисского возможно лишь в Церкви, являющейся наследницей его богословского творчества. Принадлежа к единой восточно-христианской традиции, оба святителя Григория свидетельствуют об одном и том же. При этом Палама, будучи моложе во времени, дополняет и раскрывает то важное для своей и нашей эпохи, о чем Нисский святитель только намекнул, указал в соответствии с тем культурно-историческим контекстом, в котором он совершал свое служение. Это заметил еще отец А. Венгер, который в своей рецензии (одной из первых на творчество владыки!) в «Bulletin de spiritualité et de théologie byzantine»* подчеркнул значение Василия

* См.: Revue des études byzantines. Paris, 1955. № 13. P. 166.

Кривошеина как издателя произведений восточнохристианской письменности: перед случайными публикаторами он имеет то преимущество, что сам следует духовной традиции публикуемых авторов и понимает это мистическое направление «изнутри».

Отцы Церкви не знали богословия истории. Как не знали схоластического богословия. Они и не богословствовали, они просто жили в истории, отображая ее в своих трудах как деяния Божии. Это и было лучшим словом о Боге. Лишь когда непосредственное
42) ощущение Бога в истории притупилось, тогда человеческий ум создал «философию истории», чтобы этим суррогатом компенсировать неумение и нежелание жить в ладу с Богом. И лишь неопатристика XX века, представителем которой и был владыка Василий, воскресила первозданную простоту богословия. Но это воскрешение начиналось и совершалось вкупе с осмыслением личной и коллективной судьбы.

Ощущение времени у владыки Василия отразилось не только в том, что он жил в переломные эпохи, но и в том, что в богословии он интересовался прежде всего теми же переломами. Статья о свт. Григории Паламе во многом предваряет его труд о прп. Симеоне Новом Богослове, один из редких в богословском мире как в смысле количества (их немного), так и в смысле качества (он лишен научной тяжеловесности, препятствующей приобщиться к нему широкому кругу читателей). И статья о Паламе, и работа о Симеоне могли появиться потому, что эти двое ему лично крайне симпатичны. Он сам — новый богослов, по-новому для XX века поставивший задачи богословия. Историческая биография плюс богословие — вот его метод познания. Получается биословие, или живословие, обращающееся в жизнеславие. Это не анализ и не синтез, это риторическая разработка наследия, его раскрытие понятным современнику языком. А это и есть задача богословия. Его богословие — это доступный читателю пересказ и рассказ, берущий свой исток в бережном отношении к собственной памяти о пережитом. И в центре этого рассказа стоит жизнь, но не только она, а и Жизнь с большой буквы — Сам Христос. Интерес святителя Василия, как и Паламы, как и Симеона, христоцентричен. В конце концов, Христос — смысл истории и бытия личности. Поэтому большинство работ владыки посвящены спасению и аскетике как экзистенциальной встрече со Христом. Встрече, которая невозможна вне Предания Церкви, —

но без рабского подражания и слепого копирования и «копания» в трудах отцов.

Кроме пресловутой актуальности, в богословии владыки есть необходимая новизна. Интерес к современной религиозно-философской мысли в лице Б. Вышеславцева и протоиерея Сергия Булгакова не лишает владыку возможности критически оценить ее полет. Если он ссылается на работу Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике» (Париж, 1929), нашедшую его уже на Афоне, в утверждение мыслей свт. Григория (43
о сердце как сокровищнице мысли и средоточии духовной жизни человека, то суждения отца Сергия Булгакова о Паламе признаны «интересными, хотя несколько отрывочными». Рассматривая церковное учение о Софии-Премудрости, отец Сергий в «Неопалимой купине» говорит о соотнесенности внутреннего смысла этого учения с проповедью святителя Григория о Божественных энергиях. Но, по мнению автора статьи о Паламе, эта соотнесенность так и не раскрыта, а различия существенны. Впрочем, противопоставление владыкой паламитской «активности» в Боге и софийной женственности у отца Сергия требует, на наш взгляд, уточнения: женственность у Булгакова — элемент самодостаточности, а не пассивности в Боге. Главное различие — наличие в булгаковской Софии признаков ипостаси. Это различие исторически реально и умозрительно не реально. Нам остается неизвестным, успел ли владыка познакомиться с книгой отца Сергия «Агнец Божий» (Париж, 1933), на которую он не ссылается и где последовательное приложение философской софиологии к догматической системе вытеснили последнюю к границам Церкви. Вряд ли монах Василий успел познакомиться с определениями Архиерейского Синода в Сремских Карловцах от 30 октября 1935 г. и Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г. с признанием еретичности учения о Софии, почти современными написанию статьи. Последнее определение подготавливалось в Париже В.Н. Лосским. В пассаже о богословии отца Сергия у владыки не только сказывается естественное уважение к масштабу личности автора, но и тонкое богословское чутье, ощущение «полноты времени», когда и стоило высказаться. При этом корректность высказывания — в духе митрополита Евлогия (Георгиевского) и Сергиевского института: критично, но без политической ангажированности и псевдобогословской экзальтации.

Сравнительное богословие, выраженное языком катафатики, действующее в мире позитивизма, вновь находит свое оправдание в свежей церковной мысли. Бог как источник огня у Паламы — не более чем «неясный образ в чувственных вещах». Необходимость таких сравнений находит при богословствовании свое подтверждение в ссылке на великого историка и богослова Василия Болотова. «Краски слишком реалистичны» в этих сравнениях, потому что «палитра богослова» есть «психологически данное».
44) Подобные сравнения следует лишь понимать «богоприлично», осознавая ограниченность нашего понимания: говоря о Боге «всегда» и «везде», мы имеем в виду «безлетно» и «внепространственно».

Привлечение Василия Болотова в союзники — это брошенный через года вызов современному православному фундаментализму, пустившемуся в лицемерную и ханжескую критику его таланта своей посредственностью. Тонкое понимание богословской мысли Кривошеиным правильно объясняет болотовскую позицию, неизбежную «псевдоморфозу» православия в позитивистском мире. А присутствующая в статье ссылка на болотовские «Тезисы о Filioque» — вообще подвиг. Именно с них, да еще к тому же из Парижа, началась ревизия наследия Петербургской академии.

Уже В.Н. Лосский написал несколько жестких слов о Болотове. Характеризуя «некоторых современных православных богословов», с пренебрежением относящихся к пневматологической борьбе прошлых веков, этот современный православный богослов свидетельствует, что у тех «отсутствует чувство живого Предания и что они готовы отречься от своих отцов»: «Историк... всегда будет говорить об “исторической” приложимости догмата, но не ему, историку, судить о самом качестве догмата как такового. Иначе историческое богословие могло бы превратится в “серого кардинала” Церкви или, скорее, в ее “светского кардинала”, мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризованной науки. Только если бы Предание было для Церкви не живой реальностью Откровения в Духе Святом, а чем-то иным, этот своеобразный цезарепапизм ученых, если бы им удалось навязать его Церкви, смог бы стать для нее авторитетным»*.

---

* *Лосский В.Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // ЖМП. 1973. № 9. С. 62–69.

В качестве примера он приводит случай с «русским ученым В. Болотовым, известнейшим историком богословия», который, исходя из анализа святоотеческих текстов, обосновал свое мнение, что Filioque не является impedimentum durimens (решающим препятствием к догматическому примирению). Признавая, что формулы a Filio (от Сына) и διὰ Υἱοῦ (через Сына) выражают одно и то же учение об исхождении Святого Духа, он все же был «слишком хорошим историком богословия, чтобы вывести из данного положения тожество в самом учении», поскольку (45
он категорически отрицает причинное посредничество Сына в ипостасном исхождении Духа от Отца. Но, по мнению Лосского, Болотову не хватило догматической чуткости для понимания различия двух триадологий, как, впрочем, он оказался не совсем прав и как историк, поскольку в пневматологии сталкивались другие формулы: a Patre Filioque (от Отца и Сына) и ἐκ μόνου τοῦ Πατρός (от одного Отца).

Однако здесь историку инкриминируется другое. С высоты своего богословского положения В.Н. Лосский рассматривает «Тезисы о Filioque» как исторический труд, а не как работу по догматическому богословию, отражающую православный взгляд на проблему. По сути дела, богослов упрекает Болотова в том, что последний более историк, нежели богослов. А историков вообще обвиняет в том, что они хотят «установить новый канон церковного Предания методами секуляризованной науки»*.

Это не единственные попытки осмыслить значение В. Болотова для церковной науки в конце XX в. Протоиерей И. Мейендорф не ссылается на Болотова, однако комментатор его работы «Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение» посчитал нужным дать такие ссылки. Здесь В. Болотов предстает как «экуменист протестантской закваски», находящийся в состоянии внешнего по отношению к Церкви наблюдателя, для которого объективно существующая граница Церкви не всегда ясна**.

Комментируя богословие не понятого православной Византией иеромонаха Никифора Влеммида (1197–1272), в частности, в вопросе о приемлемом для православных толковании Filioque,

---

* См.: *Лосский В.Н.* Исхождение Святого Духа... С. 62–69.

** См.: *Лурье В.М.* Послесловие // *Мейендорф И.,* протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. (Subsidia Byzantinorossica. Т. 2.) С. 363.

комментатор подвергает сомнению ценность богословского анализа этих взглядов, проделанного В.И. Барвинком*, который считал их «допустимым компромиссом с латинянами», с чем соглашался и В.В. Болотов. В дальнейшем, со ссылкой на В.Н. Лосского и на митрополита Черногорского Амфилохия (Радовича), комментатор Мейендорфа отмечает, что они первые заметили, что взгляды Варлаама Калабрийца на Filioque «сформулировал независимо от него великий русский церковный историк
46) и известный либеральный богослов В.В. Болотов». Отсутствие догматической твердости в вопросе об исхождении Святого Духа отводит его решению роль теологумена, не всеобъемлющего по характеру вероучительного определения. Комментатор называет теологумен «греческим неологизмом» и выражением «научного жаргона»: «псевдогреческий термин», заимствованный «из неправославной западной культуры»; «идея “теологуменов” становится классикой экуменизма». То, что теологумен, согласно Болотову, может стать догматом, будучи принятым соборным сознанием в качестве такового, «дорасти» до него, является поводом обозвать Болотова «эпигоном протестанской школы Dogmengeschichte с ее идеей постепенного совершенствования содержащегося в Церкви откровения»**.

К критике В.В. Болотова присоединился и А.И. Сидоров, профессор патрологии Московской духовной академии***. Впрочем, он вступает в заочный спор и с Василием Кривошеиным (через это и с Григорием Паламой) по поводу утверждения о пассивности ангельских сил в деле человеческого спасения, содержащегося в другой работе владыки о свт. Григории****. Василия Болотова он характеризует как находившегося в «прелести» позитивизма. Эти «прелестные влияния» сказались у Болотова прежде всего в определении понятия «Церковь», страдающем «экллезиологическим дуализмом». История Церкви рассматривается им часто

---

* *Барвинок В.И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911.

** См.: *Лурье В.М.* Комментарии // *Мейендорф И.*, протопресв. Жизнь и труды... С. 400–401.

*** См.: *Сидоров А.И.* Василий Васильевич Болотов — человек и ученый // *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов. В 8 т. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999.

**** См.: *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Киприан (Керн)*, архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXXVIII.

как история земного общества христиан. Однако попытки рассматривать предмет истории Церкви как Царствие Божие на земле, а объект — как знакомство со святыми и посвященной им агиографией есть неразумное и неоправданное сокращение пределов церковно-исторического знания. Такое сокращение приводит к утрате человека-христианина в истории со всеми сложностями пути этого человека к Богу, по сути дела к изгнанию человека из богочеловеческого единства Церкви, к ереси, которую стоит назвать «историческим монофизитством». Василий Болотов изучал то, что было и есть доступно историческому изучению: следы, останки деятельности Церкви как сообщества людей во времени, истории, пространстве и культуре. Именно в этих останках и отобразилось то взаимоотношение Бога и человека, мистическая реальность, которая и составляет Церковь. (47

В. Болотову инкриминируется, что для него Filioque — маленькая деталь в спектре «богословских мнений», приобретшая не подобающее ей значение в силу исторических причин. Само понятие «теологумен» представляется А. Сидорову излишним: либо догмат, либо частное мнение. Однако именно в этой трехчастности нам и видится величие В. Болотова как историка богословской мысли: теологумен есть обозначение историко-культурного бытия догмата от начала осознания его в Божественном Откровении до момента формулировки догматической истины отцами Церкви и ее рецепции соборным разумом. В то же время частное мнение никогда не станет догматом либо в силу своей неверности, либо в силу своей частности. В. Болотов тонко видит исторические альтернативы богословской мысли: не всякое богословское мнение, истинное по своему содержанию, способно раскрыться как догмат, а лишь то, которое отвечает существенному признаку догмата — его теологичности. Остальные истины веры не могут претендовать ни на честь догмата, ни на звание теологумена, будучи всегда богословским мнением или общим верованием Церкви. Богослов должен быть историком, иначе он перестает быть и тем и другим.

Прозвучавшие в литературе обвинения В. Болотова в признании возможности совершенствования Божественного Откровения в Церкви на манер протестантской науки или же ограниченности догматической кристаллизации Церкви лишь эпохой Вселенских соборов на самом деле беспочвенны. Болотову присуще отнюдь

не признание историчности догмата, дополняемости догматического учения Церкви по существу. Он тонко ощущает другое: историчность богословской мысли, тех словесных форм, в которые она облекается. Он правильно определяет «час Х» в истории Церкви, ту «полноту времен» (Гал. 4, 4), когда воплощение догматической истины церковного сознания в соборный орос наилучшим образом соответствует насущным потребностям церковно-общественной жизни. Он хорошо видит историчность
48) восприятия отдельным человеком богооткровенных спасительных истин в силу его культурной и исторической обусловленности и еще большую временную обусловленность преломления этой рефлексии в массовом сознании чад Церкви и «внешних» по отношению к ней людей. Здесь не идет речь об «историчности догмата», а об историчности той формы, в которую Церковь изволит его облечь. И в развенчании этих надуманностей, в указании на беспочвенность инвектив ссылка владыки Василия на «богоприличный» позитивизм В. Болотова в его «известных» пневматологических тезисах играет спасающую роль.

Еще одна богословская тема, которая станет основной для владыки, — тема Божественной простоты, интересовавшая его, начиная с самой первой работы. Это вечный предмет полемики с латинским богословием. Различие в Боге сущности и энергий не вносит в Него с неизбежностью сложность, поскольку антиномичное единство природ, Ипостасей и энергий делают сложной лишь ограниченную логику восприятия акциденции, но не сами субстанциональные личность и природу. Весь спор проистекает исключительно из фундаментального различия исходных теологем, зависящих от катафатичности и апофатичности, но несводимых к ним.

Однако поиск богословской интерпретации в ее допустимых пределах, который мы уже видели и у Никифора Влеммида, и у Болотова, оказывается присущ и самому владыке. Характеризуя триаду возможного происхождения идеи сложности: действенное различие — мысленное различие — действенное разделение, он признает, что различие между сущностью и энергией может быть весьма условно уподоблено схоластическому distinctio realis minor*, то есть различию, существующему в объекте, но не нарушающему его единства. И этому были предшественники —

---

* реальное меньшее различие (*лат.*). — *Ред.*

блаженный Августин, говоривший об антиномичности простоты в Боге.

Другим моментом полемики являются взгляды католических авторов (и не только!) на молитвенно-аскетическую практику исихазма. Омфалопсихия («пуподушие») и омфалоскопия («пупозрение») — эти обидные прозвища навсегда закрепятся за афонской традицией умной молитвы и свития ума, пытающихся подчинить порыву вверх всего человека, его душу и тело, найти центр тяжести личности как психосоматического единства. Для этого и назначается омфалос — пупок как своеобразный геометрический центр тела, точно так же как омфалий* есть средоточие литургии оглашенных и литии в богослужении византийского храма. (49

Критики паламизма всегда отождествляли сущность «умного делания» с его вспомогательными приемами. Впрочем, не только критики, но и имитаторы умной молитвы много послужили к ее уничижению, стремясь к тому, чтобы, по словам Мартина Жюжи, «дешево», «механическим способом» достигнуть религиозного вдохновения. В ряде случаев это выливалось в явление, сравнимое с «книжным начетничеством», «переписывавшим» заново святых отцов по буквам, без понимания стоящего за ними смысла. Отсюда и тот образный термин «умного делания», который в переводе на русский язык звучал как «художественная молитва». Ум и художество, творческое, а не копийное или начетническое начало здесь оказывались преобладающими. Греческий термин, стоящий здесь, ἐπιστημονική, переведенный Иринеем Хаусхером как «научная, ученая молитва, prière scientifique», не предпочтительнее для владыки, чем идея художественного творчества, предполагающего, что иконописание образа Божия в человеке должно быть чуждо «раскрашиванию картинок». Впрочем, «научность» — и как обученность и как интеллектуальность — не мешают молитве как творчеству.

Сложнее с происхождением умной молитвы и ее психосоматической составляющей. Для Жюжи и Хаусхера ее изобретателем мог быть один из противников Лионской унии конца XIII в. Никифор Монах — все зло от антилатинства! Владыка настаивает

* Литургическая деталь храма в виде мозаично выложенного круга в центре или в другом месте, где предусмотрены важные остановки процессий и богослужебные действия (от *греч.* ὀμφαλός — пуп).

на древности ее происхождения. Но обходит стороной истоки. Они загадочны. Позднее, касаясь темы духовного опьянения в мистике прп. Симеона, он сравнит эти сублимированные образы с мотивами некоторых арабских и персидских поэтов, в частности Ибн уль Фарида (1182–1235). Но разница во времени исключает влияние исламской образности на христианскую, а разница пространственная и культурная тоже не дает оснований видеть воздействие Симеона на мусульманскую мистику. Однако практика
50) умной молитвы XIV в. с ее концентрацией внимания на особых позах и дыхательном процессе во многом соответствовала обрядовой технике зикра — постоянной молитвы, разработанной и практикуемой суфийскими братствами в XII–XIV вв., т.е. накануне сложения исихастской практики. Влияние — вопрос особых исследований; сходство, как и вопросы, очевидно...

Стоит отметить и то, что вроде бы в статье Кривошеина о Паламе остается за кадром, — интенсивность научной работы: примечания, собственно научный аппарат, занимают более трети объема статьи. Всего 219 ссылок. В основном тексте мы видим лишь дневную поверхность, материк основания оказывается погребен под многометровым культурным слоем. Приведенная здесь терминология археологической науки — не просто привычная автору образность. Археологичность патристических исследований оказывается основой правильного восприятия Предания. Археология не есть знание о мертвой или материальной культуре, это наука о связях явлений прошлого между собой и отношении этих явлений и связей к настоящему. Культурная стратиграфия, снятие пластов мысли позволяет увидеть то, что было у всех, везде и всегда. Именно так и определяется содержание Предания. В этом смысле наследие отцов и есть «обновляющийся залог», depositum juvenescens, обладающий уникальной способностью открываться творческому «умному» началу, будь оно научным или художественным. В основе же всего лежит кропотливая работа по снятию культурных пластов и слоев и бережная расчистка погруженных в них предметов, ценность которых в их подлинности и аутентичности, а не в возможности их использования для создания богословского «новодела», или, по-модному, симулякра.

О богословской археологии говорил еще отец Георгий Флоровский, пытаясь понять истоки, намерения и метод святоотеческой письменности, чтобы на этой основе создать современную

систему церковного слова. Творческий образ, а не мертвую копию предлагается создать на основе возрождения патристического стиля, несводимого к реставрации или имитации: «Предание живет и оживает в творчестве»*.

Неопатристическое возрождение и религиозно-философский ренессанс с их археологическими сознанием и основанием (недаром археология в России на рубеже XIX–XX веков была одной из наиболее динамично развивавшихся наук, а последним председателем Императорской Археологической комиссии был (51
А.А. Бобринской) в эмиграции оказались вдохновлены еще одной новой, отчасти внешней по отношению к Церкви задачей. Нужно было продемонстрировать Европе, что Православие не архаическая форма христианской культуры, а само содержание Евангелия. И здесь, не сговариваясь, лучшие богословские умы России в рассеянии обратились к византийскому богословию XIV в. с его ключевыми явлениями: паламизмом и исихазмом. Обычно называют три имени на этом поприще: Василий (Кривошеин) (1935), Владимир Лосский (1944) и Иоанн Мейендорф (1959). Но по-настоящему к проблемам обожения, Фаворского света, мистике сердца повернулись лицом в 1930–1940-е гг. не только они, но и многие другие: Борис Вышеславцев (сердце как средоточие христианской мистической жизни), архимандрит Киприан (Керн) (антропология свт. Григория Паламы), отец Георгий Флоровский (тайна Фаворского света), Мирра Лот-Бородина (обожение и мистика таинств христианского Востока, к изучению которых она перешла от изучения рыцарской поэзии)**, Иван Концевич***, Леонид Успенский (иконология исихазма)****. Сам дух Сергиевского института, вдохнутый в него основателем митрополитом Евлогием, располагал к этому. Отец Иоанн Мейендорф нашел верное объяснение этому поиску, обнаруживающему среди мыслей Паламы конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству Новым временем*****. Новое время —

---

* См.: *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. С. 506.

** См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI siècle // Revue de l'histoire des religions. Paris, 1932. № 33.

*** См.: *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Париж, 1952.

**** См.: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1980; М., 1997.

***** См.: *Мейендорф И.,* прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы... С. 326.

это уже совсем близко к Европе XX в., это ее основание. Действительно, антилатинская направленность паламитской мысли хорошо соответствовала латинскому в своей основе предренессансу, породившему современную русской эмиграции европейскую, и уж конечно французскую, культуру.

Этой культуре нужно было не просто что-то доказывать, что-то демонстрировать, что-то отвечать. В ней надо было жить, находя точки соприкосновения опытным путем. Опыт, вывезенный
52) из синодальной России, уже не годился. Его нужно было переосмыслить, и переосмысление роли опыта как раз и происходило в форме углубленного исследования исихастской традиции*. Наверное, выжить в Европе после потрясений Гражданской войны и можно было, лишь постоянно творя «Иисусову молитву». В любом случае, паламизм оказался востребован не только на уровне своего соответствия и внутреннего противостояния европейской традиции, но и из-за своей духовной и мистической практики, способной преодолеть не только исторические, но и метаисторические проблемы.

С новым опытом эмиграция осваивала новый способ жизни. Жизнь была трудна, трудности звали преодолеть себя, но так хотелось при этом чудесной помощи, мистически привходящей в человеческую жизнь. Жизнь, которая жаждала заботы и любви. Это ожидание чуда тоже влекло к мистике чудесного, так предельно ясно выраженной в византийском богословии и христианском опыте XIV в.! Исихия и преображающая красота Фаворского света были осознанным и одновременно подсознательным выбором, противостоящим безобразному круговороту новой жизни.

Тема прекрасного как любви и красоты тоже присуща как философии, так и богословию. Говоря о роли сердца в антропологии свт. Григория, Василий Кривошеин ссылается на Б.П. Вышеславцева и его учение о сердце как средоточии влечений и ценностей. Опытное переживание «преображенного, сублимированного Эроса» сочеталось в этой философии с основаниями гимна любви апостола Павла и возвращало человека в сферу человеческих отношений: если бы Эрос был презрен, то как могла бы Песнь песней оказаться среди священных книг? Христианская

---

* См.: *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000.

мистика и аскетика, как и все человеческое делание, проходят сквозь горнило сублимации.

Эта церковная правда сказалась и в судьбе Василия Кривошеина. Детские и юношеские впечатления, сублимированные в высоту духа, становятся прочной основой будущей христианской культуры. Метаморфозы в Церкви, подобные тем, которые наполнили эротику Песни песней богодухновенным смыслом, не прекращаются, особенно если они происходят в возвышенной душе, которая читает следующие строки: (53

Когда умру я, пусть положат,
Пока не заколочен гроб,
Слегка румян на бледность кожи,
Белил на шею и на лоб.

Хочу, чтоб и в сырой постели,
Как в день, когда он был со мной,
Приветно щеки розовели,
Дразнила мушка над губой.

Страшны мне савана объятья,
Пожалуйста, пусть облачат
Меня в муслиновое платье,
Тринадцати воланов ряд.

Я в нем была в тот день блаженный,
Когда он подарил мне взор
С улыбкой светлой, и священный
Наряд я прятала с тех пор.

Не надо желтых иммортелей,
Ни тканей траурных, ни свеч,
Лишь на подушку от постели,
Всю в кружевах, хочу я лечь.

В глухих ночах она видала
Два упоенные лица
И в темноте гондол считала
Лобзанья наши без конца.

И в руки, сложенные кротко,
Такие бледные, без сил,
Опаловые дайте четки,
Что папа в Риме освятил.

И там, где нет надежд, ликуя,
Я буду их перебирать,
По ним, как Ave, поцелуи,
54) Бывало, он любил считать.

Именно стихотворение Теофиля Готье «Coquetterie posthume» из сборника «Эмали и камеи», приведенное здесь в переводе Н. Гумилева, было названо в письме к матери от 1 октября 1920 г. из Стамбула «единственным утешением»*. Впервые оно было напечатано в газете «La Press» 4 августа 1851 г. и посвящалось итальянской возлюбленной поэта Марии Матеи. Очевидно, В. Кривошеин пользовался небольшим по формату парижским изданием 1913 г.**. Он с гордостью писал матери, что скоро будет знать наизусть всю книгу. Книга читалась там же, где и писалось письмо: в Стамбуле. Настроение его понятно: поражение Белого движения, утеря Отечества. Даже обломки Византии на территории Турции для него казались тогда лишь «варварским Востоком», ненавидимой им экзотикой, почти что «misérable Byzance», как называл православную империю П. Чаадаев. Однако за этой внешней апологией смерти и человеческой любви скрывается настоящая библейская образность, предчувствующая Тайну Церкви и Воскресения.

Символизм Т. Готье, пусть даже выраженный в форме любовной лирики, глубже используемых им словесных образов. Поэт всегда подчеркивает разницу между культурным контекстом того жанра, который он имитирует, и духовным миром автора и читателя. В своем генезисе лирические миниатюры Т. Готье восходят к византийскому экфрасису — особому жанру эллинистической культуры. В этом смысле выбор будущим архиереем в качестве «единственного утешения» именно «Загробного кокетства» может

* См.: Церковь... С. 30, 115.
** См.: *Gautier Théophile.* Emaux et camées. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1913. P. 39–41.

расцениваться, с одной стороны, как обращение к современному образу, подобному образам библейской Песни песней, а с другой — предвосхищает его проникновение в словесную культуру Византии. Даже в кажущейся безысходности поражения Белого движения, неизбежной эмиграции туда, «где нет надежд», чувствуется неумирающая любовь к России и ко Христу. Так, в привычных формах европейской культуры находят свое выражение по-настоящему евангельские переживания.

Было бы наивно полагать, что интерес к исихазму и Фаворскому свету охватил всю русскую общину в Европе. Но то, что появилось в печатной форме, — это зримые проявления глубинных процессов, выплеснувшиеся на поверхность, а вернее, выступающие из облаков вершины могучей гряды. Обращаясь назад, позже владыка скажет в своих трудах важную фразу о массовом мистическом движении XIV в., часто, но неточно называемом исихазмом. Верность оценки сегодня тонет во всеобщем и зачастую неразборчивом внимании современников к взаимосвязи богословия, духа эпохи, монашеских практик и культуры в Древней Руси XIV–XV веков. Современное развитие паламистики в России во всех культурных и художественных особенностях пытается видеть непосредственное влияние исихазма как особого миросозерцания и богословия определенных византийских церковных групп. Отчасти этому способствовали новаторские работы отца Иоанна Мейндорфа и культурно-исторические эссе И.М. Концевича и Л.А. Успенского. О серьезном влиянии исихазма на социально-политическую ситуацию и идеологию того времени писали и греческие историки и богословы: так, профессор Фессалоникийского университета Антоний Тахиаос в 1962 г. защищает докторскую диссертацию «Влияние исихазма на церковную политику в России»*. (55

В результате, в любом видении света в житийной литературе теперь пытаются усмотреть именно Фаворский свет, а церковно-политическое противостояние эпохи Дмитрия Донского рассматривается как столкновение «исихастской партии» и «антипаламитов». Непосредственно с воплощением идей исихастского богословия сопоставляются конкретные росписи новгородских

* См.: *Петр (Л'Юиллье),* архим. [Рецензия] // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 40. С. 251–252.

храмов, действительно отличающиеся новизной стиля и иконографической программы*. Образ «страны победившего социализма» проецируется на Древнюю Русь Палеологовского времени как «страну победившего исихазма». Не логичнее ли их связать с общими изменениями в христианском искусстве эпохи Палеологов, чем выводить из приверженности мастера исихазму и искать строгие соответствия между богословскими пассажами и формальными приемами? Произведения этого времени — такие
56) же следствия духовного и культурного подъема эпохи, как и само богословие безмолвия, которое, судя по деяниям Константинопольского собора 1351 г., отнюдь не однозначно относилось к «красоте церковной» и литургическому искусству. Соответствующая полемика имела место в самой среде афонского монашества XIV в. и была связана, в частности, с именем Дионисия Текараса. Этот духовный писатель рассматривал практику «омфалоскопии» как отступление от главной иноческой миссии — «возделывать и хранить», предполагающей творчество на поприще культуры. Очевидно, исихастское движение оставалось равнодушным к этим проблемам. Богословское трезвение как одна из составляющих святоотеческого наследия в паламизме оказалось не востребованным его современными пользователями. Приходится звать Кривошеина... В том числе и с его наблюдением, что «развитие общежительного образа (монашества. — *А. М.*) в ущерб безмолвническому обыкновенно приводило к оскудению внутренней духовной силы монашества и увлечению его внешними, часто чисто хозяйственными формами деятельности».

Статья о святителе Григории — не единственный плод богословских размышлений монаха Василия на Афоне. В письме матери от 2 декабря 1939 г. он упоминает о своей интенсивной переписке с людьми, которые прочли переводы его статьи о Паламе: это предполагало работу богословской мысли. Но почти все мыслилось или даже писалось «в стол». Еще одна из наиболее крупных работ этого периода, известная нам, — это рецензия на вышедшую в 1936 г. книгу оксфордского профессора Р. Даукинса

---

* См.: *Голейзовский Н.К.* Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // Византийский временник. Т. 29. М., 1969. С. 196–210; *Алпатов М.В.* Искусство Феофана Грека и учение исихастов // Византийский временник. Т. 33. М., 1972. С. 190–202 и др.

об афонских монастырях, опубликованная в бельгийском издании*. Профессор долгое время был директором Британской археологической школы в Афинах и неоднократно посещал Афон в 1905–1935 гг. С Р. Даукинсом Василий Кривошеин был знаком лично и во время последнего посещения подарил ему брошюру А.В. Соловьева, посвященную истории русского монашества на Афоне**. Подарок был снабжен собственноручной дарственной надписью и хранится ныне в книжном фонде Р. Даукинса в одной из библиотек Оксфорда — Taylor Institution Slavonic and Modern Greek Library. (57

Даукинс был не единственным англичанином на поприще печатных мнений о Святой Горе. В 1920–1930-х годах много британцев посещало Афон и составляло свои впечатления. Бывавший здесь в 1925–1926 гг. Р. Байрон (R. Byron) публикует свои заметки в 1928 г. В 1929 г. Ф.В. Хэслак (F.W. Hasluck), библиотекарь Британской школы в Афинах в 1906–1915 гг. и сотрудник Королевского колледжа в Кембридже, также опубликовал книгу об афонских монастырях. Об Афоне писал в 1928 г. и шотландец С. Лох (S. Loch), поселившийся в Уранополисе после малоазийской катастрофы. Лишь Р. Даукинс удостоился оценки монаха Василия — по просьбе Анри Грегуара, бельгийского слависта и византиниста. Учитывая последующую «брюссельскую» судьбу владыки — знаменательное совпадение. «Осененность» его первого печатного труда именем Кондакова продолжилась и в истории с «Византионом» — его первый том, вышедший в 1925 г., открывался некрологом великому ученому.

Но в целом мы очень мало знаем об афонской жизни монаха Василия (Кривошеина). Имеющиеся архивные данные свидетельствуют, что весной 1938 г. он собирался сдавать докторские экзамены в Сергиевском институте в Париже. Редкие письма матери 1938–1940 гг. почти лишены бытовых подробностей, они словно присланы из места, где история «неподвижна», как ее любят постигать современные научные школы: мир, где ничего не происходит. В письмах говорится о посылке книг, проблемах с видом на жительство для вновь приезжающих. «Все по-прежнему» —

---

* См.: *Krivocheine B.* Les Legendes de l'Athos // Byzantion. 1939. № 14. P. 662–666.

** См.: *Soloviev A.* Histoire du monastère russe au Mont-Athos. Belgrade, 1933.

вот отраженный в письме от 14 декабря 1938 г. лейтмотив монашеской жизни, а ведь меньше трех месяцев прошло после смерти старца Силуана. Правда, в письме от 5 февраля 1940 г. он пишет, что накануне скончался игумен архимандрит Мисаил, но лишь потому, что это действительно произошло накануне. Игумен как раз принимал его в монастырскую братию. Но в монастыре по-прежнему «все тихо и благополучно»*. Впрочем, уход иеродиакона Софрония в затвор в одну из пещер-калиб близ Свято-Павлова
58) монастыря (1939) вновь поставил перед будущим владыкой вопрос о смысле и значении святоотеческих трудов в персональной духовной жизни каждого человека: для многих эти тексты были лишь средством потакания собственным желаниям. Отец Василий предложил Софронию 25 мест из «Лествицы» прп. Иоанна, согласно которым тому не стоило уходить в пустынножительство. Но для отца Софрония «единственный аргумент» (то ли благословение старца Силуана, то ли собственное решение) оказывается сильнее**.

Вместе с тем скупость известий о внутреннем мире обители несколько компенсируется отзывчивостью на проблемы мира, живущего за ее стенами. Источником знаний оставались рассказы паломников и газеты. Афонские старцы по-разному относились к прессе, св. Силуан (Антонов, † 1938) газет не любил, но не спорил с теми, кто, читая их, преисполнялся любви к миру Божьему и молитвы за него. Схиархимандрит Софроний (Сахаров) вспоминает о беседе между отцом Силуаном и одним из монастырских духовников, где старец говорил, что «чтение газет омрачает ум и мешает чисто молиться»***. Духовник же, напротив, считал, что газеты помогают молиться, ибо монашеская душа, забывая о мире, замыкается в себе и ее молитва слабеет. Чтение же газет, напоминая о мире и его страданиях, пробуждает желание молиться. Различие взглядов на вещи века сего не разделяло святогорское братство. Как видим, монашеская традиция Афона, воспринятая владыкой на Святой Горе, была широка, как Господня заповедь (см.: Пс. 118, 96; ср.: 1 Кор. 16, 9), оставляя человеку право личного выбора...

---

* Церковь... С. 33, 40.

** См.: *Софроний (Сахаров)*, схиархим. Письма в Россию. М., 2002. С. 53.

*** [*Софроний (Сахаров)*, иером.] Афонский старец Силуан. С. 68.

Лишь в одном из известных нам писем, посланных с Афона, Василий Кривошеин говорит о происходящем в мире и своей реакции на происходящее. Второго декабря 1939 г., предостерегая маму от посещения католического храма, вместе с тем неожиданно сообщает: «Не принимай меня за врага Римско-Католической церкви. ...во время испанской войны я был полностью на стороне Франко»*. На Афоне были известны не только события гражданской войны в Испании (1936–1939), но и религиозно-консервативные позиции, на которых находились куадильо и его (59
сторонники. Эти события заставляли иноков, вне зависимости от того, участвовали ли они в Гражданской войне в России, принимать одну, скорее всего одну-единственную, сторону.

В своих письмах будущий владыка не отрицает возможности присутствия православных за инославным богослужением, но выступает лишь против духовного растворения в иной богослужебной среде и религиозного индифферентизма. К тому же были еще свежи впечатления об антиправославной кампании в Польше, о чем Василий Кривошеин тоже упоминает в этом письме: в результате неоуниатского движения на Холмщине и Подляшье, в Гродно и Белостоке в апреле — августе 1938 г., в результате инициированных властями решений сельских сходов было закрыто и разрушено около 150 православных храмов. Это вызвало протесты не только Синода Польской Православной Церкви и мировой общественности. В защиту православия в Польше выступил и Львовский митрополит Греко-Католической церкви Андрей Шептицкий. Ужасы, рассказывавшиеся о деревнях, сожженных за верность Православию, о которых Василий пишет матери, стоит оставить на совести информаторов афонских монахов. Впрочем, из монастыря все видится эсхатологично.

Афон — основа всей будущей судьбы. Все, что приобретено здесь, будет использовано в дальнейшем. Какие-то ценности придется отстаивать и переосмысливать заново, на новом изломе судьбы рубежа 1940–1950-х гг. Но эта судьба, еще не узнанная ее героем, уже просматривается историком в обрывочных сведениях небогатой переписки. Как в ноябре 1920 г. он пишет матери о возможной поездке на учебу в Оксфорд, так тот же Оксфорд вновь маячит в строках, написанных 2 декабря 1939 г. Загадочный

---

* Церковь... С. 38.

мистер Шелли из Лондона сообщил ему о Николае Гиббсе. Бывший гувернер цесаревича Алексея находится в Лондоне, где возглавляет английский православный приход и часто служит православную литургию на английском языке*. Именно в доме отца Николая в Оксфорде на Marston street он остановится и в его Никольском приходе будет служить в течение восьми лет, когда приедет в Англию в феврале 1951 г.

60)

---

* См.: Церковь... С. 39.

Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы [1]

Глава I

(61

АСКЕТИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА УЧЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

[1] Значительная часть творений св. Григория Паламы остается до сих пор неизданной. Издание всех творений св. Григория Паламы (так же как и сочинений его сторонников и противников) представляет собой необходимую предпосылку дальнейшего научного изучения его учения, жизни и деятельности. В настоящей работе (не претендующей на полноту исследования) мы имели в виду следующие творения св. Григория Паламы:

а) Λόγος εἰς θαυμαστὸν καὶ ἰσάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει τῳ Ἄθῳ ἀσκήσαντος. — Patrologiae cursus completus, series graeca. Ed. J-P. Migne. Paris (PG) 150, 996–1040.

б) Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας (Περὶ προσευχῆς). — PG 150, 1117–1122.

в) Πρὸς Ξένην μοναχήν. — PG 150, 1043–1088.

г) Отрывки из полемических «Слов против Варлаама»: Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1101–1117, также: *Порфирий (Успенский),* еп. История Афона. Ч. III. Вып. II. СПб., 1892. С. XXVII–XLIV и 688–691.

д) Оглавление «Слов против Акиндина» — Operum Gregorii Palamae argumenta ex codicibus Coislianis. — PG 150, 799–814.

е) Ὁμιλίαι (Ὁμιλ.). — PG 151, 10–550.

ж) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι, 22... изд. Σοφοκλέους Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων... Αθήνησι, 1861 (Ὁμιλ. Σοφ.).

з) Θεοφάνης ἢ περὶ Θεότητος (Θεοφ.). — PG 150, 910–960.

и) Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά 150 (Κεφ.). — PG 150, 1121–1225.

к) Ὁμολογία τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. — PG 151, 763–768.

Кроме того, мы пользовались некоторыми церковными актами эпохи жизни св. Григория Паламы, как составленными при его ближайшем участии и выражающими его учение: Ἁγιορειτικὸς Τόμος ὑπὲρ τῶν ἡσυχαζόντων (Ἁγ. Τόμ.). — PG 150, 1225–1236; Соборные акты 1341–1352 гг. — PG 151, 679–692, 717–762, 152, 1273–1284 и *Порфирий (Успенский),* [еп.] Указ. соч.

Религиозная жизнь, понимаем ли мы ее как общение человека с Богом или как понимание Его им, всегда может быть определена как взаимное и двустороннее отношение и действие Бога и человека, Творца и твари. Поэтому для правильного понимания учения какого-нибудь духовного писателя, в данном случае — св. Григория Паламы (1296–14 ноября 1359), важно предвари-

62)

С. 728–737,741–780, 785. Наиболее полное указание всех творений св. Григория Паламы, как изданных, так и неизданных, можно найти в статье P.M. Jugie «Palamas» (см. о ней ниже), col. 1742–50.

Из сравнительно обширной (хотя далеко не достаточной) литературы о св. Григории Паламе и его эпохе укажем некоторые наиболее интересные труды.

Наиболее обширным и обстоятельным трудом о св. Григории Паламе является книга: *Παπαμιχαήλ Γ.* Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς. Πετρούπολις — Ἀλεξάνδρεια, 1911. Очень полезная книга. Учению св. Григория Паламы проф. Папамихаил не уделяет, однако, достаточного внимания.

Meyer Ph. Palamas. —Realencyklopädie für protestantische Theologie, 3 Aufl. 14 (1904), 599–601. *Gass–Meyer Ph.* Hésychasten. — Ibid. 8 (1900), 14–18. *Bois J.* Les débuts de la controverse Hésychaste. — Echos d'Orient. V (1902), 353–362; *Его же.* Le Synode Hésychaste de 1314. — Ibid. VI (1903). *Острогорский Г.* Афонские исихасты и их противники. — Записки Русского научного института в Белграде. Вып. 5. Белград, 1931. С. 349–370. *Jugie M.* Palamas. — Dictionnaire de Théologie Catholique, 12. Col. 1735–1776. *Jugie M.* Palamite (Controverse). — Ibid. Col. 1777–1818. Статьи о. Жюжи выделяются по своей содержательности из всей существующей литературы о св. Григории Паламе благодаря прекрасному знакомству их автора с источниками эпохи и философски-богословской трактовке темы. Специально учению св. Григория Паламы, кроме вышеуказанных исследований Мейера и о. Жюжи, посвящены: *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. Интересная книга, хотя автор ее местами обнаруживает полную богословскую беспомощность. *Алексий (Дородницын),* еп. Византийские церковные мистики XIV века. — Православный Собеседник. 1906. Ч. I и II.

Guichardon S. Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios. (*Guichardon.* Le Problème.) Автор рассматривает учение св. Григория Паламы с точки зрения томистской философии. Рецензия на эту книгу: *Grumel V.* Grégoire Palamas, Duns Scott et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine. — Echos d'Orient. XXXVIII (1935), 84–96.

Jugie M. De theologia Palamitica. — Theologia dogmatica christianorum orientalium. T. II. Paris, 1933. P. 47–183. (*Jugie.* Theol. dog.) Наиболее подробное изложение существенных моментов учения св. Григория Паламы. Более подробный разбор части вышеупомянутых трудов, а также указания на некоторые другие исследования будут даны в дальнейшем. Наиболее полное указание существующей о св. Григории Паламе и исихазме литературы имеется в книге проф. Папамихаила. Некоторые добавления у Жюжи, Гишардона и Острогорского.

тельно выяснить, в каком виде мыслится им возможность взаимного общения Бога и человека и что он думает о путях богопознания и о нашей способности к нему. Это составит, если можно так выразиться, аскетико-гносеологическую основу интересующей нас богословской системы[2]. Постараемся поэтому изложить

(63

Интересное описание общей культурной обстановки и умственных течений интересующей нас эпохи «исихастских споров» можно найти у *Феодора Успенского*: Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891 (в гл. VI: Философское и богословское движение в XIV веке. Варлаам, Палама и приверженцы их. — С. 246–364). Но сами «исихастские споры» и учение св. Григория Паламы изображены Ф. Успенским совершенно неудовлетворительно.

Наконец, общие сведения о событиях византийской истории этой эпохи можно найти хотя бы в: *Vasiliev A.A.* Histoire de l'Empire Byzantin. Paris, 1932. Vol. II. Chap. IX. La chute de Byzance (253–439).

[2] Аскетическое и отчасти богословское учение св. Григория Паламы связано в известной степени с духовным направлением восточного монашества, известным под именем исихазма. Считаем поэтому нужным сказать о нем несколько слов. Под именем исихазма, или безмолвничества, обыкновенно обозначается духовное направление восточного православного монашества, всецело посвятившего себя делу чистого созерцания и молитвенного единения с Богом. Направление это, достигшее ко времени жизни св. Григория Паламы одного из высших моментов своего развития, имело тогда главным центром своего проявления Афонскую гору и ее монашество. Однако не следует думать, будто афонский исихазм XIV века был каким-то совершенно новым явлением в истории восточного монашества, ибо наряду с монашеством общежительным, деятельным по преимуществу (идеалы его наиболее ярко выражены в монашеских Уставах св. Василия Великого и в творениях прп. Феодора Студита), в Православной Церкви издревле существовало (с самого момента зарождения монашеской жизни в Египте в III–IV веках) и никогда не прерывалось иное, более созерцательное, чисто молитвенное, безмолвническое направление. Об этом свидетельствуют не только многочисленные жития святых всех эпох церковной истории и рассказы древних Патериков, но и дошедшие до нас аскетические творения «безмолвнического» духа таких лиц, как прп. Антоний Великий, Евагрий Понтийский, прп. Макарий Египетский (IV век), Нил Синайский, Марк Подвижник и блаж. Диадох (V век), Исаак Сирин (VI век), Исихий и Филофей Синайские (VII–IX века). Далее, через прп. Симеона Нового Богослова и Никиту Стифата (XI век) и Никифора Монашествующего (XIII век) эта духовная линия приводит к афонским исихастам (XIV век) — прп. Григорию Синаиту († 1346) и св. Григорию Паламе. Было бы, однако, неправильно думать, что общежительное и отшельническое монашество резко противопоставляли себя друг другу и вообще представляли собой совершенно разные духовные пути (такой взгляд можно встретить в недавно вышедших книгах: *Hausherr Irénée*, s. j. La méthode de l'oraison hésychaste. — Orientalia Christiana. T. IX, 2; *Idem.* Un grand mystique Byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien. — Orien. Chr. T. XII, 1928). Что общежитие и безмолвничество не исключают друг друга, видно хотя бы из того, что в лице такого великого аскетического писателя, как прп. Иоанн Лествичник (VI–VII века), мы находим гармоническое сочетание воедино того и другого идеала, ибо, как известно, в его «Лествице» часть глав посвящена описанию

в самых существенных чертах эту сторону учения св. Григория Паламы, прежде чем перейти к его чисто богословским идеям[3].

64)

жизни общежительной, основанной на послушании и отсечении своей воли, другая же часть (высшие ступени) — безмолвно-созерцательному пути. Единство книги от этого нисколько не нарушается. То же, приблизительно, можно сказать и про творения прп. Варсануфия и Иоанна (VI век). Вообще, общежитие и безмолвие рассматриваются в аскетической письменности (равно как и в агиографической литературе) не как нечто противоположное и взаимно исключающее одно другое, но как степени, соответствующие духовному преуспеянию монаха или его характеру. Безмолвие при этом почти всегда считалось более высоким образом жизни. Наконец, само отшельничество обычно понималось более в смысле внутренней духовной отрешенности от окружающей суеты, а не как простое «географическое» удаление от ограды монастыря в пустыню. Вспомним, например, что величайший представитель мистико-созерцательной жизни Византийской Церкви прп. Симеон Новый Богослов (948–1022) почти всю свою жизнь провел в общежительных монастырях. Большинство его аскетических творений представляет собой поучения, обращенные к общежительным монахам (что не мешает им быть исполненными «исихастского» духа). Такое гармоническое сочетание общежительного и безмолвнического направлений является естественным следствием органического единства духовной жизни Православия, аскетическое учение которого так тесно связано с догматикой и так внутренне едино, несмотря на все различие во внешних выражениях. В истории православного монашества были, однако, периоды, когда более преобладало то или другое направление. Обобщая исторические факты, можно сказать, что чрезмерное развитие общежительного образа жизни в ущерб безмолвническому (в связи с возникновением больших монастырей) обыкновенно приводило к оскудению внутренней духовной силы монашества и к увлечению его внешними, часто чисто хозяйственными формами деятельности. Духовное возрождение начиналось обыкновенно с возвращением во внутрь, с оживления безмолвно-созерцательного духа, с восстановлением «исихазма». На Афоне дело восстановления созерцательной жизни, почти совершенно утраченной одно время, было совершено прп. Григорием Синаитом, хотя и до него подвизались там такие выдающиеся деятели безмолвия, как, например, прп. Никифор Монашествующий. Прекрасное описание деятельности прп. Григория Синаита на Афоне в его житии см.: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναίτου. СПб.: Изд. И. Помяловский, 1894.

[3] Вполне понятно, что в громадном большинстве случаев у святых отцов (в частности, у св. Григория Паламы) такого рода гносеологические элементы разбросаны в самых различных местах их творений. Это объясняется тем, что церковные писатели ставили себе преимущественно практическо-назидательные цели и если вступали на путь чисто отвлеченного изложения, то делали это, главным образом, для отражения нападок еретиков на православное учение. Вследствие этого попытка систематизировать их «гносеологию» неизбежно носит характер некоторой «стилизации». Наконец, сам термин «гносеологический» употребляется нами довольно условно (под ним мы подразумеваем все, имеющее отношение к познанию, вернее, богопознанию и к его путям). Было бы неправильно оценивать эту область патристического учения с точки зрения современной гносеологии.

Вопрос о возможности богопознания и о путях его занимает сравнительно значительное место в творениях св. Григория Паламы. Нужно, однако, сразу отметить, что исходной точкой всего его учения является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его в слове. Эта мысль о непостижимости Бога для разума связана у св. Григория Паламы со всем его учением о природе Божества, но мы сейчас ограничимся одной лишь гносеологической стороной вопроса. Нового, однако, в этом утверждении рациональной непостижимости Божества нет ничего, и св. Григорий Палама стоит здесь на почве столь свойственного восточному Православию апофатического богословия, продолжая богословскую традицию св. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Вместе с ними он любит подчеркивать полную невыразимость Бога в каком бы то ни было имени и Его совершенную неопределимость. (65

Так, назвав Бога «бездной благости»[4], он сейчас же поправляет себя и говорит: «Вернее же, и бездну эту объемлющий как превосходящий всякое именуемое имя и мыслимую вещь»[5]. Поэтому подлинное познание Бога не может быть достигнуто ни на пути изучения видимого тварного мира, ни посредством интеллектуальной деятельности человеческого ума. Самое утонченное и отвлеченное от всего материального богословствование и философствование не может дать подлинного видения Бога и общения с Ним. «Если мы даже и богословствуем, — пишет св. Григорий Палама, — и философствуем о предметах совершенно отделенных от материи, то это хотя и может приближаться к истине, но далеко от видения Бога и настолько различно от общения с Ним, насколько обладание отличается от знания. Говорить о Боге и общаться с Ним (συντυγχάνειν) — не одно и то же»[6]. В связи с этим понятно отношение св. Григория Паламы к отдельным научным дисциплинам, логическим или эмпирическим; он признает их относительную полезность в деле изучения мира тварного и оправдывает в этой области свойственные им приемы познания — силлогизмы, логические доказательства, примеры из мира видимого. Но в деле познания Бога он утверждает их недостаточность

[4] «ἄβυσσος χρηστότητος» (Περί προσευχῆς. — PG 150, 1117 B).
[5] Ibid.
[6] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ.169, 170.

и говорит даже о нецелесообразности пользоваться ими[7].

Непознаваемость Бога разумом не приводит, однако, св. Григория Паламу к заключению о Его полной непостижимости и недоступности для человека. Возможность богообщения обосновывается им на свойствах природы человека и на положении его в мироздании. Остановимся поэтому несколько дольше на учении св. Григория Паламы о человеке. Основная мысль его, не раз высказываемая им в разных местах его творений, — это создание человека Богом по Своему образу и подобию и центральное место
66) его во всей вселенной. Человек, созданный по образу Божию и соединяющий в себе, как состоящий из души и тела, мир вещественный и невещественный, является, по мысли св. Григория Паламы, неким малым миром, микрокосмом, отражающим в себе все мироздание и объединяющим его собою в единое целое. «Человек, — пишет св. Григорий Палама, — этот больший мир (заключенный) в малом, является сосредоточием воедино всего существующего, возглавлением творений Божиих; поэтому он и был произведен позже всех, подобно тому как мы к нашим словам делаем заключения; ибо вселенную эту можно было бы назвать сочинением Самоипостасного Слова»[8]. Это учение о человеке, в основе своей встречающееся уже у св. Григория Нисского, своеобразно развивается св. Григорием Паламой в связи с вопросом об отношении мира ангельского и человеческого и о значении человеческого тела. Вопреки довольно распространенным представлениям о превосходстве ангела, как чистого духа, над человеком, св. Григорий Палама определенно учит, что человек в большей степени, чем ангел, наделен образом Божиим. «Хотя (ангелы), — пишет он, — и превосходят нас во многом, но в некотором отношении они ниже нас... (например) в существовании по образу Создавшего; в этом смысле мы больше, чем они, были созданы по образу Божию»[9]. Это большее обладание человеком образа Божия обнаруживается прежде всего в том, что, в то время как ангелы являются лишь простыми исполнителями велений Божиих, человек, именно в качестве земного душевно-телесного существа, создан для господства и властвования над всей тварью. «В то время как ангелы, — пишет св. Григорий Палама, — опре-

---

[7] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ.169, 170.
[8] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ.172.
[9] Κεφ. — PG 150, 1152 BC. (Κεφ. 43.)

делены для служения Творцу и имеют своим единственным уделом находиться под властью, господствовать же над ниже их стоящими созданиями им не дано, если только они не будут посланы на это Содержащим всяческая... человек предназначен не только для того, чтобы находиться под властью, но чтобы и властвовать над всеми (находящимися) на земле»[10]. Эта мысль о преимущественном обладании человеком образа Божия получает дальнейшее раскрытие в учении о человеческом теле и о его значении в духовной жизни человека. Необходимо отметить, что св. Григорий (67
Палама был решительным противником мнения, будто бы тело, как таковое, является злым началом и источником греха в человеке. Подобное воззрение представлялось ему клеветой на Бога — Создателя тела и манихейско-дуалистическим неприятием материи. Перу св. Григория Паламы принадлежит даже один весьма любопытный и блестящий по языку диалог[11], посвященный опровержению одностороннего манихейского спиритуализма, согласно которому душа увлекается на грех телом, связь с коим есть причина греховности души. С большой силой утверждается там же, что тело, подобно душе, есть творение Божие и человек есть не одна душа, но соединение души и тела. «Не одна только душа или одно лишь тело называется человеком, — читаем мы в этом диалоге, — но то и другое вместе, созданное по образу Божию»[12]. Эта мысль, что образ Божий выражается не только в душевном, но и в телесном составе человека, встречается в творениях св. Григория Паламы довольно часто и соединяется им с утверждением, что человек, именно благодаря своей телесности, более запечатлен образом Божиим, нежели чистые духи — ангелы, и что он ближе них к Богу (как создание, как замысел Божий), хотя и утратил после грехопадения свое подобие Ему и в этом смысле стал

---

[10] Κεφ. — PG 150, 1152 C. (Κεφ. 44.)

[11] Мы имели в виду его: Προσωποποιΐαι... τίνας ἄν εἰποι λόγους ἡ μὲν, ψυχὴ κατὰ σώματος, δικαζομένη μετ᾽ αὐτοῦ ἐν δικασταῖς, τὸ δὲ σῶμα κατ᾽ αὐτῆς καὶ τῶν δικαστῶν ὀπόφασις. — PG 150, 1347–72. Подлинность этого произведения оспаривается о. Жюжи на основании статьи, появившейся в 1915 г. в «Византийском Обозрении» (T. I. C. 103–109). Не имея под рукой этой статьи, мы не можем составить себе окончательного мнения. Несомненно, однако, что вышеуказанный диалог развивает мысли, весьма сходные (несмотря на некоторое языковое своеобразие) со всем содержанием учения св. Григория Паламы о человеке, душе и теле, природе зла и т.д. — см.: *Jugie*. Palamas. Col. 1749.

[12] PG 150, 1361 C.

ниже ангелов. И само обладание телесностью часто дает человеку возможность такого общения с Богом, которое недоступно ангелам. «Кто из ангелов, — вопрошает св. Григорий Палама, — мог бы подражать страсти Бога и Его смерти, как это смог человек?»[13] «Умное и словесное естество ангелов, — пишет он в другом месте, — обладает и умом и происходящим из ума словом... и могло быть названо духом... но этот дух не животворящ, ибо он не получил от Бога из земли соединенного с ним тела, дабы по-
68) лучить для сего и животворящую и содержательную силу. А умное и словесное естество души, как созданное вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух... только оно одно обладает и умом (νοῦν), и словом (λόγον), и животворящим духом; только оно, и в большей степени, чем ангелы, было создано Богом по Его образу»[14]. Конечно, образ Божий усматривается здесь не в самой телесности, но в присущем человеку животворящем духе, однако обладание телесностью не только не служит для него препятствием, но, наоборот, поводом для обнаружения; а ангелы, как бестелесные, лишены животворящего духа. И этот образ Божий в человеке не был утрачен даже после грехопадения: «После прародительского греха... утратив житие по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его»[15]. Вообще говоря, «еретикам пристало» видеть в теле злое начало, — еретикам, «которые называют тело злым и созданием злого»[16], для православных же оно — «храм Святого Духа» и «жилище Божие»[17]. Отсюда может быть понятным, что, согласно учению св. Григория Паламы, тело способно переживать под влиянием души некие «духовные расположения»[18], само же бесстрастие не есть простое умерщвление страстей тела, но его новая, лучшая энергия[19], и вообще, тело не только в будущем веке, но уже сейчас может соучаствовать в благодатной жизни духа, «ибо, — пишет св. Григорий Палама, —

---

[13] PG 150, 1370 B.
[14] Κεφ. — PG 150, 1145 D–1148 B. (Κεφ. 38–39.)
[15] Κεφ. — PG 150, 1148 B. (Κεφ. 39.)
[16] Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1104 B.
[17] Ibid. — PG 150, 1104 AB.
[18] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1233 BD.
[19] В том же «Святогорском Томосе» осуждается мнение Варлаама, понимавшего бесстрастие только как умерщвление страстей: «τὴν τοῦ παθητικοῦ καθ' ἕξιν νέκρωσιν ἀπάθειαν φησι, ἀλλὰ μὴ τὴν ἐπὶ τὰ κρείττω καθ' ἕξιν ἐνέργειαν» (Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1233 B).

если тогда тело будет соучаствовать с душой в неизреченных благах, то оно, несомненно, и теперь будет в них по возможности соучаствовать... и оно испытает Божественное, после того как страстная сила души в соответствии с ним переменится и освятится, но не умертвится»[20].

Далее, в связи с изложенным нами учением св. Григория Паламы о человеке, важно еще отметить, какое значение он придает сердцу в деле его духовной и умственной жизни.

Св. Григорий Палама рассматривает сердце как преимущест- (69
венный центр духовной жизни человека, как орган ума, посредством которого он господствует над всем телом, и даже как источник и хранитель мыслительной деятельности человека. «Мы точно знаем, — пишет св. Григорий Палама, — что наша мыслительная способность находится в сердце, как в органе; мы научились этому не от человека, но от Самого Создавшего человека, Который говорит в Евангелии: от сердца исходят помышления»[21]. Поэтому «сердце наше есть сокровище мысли»[22] и вместе с тем как бы самая внутренняя часть нашего тела[23].

Учение о человеке как существе богоподобном, как о носителе образа Божия, являемого всей его духовно-телесной личностью, и как о некоем малом мире, содержащем в себе все мироздание, делает понятным возможность действительного общения нашего существа с Богом и более глубокого Его познания, чем то, которое приобретается одной лишь интеллектуальной деятельностью или изучением внешнего мира. И действительно, исходя из своего учения о богоподобии человека, св. Григорий Палама утверждает возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей, творением коих человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем образ Божий, потемненный грехами, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в меру доступную ему как тварному существу. Этот общий и для всех обязательный путь исполнения заповедей Господних может быть кратко выражен как любовь

---

[20] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1233 C.
[21] Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1105 C.
[22] Ibid. — PG 150, 1105 D.
[23] См.: Там же. — PG 150, 1108 A. О сердце как сокровенном центре человека см.: *Вышеславцев Б.* Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929. С. 12–14 и др.

к Богу и ближнему. Вне этого не может быть никакого общения с Богом. Мысль об обязательности и всеобщности заповедей лежит в основе всего аскетического учения св. Григория Паламы — он даже счел нужным написать толкование на десятисловие Ветхого Завета[24] — и, как нечто само собою разумеваемое, часто даже не высказывается им при изложении той или иной частности своего учения о путях внутренней жизни. Но в понимании значения и образа делания заповедей св. Григорий Палама, подобно
70) всем наиболее глубоким аскетическим писателям Православной Церкви, склонен был придавать преимущественное значение не столько самому внешнему деланию или даже приобретению той или иной добродетели, сколько внутреннему очищению от страстей. Для достижения этой сердечной чистоты нужно прежде всего вступить на путь покаяния и смирения, в которых проявляется наше отвращение от греха и любовь к возлюбившему нас Господу: «Стяжаем дела покаяния, — поучает св. Григорий Палама, — мудрование смиренное, умиление и плач духовный, сердце кроткое и исполненное милости, любящее правду и стремящееся к чистоте... ибо Царствие Божие, вернее, Царь Небесный... внутри нас есть, и мы должны всегда прилепляться Ему делами покаяния, любя, насколько можем, столь нас Возлюбившего»[25]. Но еще более сильным средством внутреннего очищения и вместе с тем самым ярким выражением любви к Богу и ближнему была для св. Григория Паламы молитва, соединенная, конечно, с прочей внутренней деятельностью человека и вообще со всей его жизнью. Молитва для него выше стяжания отдельных добродетелей. Поэтому, признавая, что единение с Богом достигается или путем общения в добродетелях[26], или через общение в молитве[27], св. Григорий Палама придает большое значение молитвенному общению, утверждая, что только его силой тварь может подлинно соединиться с Творцом. «Молитвенная сила, — говорит он, — священнодействует его (единение)... будучи связью

---

[24] См.: Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας ἤτοι τῆς Νέας Διαθήκης. — PG 150, 1089–1101. В этом своем творении св. Григорий Палама толкует ветхозаветные заповеди в свете евангельского откровения.

[25] Κεφ. — PG 150, 1161 D. (Κεφ. 57.)

[26] «τῇ κοινωνίᾳ τῶν ὁμοίων ἀρετῶν» (Περὶ προσευχῆς. — PG 150, 1117 B).

[27] «τῇ κοινωνίᾳ τῆς κατὰ τὴν εὐχὴν πρὸς τὸν Θεὸν δεήσεώς τε καὶ ἐνώσεώς» (Ibid.).

разумных тварей с Творцом»[28]. Далее св. Григорий Палама говорит (подобно Дионисию Ареопагиту) о некоем троичном действии ума, посредством которого он восходит к Богу. «Когда единое ума делается троичным, — пишет он в том же «Слове о молитве», — оставаясь единым, тогда он сочетается с Богоначальной Троичной Единицей»[29]. Это троичное действие ума состоит в том, что ум, обычно направленный на внешние предметы (первое действие), возвращается в себя (второе действие) и оттуда молитвенно восходит к Богу (третье действие). «Единое же ума делается (71
троичным, пребывая единым, в своем обращении к себе и в восхождении через себя к Богу»[30]. Оба эти действия обозначаются также как «свитие» (συνέλεξιν) и его «простирание вверх»[31] с объяснением, что «обращение ума к себе есть его хранение... а восхождение его к Богу совершается молитвенно»[32]. Находясь в этом состоянии, ум человека «достигает неизреченного» и «вкушает будущий век»[33]. Не следует, однако, придавать слишком большого значения достигаемому нами вначале просвещению, ибо, поскольку оно не сопровождается еще полным очищением души, оно может быть обманчивым и порождает прелесть. Нужно ограничиваться в начале подвига видением своей собственной сердечной греховности, которая открывается при этом просвещении ума. Полное же очищение человека может произойти только тогда, когда каждой его душевной силе будет дано соответствующее ей духовное лекарство. Только «очищая свою деятельную (силу) деянием, познавательную — видением и созерцательную — молитвой»[34], может человек достигнуть необходимой для познания Бога чистоты. «Она никем никогда не может быть усвоена, кроме как через совершенство в деятельности, через настойчивое шествие (по пути подвижничества), через созерцание и созерцательную молитву»[35]. Нужно также знать, что необходимо и духовно плодотворно не просто достижение троичного

[28] Там же.
[29] Περὶ προσευχῆς. — PG 150, 1117 C.
[30] Περὶ προσευχῆς. — PG 150, 1120 A.
[31] Там же.
[32] Там же.
[33] Там же.
[34] Περὶ προσευχῆς. — PG 150. 1121 A.
[35] Там же.

действия ума, но постоянное и долгое его пребывание в этом действии, порождающее некое «умное чувство» (αἴσθησις νοερά)[36]. При этом св. Григорий Палама настойчиво указывает на необходимость постоянно удерживать ум в пределах нашего тела. В подтверждение этого аскетического правила он ссылается на известное изречение прп. Иоанна Лествичника: «безмолвник есть стремящийся ограничить бестелесное (то есть ум) в теле»[37] — и согласно с ним видит в этом удерживании ума внутри тела
72) основной признак истинного исихаста. Наоборот, пребывание ума вне тела является для него источником всякого заблуждения. «Творить ум, — пишет св. Григорий Палама, — находящимся... вне тела, дабы он там достигал умных видений, является величайшим из эллинских заблуждений, корнем и источником всякого зломыслия»[38]. Св. Григорий Палама предвидит, что его учение об удержании ума в пределах тела или даже о «посылании» его туда легко может вызвать возражения о ненужности и даже невозможности такого рода аскетической практики, поскольку ум уже естественно соединен с душой, находящейся внутри тела, и, следовательно, там находится без всякого участия нашей воли. Но это недоумение происходит, по мнению св. Григория Паламы, от смешения сущности ума с его деятельностью[39]. Ум естеством своим, конечно, соединен с душой; задача же безмолвника состоит в том, чтобы и деятельность его направить внутрь. Такого рода молитвенное хранение ума требует, однако, от человека большого усилия, напряжения и труда. «Труд всякой иной добродетели, — пишет св. Григорий Палама, — мал и весьма легко переносим сравнительно с этим»[40]. Отсюда мы видим, как неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов доброделания и, так сказать, «дешево» и «механически» достигнуть мистического «энтузиазма»[41]. В действительности,

---

[36] PG 150, 1120 A.

[37] «ἡσυχαστής ἐστιν ὁ τὸ ἀσώματον ἐν σώματι περιορίζειν σπεύδων» (Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1109 B). Цитата заимствована из 27 Слова «Лествицы» и передана не буквально, но верно по смыслу. См.: PG 88, 1097 B.

[38] Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1108 C.

[39] «ἀγνοοῦσι... ὅτι ἄλλο μὲν οὐσα νόος, ἄλλο δὲ ἐνέργεια» (PG 150, 1108 CD).

[40] PG 150, 1108 CD.

[41] Такого рода взгляды на «исихастскую» молитву можно встретить

однако, о легком пути не может быть и речи, и умная молитва изображается св. Григорием Паламой как самый трудный, самый тесный и скорбный путь ко спасению, хотя и ведущий к самым вершинам духовного совершенства, если только молитвенное делание соединяется со всей остальной деятельностью человека (это необходимое условие успешности молитвы не даст возможности видеть в ней нечто «механическое»). Вот почему св. Григорий Палама, хотя и рекомендует этот путь всем желающим спастись и считает его для всех доступным, указывает, однако, (73
что только в монашеской жизни, вдали от мира, можно встретить благоприятные условия для его прохождения. «Возможно, конечно, — пишет он, — и живущим в супружестве стремиться к достижению этой чистоты, но только с самыми большими трудностями»[42].

Мы нарочно остановились выше довольно долго на взглядах св. Григория Паламы на значение сердца и вообще тела в духовной жизни человека — взглядах, встречающихся и у древних аскетических писателей и только выраженных св. Григорием Паламой с особенной отчетливостью и свойственной ему философской систематичностью, дабы нам легче было в связи с ними понять истинный смысл наиболее своеобразной стороны его аскетического учения. Имеем в виду так называемую «художественную»[43] умную молитву и ее приемы. Описание приемов «художественной» молитвы, отсутствующее во всех подробностях у древних отцов, хотя некоторые указания на них можно встретить уже у св. Иоанна Лествичника (VI век)[44] и Исихия Синайского (VI–VIII века)[45], наиболее обстоятельно дано в Слове прп. Симеона

в: *Jugie M.* Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes. — Echos d'Orient. T. XXX (1931). 179–185; *Hausherr, s. j.* La méthode d'oraison hésychaste. — Orientalia Christiana. Vol. IX, 2. 1927. О. Жюжи называет молитвенный метод исихастов «механическим способом (procédé méchanique) дешево (à bon compte) достигнуть энтузиазма» (Указ. соч. P. 179).

[42] PG 150, 1056 A.

[43] «Ἐπιστημονική» Хаусхерр переводит scientifique (Указ. соч. P. 110). И действительно, в современном греческом языке слово ἐπιστημονική имеет значение «научная». Но нам кажется, что принятый в наших церковно-славянских (а затем и русских) переводах термин «художественная» более верно выражает смысл, влагаемый в него аскетическими писателями.

[44] См.: Λόγος 27. Περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας. — PG 88, 1096–1117. Λόγος 28. Περὶ τῆς ἱερᾶς προσευχῆς. — PG 88, 1129–1140.

[45] Λόγος πρὸς Θεόδουλον... περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς. — PG 93, 1480–1544.

Нового Богослова «О трех образах молитвы» (начало XI века)[46], у Никифора Монашествующего (XIII век)[47] и у прп. Григория Синаита (XIV век)[48]. Как бы ни объяснять молчание древних отцов об этих приемах — тем ли, что эти приемы тогда вообще не существовали, или тем, что, составляя предмет непосредственного личного обучения учеников старцами, они не закреплялись письменно, пока вследствие оскудения старчества не возникла опасность их полного забвения, побудившая опытных в них деятелей
74) молитвы предать их письменности[49], — несомненно, во всяком случае, одно, что эти приемы «художественной» умной молитвы были сравнительно широко известны на Православном Востоке еще задолго до св. Григория Паламы и афонских исихастов XIV века и составляли часть его аскетического предания. И представляется совершенно невероятным, как с исторической, так и с религиозно-психологической точки зрения, высказываемое некоторыми мнение, будто бы само появление этих художественных приемов было делом индивидуального «изобретения» какого-нибудь отдельного лица, к тому же чуть ли не современника

---

[46] См.: Μεθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς. Подлинный текст этого выдающегося произведения православной аскетической письменности был впервые напечатан Хаусхерром в его «La méthode de l'oraison hésychaste», p. 150–172. До этого полностью был известен только новогреческий перевод этого «Слова». См.: Φιλοκαλία. Венеция, 1782. С. 1178–1185.

[47] См.: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου Μοναχοῦ λόγος περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας. — PG 147, 945–966. Относительно времени жизни прп. Никифора Монашествующего существует много мнений: одни (Φιλοκαλία. С. 867) считают его учителем св. Григория Паламы (житие его этого не подтверждает), другие относят его к XII–XIII векам (*Jugie*. Les origines... P. 179–185). Мы относим его ко второй половине XIII века на основании указания св. Григория Паламы в пятом «Слове против Варлаама», что прп. Никифор Монашествующий пострадал за Православие во время гонений после заключения Михаилом Палеологом Лионской унии (1274 год) — см.: *Порфирий (Успенский),* еп. История Афона. Ч. III. Вып. II. С. III и 634. Учителем св. Григория Паламы прп. Никифор Монашествующий поэтому вряд ли мог быть, как это можно заключить из второго Слова св. Григория Паламы «Против Варлаама», где он причисляет прп. Никифора к подвижникам прежних времен, а не к отцам, с которыми он был лично знаком. См.: Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1116 C (об этом см. у Жюжи, указ. соч.).

[48] См.: Περὶ τῆς ἀναπνοῆς. — PG 150, 1316 C–1317 A; Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι. — PG 150, 1329 A–1333 A.

[49] Такого мнения держится еп. Игнатий Брянчанинов в своих весьма замечательных аскетических творениях, крайне важных для понимания святоотеческого учения об умной молитве (в 1, 5 и особенно 2-м томе его сочинений).

св. Григория Паламы[50]. Неправильное же понимание их смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей[51], основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством[52]. Необходимо также всегда помнить, что аскетические

[50] Это утверждает Хаусхерр в вышеуказанной работе «La méthode de l'oraison hésychaste» и особенно в статье «Note sur l'inventeur de la méthode de l'oraison hésychaste» (in: Orient. Chr. T. XX. 1930, 179–182). Хаусхерр оспаривает (как нам кажется, без достаточного основания) принадлежность «Слова о трех образах молитвы» прп. Симеону Новому Богослову, приписывает его прп. Никифору Монашествующему, которого относит к эпохе св. Григория Паламы и рассматривает как «изобретателя» «художественной» молитвы. Хорошее опровержение всех этих бездоказательных утверждений — у *Жюжи*. Les origines de la méthode... (см. выше). О. Жюжи убедительно доказывает, что «Слово о трех образах молитвы», если даже и не принадлежит самому прп. Симеону Новому Богослову, несомненно, однако, относится к его эпохе (а не ко времени св. Григория Паламы).

[51] Для примера укажем на статью: *Недетовский Г.* Варлаамитская ересь. — Труды Киевской Духовной Академии. 1872. С. 317–357. Вот в каких выражениях описывает Недетовский «художественную» умную молитву: «На востоке... существовали... такие уродливые формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности. Так, один настоятель Ксерокеркского монастыря Симеон изобрел чрезвычайно странный способ молитвы» (с. 329–330, примечание). Далее идет цитата из «Слова о трех образах молитвы» (по Leo Allatius). Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокеркский есть не кто иной, как высоко чтимый Православной Церковью прп. Симеон Новый Богослов — один из величайших мистиков Православного Востока. Епископ Алексий, повторяя в данном случае Недетовского, делает сверх того из Симеона Ксерокеркского старца, учеником которого был Варлаам, когда он временно жил на Афоне с целью изучения монашеской жизни! (См. его статью: Византийские церковные мистики. — Православный Собеседник. 1906, I. С. 105, примечание.) Любопытно, что «художественная» молитва изображается Недетовским как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной ее чертой является недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще «парения ума».

[52] Эту ошибку делает Хаусхерр. В «La méthode de l'oraison hésychaste» он много раз отождествляет сущность умного делания с его вспомогательными приемами. Он пишет об умной молитве: «En résumé donc deux exercices composent la méthode: la recherche du “lieu du coeur” qui a valu aux hésychastes le nom “omphalopsychiques” et la répétition ininterrompue de la “prière de Jésus”. Moyennant quoi on arrivera á voir “ce qu'on ne savait pas”, c. a. d. en termes théologiques selon Palamas, la lumière du Thabor» (Op. cit. III). В другом месте той же книги, останавливаясь еще подробнее на внешних приемах умного делания — омфалоскопии, ритме дыхания и т.д., он утверждает, что (по мнению исихастов) «moyennant la persévérance dans cette “oraison mentale”, on finira par trouver ce qu'on cherchait, le lieu du coeur; et avec lui et en lui

писатели, описывавшие «художественную» молитву, не имели целью дать в том или ином своем творении исчерпывающее изложение всего православного аскетического учения в его целом, но ограничивались обыкновенно изложением того, что было или недостаточно разработано у других, или почему-либо вызывало недоумение. Во всяком случае, было бы ошибочным предполагать, что указываемые нами частные правила (например, «художественная» молитва) заменяли собой в их глазах все остальное
76) аскетическое учение Церкви; в действительности это учение, представляющее собой единое гармоническое целое, предполагалось ими настолько общеизвестным, что они не считали нужным постоянно о нем упоминать при изложении интересующих их частных вопросов[53]. Наконец, нужно иметь в виду, что кажущиеся иногда противоречия между теми или иными аскетическими творениями объясняются нередко тем, что они написаны для лиц, стоящих на разных ступенях духовного преуспеяния.

После этих общих предварительных замечаний о «художественной» умной молитве перейдем к конкретному о ней учению св. Григория Паламы. Мы должны, однако, сразу сказать, что у него не встречается такого подробного описания приемов «художественной» молитвы, какое мы находим у его предшественников, писавших об этом предмете (мы имеем в виду вышеупомянутые творения прп. Симеона Нового Богослова, Никифора Монашествующего и Григория Синаита). Такая задача представлялась ему, вероятно, излишней вследствие всеобщей известности «умного делания» в монашеской среде его времени. Но зато мы находим у св. Григория Паламы блестящую и весьма

---

toutes sortes de merveilles et de connaissances» (Ibid., 102). Словом, достижение высших духовных состояний является для Хаусхерра (в его толковании «исихастской молитвы») как бы необходимым результатом («on finira par trouver») упорного упражнения в молитвенных приемах, а не плодом внутреннего единения человека с Богом и свободного воздействия на него Божественной благодати, как об этом в действительности учили все делатели умной молитвы.

[53] В неумении мыслить «художественную» молитву как органическую часть общего аскетического учения Церкви заключается, как мы думаем, причина, почему Жюжи, Хаусхерр и другие приходят к выводу, будто бы исихасты хотели заменить трудный путь делания заповедей «легким» и «механическим» совершением молитвы. В действительности, однако, молитва всегда мыслилась в соединении с заповедями, да и самое противопоставление ее заповедям представляется неправильным, поскольку она есть не что иное, как исполнение основных заповедей о любви к Богу и ближнему.

интересную аскетико-философскую апологию некоторых приемов «художественной» молитвы. Поводом к ее составлению послужили, конечно, известные нападки, вернее — издевательства Варлаама над современными св. Григорию Паламе афонскими монахами-безмолвниками, которых Варлаам называл за занятие «художественной» умной молитвой «омфалопсихами», то есть людьми, якобы учившими, что душа человека находится у него в пупе. Вызванная потребностями момента апологетическая работа св. Григория Паламы приобретает, однако, самостоятельный (77
интерес, рассматриваемая в связи с его общими, нам уже известными, аскетическими взглядами. В основе ее находится все та же мысль, что, поскольку тело наше в существе своем не есть злое начало, но творение Божие и храм живущего в нас Духа, нет ничего предосудительного, но, наоборот, вполне естественно пользоваться им как вспомогательным средством при совершении молитвы. Из таких вспомогательных приемов, связанных с телесностью человека, св. Григорий Палама останавливается на следующих двух: во-первых, на соединении молитвы с дыханием (ἀναπνοή), вернее, со вдыханием, посредством чего облегчается удержание ума внутри человека и соединение его с сердцем, и, во-вторых, на принятии молящимся во время молитвы известного внешнего положения тела (τὸ ἔξω σχῆμα)[54], обыкновенно сидячего, с головой, наклоненной вниз, и взором, направленным на грудь или даже ниже, на место, где у человека находится пуп[55].

Относительно первого приема, основанного на дыхании[56], св. Григорий Палама учит, что цель его чисто вспомогательная, а именно — облегчить человеку, особенно еще не преуспевшему в деле умной молитвы, нерассеянно удерживать свой ум внутри себя, в области сердца, имеющего, как мы знаем, центральное значение во всей духовной жизни человека. Конечно, здесь может возникнуть вопрос, насколько целесообразно такое соединение дыхания с молитвой в смысле достижения поставленной цели сосредоточения ума. На это можно, однако, заметить, что, говоря принципиально, в этом не только нет ничего невозможного,

---

[54] Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1112 B.
[55] Ibid. — PG 150, 1112 C.
[56] О «дыхательном способе» св. Григорий Палама пишет в том же Слове «Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων». Косвенно этот вопрос рассматривал и Собор 1341 года.

но это даже вполне вероятно, ввиду известной из повседневной жизни и подтверждаемой психологией связи душевных явлений с телесными. О том же, что происходит на самом деле, можно узнать только из молитвенного опыта. Это и подчеркивается св. Григорием Паламой. «Зачем более об этом говорить, — восклицает он, — ведь все испытавшие на опыте смеются над теми, которые противоречат по неопытности; ибо учителем таких вещей является не слово, но труд и приобретенный трудом опыт»[57].

78) И вот, основываясь на этом опыте, как личном, так и общецерковном, св. Григорий Палама утверждает, что «не неуместно научать, особенно новоначальных, смотреть в себя и посылать свой ум посредством дыхания»[58]. Иначе у неопытных ум будет постоянно вырываться наружу и рассеиваться и тем самым лишать молитву ее плодотворности. Поэтому и рекомендуется соединять молитву с дыханием, особенно вначале, пока безмолвник не утвердился еще прочно, при содействии благодати Божией, во внутреннем внимании и молитвенном созерцании Бога, иначе говоря, «пока с помощью Божией, усовершенствовавшись на лучшее и сотворив свой ум неисходным из себя и несмешивающимся, он будет в состоянии в точности собрать его в единовидную стяженность» (ἑνοιδῆ συνέλεξιν — терминология Дионисия Ареопагита)[59]. Достигнув этого состояния внутреннего пребывания ума, безмолвник уже легко сохраняется в нем благодатью Божией, но для достижения этого необходим большой труд и терпение, как проявление нашей любви к Богу и следствие ее. «Нельзя увидеть никого из новоначальных, — пишет св. Григорий Палама, — достигающего без труда чего-либо из сказанного»[60]. Но у преуспевших, вследствие «совершенного вхождения души в себя, все это по необходимости происходит само собой беструдно и беспопечительно»[61]. Сказанного, как мы думаем, достаточно для выяснения отношения св. Григория Паламы к «дыхательному» приему при совершении умной молитвы. Отметим только, в виде заключения, что, как видно из вышеуказанного: 1) способ этот не объявляется обязательным путем к достижению молитвенного совершенства,

---

[57] Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων. — PG 150, 1112 B.
[58] PG 150, 1109 B.
[59] PG 150, 1109 D.
[60] PG 150, 1112 A.
[61] Ibid.

а только рекомендуется, да и то преимущественно новоначальным; 2) постоянно подчеркивается, что это только вспомогательное средство к приобретению внимания; 3) успех в молитве зависит в конце концов от Бога (σὺν Θεῷ ἐπὶ τῶ κρεῖττον προϊόντες), а не от одних наших усилий; 4) сами усилия наши суть проявления нашей любви к Богу; 5) этот молитвенный способ очень труден.

Несколько более подробно останавливается св. Григорий Палама на другом аскетическом приеме «художественной» молитвы, на так называемой «омфалоскопии». Прием этот, как мы (79
уже сказали, явился объектом самых едких нападок и насмешек Варлаама и его сторонников. Нападки эти продолжаются и до наших дней, причем сущность выдвигаемых обвинений можно кратко выразить так: 1) все содержание умной молитвы якобы состоит, по учению исихастов, в смотрении в пуп (омфалоскопия); 2) основывается этот молитвенный способ на убеждении, будто душа человека находится у него в пупе (отсюда насмешливое прозвище «омфалопсихи», выдуманное Варлаамом и подхваченное впоследствии Львом Аллацием)[62]. Но, если мы отбросим подобные полемические выпады и постараемся объективно подойти к предмету, мы увидим, что «омфалоскопия» имела в аскетической практике восточного монашества совсем иное значение. И, прежде всего, уже потому трудно видеть в ней существенную сторону умной молитвы, что о ней в аскетических писаниях говорится очень мало и очень редко. Если мы не ошибаемся, то помимо св. Григория Паламы о ней непосредственно упоминает только прп. Симеон Новый Богослов в своем «Слове о трех образах молитвы»[63]. Ни Никифор Монашествующий, ни прп. Григорий Синаит, так подробно останавливающиеся на «дыхательном» способе, ничего о ней прямо не говорят. Все же несомненно, что «омфалоскопия» существовала в аскетической практике того времени как один из вспомогательных приемов молитвы, вследствие чего св. Григорий Палама счел нужным выступить на ее защиту против нападок Варлаама. Основывалась эта защита на тех же самых исходных положениях, как и апология «дыхательных

[62] Прозвищем «ὀμφαλοψύχοι», или «umbilicanimi», называет исихастов *Лев Аллаций* в своем сочинении: De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione. — PG 150, 898 D.
[63] См.: *Hausherr*. La méthode... P. 164. То же: PG 150, 899 AB (у Аллация).

приемов» (хотя в развитии доказательств и имеются отличия). Это все та же мысль о связи душевного с телесным и значении его в деле концентрации и удерживания внимания. «Ввиду того что внутреннему человеку, — пишет св. Григорий Палама, — после преступления (Адамова) свойственно во всем соуподобляться внешнему виду, как не окажет некое великое содействие стремящемуся собрать свой ум в себя... то, что он не будет блуждать глазами туда и сюда, но утвердит его как на некой подпоре на своей
80) груди или на пупе»[64]. Этот текст удачно выражает истинный смысл «омфалоскопии»: ясно указывается, что целью ее является собирание ума в себя, вспомогательным же средством для достижения этого признается сосредоточение взора в одном месте, противополагаемое беспорядочному блужданию его по сторонам. Обратим также внимание на выражение «окажет содействие» (συντελέσειε), определенно указывающее, что способу этому приписывается только вспомогательное, а не существенное значение, и на то, что сосредоточение взора «на пупе» поставлено после слова «на своей груди», как второстепенная и необязательная возможность. Нужно также отметить, что, по мысли св. Григория Паламы, имеет значение, помимо пользы от такого сосредоточения взора, само положение тела, согбенное и смиренное; молясь так, человек, хотя бы внешне, уподобляется мытарю, не смевшему поднять очей к небу, или пророку Илии, положившему во время молитвы голову на колена[65]. Есть в этом положении нечто, содействующее тому круговому движению ума, о котором говорит Дионисий Ареопагит[66]. Вследствие всего этого «внешний вид» (το ἔξω σχῆμα), т.е. принятие во время молитвы определенного положения тела, является, по опытному убеждению св. Григория Паламы, полезным не только для начинающих обучаться умному деланию, но и для более в нем преуспевших: «Да и что говорить о только начинающих, — пишет св. Григорий Палама, — когда даже и некоторые из более совершенных, употребляя этот вид молитвы, имели Божество, слышащее их»[67] (отметим выражение «некоторые», τῶν τελειωτέρων οἱ, значит, не все). Так понимая

[64] PG 150, 1112 BC.
[65] PG 150, 1113 CD.
[66] PG 150, 1109 A.
[67] PG 150, 1113 C.

значение этого приема «художественной» молитвы, св. Григорий Палама со всей решительностью опровергает нелепую басню, пущенную Варлаамом, будто бы исихасты рассматривали пуп как седалище души. О варлаамитах, называвших исихастов омфалопсихами, он пишет, что они пользуются этим прозвищем «с явной клеветой на тех, кого обвиняют; ибо кто из них (то есть исихастов) когда-либо говорил, что душа находится на пупе?»[68]

Таково, приблизительно, учение св. Григория Паламы о приемах «художественной» умной молитвы. В некоторых его сочинениях, написанных в защиту афонских исихастов, им уделено довольно много места, в то время как в других его аскетических и нравственных творениях более общего характера («Послание к монахине Ксении», проповеди и т.д.) о них ничего не говорится. Думаем, что причиной этого сравнительно большого внимания, уделенного св. Григорием Паламой описанию и защите приемов «художественной» умной молитвы, были нападки, которым она подвергалась со стороны тогдашних противников созерцательной жизни. Необходимо было защищаться и опровергать тенденциозные и карикатурные извращения действительности. Независимо, однако, от потребностей момента, их породивших, сочинения св. Григория Паламы о «художественной» молитве и ее приемах сохраняют свою ценность, ибо в них мы впервые находим в аскетической письменности систематическое психологическое и богословское обоснование этих приемов, в практике существовавших, несомненно, задолго до этого. В этой апологии «художественной» умной молитвы и состоит отчасти своеобразие и значение аскетических творений св. Григория Паламы в аскетической письменности Православия. Было бы, однако, совершенно ошибочным думать, будто бы св. Григорий Палама видел в этих приемах — полезных, но все же второстепенных — сущность и главное содержание умного делания. Не то или иное аскетическое действие, но «восхождение ума к Богу и непосредственная беседа с Ним» мыслились им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории, целью и существенным содержанием «духовной и невещественной молитвы»[69]. Это единение ума

(81

[68] PG 150, 1116 A.

[69] «πνευματικὴ... ἄϋλος προσευχὴ... ὁμιλία ἐστι νοῦ πρὸς Θεὸν... συνομιλεῖν μηδενὸς μεσιτεύοντος... ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεὸν...» (PG 79, 1169 CD; 1173 D;

с Богом составляло для св. Григория Паламы основу и вместе с тем вершину всей духовной жизни человека, так что нарушение этого единения было для него истинной причиной всех наших падений. «Ум, отступивший от Бога, — пишет со свойственной ему силой св. Григорий Палама, — становится или скотским, или бесовским»[70].

В этом состоянии непосредственного единения с Творцом, когда ум наш выходит из рамок своей обычной деятельности и бы-
82) вает как бы вне себя, достигает человек истинного познания Бога, того «высшего, чем знание, неведения, сравнительно с которым вся наша естественная философия и наше обычное знание, основанное на постижении тварного мира, оказываются недостаточными и односторонними». «Соединиться с Богом (Θεῷ συγγενέσθαι), — пишет св. Григорий Палама, — поистине невозможно, если мы, помимо нашего очищения, не станем вне или, лучше сказать, выше нас самих, оставив все, что относится к миру чувственному, и возвысившись над мыслями, умозаключениями и всяким знанием и даже самым разумом, всецело находясь под действием умного чувства... и достигнув неведения, которое выше ведения, или, что то же, выше всякого вида... философии»[71]. Это высшее духовное состояние, когда человек отделяется от всего тварного и изменяемого и, соединяясь с Божеством, озаряется Его светом, носит у св. Григория Паламы название безмолвия, или исихии. «Безмолвие, — пишет он, — есть остановка ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших, отложение мыслей на нечто лучшее их; это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и видению Бога... только оно есть показатель истинно здоровой души, ибо всякая другая добродетель есть только лекарство, исцеляющее немощи души... а созерцание есть плод здоровой души... им обожается человек, не путем восхождения от разума или от видимого мира при помощи гадательной аналогии... но восхождением по безмолвию... ибо посредством его... мы неким образом прикасаемся [Божественной]

1181 AD). Эти замечательные определения сущности умной молитвы, заимствованные нами из «Слова о молитве» одного из величайших аскетических писателей древности, прп. Нила Синайского (V век), вполне подходят для выражения учения о ней св. Григория Паламы.

[70] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ. 114.

[71] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ. 169–170. Слово на Введение,

блаженной и неприкосновенной природе. И, таким образом, очистившие сердца посредством священного безмолвия и смешавшиеся неизреченно со Светом, превышающим чувство и ум, видят в себе Бога, как в зеркале»[72].

Свое учение о священном безмолвии как о высшем состоянии души и как о преимущественном пути к богопознанию и обожению св. Григорий Палама особенно ярко выразил в замечательном «Слове на Введение во храм Пресвятой Богородицы»[73], из которого мы уже привели выше несколько цитат. По мысли св. Григория Паламы, развиваемой им в этом «Слове», Божия Матерь, пребывавшая с трехлетнего возраста наедине с Богом во Храме, во Святая святых, в непрестанной молитве к Нему и в помышлении о Нем, вдали от людей и всего житейского, является высшей и совершеннейшей делательницей священного безмолвия и умной молитвы. «Божия Матерь, — пишет он, — соединила ум с Богом обращением его к самому себе, вниманием и непрестанной божественной молитвой... став выше многообразного роя помыслов и вообще выше всякого образа. Она проложила новый и неизреченный путь на небеса... умное молчание (νοητὴν σιγήν)... Она видит славу Божию и назирает Божественную благодать, совершенно неподчиненная силе чувства, [являя Собою] священное и любезное зрелище для непорочных душ и умов»[74]. Более того, само воплощение Бога Слова ставится св. Григорием Паламой в связь с вступлением Божией Матери с самого детства на безмолвнический молитвенный путь, «ибо Она, одна из всех [людей] так сверхъестественно безмолвствовавшая с такого раннего детства, одна из всех неискусомужно родила Богочеловечное Слово»[75]. Таким образом, в лице Божией Матери безмолвие не только находит свое высшее освящение и оправдание, но и обнаруживает всю свою силу в деле единения человека с Богом[76]. (83

[72] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ. 170–171.
[73] Это «Слово» напечатано в Ὁμιλ. Σοφ. Σελ. 131–180.
[74] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ. 176.
[75] Ὁμιλ. Σοφ. Σελ. 171.
[76] Подобный же смысл имеет и составленное св. Григорием Паламой похвальное «Слово в честь прп. Петра Афонского». Это «Слово» является красочной и живой апологией «исихастского» пути спасения. Богоугодность его свидетельствуется чудесами, которыми Бог прославил идеального безмолвника прп. Петра. Все возражения против «исихии» в пользу более «деятельной жизни на благо ближнего» исходят в «Слове» от врага нашего

В заключение нашего изложения аскетико-гносеологического учения св. Григория Паламы нам хотелось бы отметить следующие его особенности. Прежде всего очень важно указать на то значение, которое он придает участию всего целостного человека в деле познания Бога и единения с Ним. Это представление о человеке как о некоем целостном существе ярко выражено уже в учении св. Григория Паламы о большем сравнительно с ангелами обладании им образа Божия, отображенного на всем его
84) духовно-телесном составе. В области аскетической эта мысль выражается в учении о соучастии тела в духовной жизни, о его способности к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собой всего человека. Гносеологически св. Григорий Палама противополагает одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверхрациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для всего учения св. Григория Паламы. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности достижения благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной св. Григорию Паламе антиномичностью. Более подробное изложение этой стороны учения св. Григория Паламы мы постараемся дать в следующих главах, посвященных описанию его чисто богословских взглядов. Ограничимся сейчас указанием, что в этом кажущемся противоречии в учении о Божестве и о путях Его познания св. Григорий Палама не одинок в восточной патристике. Наиболее близок ему здесь св. Григорий Нисский: никто, кажется, из св. отцов не подчеркивал так, как он, непостижимость и невыразимость Божества, мало кто, однако, богословствовал так глубоко и подробно о Его непостижимой природе.

спасения. Как известно, св. Григорий Палама не является автором жития прп. Петра Афонского, которое существовало задолго до него. Он только придал ему большую литературность и несколько «стилизовал» в исихастском духе (не изменяя, впрочем, ничего существенного). См. первоначальный текст жития (написанного, вероятно, в IX веке) в: *Lake K.* The early days of monasticism on Mount Athos. Oxford, 1909. P. 18–39.

Глава II

(85

«СУЩНОСТЬ И ЭНЕРГИЯ»

Учение св. Григория Паламы о Боге Триипостасном в Его «скрытой сверхсущности» и «несозданных энергиях»

Перейдем теперь к изложению догматико-богословского учения св. Григория Паламы в его главнейших чертах. Основная мысль учения св. Григория Паламы о Божестве может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и «внемирности» Бога и вместе с тем Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о «сущности и энергиях» Триипостасного Божества. Как мы уже видели в предыдущей главе, св. Григорий Палама, верный духу восточной патристики с ее склонностью к апофатическому богословию, представленному такими именами, как св. Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и прп. Максим Исповедник, учит о полной неприменимости к Богу, рассматриваемому в Самом Себе, каких бы то ни было наименований, определений и вообще высказываний. Всякое такое высказывание, будет ли оно носить характер утверждения или отрицания, не может,

хотя бы приблизительно, выразить подлинную сущность Божию, хотя, конечно, при высказываниях отрицательного порядка легче избежать неправильных представлений о Боге. Более того, самые понятия бытия и сущности неприменимы, строго говоря, к Богу, как превосходящему всякое известное или мыслимое нами бытие (относительное и тварное). «Всякое естество (φύσις), — пишет св. Григорий Палама в характерном для него духе апофатического богословствования, — в высшей степени отдалено и со-
86) вершенно чуждо Божественного естества. Ибо если Бог естество, то все остальное не есть естество; если же каждое из остального естество, то Он не есть естество, как Он даже не есть, если другие существа суть; если же Он есть существующий, другие не есть существующие»[77]. Эту неприменимость к Богу понятий бытия и сущности нужно понимать, конечно, не в том смысле, что Бог в Самом Себе как бы лишен содержания этих понятий (ниже бытия), но что Он, как Творец бытия, несоизмерим с ним и бесконечно его превосходит. «Он не есть естество, — пишет св. Григорий Палама, — как превосходящий всякое естество; Он не есть существующий, как превосходящий все существующее... ничто из тварного не имеет и не будет иметь никакого общения или близости к высочайшему Естеству»[78]. Поэтому Божество в Самом Себе совершенно неименуемо и невыразимо, как несоизмеримое со всем тварным: «Нет для Него, — пишет св. Григорий Палама, — имени, именуемого в нынешнем или будущем веке, ни слова, образуемого в душе или произносимого языком, ни соприкосновения (ἐπαφή) какого-либо чувственного или умного, ни даже вообще какого-нибудь образа, если только не считать совершеннейшей непостижимости, получаемой путем отрицаний и отрицающей посредством возвышения все, что существует или называется. Итак, непозволительно даже назвать Его сущностью или природой употребляющему эти понятия в собственном смысле»[79]. Вследствие этого св. Григорий Палама

---

[77] Κεφ. — PG 150, 1176 B. (Κεφ. 78.)
[78] Κεφ. — PG 150, 1176 C. (Κεφ. 78.)
[79] Θεοφ. — PG 150, 937 A. Собственно говоря, св. Григорий Палама пишет здесь не о «Боге в Себе», но о Божественной «сверхсущности» (к ней относится слово текста αὐτήν). Мы позволили себе не совсем точно перевести это место, дабы не быть вынужденными предварительно объяснять смысл термина «сверхсущность» (мы это делаем непосредственно ниже). Существенной разницы от этого не получается.

предпочитает пользоваться, говоря о Боге в Самом Себе, вместо слова «сущность» (οὐσία) выражением «сверхсущность» (ὑπερουσιότης), характеризуя ее при этом такими апофатическими определениями, как «тайная» (ἡ ἐν κρυφοῖς), «неисходная», «невыявленная»[80]. Но одновременно с этой «неисходностью» Бога св. Григорий Палама утверждает то, что он называет Его «происхождением» (πρόοδος, выступление вперед), какой-то непостижимый вневременный акт Божества, посредством которого Оно из Своего состояния невыявленности и сокровенности обнаруживается миру, выявляется и, таким образом, делается в известной мере доступным твари, приобщающейся Божеству в Его выявлении, или, как выражается св. Григорий Палама, «энергиях», в то время как состояние неисходности условно обозначается словом «сущность» (οὐσία). Обозначение это, конечно, неточно, ибо, как мы видели выше, термины «сущность» или «естество» не применимы в собственном смысле к Богу «в Самом Себе», а только к Его «выявлениям». Поэтому в зависимости от смысла, в каком употреблены выражения «οὐσία» и «φύσις», в условном или собственном, под ними нужно мыслить или «непричастную, неисходную и невыявленную сверхсущность», или же, как выражается св. Григорий Палама в своем диалоге «Феофан», естественно присущее Богу «выступление вперед (πρόοδος), выявление и энергию»[81]. Это условное обозначение Бога словами «сущность» и «естество» и «бытие» может быть, однако, оправдано тем, что всякое тварное естество или бытие становится им по причастию Божественной энергии. В этом смысле, как пишет св. Григорий Палама, «Бог есть и называется естеством всех существ, ибо все являются Его причастниками и образуются Его причастием; не причастием Его естества, да не будет, но причастием Его энергии; ибо в этом смысле Он является и бытийностью (87

[80] «ἡ ἐν κρυφοῖς ὑπερουσιότης» «ἀνεκφοίτητος καὶ ἀνέκφαντος» (Θεοφ. — PG 150, 937 CD).

[81] Θεοφ. — PG 150, 937 D. Св. Иоанн Дамаскин выражается еще более ярко и даже смело: «ἔξαλμα Θεοῦ» — как бы «прыжок Бога» (PG 94, 860 C). Это выражение встречается у прп. Иоанна Дамаскина в том месте его главы о свойствах Божественной природы (τὰ ἰδιώματα τῆς Θείας φύσεως), где он утверждает общность их для всех Лиц Святой Троицы, «единство и тождество (Ее) движения; ибо един прыжок и едино движение трех Ипостасей» — «καὶ το ἓν καὶ ταυτὸν τῆς κινήσεως, ἓν γὰρ ἔξαλμα καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων».

существующих... и вообще всем для всех»[82]. И нужно сказать, что «обнаружение» Бога в мире в Его бесчисленных несозданных энергиях, доступность в них Божества для твари и реальность ее причастия в несозданном и Божественном, все это подчеркивается в учении св. Григория Паламы с не меньшей силой и настойчивостью, чем та, с какой говорится о недоступности и «скрытности» Бога в Его «тайной сверхсущности». Мы стоим здесь перед лицом богословской антиномии, которая по всему
88) смыслу учения св. Григория Паламы имеет онтологический (вернее, «сверхонтологический», поскольку Бог превосходит пределы сущего), объективный характер и не может быть понята как нечто существующее только в нашем мышлении о Боге вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную природу[83]. Нужно только всегда помнить для правильного понимания этой антиномии, что ею не только утверждается обладание Богом сущностью и энергиями, как чем-то объективно отличным друг от друга, но постоянно указывается на их неразделенность (τὸ ἀχώριστον), не только мыслимую, но и реальную. Отсюда можно видеть необоснованность нападок на св. Григория Паламу со стороны лиц, которые в его учении о Божестве усматривают проповедь «двубожия» (διθεῖα) или даже многобожия (поскольку Божество обладает многими энергиями).

Эти энергии Божии, мыслимые св. Григорием Паламой как проявления и обнаружения Самого Бога, как нераздельные от Него, естественно являются, по смыслу его учения о Божестве, несозданными (ибо в Боге нет ничего созданного) и обозначаются именем Божества, которое, собственно говоря, даже более применимо к энергиям, чем к существу Божию, ибо последнее совершенно невыразимо и неименуемо. Признание тварности Божиих энергий неизбежно привело бы, по мысли св. Григория,

---

[82] Κεφ. — PG 150, 1176 BC. (Κεφ. 78.)

[83] Антиномичный характер своего учения о Божестве сознавал сам св. Григорий Палама. Он оправдывал, однако, такой образ богословствования и указывал, что не всякая антиномия нарушает собой логические законы: «Утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова; но говорить противоречивое самому себе свойственно совершенно лишенному разума» — «Τὸ γὰρ νῦν μὲν τοῦτο, νῦν δ'ἐκεῖνο λέγειν, ἀμφοτέρων ὄντων ἀληθῶν, παντός εστι θεολογοῦντος εὐσεβῶς, τὸ δὲ τανάντία λέγειν ἑαυτῷ οὐδενὸς τῶν νοῦν ἐχόντων» (Κεφ. — PG 150, 1205 AB. Κεφ. 121).

к признанию тварности и Самого Бога. «У кого энергия тварна, — пишет св. Григорий Палама, — тот и сам не нетварен. Поэтому не энергия Божия (да не будет сего), но то, что является результатом энергии (τὸ ἐνεργηθὲν καὶ ἀποτελεσθὲν), есть тварь»[84]. О том же учат и Соборы этой эпохи: «Божественное естество пребывает необозначенным, каково оно есть, во всех придумываемых именах... Не естество, но зрительную энергию представляет именование Божества»[85], — читаем мы в актах Собора 1351 года. Собор августа 1347 года оправдывает православие афонских мо- (89
нахов, «утверждавших, что Бог не создан не только по существу, совершенно превосходящему всякое видение и постижение, но и по сему неизреченно являемому святым Божественному осиянию и энергии, каковая и сама, согласно со священными богословами, называется Божеством»[86]. Собор 1352 года даже включил в список учений, ежегодно анафематствуемых Церковью в Неделю Православия, утверждение, будто бы имя Божества относится к одной лишь сущности Божией, а не к энергиям Его[87]. В соответствии с этим св. Григорий Палама пишет: «...когда мы называем единое Божество, мы называем все, что есть Бог, — и сущность, и энергию»[88].

Для правильного понимания учения св. Григория Паламы о «сущности и энергиях» Божества нужно всегда помнить, что это превосходящее всякую постижимость и неизреченное в Самом Себе Божество есть Божество Триипостасное. Проявления и откровения Его суть энергии единого Триипостасного Божества. Св. Григорий Палама не останавливается много на вопросе об отношении сущности Божией к Его Ипостасям, но из отдельных высказываемых им мыслей можно заключить, что он, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие[89].

---

[84] PG 150, 1172. (Κεφ. 73.)
[85] Собор 1351 года. —PG 151, 730 BC.
[86] Собор августа 1347 г. против Матфея Ефесского. —*Порфирий (Успенский),* еп. Op. cit. С. 728.
[87] См.: *Порфирий (Успенский),* еп. Op. cit. С. 782.
[88] Κεφ. —PG 150, 1202 B. (Κεφ. 126.)
[89] В этом, по-видимому, заключается одно из отличий его богословия от богословия томистского, отрицающего какое-либо реальное различие между сущностью и Ипостасию и признающего таковое только между Ипостасями

Так, заявляя, с одной стороны, что «вне Триипостасного Божества я ничто другое не называю Божеством, ни сущность Божественную... ни Ипостась»[90] (и тем самым утверждая их нераздельность), св. Григорий Палама говорит вместе с тем, что «Один и Трое, и из Оного и в Оного, обозначают не естество, но то, что обозначается около него»[91] или (еще более определенно) «каждое из ипостасных [свойств] и каждая из Ипостасей... в Боге не суть ни сущность, ни акциденция»[92], иначе говоря, троичность Божества не есть
90) Его сущность. Более подробно в связи с развитием своего учения о Божественных энергиях останавливается св. Григорий Палама на отношении энергии к Ипостасям, указывая, что энергии не суть нечто свойственное той или другой Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам учения св. Григория Паламы о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия: «Бог, — пишет св. Григорий Палама, — есть Сам в Себе, причем три Божественных Ипостаси естественно, целостно, присносущно и неисходно, но вместе с тем несмесно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются (περιχωρουσῶν) так, что и энергия у Них одна»[93]. «Ввиду того, — пишет он в другом месте, — что Отец и Сын и Дух Святой суть друг в друге неслиянно и несмесно, знаем мы, что у Них в точности едино движение и энергия. Жизнь и сила, которую Отец имеет в Себе, не есть нечто другое, чем у Сына, так что Он [Сын] имеет ту же с Ним [Отцом] жизнь и силу; так же и Дух Божий»[94]. И это единство действия Св. Троицы не есть (как это бывает в мире тварном) только единство по подобию, но тождество в полном смысле этого слова. «У трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но воистину едина и числом»[95]. Поэтому и «вся тварь есть дело трех» (Ипостасей)[96], Их единой

по отношению одной к другой. Нам кажется, что в этом вопросе томизм обнаруживает свою обычную неспособность к антиномическому мышлению.

[90] Собор 1351 г. — PG 151, 725 B.

[91] Из письма св. Григория Паламы Акиндину. — *Порфирий (Успенский),* еп. Op. cit. C. 712.

[92] Κεφ. — PG 150, 1216 C. (Κεφ. 135.)

[93] Κεφ. — PG 150, 1197 B. (Κεφ. 112.)

[94] Κεφ. — PG 150, 1197 D. (Κεφ. 113.)

[95] Κεφ. — PG 150, 1217 C. (Κεφ. 138.)

[96] Κεφ. — PG 150, 1197 C. (Κεφ. 112.)

«несозданной и соприсносущной энергии», как выражается св. Григорий Палама[97]. Настаивая на этой общности и тождестве энергии Св. Троицы, св. Григорий Палама признает, однако, что в некоторых случаях отдельные Ипостаси — Сын или Святой Дух — обозначаются как энергии Отца. Но это обозначение свидетельствует, по толкованию св. Григория Паламы, не о тождестве Ипостаси Сына и Духа с энергией Отца, а об обладании Ими всей полнотой Его энергии. «Не только единородный Сын Божий, — пишет он, — но и Дух Святый называется у святых (91 энергией или силой; но [Он так ими называется] как имеющий неизменными сравнительно с Отцом силы и энергии; ибо и Бог называется силой у великого Дионисия»[98].

Еще яснее выражает эту мысль Собор 1351 года. «Если Сын и Дух Святый и называются силой и энергией, но [силой и энергией] Отца; так [называется] Тот и Другой как совершенная Ипостась и как обладающие силой и энергией... но у нас... речь не об этой энергии и силе, но об общей энергии Триипостасного Божества, которая не есть Ипостась, но по природе и сверхъестественно присуща каждой из Богоначальных Ипостасей»[99]. Не будучи, таким образом, тождественной ни с одной из Божественных Ипостасей Святой Троицы, энергия не обладает, однако, и своей собственной особой Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного существования вне Божественной сущности. Об этом св. Григорий Палама высказывается следующим образом: «Ни одна из энергий не ипостасна (ἐνυπόστατος), то есть не самоипостасна (αὐθυπόστατος)»[100]. Таким образом, Пресвятая Троица, вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией, не превращается у св. Григория Паламы в четверицу, как его иногда обвиняли в этом его противники. Далее, очень важно отметить, что, по учению св. Григория Паламы, весь Бог всецело обнаруживается в каждой из Своих энергий (это вытекает из Его неделимости). «Мы причащаемся и мыслим всего Бога через каждую из энергий, — пишет об этом св. Григорий Палама, — ибо бестелесное неделимо телесно»[101]. Таким образом, св. Григорию

[97] Κεφ. — PG 150, 1220 A. (Κεφ. 140.)
[98] Κεφ. — PG 150, 1205 C. (Κεφ. 122.)
[99] Собор 1351 г. — PG 151, 755 D; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Оправдания. С. 774.
[100] Θεοφ. — PG 150, 929 A.
[101] Θεοφ. — PG 150, 936 B.

Паламе (как и Дионисию Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатоновской философии мысль об умаленности Божества в Его явлении миру[102]. И если он иногда обозначает сущность и энергию как «вышележащее» (ὑπερκειμένη) и «нижележащее» (ὑφειμένη) Божество, то этим ареопагитовским выражением высказывается мысль не об умаленности Бога в Его энергиях, но о том, что сущность, как причина энергии, должна в этом смысле рассматриваться как нечто высшее. Ибо непризнание такого рода
92) «причинного» превосходства сущности над энергией (аналогичного до известной степени такому же превосходству Отца над Сыном) неизбежно привело бы к нарушению единства Божества. «Не приемлющие сие, — пишется в актах Собора 1351 года, — воистину многобожники, как утверждающие множество начал и не возводящие к единой причине и единому началу то, что существенно усматривается около Бога»[103]. В этом смысле (причинного отношения) «Бог по существу превосходит Божественную энергию... и то, что существенно усматривается около нее» (то есть около сущности)[104].

Мы сейчас видели, что св. Григорий Палама определяет отношение сущности и энергии как отношение причины и причиненного (τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατόν). Это отношение мыслится св. Григорием Паламой как объективно существующее в Боге независимо от нашего отношения к Нему в процессе познания. Отрицание обоснованности в Боге такого «порядка отношения» представляется поэтому св. Григорию Паламе неправильным. «Каким образом могло бы быть правильным, — замечает Собор 1351 года, — отрицать порядок относительно того, где существует первое и второе (подразумевается сущность и энергия) не по нашему положению, но по последовательности, существующей в них по естеству»[105]. Но, конечно, это причинное отношение не может быть мыслимо подобным причинности, существующей в тварном мире, но его следует представлять «боголепным образом», как неоднократно выражается св. Григорий Палама. Поэтому и различие между сущностью и энергией носит совсем

---

[102] См. об этом: *Лосский В.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. — Seminarium Kondakovianum. III. 1929. P. 133–144.
[103] Собор 1351 г. — PG 151, 745 C; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. C. 765.
[104] PG 151, 745 C.
[105] PG 151, 739 A.

иной характер, нежели обычные, логически определяемые и классифицируемые различия объектов тварного мира. Здесь особенно следует помнить об антиномичности нашего богопознания, не вмещающегося в обычные логические рамки. Здесь нужно, по выражению св. Григория Паламы, богословствовать, «соединенно различая Божественное и различенно Его соединяя»[106]. Ибо, согласно с учением св. Григория Паламы, это различие между сущностью и энергией есть вместе с тем и их нераздельное единство. «Мы не мыслим, — пишется об этом в соборном акте (93
1351 года, — ее [энергию] как [находящуюся] вне существа Божия, но, зная ее как существенное и естественное движение Бога, говорим, что она происходит и истекает из Божественного существа, как из присносущного источника, и без него никогда не усматривается, но раздельно с ним пребывает и от вечности сосуществует с Божественным существом и нераздельно с Ним соединена, не будучи в состоянии когда-либо разделиться от Божией сущности ни веком, ни каким-либо временным или местным расстоянием, но вневременно и предвечно из нее происходит и неразрывно с нею сосуществует»[107]. «Как мы проповедуем, — пишется в том же соборном акте, — Божественное и присносущное единство не только по нераздельности, но и по многому другому и по общности несозданности и неописуемости, так мы научились славить как боголепное то различие и разницу [сущности и энергии], не разрывая [единства] на совершенное разделение и разрыв или мысля какое-нибудь неестественное различие или естественное отчуждение, или разделяя промежутком друг от друга [сущность и энергию]. Да не будет сего, но [признавая] таковую разницу, какую могут иметь между собой причиняющее и причиненное по естеству... одним помыслом боголепно различая то, что по естеству соединено и нераздельно»[108]. И, объясняя, «как нужно понимать применительно к Божественному естеству и его естественной энергии единство и различие»[109], тот же Собор пишет: «Единое [нужно понимать] по соединенности и нераздельности, различие по причинности и по происходящему по

[106] PG 151, 739 D.
[107] PG 151, 736 CD.
[108] PG 151, 737 BC; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. С. 759.
[109] PG 151, 738 A; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. С. 759.

самой причинности. Ибо ни единое не изгоняет различие, ни различие не опровергает совершенно единое, но и то и другое усматриваемое нисколько не сможет повредиться одно от другого»[110].

Вслед за основным различием между сущностью и энергией, как между причиной и тем, что этой причиной обусловлено, св. Григорий Палама указывает на другие важные между ними отличия: в то время как сущность непричастна, неделима, не-
94) именуема и непостижима, энергия причастна, именуема и постижима. Божественная сущность и энергия, — формулирует учение св. Григория Паламы Собор 1351 года, — «отличаются друг от друга тем, что Божественная энергия бывает причастна и делится неделимо, и именуется и мыслится неким образом, хотя и неясно из своих следствий [то есть творений], а сущность непричастна, неделима и безымянна, то есть как совершенно сверхымянная и непостижимая»[111]. К этой непричастности Божией сущности св. Григорий Палама возвращается не раз в своих творениях, подробно разбирая те последствия, к каким привело бы нас противоположное мнение. Основная мысль доказательств св. Григория Паламы состоит в том, что тварь, причастившаяся самого существа Божия, будет, вследствие неделимости Божиего существа, обладать всей полнотой Его свойств и вообще существенно сольется с Богом, став сама новой Божественной Ипостасью (при неотделимости ипостаси от сущности) так, что вместо Триипостасного Бога мы будем иметь Бога с бесчисленными ипостасями, сколько есть причастников — μυριουπόστατος, ибо, как пишет св. Григорий Палама, «сущность имеет столько ипостасей, от скольких приобщается»[112]. Вообще, мы утратим всякую грань между Творцом и тварью (иначе говоря, дойдем до чистого пантеизма). «Если мы приобщаемся сущности Божией, — пишет св. Григорий Палама, — то всякий, приобщающийся всей ли сущности или же ничтожной ее части, станет всемогущим»[113], ибо, вследствие неделимости Божиего существа, причастие Его доставляло бы все Его силы» (δυνάμεις)[114]. Да и кроме того, всякое

---

[110] PG 151, 738 AB; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. С. 759.
[111] PG 151, 739 D — 740 A; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. С. 761.
[112] Κεφ. — PG 150, 1195 A. (Κεφ. 109.)
[113] Θεοφ. — PG 150, 940 B.
[114] Θεοφ. — PG 150, 940 B.

причастие предполагает делимость причащаемого, в то время как Божественная сущность неделима[115]. Однако и здесь было бы неправильно мыслить это отличие между сущностью и энергией в смысле их непричастности и причастности слишком упрощенно, забывая об его антиномическом характере и тем самым как бы разделяя Божество на две части, из которых одна причастна, а другая нет[116]. На антиномичность своего учения о непричастности Божией сущности св. Григорий Палама указывает сам, когда разбирает смысл апостольского выражения «общники (95
Божиего естества», на которое любили ссылаться его противники в своей полемике против учения о непричастности Божиего существа. Указав, что это выражение «обладает той же двойственностью»[117], как и некоторые другие им прежде рассмотренные богословские утверждения, вроде единства и троичности Божества[118], св. Григорий Палама продолжает: «...сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна; мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерило благочестия»[119]. Эту антиномию можно понимать так, что Божия сущность, будучи непричастной, как таковая (καθ'ἑαυτὸν), делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее энергию, не теряя, однако, при этом своей «неисходности». «Называя причастным через энергию, — пишет св. Григорий Палама, — это самое Божественное естество, хотя и не само по себе, ты пребудешь в пределах благочестия; ибо таким образом сохраняется непричастность и неявленность неисходного оного естества»[120]. Ту же мысль о некотором причастии естества Божия выражает св. Григорий Палама и в своем «Слове на Введение», где он говорит, что на пути безмолвия «мы неким образом прикасаемся [Божественной] блаженной и неприкосновенной природы»[121]. В том же антиномическом духе

---

[115] См.: Θεοφ. — PG 150, 944 A.
[116] Приблизительно в таком виде изображают учение о причастности и непричастности Божества оо. Жюжи и Гишардон.
[117] «τὴς αὐτης ἔχεται διπλόης» (Θεοφ. — PG 150, 932 A).
[118] См.: Θεοφ. — PG 150, 924 D–925 B.
[119] Θεοφ. — PG 150, 932 D.
[120] Θεοφ. — PG 150, 937 D.
[121] Слово на Введение (см. прим. 71).

учит св. Григорий Палама и о других отличиях энергии от сущности. Так как мы видели выше, энергия хотя и делится, но неделимо; хотя и познается, но неясно и из своих последствий.

Не ограничиваясь положительным изложением своего учения о различии в Боге сущности и энергий, св. Григорий Палама разбирает там же и те последствия, к каким привело бы нас допущение мысли о полном тождестве и неразличении их в Боге. (Такого
96) рода взгляды защищались, как известно, противниками св. Григория Паламы.) Такое отождествление имело бы, по убеждению св. Григория Паламы, своим последствием полную познаваемость Бога, поскольку Он тождествен со Своими, постигаемыми нами, энергиями[122]. Сторонники такого учения о Боге, — пишет св. Григорий Палама, — «ясно полагают Божество всецело постижимым, что является не меньшим злом, нежели многобожие»[123] — этим термином противники св. Григория Паламы называли его учение о Божественных энергиях. С другой стороны, неразделение в Боге сущности и энергии разрушает, по мнению св. Григория Паламы, все церковное учение о Боге Триипостасном, Творце и Промыслителе. «Если, — пишет св. Григорий Палама, — ничем не отличается от Божественной сущности Божественная энергия, то ничем не будет отличаться творчество, которое свойственно энергии, от рождения и исхождения, которые свойственны сущности... Если же творчество не отличается от рождения и исхождения, то и тварь не будет отличаться от Рожденного и Исшедшего... то и Сын Божий и Дух Святый ничем не будут отличаться от тварей. И все твари будут порождениями Бога и Отца, и обожествится тварь, и Бог сопричислится к тварям»[124]. Развивая эти мысли, св. Григорий Палама показывает, что неразличение в Боге сущности и энергии приводит к утверждению тварности Второй Ипостаси (вследствие отождествления творения и рождения) и к допущению многосущности Бога, как обладающего множеством энергий[125]. Наконец, неразличение в Боге отдельных энергий одна от другой (неизбежное последствие их

---

[122] «νοητή ἐνέργεια» (Θεοφ. — PG 150, 928 D).
[123] Θεοφ. — PG 150, 929 C.
[124] Κεφ. — PG 150, 1189 B. (Κεφ. 96.)
[125] См.: Κεφ. — PG 150, 1189 CD. (Κεφ. 97–99.)

неразличения от сущности) ведет к целому ряду нелепых выводов, как, например, к отрицанию или предвидения или благости Божией. «Если ничем не отличаются от Божией сущности Божии энергии, то и между собой они не будут иметь различия, — читаем мы у св. Григория Паламы, — воля ничем не будет отличаться от Божиего предвидения, так что или Бог не все предвидит, ибо Он не все желает, что случается, или же Он желает и дурные вещи, так как Он все предвидит»[126].

Хорошо сознавая всю недостаточность наших рациональных (97
понятий для выражения непостижимой тайны отношений в Боге сущности и энергий, св. Григорий Палама нередко прибегает для более наглядного изображения своего учения к символическим образам, заимствованным из мира видимого. Поступая так, св. Григорий Палама только следовал древней традиции церковного богословия, всегда имевшего склонность к такого рода символике (вспомним хотя бы различные попытки символически изобразить тайну Троичности, часто встречаемые у св. отцов). Такой же характер носит и символика св. Григория Паламы. Наиболее часто встречаемый у него образ состоит в уподоблении сущности Божией солнечному диску, а исходящих из нее энергий — лучам или солнечному теплу: «Как солнце, — пишет св. Григорий Палама, — неумаленно передав причащающимся от [своей] теплоты и света, имеет их [то есть теплоту и свет] своими врожденными и существенными энергиями, так и Божественные передачи (μεταδόσεις), неумаленно существующие в передающем, суть его естественные и существенные энергии»[127]. Впрочем, нужно признать, что логическое ударение большинства этих сравнений лежит не столько на отношении сущности и энергий, сколько на мысли о причастности последних при недоступности первой. «Подобно тому, — пишет св. Григорий Палама, — как солнечный свет неразделен от луча и от подаваемого им тепла, но для тех из пользующихся им, которые не имеют очей, свет остается непричастным, и они воспринимают только тепло от луча, ибо совершенно невозможно иметь восприятие света лицам, лишенным очей, так, и даже гораздо более, никому из пользующихся Божественным сиянием не будет доступно причастие

[126] Κεφ. — PG 150, 1189 D. (Κεφ. 100.)
[127] Κεφ. — PG 150, 1185 D. (Κεφ. 92.)

сущности Создавшего; ибо нет ни одного создания, которое имело бы силу, способную воспринять Создавшего»[128]. Как видим, смысл образа несколько меняется сравнительно с предыдущим примером, и свет, символизировавший там энергию, изображает здесь сущность, противополагаемую теплу как образу энергии. Кроме этого основного сравнения с солнцем, св. Григорий Палама и его ученики прибегали и к таким образам, как огонь и жар[129], источник и вода[130] и т.д. Никогда, однако, св. Григорий Палама
98) не утверждал адекватности такого рода сравнений с символизируемым ими Божественным содержанием и разъяснял, что они передают его только «по неясному образу [его] в чувственных [вещах]»[131].

Мы изложили в его основных чертах учение св. Григория Паламы о Боге в Его таинственной и непостижимой сверхсущности и в Его откровении миру в Своих несозданных, но доступных твари энергиях. Учение это с самого момента его формулирования св. Григорием Паламой и до наших дней является предметом страстной полемики и суровой критики со стороны всех тех, которые считают его несовместимым с традиционным (по их мнению) церковным учением о Боге как о Существе совершенно простом, несложном и не имеющем в Себе никаких различий, кроме троичности Ипостасей[132]. Различие в Боге сущности и энергий неизбежно вносит в Него (как они думают) сложность,

---

[128] Κεφ. — PG 150, 1188 CD. (Κεφ. 94.)

[129] См.: Слово Давида Дисипатоса против Варлаама. — *Порфирий (Успенский),* [еп.] История Афона. Оправдания. С. 823.

[130] «ὡς ἐκ πηγῆς ἀενάου», см. прим. 107.

[131] «κατ' ἀμυδρὰν ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνα» (Κεφ. — PG 150, 1188 A. Κεφ. 92). Закономерность и даже неизбежность пользования при богословствовании о Боге такого рода образами и представлениями защищает В.В. Болотов в своем известном исследовании о Филиокве (см.: Христианское Чтение. 1913, май. С. 573–596). Он только указывает, что подобные сравнения следует понимать «богоприлично» — «θεοπρεπῶς», то есть всегда твердо помня о вневременности и внепространственности Бога. «Бессильные бороться с теми искажениями, которые вносит в догмат наше мышление, мы их опротестовываем и отрицаем, когда говорим, что "всегда" и "везде" мы разумеваем безлетно и внепространственно, богоприличным образом» (С. 587). В той же статье знаменитый русский церковный историк и богослов защищает и некоторый неизбежный «антропоморфизм» нашего богословствования о Боге. Так, прося не смущаться на «слишком реалистические краски (своего) рассуждения» (С. 581), он заявляет, что «психологически данное есть палитра богослова» (Там же).

[132] Таково главнейшее содержание «антипаламитской» полемики Акиндина, Ник. Григоры, Исаака Аргиры, Мануила Калеки, Иоанна Кипариссиота

делает Его составленным из элементов или частей (что противоречит Его совершенству) и тем самым является не только богословски ошибочным, но даже прямо еретическим[133]. Нам представляется поэтому необходимым вкратце рассмотреть вопрос, действительно ли несовместимы богословские убеждения св. Григория Паламы с учением о простоте и несложности (τὸ ἀσύνθετον) Бога, как вообще можно мыслить Божественную простоту и как обосновывал свое учение о ней св. Григорий Палама. И прежде всего мы должны, естественно, отметить, (99
что как сам св. Григорий Палама, так и все его сподвижники по богословским спорам со всей решительностью заявляли себя сторонниками учения о простоте и несложности Божества, отвергали как несостоятельное возводимое на них обвинение в «двубожии» и «многобожии» и не считали, чтобы их богословское учение о Божественных энергиях в чем-либо нарушало традиционное церковное понимание Божественной простоты и вообще вносило бы в Бога какую-либо сложность. Выяснению всех этих вопросов была посвящена значительная часть Собора 1351 года[134]. Какое значение придавали «паламиты» сохранению учения о Божественной простоте, видно также из того, что на Соборе следующего, 1352, года они сочли необходимым внести в синодик, читаемый в Неделю Православия, особое анафематствование тех, кто утверждает, будто бы различение в Боге сущности и энергии вносит сложность в Его природу. «Говорящим, — читаем мы в четвертом анафематствовании этого Собора, — будто бы какая-то сложность получается вследствие этого [то есть разделения сущности и энергии] в Боге... не исповедующим же... что вместе с богоприличным этим различием [сущности и энергии] сохраняется и Божественная простота, трижды анафема»[135].

Обоснованию совместимости Божественной простоты со своим учением о Божественных энергиях св. Григорий Палама

и других «антипаламитских» писателей XIV–XV веков. В наши дни те же нападки возобновляют оо. Жюжи и Гишардон (см. вышеуказанные их сочинения).

[133] См., например: *Jugie*. Palamas. Col. 1764: «Cette doctrine considérée dans son principe fondamental n'est pas seulement une grave erreur philosophique; c'est aussi, du point de vue catholique, une véritable hérésie».

[134] PG 151, 741 A — 742 A.

[135] *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. С. 732. Также: *Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893. С. 33; *Гишардон*. Op. cit. P. 174.

уделяет много места в своих творениях. Так, например, сравнивая свое учение об отличных, хотя и нераздельных и в известном смысле даже тождественных с Божией сущностью энергиях с церковным догматом о Пресвятой Троице, он говорит, что как догмат о Троичности Божества и о различии в Нем между собой Трех Божественных Ипостасей не нарушает ни единства, ни простоты Божией, так и различие в Нем сущности и энергии не вносит в Него ни сложности, ни множественности. «Бог, — учит
100) св. Григорий Палама в своем Исповедании православной веры, одобренном на Соборе 1351 года, — ни вследствие разделяемости и различия Ипостасей, ни вследствие разделяемости и разнообразия сил и энергий не испадает из простоты»[136]. «Ибо ни из совершенных Ипостасей могла бы когда-нибудь произойти сложность, ни [Божество], вследствие того что оно имеет силу или силы, могло бы быть когда-нибудь названо сложным из-за обладания силой»[137]. Поэтому, — заключает в том же исповедании св. Григорий Палама, — «мы веруем во единое триипостасное и всемогущее Божество, нисколько не теряющее единство и простоту из-за сил или из-за Ипостасей»[138]. «Подобно тому, — пишет приблизительно в том же духе один из единомышленников св. Григория Паламы, Феофан Никейский, — как Отчая Ипостась не является сложной вследствие присущих Ей ипостасных свойств, так и Божественное естество не приобретает сложности, вследствие присущей Ему естественной силы и энергии»[139]. Далее, несложность обладающего энергиями Божества объясняется св. Григорием Паламой и тем, что эти энергии не есть нечто само по себе, отдельно и вне Бога существующее, но они есть Сам Бог в Своем действии и раскрытии миру (хотя и не по существу). Эта нераздельность сущности и энергии, неипостасность и несамобытность энергии (о которой мы говорили выше) делает понятным, по мысли св. Григория Паламы, отсутствие сложности

---

[136] Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. — PG 151, 766 B.
[137] Ibid. — PG 151, 766 C.
[138] Ibid. — PG 151, 768 C.
[139] «Ὥσερ οὖν ἡ πατρικὴ ὑπόστασις οὐκέτι σύνθεσις διὰ τάς προσοῦσας αὐτῇ ὑποστατικὰς ἰδιότητας, οὕτως οὐδ'ἡ θεία φύσις σύνθεσιν ἐπιδέχεται διὰ τὴν ἐνοῦσον αὐτῇ φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν» (Cod. Pant., fol. 1091); см.: *Jugie*. Theol. dog. P. 99. Хотя вышеприведенная цитата и не принадлежит самому св. Григорию Паламе, мы все же нашли возможным на нее сослаться как на выражающую однородный ход мыслей.

в Боге, несмотря на одновременно с этим антиномически утверждаемую различность энергии от сущности. С одной стороны, энергия потому не вносит сложности в Бога, что она не есть нечто иногда бываемое, иногда отсутствующее, то увеличивающееся, то уменьшающееся и вообще изменяемое, — не есть, словом, то, что св. Григорий Палама определяет в терминах аристотелевской философии как «акциденция» (συμβεβηκός), но есть неизменное, извечное, постоянное действие Божие, изменяющееся только в степени своего обнаружения и причастности (101
к ней твари. «Акциденцией называется, — пишет св. Григорий Палама, — нечто возникающее и прекращающееся; вследствие этого и нечто нераздельное может рассматриваться как акциденция. И природное свойство (атрибут) есть некоторым образом акциденция, как увеличивающееся и уменьшающееся, как, например, в разумной душе знание. Но ничего такого нет в Боге, так как Он остается совершенно неизменным. По этой причине ничего о Нем не может быть сказано в смысле акциденции»[140]. Эта неизменяемость Бога сочетается у св. Григория Паламы с мыслью о Нем как обладателе чистой активности, об отсутствии в Нем всякого страдания (в смысле пассивности — πάθος). Божественные энергии, как чистые активности Божества, не могут вносить в Него какую-либо изменяемость и тем самым сложность. «Нас поносят, — развивает эту мысль св. Григорий Палама, — будто един Бог... делается сложным, если Божественная энергия отличается от Божественной сущности и если вообще что-либо усматривается в Божественной сущности. [Поносят], ибо не знают, что не действование и энергия, но испытывание страдания (τὸ πάσχειν) и страсть производят сложность. Но Бог действует, нисколько Сам не страдая и не изменяясь. Следовательно, Он не сложен из-за энергии»[141]. «Каким образом, — спрашивает он в другом месте, — усматриваемая в Боге энергия не вносит сложности? Потому что Он обладает только бесстрастнейшей энергией, действуя только, но не страдая по отношению к ней (κατ' αὐτήν), ни бывая (γινόμενος), ни изменяясь»[142].

---

[140] Κεφ. — PG 150, 1209 C. (Κεφ. 127.)
[141] Κεφ. — PG 150, 1221 C. (Κεφ. 146.)
[142] Κεφ. — PG 150, 1212 A. (Κεφ. 128.)

В таком, приблизительно, духе аргументирует св. Григорий Палама в пользу совместимости своего учения о Божественных энергиях с традиционным святоотеческим и церковным учением о Божественной простоте. В задачу настоящего исследования не входит исчерпывающее рассмотрение этого труднейшего богословского вопроса во всем его объеме, и мы только считаем нужным, в целях большего уяснения учения св. Григория Паламы, сказать, что страстные споры, разгоревшиеся вокруг
102) этой стороны его учения, и вызываемые ею враждебность и непонимание объясняются, как нам кажется, в сильной степени тем, что обе спорящие стороны опираются в своей полемике на очень различные принципиальные положения в своем богословствовании о Боге[143]. Конкретнее говоря, мы стоим здесь перед различием между катафатическим богословием, более

[143] Причины неприятия богословского учения св. Григория Паламы не ограничиваются, однако, одними принципиальными теоретическими несогласиями. Очень многие западные исследователи руководствуются в своих работах о «паламизме» заранее поставленными целями конфессиональной полемики и апологетики. К сожалению, даже такие солидные и, в общем, спокойные исследования о св. Григории Паламе, как недавно вышедшие работы о. Жюжи, не лишены этого полемического духа. Косвенно признается в этом и сам о. Жюжи; так, в конце своей статьи «Controverse Palamite», сознавшись, что: «Nos théologiens paraissent parfois à court d'arguments... pour démontrer que l'Eglise dissidente d'Orient n'est pas la véritable Eglise» (Col. 1816), он выражает надежду, что изложенная им история паламитских споров снабдит находящихся в затруднении римско-католических богословов недостающими им для борьбы с Православием аргументами. Правда, в данном месте своей статьи о. Жюжи имеет в виду не столько само содержание «паламитской доктрины», сколько изменчивое, по его мнению, отношение к ней богословия Православной Церкви; но немножко далее он уже в самом содержании учения св. Григория Паламы и в факте принятия его Православной Церковью усматривает не только «permission de Dieu», но даже «chatiment», постигшее ее, как можно думать, за непризнание ею непогрешимости папского престола (Там же. Col. 1817). Эти приемы конфессиональной полемики, выраженные при этом в столь наивной форме, хотя и представляются нам трудно совместимыми с духом научно объективного исследования, не могут все же совершенно лишить труд о. Жюжи его выдающегося научного значения и интереса, основанного на его глубоком знании исследуемой им эпохи. Еще более примитивны полемические приемы о. Гишардона: в некоторых местах своего труда он удовлетворяется поверхностно-рационалистическим объяснением своеобразия учения св. Григория Паламы невежеством среды, где оно развивалось; см. его суждения об «aberration mystique des moines ignorants» (P. 79), о «milieu illettré», (P. 114) и т.д. О борьбе Католической церкви против почитания памяти св. Григория Паламы см.: *Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου,* ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν... Περὶ τῆς ἀνακηρύξεως ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησία. Μέτ' ἐπίμετρον περὶ τοῦ πολέμου τῶν Λατίνων κατὰ τῆς μνήμης τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Ἐν Αθήναις, 1934.

свойственным католическому Западу, в частности Фоме Аквинату и его школе, и апофатическим богословием, преобладающим в творениях отцов православного Востока. Для первого, катафатического, богословия понятие Бога, в сущности, тождественно с понятием бытия, хотя и совершенного и абсолютизированного. Поэтому все свойства и совершенства Божии суть не иное что, как свойства и совершенства, аналитически выводимые из понятия бытия. Конечно, они должны мыслиться не буквально, а по аналогии, но от этого дело мало меняется. Так, выводится из понятия совершенного бытия единство Божие и Его абсолютная простота. Вместе с тем это совершенное бытие мыслится как принадлежащее к области логического. Иначе говоря, основные логические законы, понимаемые как законы онтологические и как идеальная основа бытия, распространяют для сторонников катафатического богословия свое действие и на Бога (ибо и Он — бытие) и даже обосновываются в Нем Самом. В силу всего этого «катафатики» склонны думать, что всякое предметное «различение» в Боге, понимаемое ими как усматривание в нем «частей», онтологически отличных от Бога в Его «целом», несовместимо с мыслью об абсолютном совершенстве Бога, поскольку всякая «часть», как меньшая целого, неизбежно (в силу законов логики) менее совершенна этого целого и тем самым нарушает своим существованием абсолютное совершенство Божества. Само собой разумеется, что понятие антиномичности чуждо такого рода богословию и мыслится им как несовершенство мышления или богословского построения. Мы не предлагаем здесь входить в критический разбор вышеуказанных характерных черт катафатического богословия и ограничимся простым замечанием, что основные его положения представляются нам трудно совместимыми с общехристианским догматом о Триедином Боге, с учением Дионисия Ареопагита о «πρόοδος Θεοῦ» и с учением прп. Иоанна Дамаскина о существующих в Боге вечных прообразах и «идеях» всех тварей[144]. Идеям катафатического (103

[144] Интересно отметить, что блаж. Августин, понимавший, в общем, Божественную простоту несколько иначе, чем восточные отцы, а именно в смысле абсолютного тождества в Боге субстанции и ее свойств и действий (см., например, его утверждения, что Бог «Ideo simplex dicitur, quoniam, quod habet, hoc est. Propter hoc itaque natura diciter simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet». — De Trinit. 7, 6), но придерживавшийся вместе с тем мнения, что в уме Божием

богословия[145] можно противопоставить богословие апофатическое, основные положения которого были рассмотрены нами в начале этой главы при изложении учения св. Григория Паламы о Боге в Самом Себе. Сейчас скажем снова, что, согласно с духом апофатического богословия, применение к Богу таких понятий, как бытие, сущность и т.д., хотя и не является совершенно неправильным, все же неточно и условно и не определяет Бога как Он есть «по Себе» (καθ'ἑαυτόν), ибо Бог не есть бытие (хотя бы
104) совершенное), но выше его как его Творец (впрочем, и это слово не выражает Бога как Он есть). Вследствие этого и свойства бытия не могут просто переноситься на Бога и рассматриваться как свойства Божества, как это делают «катафатики» в вопросе о Божественной простоте. Так же мало могут распространяться на Него и основные логические законы именно вследствие своего бытийного и, следовательно, тварного характера. Конечно, Бог

имеются идеи всех вещей, вынужден был для объяснения этого допустить, что Бог в Своем ведении, коим Он постигает идеи тварей, является «simpliciter multiplex» (De civit. Dei. 12, 18. — См.: *Λογοθέτου Κ.* Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ μέσου αἰῶνος. Ἀθῆναι. 1930. Σελ. 297–301). Тем самым блаж. Августин допускает мысль об антиномичности простоты Божией и сближается в этом отношении с восточной патристикой (хотя другими сторонами своего учения о простоте Божией он является родоначальником схоластического взгляда на этот вопрос).

[145] Подробное развитие учения о Боге в связи с проблемой Божественной простоты, изложенное с точки зрения катафатического богословия и томистской схоластики, можно найти у Гишардона (Op. cit. P. 19–57). (Нужно, вообще, заметить, что книга Гишардона, мало удовлетворительная в том, что касается самого св. Григория Паламы, становится более интересной и содержательной, как только автор ее переходит к изложению учения томистской схоластики, очевидно более близкой ему по духу.) Гишардон систематически развивает учение о Боге как о бытии. Свойства Его — только раскрытие идеи совершенного бытия: «Nous ne nommons Dieu proprement que par la plénitude de l'être. Ce seront les propriétés de l'être, dans sa transcendance de l'analogue, qui seront ses propriétés» (P. 22). Простота Бога для Гишардона также выводится из понятия бытия: «Dieu est la simplicité absolue. Car ayant toute la perfection de lêtre II doit posséder du même coup celle de l'unité» (P. 24). «L'unité est la première propriété transcendentale de l'être» (P. 24). Также из понятия бытия, подчиненного действию основных логических законов, выводится отсутствие в Боге сложности, понимаемой как совокупности «частей»: «...les parties d'un composé sont moins parfaites que le tout qu'elles composent; si Dieu n'était donc simple, il y aurait en Lui quelque chose de moins parfait que Lui-même. Or en Lui, tout est être et rien n'est imparfait» (P. 24). Все эти рассуждения Гишардона производят на читателя, не привыкшего к приемам латинской схоластики, впечатление крайнего рационализма и иногда какой-то даже бесцеремонности по отношению к Богу, проглядывающей в таких выражениях, как «Le Dieu que nous avons atteint et comme disséqué» (P. 29), словно Бог есть предмет нашего умственного оперирования.

не ниже логических законов (как Он не ниже бытия в смысле небытия)[146], но, превышая их, Он не «вмещается» в них, вследствие чего наше мышление о Боге необходимо имеет антиномический характер. И эта богословская антиномия (ее не надо смешивать с простым логическим противоречием — см. прим. 83) не есть только недостаточность нашего мышления, неспособного объять Божественную природу, но объективно (и, следовательно, независимо от познающего субъекта) обоснована в Самом Боге как нечто непостижимо в Нем существующее. Таково учение о Три- (105
ипостасности Божества, антиномично сочетающее в себе троичность и единство. Таково учение Церкви о единой Ипостаси воплощенного Бога Слова и Его двух природах, Божественной и человеческой, причем единство Ипостаси непостижимым для нас образом не нарушается от двойственности природ. Таково же и учение св. Григория Паламы о Божественной «сверхсущности» и ее «энергиях», об их тождестве-различии, неслиянности-нераздельности, причастности-непричастности, познаваемости-непостижимости. Такой же антиномический характер носит и защита св. Григорием Паламой простоты и несложности Бога при различении в Нем сущности и энергий. И, конечно, «сущность» и «энергия» так же мало являются «частями» «целого» Божества, как каждая из Ипостасей Пресвятой Троицы является «частью» Триипостасного Бога, но имеет Его всего в Себе с той, конечно, разницей, что в «энергии» весь Бог выражается не ипостасно и не существенно, но лишь Своим неумаленным действием. Игнорирование этих основ богословия св. Григория Паламы (кратко обозначим их «апофатичностью» и «антиномичностью», общих у него со всеми виднейшими представителями православной патристики) представляется нам одной из главнейших причин непонимания его учения большинством его противников[147].

---

[146] Эта мысль выражается св. Григорием Паламой, когда он отвергает пользование апофатическим богословием в смысле ущербности, а не превосходства (над бытием и т.д.) — «μὴ καθ' ὑπεροχήν χρώμενος τῇ ἀποφατικῇ θεολογίᾳ, ἀλλὰ κατ' ἔλλειψιν» (Κεφ. — PG 150, 1208 A. Κεφ. 123).

[147] Мы не находим в творениях св. Григория Паламы систематического рассмотрения и оценки обоих путей богословствования, катафатического и апофатического. Вот его отдельные высказывания об этом: «Апофатическое богословие не противоречит и не опровергает катафатического, но показывает, что положительные утверждения о Боге, хотя и суть истинны и

В заключение этой главы нам хочется сказать еще несколько слов о различии сущности и энергии Божества в учении св. Григория Паламы. Из всей предыдущей характеристики его богословия, нам кажется, должно быть понятно, что различие сущности и энергии Божества не есть одно из тех различий, которое наш ум усматривает в тварных предметах, и не может без натяжки быть обозначено посредством выработанной в схоластической логике, на основании данных мира бытийно-тварного, классификации видов различий[148]. Эта мысль о несравнимости различия между сущностью и энергией со всеми другими известными нам видами различий не раз высказывалась самим св. Григорием Паламой, указывавшим в своих творениях, что различие между сущностью и энергией Божества должно мыслиться «богоприличным образом» (θεοπρεπῶς) и что различие это есть «богоприличное» (θεοπρεπής) и «неизреченное» (ἀπόρρητος) подобно тому, как единство Божие есть «сверхъестественное»[149]. Пытаясь конкретизировать свою мысль, св. Григорий Палама называл это различие «πραγματικὴ διάκρισις» — «действительное различие»,

106)

благочестивы, но Бог обладает ими не так, как мы» (Κεφ. — PG 150, 1205 D. Κεφ. 123). «Ни одно из свойств Божиих не есть сущность. Да и как могли бы... быть сущностью все отрицательные и вычитательные (“ἀφαιρετικά”) определения, все вместе или каждое в отдельности? Не есть сущность то, что есть не сие или не то. Вместе с ним не выражают сущности Божией, согласно с объяснениями богословов, положительно сочетаемые с Богом свойства, хотя мы и пользуемся всеми этими именами, когда возникает необходимость, причем, однако, сверхсущность та остается совершенно неименуемой» (Κεφ. — PG 150, 1204 A. Κεφ. 118). Апофатический характер богословия св. Григория Паламы обнаруживается в его учении о совершенной неименуемости и непостижимости Божией, в утверждении, что слово «Бог» не обозначает существа Божия, в не раз повторяемых заявлениях, что понятия «сущность» и «естество» и т.д. неприменимы, строго говоря, к Богу, как Он есть в Себе, и что вместо них следует пользоваться такими условными терминами, как «сверхсущность», хотя и они недостаточны. В этом отношении наиболее интересен диалог «Θεοφάνης» — апофатический характер богословия св. Григория Паламы выражается в нем наиболее ярко. То же значение имеет и частое цитирование св. Григорием Паламой творений величайшего богослова апофатического направления — Дионисия Ареопагита.

[148] О различных видах различий см.: *Гишардон*. Op. cit. Гл. II. С. 37–50. На странице 42-й он дает целую схему различий, выработанных западной схоластикой. Попытки Гишардона подогнать под нее терминологию восточных отцов не представляются нам удачными. Сам Гишардон признает трудность такой задачи.

[149] Против Акиндина. — PG 150, 823; «ὑπερφυᾶ δεικνύντων τὴν ἕνωσιν». Анафем. Соб. 1352 г. — *Порфирий (Успенский),* [еп.] Op. cit. С. 784 (Оправдания, № 45).

противополагая его, с одной стороны, нарушающему единство и простоту «действительному разделению» (πραγματικὴ διαίρεσις) и, с другой стороны, «мысленному различию» (διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν), то есть существующему только в уме познающего субъекта.

В этом смысле различие между сущностью и энергией может весьма условно все же быть уподоблено схоластическому «distinctio realis minor», то есть существующему в объекте, но не нарушающему его единства (например, душа и ее способности). (107
Но как мы уже сказали, обозначение это будет очень неточным, ибо в тварном мире нет того неумаленного обнаружения сущности в ее проявлениях, вследствие которого наряду с их различием мы можем одновременно утверждать их тождество и тем самым простоту. Поэтому обозначение «богоприличное различие» представляется нам наилучшим образом выражающим учение св. Григория Паламы.

Глава III

108)

НЕСОЗДАННЫЙ БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ

В предыдущей главе мы сделали попытку изложить учение св. Григория Паламы о Божестве в Его непостижимой и недоступной сверхсущности и откровении миру в Своих несозданных энергиях. Энергии эти неисчислимы, в них тварь реально приобщается Самому Божеству и Бог присутствует в творении. Одним из таких откровений Божества миру, одной из Его энергий является, по учению св. Григория Паламы, несозданный Божественный Свет. Он не создан, как всякая Божественная энергия, но вместе с тем он не есть Само Божество в Своей сверхсущности, или, как говорит об этом св. Григорий Палама, «Бог называется Светом, но не по существу, а по энергии»[150]. Поэтому все, что мы писали в предыдущей главе о сущности и энергии и их взаимном отношении к Богу, применимо и к Божественному Свету. Такова, вкратце, богословски-философская постановка вопроса о несозданном Свете у св. Григория Паламы. Мистически он касается той же темы, когда описывает высшие духовные состояния, во время которых достигшие их «смешиваются неизреченно

[150] «Φῶς ὁ Θεὸς οὐ κατ᾽ οὐσίαν, ἀλλὰ κατ᾽ ἐνέργειαν λέγεται» (Против Акиндина. — PG 150, 823).

со Светом, превышающим ум и чувство»[151]. Учение о несозданном Свете имеет, однако, столь существенное значение, как в аскетико-догматической системе св. Григория Паламы, так и в направленной против него полемике, что нам представляется необходимым остановиться на нем подробнее.

Думается, что нет особенной надобности доказывать, что учение о Божественном Свете (в каком бы смысле мы ни понимали это выражение) не является чем-то новым, впервые высказанным афонскими исихастами XIV века. Уже в Священном Писании (109
как Ветхого, так и Нового Завета мы встречаем много мест, где говорится о Божественном Свете. Так, еще в Ветхом Завете мы читаем в Псалтири: «Во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10). «Тогда откроется, как заря, свет Твой, — взывает пророк Исаия, — ...и слава Господня будет сопровождать Тебя» (Ис. 58, 8). «Тогда свет Твой взойдет во тьме, и мрак Твой будет как полдень» (Ис. 58, 10). «Солнцем правды» называет пророк Малахия грядущего Мессию (Мал. 4, 2). В Новом Завете Сам Христос говорит, что «праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13, 43), а апостол Павел пишет о Боге, «Который обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16). Но особенно яркие и определенные выражения встречаем мы в Евангелии от Иоанна и в соборных посланиях апостола Иоанна Богослова: «Я свет миру» (Ин. 8, 12); «Я свет пришел в мир» (Ин. 12, 46); «Бог есть свет» (1 Ин. 1, 5); «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1, 4); «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9) и т.д. В Апокалипсисе мы находим пророческие видения небесного града как Царства Божественного Света: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец» (Откр. 21, 23). «И ночи не будет там, и не будет иметь нужду ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их» (Откр. 22, 5). Выражениями о Божественном Свете насыщены литургические песнопения и тексты Православной

[151] См. прим. 71. Интересно отметить, что эти строки были написаны св. Григорием Паламой еще до начала «исихастских споров» (то есть до выступления Варлаама против афонских монахов). Из этого видно, что учение св. Григория Паламы о Божественном Свете не было порождено апологетическими потребностями защиты своих собратьев, но имело самостоятельные мистические и исторические корни.

Церкви (вспомним хотя бы именование Спасителя словами «Свете тихий» или «Свете истинный» и т.д.). В Символе веры исповедуется вера Церкви во Вторую Ипостась, как в «Свет от Света». То же можно проследить и на всем протяжении патристической и аскетической письменности Восточной Церкви, причем выражения, описывающие Свет, употребляются здесь как для обозначения Самого Бога (предмет видения), так и того внутреннего состояния, которое испытывает познающий Его
110) (мы увидим впоследствии, что это в известном смысле одно и то же). В последнем значении — мистического состояния — аскетические писатели Православной Церкви часто употребляют выражение «Божественное озарение» (ἡ θεία ἔλλαμψις). Очень любит этот мистический термин прп. Максим Исповедник (580–662). Но с особенной силой и присущим ему писательским талантом описывает видение Света прп. Симеон Новый Богослов (949–1022), как в своих поучениях, так, еще более, в своих изумительных стихах. Можно даже сказать без преувеличения, что ни один из православных мистиков ни до, ни после прп. Симеона Нового Богослова не выразил с такой яркостью, откровенностью и подробностями испытываемые им видения Божественного Света, как это сделал он. С другой стороны, мысли о природе этого Божественного Света, об его несравнимости и отличности от всего тварного, об его несозданности встречаются (правда, в несистематическом виде и без богословского обоснования) у многих церковных писателей много раньше св. Григория Паламы. Не ставя себе задачи исчерпать в настоящей статье весь этот «до-исихастский» период учения о несозданном Свете (это могло бы послужить предметом особого исследования, очень интересного и важного для понимания учения св. Григория Паламы), ограничимся сейчас только немногими примерами. Еще прп. Макарий Египетский (IV век) пишет в своем шестом Слове, что «венцы и диадемы, которые получат христиане, не суть создания»[152]. Блаж. Феодорит в своей «Истории боголюбцев» описывает одного подвижника, «выглянувшего» в окно своей келлии и увидевшего «свет не светильничный или рукотворный

[152] Hom. 6. — PG 34, 521 A–524 A; *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1898. S. 217.

(οὐ χειροποιήτον), но богоданный и блистающий высшей благодатью»[153]. Оставляя многочисленные видения Света, о которых говорится в житиях святых (как, например, прп. Павла Латрского — X века), остановимся опять на прп. Симеоне Новом Богослове. В его творениях слово «несозданный» (ἄκτιστον) встречается особенно часто при описании явлений внутреннего озарения, и не в виде какого-нибудь теоретического рассуждения, но как непосредственное данное мистического опыта (понятно поэтому, почему Комбефис называет прп. Симеона Нового Богослова «fons omnis Palamis erroris»[154]). Так, в первом своем гимне прп. Симеон Новый Богослов говорит об огне, нисходящем на сердце человека, взыскующего Господа, и называет его «несозданным»[155]. В другом своем гимне он говорит о стремлении его ума «быть совершенно вне тварей, чтобы достичь несозданного и неуловимого сияния»[156]. Далее он пишет, как это сияние «отделило меня от видимых и невидимых и даровало мне видение несозданного и радость отлучения от всего тварного... и я соединился с несозданным, нетленным и безначальным и всеми невидимым»[157]. Но, помимо этих неоспоримых свидетельств о несозданности Божественного озарения вообще, в древней патристической письменности можно найти не менее определенные указания на Божественность (111

---

[153] PG 82, 1328 BC; *Holl K.* Op. cit. S. 211–212.

[154] *Holl K.* Op. cit. S. 3.

[155]
Ἔστι πῦρ τὸ θεῖον ὄντως
Ἄκτιστον, ἀόρατόν γε, ἄναρχον καὶ ἄϋλόν τε
Ἀναλλοίωτον εἰσάπαν, ἀπερίγραπτον ὡσαύτως,
Ἄσβεστον, ἀθάνατον, ἀπερίληπτον πάντῃ
Ἔξω πάντων τῶν κτισμάτων.

См.: Τοῦ ὁσίου καὶ Θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου «Τά εὑρισκόμενα». Изд. Διονυσίου Ζαγοραίου. Ἐν Σύρῳ. 1886. Μερ. II. Λογ. 1. Σελ. 1.

[156]
.....γενέσθαι
τῶν κτισμάτων ὅλως ἔξω
ἵνα δράξηται τῆς αἴγλης
τῆς ἀκτίστου καὶ ἀλήπτου.

Συμεῶν ὁ Νέος Θεολόγος. Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων. Λόγος 17, 350–59. См.: *Soyter G.* Byzantinische Dichtung. Heidelberg, 1930. S. 30.

[157]
ὁρατῶν δ'ἐχώρισέ με
καὶ συνῆψεν ἀοράτοις
καὶ τὸν ἄκτιστον ὁρᾷν με
ἐχαρίσατο.....
καὶ ἡνώθην τῷ ἀκτίστῳ,
τῷ ἀφθάρτῳ, τῷ ἀνάρχῳ
τῷ τοῖς πᾶσιν ἀοράτῳ.

Ib1d., 397–406. *Soyter.* Op. cit. S. 531.

и несозданность Света Христова Преображения, то есть как раз на то, что в представлении многих является специфическим новшеством и даже главным содержанием учения св. Григория Паламы. Так, уже св. Григорий Богослов (329–390) учит в своем «Слове на св. Крещение» о Фаворском Свете как о видимом явлении Божества: «Свет, — пишет он, — явленное ученикам на горе Божество»[158]. Еще больший интерес в этом отношении представляют принадлежащие св. Андрею Критскому (660–740)
112) и прп. Иоанну Дамаскину († 750) замечательные «Слова» на праздник Преображения Господня[159]. Развиваемое в них (особенно у прп. Иоанна Дамаскина) учение о Фаворском Свете настолько сходно, не только по своему содержанию, но даже и по словесной его формулировке, с учением св. Григория Паламы, что нам представляется нецелесообразным подробно на нем останавливаться, дабы не быть вынужденными повторять то же самое, когда мы будем излагать учение самого св. Григория Паламы о том же предмете. Скажем только, что мы встречаем у прп. Иоанна Дамаскина (хотя и в несколько менее развитом и систематическом виде, чем у св. Григория Паламы) представление о Свете Преображения как о «Свете Божества», «неприступном», «неописуемом», «вечном и безвременном», «Славе Божией», «Царстве Божием» и как о «несозданном». Последнее со всей возможной определенностью утверждается прп. Иоанном Дамаскиным в том месте его «Слова», где он оправдывает сделанное евангелистами поневоле неточное сравнение Света Преображения со светом солнечным тем соображением, что эта неточность неизбежна, «ибо невозможно в твари адекватно изобразить несозданное»[160].

---

[158] Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα. — PG 36, 365 A.

[159] «Слово» св. Андрея Критского напечатано в PG 97, 932–957, а прп. Иоанна Дамаскина — в PG 96, 545–576. См. также его [прп. Иоанна] канон на Преображение, PG 96, 848–852.

[160] «ἀμήχανον γὰρ ἀπαραλείπτως ἐν τῇ κτίσει τὸ ἄκτιστον εἰκονίζεσθαι» (PG 96, 565 A). Вот некоторые примеры выражений о Фаворском Свете св. Андрея Критского и прп. Иоанна Дамаскина: «τὸ ἀπρόσιτον καὶ ἄχρονον φῶς» (Андр. Кр. 97, 946 B), «τῆς ὁρατῆς θεοφανείας» (Ibid. 941 C), «τῆς θείας φύσεως τὴν λαμπρότητα» (Ἰωαν. Δαμασ. 96, 552 B), «τὸ οἰκεῖον κάλλος» (Ibid. 96, 352 C), «τὴν ἄχρονον δόξαν τοῦ Θεοῦ Υἱοῦ θεασάμενος» (Ibid. 96, 560 CD), «τῷ φωτὶ ἀστράπτοντι τῆς θεότητος» (Ibid. 96, 569 A), «τοῦτο τὸ φῶς κατὰ πάσης τῆς φύσεως ἔχει τὰ νικητήρια» (Ibid. 96, 569 B).
Сходство между высказываниями о Фаворском Свете св. Андрея Критского и прп. Иоанна Дамаскина и учением о нем св. Григория Паламы столь велико

Но, если не подлежит сомнению древность православного учения о Божественном озарении и видении несозданного Света, возникают все же в связи с этим учением некоторые вопросы, требующие изучения: какова природа этого Света, как происходит его видение, является ли он только внутренним благодатным озарением или чем-то еще иным и, вероятно, большим? Все эти вопросы приобретают особенное значение и важность, когда мы от древних мистиков и богословов переходим к исихастам XIV века и, в частности, к св. Григорию Паламе. Это объясняется (113
тем, что в их творениях учение о Божественном Свете, отчасти вследствие естественного развития богословской мысли, отчасти в процессе отражения нападок противников, приобрело почти центральное значение и систематический характер. Поэтому обратимся непосредственно к св. Григорию Паламе.

Мы встречаем в творениях св. Григория Паламы сравнительно много мест, где он говорит о Божественном Свете. Нигде, однако, он не дает точного объяснения, что он под этим подразумевает. Эта невысказанность является естественным следствием непостижимой разумом и невыразимой в слове природы Божественного Света, его несозданности и невозможности найти в тварном мире что-либо в точности на него похожее. На этой невыразимости Божественного Света и на невозможности постичь его тем, кто не удостоился видеть его на самом деле, св. Григорий Палама много настаивает. Однако при всей его невыразимости и всем отличии тварного от несозданного, есть все же в этом тварном мире явления, пускай бледно и несовершенно, но все же как-то отражающие Божественный Свет. Это прежде всего

и несомненно, что его не могут отрицать даже лица, стремящиеся в своих исследованиях доказать «новаторство» св. Григория Паламы. См., например: *Jugie*. Palamas. Col. 1760, 1762. Также в его «Theologia Dogmatica»: «De lumine Thaborico in homiliis de Transfiguratione ab Andrea Cretensi, a Joanne Damasceno, ab aliis compositis... haud pauca occurunt quae, si ad litteram intelligas, lumen Transfigurationis tibi exhibent ut quid divinum vel ipsam divinitatem» (P. 107). Также *Гишардон*. P. 115. Попытка о. Жюжи рассматривать все эти святоотеческие выражения как простую риторику и поэтическую вольность представляется нам малоубедительной. Не думаем, что «риторика» св. отцов могла бы находиться в противоречии с их догматическими взглядами. Это особенно верно относительно прп. Иоанна Дамаскина, во всех своих поэтических произведениях бывшего прежде всего догматистом, стремившимся к богословской точности и обстоятельности, иногда даже в ущерб художественности. Невозможно представить себе, чтобы он, так сказать в припадке «поэтической вольности», назвал бы созданное несозданным.

солнце и распространяемый им тварный свет. Поэтому, объясняет св. Григорий Палама, и сказано в Евангелии, что Христос просиял на Фаворской горе, «как солнце». «Это, — прибавляет он, повторяя уже приведенную нами мысль прп. Иоанна Дамаскина, — только тусклый образ, но невозможно адекватно (ἀπαραλείπτως) изобразить в тварном нетварное»[161]. «То, что в чувственном мире — солнце, то в умном мире — Бог»[162], — пишет он в другом месте. Это уподобление Божественного Света солнечному не
114) должно, однако, понимать в том смысле, будто первый, подобно второму, носит в той или иной степени вещественный характер. Мысль о какой-либо вещественности или чувственности несозданного Света решительно отвергается св. Григорием Паламой и характеризуется им как грубое искажение его учения. Он постоянно называет его «невещественный (ἄϋλον) Свет», говорит, «что нет ничего чувственного в Свете, осиявшем на Фаворе апостолов»[163], и негодует над мудрецами века сего, которые, «распространяясь о том, что они не видели, и тщетно надуваясь своим плотским умом, по непониманию обращают в чувственные превосходящие ум Божественные и духовные осияния»[164]. Но, с другой стороны, было бы неправильно представлять себе этот несозданный Свет как чисто разумное просветление, как одно лишь рациональное постижение, лишая таким образом слово «свет» всякого реального содержания и превращая его в простую аллегорию. Думаем, что подобная «интеллектуализация» несозданного Света противоречит многим утверждениям св. Григория Паламы и вообще не соответствует общему характеру его мистики, как это может быть понято из нашего изложения его аскетического учения (см. Главу I). И действительно, в одном из Слов св. Григория Паламы «Против Акиндина» (полностью еще не напечатанном) имеется целый отдел, посвященный опровержению мысли, будто только одно знание (γνῶσις) является незаблудным светом[165]. Можно скорее думать, что сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим предста-

---

[161] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1232 CD.
[162] Εἰς τὴν Εἴσοδον. — Ὁμιλ. Σελ. 176.
[163] Против Акиндина. Сл. 4. — PG 150, 818.
[164] Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 441 B.
[165] См.: Против Акиндина. Сл. 7, 8. — PG 150, 826.

вителям восточной патристики мысли (и в этом они сходятся с платонизирующими философскими течениями), что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании, и что, следовательно, наш земной тварный свет может также рассматриваться как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо с ним сходного. Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть нетварное в тварном, реально, а не только аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми как неизреченная Божия слава и красота. Мы думаем, что такой символический реализм лежит в основе всего учения св. Григория Паламы о Божественном Свете и что только таким образом можно правильно понять многие своеобразные (и на первый взгляд несколько даже странные) моменты этого учения[166]. (115

Как бы то ни было, несозданный Свет, как сверхъестественный и благодатный, решительно отличается как от обычного чувственного, так и от естественно-рационального. «Иной свет, — читаем мы в “Святогорском Томосе”, — свойственно воспринимать уму и иной — чувству: чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует

[166] Приблизительно так же высказывается M. Lot-Borodine в своей выдающейся работе «La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI siècle» (in: Revue de l'histoire des religions, 1932–33): «Et il n'est pas question ici de simples analogies, de figures de rhétoriqu, mais de symboles substantiels, révélant une réalité pleine, le monde sensible n'étant que la “semblance” de l'autre manifestant l'ἐνυπάρχον... le symbole n'est qu'un voile transparent» (Op. cit. 1933. P. 44). «La lumière est bien l'aspect sous lequel Dieu Se montre à Sa création. La révélation ou théophanie se fait dans et par la lumière... Dieu est donc lumière, au sens analogique du mot» (Ibid. P. 46). Труд г-жи Лот-Бородиной является одним из наиболее ценных исследований о мистике Восточной Церкви (см. о нем рецензию: *Fr. M. J. Congar,* o. p. La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient. — La Vie Spirituelle. № 188, 1 Mai, 1935. P. 91–107). Впрочем, об интересующей нас эпохе г-жа Лот-Бородина говорит только мимоходом: как видно из заглавия ее работы, систематическое изучение исихазма XIV века не входило в ее задачу. Краткое изложение учения о Фаворском Свете см.: *Флоровский Г,* свящ. Тайна Фаворского Света. — Сергиевские Листки. № 3 (89). 1935. С. 2–7.

сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий ум... как это ведает один Бог и испытывающие такие действия [благодати]»[167]. Это состояние Божественного озарения и видения несозданного Света описывается св. Григорием Паламой следующим образом: «Боговидным Он [то есть Бог] есть Свет и ничто иное; и то, что в чувственном мире, — солнце, то в умном — Бог...
116) [человек], получивший в благой удел Божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем... Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им... являет же Себя, как в зеркале, очищенному уму. Сам по Себе будучи невидимым: таково и лицо в зеркале, являемое [в нем], но [само] невидимое; и является так, что совершенно невозможно видеть что-нибудь в зеркале и одновременно то, что отражается в зеркале»[168].

Однако этот несозданный Божественный Свет, при всей своей невещественности и сверхчувственности, не всегда остается одним лишь внутренним «Божественным озарением, таинственно и неизреченно возникающим»[169]. Можно думать, что в некоторых случаях он, хотя и не изменяясь в своей природе, как-то «выявляется вовне», из внутреннего переживания становится объективным явлением и даже приобретает некоторые свойства света видимого. Нечто подобное мы замечаем уже у блаж. Феодорита в его описании «нерукотворного Света», когда он говорит, что некий подвижник увидел его, «выглянув в окно» (см. выше). То же мы можем заключить и на основании некоторых примеров, приводимых св. Григорием Паламой. Так, он говорит о «Божественном осиянии и светлости, причастником коей был Адам до преступления, и не был [поэтому] наг как облеченный в истинную одежду славы... будучи гораздо красивее... ныне облеченных

---

[167] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1833 D.
[168] Εἰς τὴν Εἴσοδον. — Ὁμιλ. Σελ. 176–177.
[169] «ἐλλάμψεις Θείας μυστικῶς καὶ ἀπορρήτως ἐγγινομένας» (Собор 1341 г. — PG 151, 680 A).

в золото и украшенных венцами из прозрачных камней»[170]. Этим Светом, который является «благом будущего века», сияло лицо Моисея, на славу которого не могли взирать сыны Израилевы[171]. Сияния этого Света на лице первомученика Стефана не были в состоянии вынести смотревшие на него иудеи[172]. Этот же несозданный Свет облистал апостола Павла на пути в Дамаск[173], причем действие его, несмотря на свою невещественность, отразилось на его телесных очах, и некоторые из присутствующих видели его. Этим Светом, «Светом Воскресения», была наполнена (117
пещера гроба Господня, когда по Воскресении пришла туда Мария Магдалина и «божественно увидела» этот Свет. «Нужно рассмотреть, — пишет св. Григорий Палама, — ...каким образом, когда еще была тьма, она видела все точно и в подробностях, и когда это [то есть тьма] было снаружи, [видела] находящееся внутри пещеры. Очевидно, что вне была тьма, так как чувственный день еще не вполне воссиял, но пещера эта была наполнена Светом Воскресения; божественно видимый Марией, он возбуждал на большую любовь ко Христу и давал силу ее очам воспринимать ангельское видение и быть в состоянии не только видеть, но и говорить с ангелами. Таков оный Свет»[174]. Интересно, что в данном случае особенно наглядно проявилось как бы двойное его действие: с одной стороны, чисто духовное, внутреннее, просветившее Марию, возбудившее в ней любовь ко Господу и сделавшее ее способной видеть ангелов и вступать с ними в беседу, с другой стороны, настолько осветившее, подобно свету вещественному, внутренность пещеры, что в ней можно было видеть «в точности» все в ней находящееся, несмотря на то что снаружи еще была тьма и «чувственный день еще не воссиял». Словом, «чувственный день» подчеркивает «сверхчувственность» Света внутри пещеры[175]. Наконец, наиболее ярким примером

---

[170] PG 151, 220 A и Κεφ. — PG 150, 1168 D. (Κεφ. 67.)
[171] PG 151, 220 B.
[172] См.: Ibid.
[173] См.: Κεφ. — PG 150, 1169 A. (Κεφ. 67.)
[174] PG 151, 268 A.
[175] Мы не встречаем в данном описании «Света Воскресения» выражения «несозданный». Однако по некоторым другим выражениям («божественно видела», «таков оный Свет» и т.д.), по всему ходу речи и по сравнению с другими аналогичными примерами не может быть сомнений, что дело идет о несозданном Свете.

несозданного Божественного Света является Свет, осиявший Господа на горе Преображения и виденный там Его учениками. Этот «Фаворский Свет», как бывший одним из главных объектов «исихастских споров», сделался как бы «классическим примером» несозданного Света, так что в представлении очень многих явление несозданного Света отождествляется и ограничивается Светом Преображения. Но, как мы видели, Божественный Свет и помимо Света Преображения имеет многие и разнообразные
118) виды своего обнаружения в мире.

Святой Григорий Палама много говорит о Фаворском Свете в своих творениях. Описывает он его, однако, по преимуществу в апофатических терминах. Это понятно, поскольку Свет Преображения превышает, как мы видели, всякий разум и всякое чувство... Так, он называет его «неизреченным, несозданным, присносущим, безлетным, неприступным... бесконечным, неограниченным» и т.д.[176] С положительной стороны он характеризуется преимущественно как красота и как слава Божия, «...первообразная и неизменяемая красота, слава Бога, слава Христа, слава Духа, луч Божества»[177]. Важно еще отметить, что Свет этот, по учению св. Григория Паламы, не является чем-то более субъективным, возникающим в нашем сознании как какое-то мечтание и вообще представление (φάσμα или ἴνδαλμα), или чем-то, возникшим в определенный момент (Преображения) и вскоре исчезнувшим. Свет этот извечно присущ Богу, и на Фаворе произошло только его обнаружение, да и то лишь частичное, перед апостолами (отсюда можно заключить, что Свет этот существует как объективная реальность, то есть независимо от нашего сознания). Сам по себе он неизменен с той только разницей, что, будучи извечно внепространственным, как Само Божество, с момента Воплощения он сосредоточился в теле Христовом, в Котором обитала вся полнота Божества[178]. И вообще, изменяется не сам Свет (он неизменен), но наша способность воспринимать его в большей или меньшей силе, степень нашего причастия Божеству. Еще важнее отметить то, как учил св. Григорий Палама о способе видения этого Света, ибо в неправильном понимании

---

[176] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1238 B.
[177] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1232 C.
[178] См. об этом: Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 440 A.

этой стороны его учения кроется одна из главных причин недоразумений, возникающих вообще в связи с учением о несозданном Свете. Ведь, как известно, еще Варлаам и его сторонники отправлялись в своих нападках на св. Григория Паламу из приписываемого ему утверждения, будто бы Фаворский Свет был виден апостолами телесными очами и, следовательно (заключал Варлаам), есть свет чувственный, вещественный и, в качестве такового, созданный, а не Божественный — нечто вроде атмосферического явления, как можно заключить из некоторых слов (119
Варлаама[179]. На самом деле, однако, св. Григорий Палама, не отвергая, правда, вполне мнения о видении Фаворского Света телесными очами, объясняет, что очи апостолов были при этом преображены силою Духа Святого и само видение Света не было обычным процессом естественного зрения, но сверхъестественным, благодатным. Сообразно со всем духом учения св. Григория Паламы, телесность не отвергается здесь как нечто неспособное к участию в Божественной жизни (такой взгляд представился бы св. Григорию Паламе как манихейское охуждение плоти), но преобразуется еще здесь на земле силою Духа Святого и живет жизнью будущего века...[180] Вот некоторые тексты из творений

[179] Чувственное видение Света телесными очами приписывали исихастам не только прежние католические полемисты (вроде Аллация), но даже и такой выдающийся и тонкий исследователь духовной жизни восточного монашества, как Холль. Он понимает видение Света как «sinnliches Schauen» (Op. cit. S. 211), говорит о том, будто бы исихасты «behaupteten mit leiblichen Augen die Herrlichkeit Gottes zu sehen» (Ibid. S. 219). Неудивительно, что такое чувственное видение представляется Холлю «unbedeutend, wenn nicht kleinlich» (Ibid. S. 213), и он даже приходит в недоумение, как могло у столь великого мистика, как прп. Симеон Новый Богослов, приобрести такое большое значение «ein inhaltlich so Marmliches Erlebnis, wie das Schauen des Lichtes» (Ibid. S. 211). Недоумение это порождено неправильным и совершенно произвольным пониманием видения Божественного Света как чувственного зрительного процесса. Мы рады отметить, что о. Жюжи в данном вопросе не впадает в ошибку Холля и называет клеветой приписывание св. Григорию Паламе мнения, будто бы «lumen divinum et increatum videri posse oculis corporeis absque aliqua supernaturali elevatione et immutatione» (*Jugie*. Theologia dogmatica. P. 146). Ученый византолог, очевидно, победил в данном случае в о. Жюжи конфессионального полемиста.

[180] Мы не можем согласиться с мнением о. Жюжи, будто бы преображение телесных очей силой Духа Святого является совершенно непонятным и «философски нелепым» чудом всемогущества Божия, к которому св. Григорий Палама вынужден был прибегнуть, дабы как-нибудь избежать нападок Варлаама («ut a difficultate se expediret... ad miraculum confugit». — *Jugie*. Theologia dogmatica. P. 95). Мысль о соучастии тела в духовной жизни

св. Григория Паламы, подтверждающие вышесказанное: опровергнув мнения еретиков, будто бы Фаворский Свет есть «привидение, символ, возникающий и исчезающий, но не обладающий подлинным бытием»[181], св. Григорий Палама утверждает, что «не возникает и не исчезает, не описывается и не воспринимается чувственной силой Свет Господня Преображения, хотя и виден был телесными очами... но благодаря изменению чувств перешли тогда от плоти к Духу таинники Господни»[182]. «Ни Свет
120) этот чувственен, ни видевшие видели его просто чувственными очами, но измененными силой Божественного Духа»[183]. «И так [Христос] преображается, но не воспринимает, однако, того, чем Он не был, или изменяясь в то, чем Он не был [до Преображения], но делая явным Своим ученикам то, чем Он был»[184]. «Видели, воистину видели [апостолы] это несозданное и Божественное осияние, но Бог [при этом] остался невидимым в Своей тайной сверхсущности»[185].

Это Божественное осияние, виденное апостолами на горе Фаворской, доступно людям, очищенным Духом, еще здесь на земле, хотя полное откровение Божественного Света будет дано только в будущей жизни, когда мы узрим Бога лицом к лицу. Поэтому св. Григорий Палама (следуя здесь за прп. Иоанном Дамаскиным) любит называть «великое зрелище Света Господня Преображения», «Божественный и неизреченный Свет» «таинством восьмого дня», то есть «будущего века», «видением и наслаждением святых в непостижимом веке»[186]. В этом смысле несозданный Свет часто называется Царством Божиим, имеющим вполне открыться в конце времен, но уже сейчас отчасти являемым духоносным

человека, о способности его к высшим духовным ощущениям и о преображении его еще здесь на земле силой Божественной благодати принадлежит к основным положениям богословских и аскетических воззрений св. Григория Паламы и неразрывно связана с его учением о человеке. Конечно, такое изменение тела (и телесных очей в частности) есть нечто сверхъестественное и Божественное, но непонятного здесь с точки зрения общего мировоззрения св. Григория Паламы нет ничего. Наоборот, было бы непонятно и непоследовательно, если бы св. Григорий Палама отрицал за телесными очами способность участвовать в боговидении.

[181] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1232 B.
[182] Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 429 A.
[183] Ibid. — PG 151, 433 B.
[184] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1232 C.
[185] Κεφ. — PG 150, 1225 A. (Κεφ. 149.)
[186] Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 428 AB; Κεφ. — PG 150, 1224 B. (Κεφ. 147.)

людям соответственно их внутреннему совершенству и способности воспринимать Божественное. «Этот Божественный опыт, — пишет об этом св. Григорий Палама, — дается в меру и способен быть большим и меньшим, неделимо делимый в соответствии с достоинством воспринимающих его»[187]. Но даже в будущем веке, как ни полно будет тогда откровение славы Божией и ее непосредственное созерцание «лицом к лицу» в видении несозданного Света, «тайная Божественная сверхсущность» все же останется навеки невидимой и недоступной для твари (121
как превосходящая своим величием всякую тварную способность к восприятию. Поэтому Собор 1352 г. подчеркивает в своих постановлениях, что Свет Преображения не есть сама «сверхсущественная сущность Божия, ибо она пребывает совершенно невидимой и непричастной: ибо Бога никто никогда не видел, то есть как Он есть по существу, но скорее... естественная сила сверхсущной сущности, нераздельно из нее происходящая и являемая по человеколюбию Божию лицам, очищенным умом»[188]. В своем «Слове на Преображение» св. Григорий Палама восстает на тех, которые «не называют воссиявший тогда Свет» «Божественной славой, Царством Божиим, красотой, благодатью, светлостью», но уверяют, что это есть существо Божие[189], и заявляет, что «свойственно проклятым мессалианам думать, что они видят существо Божие»[190]. Некоторое образное подобие этой невозможности видения существа Божия св. Григорий Палама усматривает в том обстоятельстве, что, в то время как ученики Христовы могли созерцать исходящий от лица Его Свет Преображения, они упали лицами на землю, когда их осенил светлый облак. «Что это за светлый облак? — спрашивает св. Григорий Палама. — И как, будучи светлым, он осенил их? Не является ли он тем неприступным Светом, в котором обитает Бог?.. Одно и то же является здесь и Светом и тьмой, осеняющей вследствие своей [все] превосходящей светлости»[191]. И хотя Свет Лица Господня тоже был неприступным «и неограниченным», «но тогда,

---

[187] Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 448 B.
[188] *Успенский Ф.* Синодик в Неделю Православия. С. 38. Также: *Гишардон*. Op. cit. P. 173; *Порфирий (Успенский),* [еп.] Оправдания. С. 784–785.
[189] Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 445 BC.
[190] Ibid. — PG 151, 448 C.
[191] Ibid. — PG 151, 441 D.

сияя более бледно, давал возможность видеть; воссияв же впоследствии гораздо сильнее, стал для них невидимым по превосходству светлости»[192]. В этом смысле толкует св. Григорий Палама встречающиеся в Священном Писании и патристической письменности выражения «мрак» и «тьма» для символического обозначения места пребывания Бога[193]. Вместе с тем, сияние Божественной славы, Его несозданный Свет не есть, в соответствии со всем смыслом учения св. Григория Паламы о «сущности
122) и энергии», нечто отдельное от Самого Бога, но есть Сам Бог в Своем неделимом и неумаленном откровении. Поэтому было бы ошибочным думать, будто бы св. Григорий Палама держался мнения, что святые в будущей жизни вместо видения Бога ограничатся созерцанием какого-то отдельно от Него существующего Света. Неприступность Божия существа не препятствует тому, что в грядущем веке мы будем созерцать Бога «лицом к лицу»[194].

Учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете тесно связано с его учением о благодати. Такая связь понятна сама собой, поскольку Божественное озарение и видение Света мыслится всегда св. Григорием Паламой не как какое-то естественное достижение человека, а как непосредственное

---

[192] Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. — PG 151, 444 A.

[193] Там же, в том же «Слове на Преображение».

[194] О. Жюжи с какой-то особенной настойчивостью приписывает св. Григорию Паламе мнение, будто бы святые в будущем веке будут лишены непосредственного видения Триипостасного Бога (см.: Theol. dog. P. 144; Palamas. Col. 1765). В этом Жюжи усматривает одну из ересей «паламизма». А между тем утверждение возможности непосредственного созерцания несозданного Божества и реального единения с Ним принадлежит к самым основным характерным положениям всего учения св. Григория Паламы. Ведь в защите возможности непосредственного Божественного озарения состоял весь внутренний смысл борьбы афонских исихастов против нападок Варлаама на оправданность мистико-созерцательной жизни. Слава Божия, созерцаемая святыми, есть, согласно учению св. Григория Паламы, откровение Самого Триипостасного Божества, а не нечто вне и отдельно от Него существующее. Как объяснить это ошибочное, на наш взгляд, истолкование о. Жюжи учения св. Григория Паламы, в других местах своих исследований излагающего его с такой обстоятельностью? Нам кажется, что, если опустить свойственные вообще римско-католическим богословам стремления разыскивать ереси в учении Православной Церкви, ошибка Жюжи объясняется трудностью для него, как для человека, умственно сформировавшегося на латинской схоластике, мыслить нераздельность и единство сущности и энергии, не нарушаемые их «богоприличным различием». О том, что мы в будущем веке сподобимся единения со всем Богом (а не с Его частью), как это приписывает св. Григорию Паламе Жюжи, см. ниже цитату в прим. 199.

действие Божией силы, внутренне усваиваемой человеком. Это непосредственное действие Божие, поскольку оно проявляется в человеке и внутренне его просветляет, отождествляется у св. Григория Паламы с Божественной благодатью. Он учит о ней как о несозданной и безграничной Божией силе (энергии), превышающей и ум, и чувство, и все тварное, подлинно соединяющей обладателей ее с Богом и обожающей их (без утраты, однако, тварного характера их природы). «Эта Божественная светлость и боготворная энергия, — пишет св. Григорий Палама, — причащающиеся коей обожаются, есть некая Божественная благодать, но не естество Божие; не потому, чтобы оно отсутствовало... ибо везде [находится] естество Божие, но как никому не доступное, ибо нет никого созданного... способного приобщаться его; Божественная энергия и благодать Духа, везде присутствуя и неотделимо от Него пребывая, непричастна, как бы отсутствующая [лицам], неспособным к причастию вследствие нечистоты»[195]. «Божественное и боготворное осияние и благодать, — пишет Григорий Палама в другом месте, — не есть сущность, но энергия Божия»[196]. О несозданности благодати св. Григорий Палама пишет много в своих творениях, опровергая мнения своих противников, которые видели в его учении нечто еретическое и считали еретиками тех, которые «называют несозданной, нерожденной и ипостасной боготворную Божию благодать»[197]. В соответствии с этим самообожение понимается им не как естественный процесс подражания Богу и единения с Ним путем совершения отдельных добродетелей или как нечто, свойственное разумной природе человека (в таком случае человек становился бы Богом по естеству), но как неизреченный Его дар, как плод действия Его благодати (хотя и подготовляемый добродетелями). «Итак, — пишет св. Григорий Палама, — благодать обожения выше природы и добродетели; все это бесконечно ниже ее. Ибо вся добродетель и наше, по возможности, подражание Богу делает обладающего [добродетелью] способным к Божественному единению; благодать же таинственно совершает само неизреченное соединение»[198]. (123

[195] Κεφ. — PG 150, 1188 B. (Κεφ. 93.)
[196] Κεφ. — PG 150, 1160 C. (Κεφ. 69.)
[197] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1229 A.
[198] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1229 B.

«Посредством нее [благодати] весь Бог вмещается (περιχωρεῖ) в достойных и святые всецело вмещаются во всем Боге»[199]. «Божий дар — обожение»[200], «обожение выводит из пределов своего естества обожаемого»[201]. Поэтому и причастники Божественной благодати могут быть называемы по ней (κατ' αὐτήν, а не по существу) безначальными и бесконечными, как об этом пишет св. Григорий Палама в своем третьем «Слове против Акиндина», имеющем подзаголовок: «Свидетельства святых, показывающие,
124) что сделавшиеся причастниками Божественной благодати становятся по ней [благодати] безначальными и бесконечными»[202]. Определяя более точно отношение между несозданным Светом и благодатью в учении св. Григория Паламы, мы можем сказать, что для него несозданный Свет и благодать, в сущности, тождественны. Вернее, то и другое являются действиями Божиими. Об этом прямо говорит св. Григорий Палама, когда он называет Фаворский Свет «несозданной и естественной благодатью»[203], пишет о «Свете Божественной благодати»[204] и опровергает мнение тех, которые называют «боготворящую благодать Божию свойством умной природы, возникающей от одного подражания, а не сверхъестественным и неизреченным сиянием и Божественным действием, невидимо видимым и непостижимо постигаемым достойными»[205]. Нам кажется поэтому, что наиболее точно выражала бы учение св. Григория Паламы мысль, что несозданный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати. И этот тождественный с благодатью несозданный Свет имеет, как мы уже видели, у св. Григория Паламы много видов своего обнаружения — от чисто внутреннего озарения, таинственно испытываемого сердцем, до как бы вне нас находящегося сияния, отчасти подобного по своим действиям свету земному, но одно-

---

[199] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1229 D.
[200] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1229 C.
[201] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1229 D.
[202] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 813. Такой полнотой Божественной благодати, преодолевающей тварность, обладала Божия Матерь: «Она одна, — пишет о Ней св. Григорий Палама в своем "Слове на Успение", — является пределом (μεθόριον) тварной и нетварной природы» (PG 151, 472 B).
[203] *Успенский Ф.* Синодик... С. 30; *Гишардон*. С. 172.
[204] Против Акиндина. Сл. 4. — PG 150, 816.
[205] Ἁγ. Τομ. — PG 150, 1229 B.

временно внутренне просветляющего созерцающего его. Можно даже думать, что в высших духовных состояниях благодать Божия, оставаясь все так же невидимой и «сверхумной», одновременно обнаруживается как неизреченный «сверхчувственный» Свет, непостижимо созерцаемый в себе или вовне удостоившимися такого состояния. Нигде, однако, в творениях св. Григория Паламы мы не находим указания, что такая «сверхчувственная световидность» обязательно присуща благодати на ее высших ступенях и что, оставаясь только «сверхумной», она тем самым (125
является еще ущербной и неполной. Можно думать, что, согласно с учением св. Григория Паламы, виды благодатного действия Божия многообразны и различны и что здесь не может быть никакого общеобязательного закона[206].

[206] Вопрос о природе благодати по своей сложности и обширности выходит из пределов настоящей работы. Ограничимся поэтому только самыми необходимыми замечаниями. Мы думаем, что в различном понимании природы благодати заключается одно из самых существенных отличий между схоластической доктриной Запада и богословским сознанием православного Востока. Отличие это может быть кратко формулировано так: в то время как Восток мыслит благодать как Божие свойство и силу, как нечто несозданное и Божественное, в римско-католической схоластике утвердилось мнение о благодати как о чем-то хотя и сверхъестественном, но все же созданном для человека и ограниченном. Католические исследователи учения св. Григория Паламы понимали существующее в этом вопросе важное различие между двумя мирами — православным и римско-католическим. Вот как формулируют некоторые из них учение своей Церкви о благодати: «...qualité ou habitus d'un ordre transcendant, il est vrai et supérieur à toute réalité créée, mais en dernière analyse, créé, fini et limité» (*Bois J.* Le Synode hésychaste... P. 50). Другой новейший католический писатель, томист по убеждениям, напоминает нам: «Le concept scolastique de la grâce: la grâce mode d'être créé en nous et nous déifiant» (*Guichardon*. Le Problème... P. 117). Относительно такого определения благодати ограничимся замечанием, что нам представляется непонятным, каким образом нечто тварное может обладать способностью совершать обожение, не будучи само Божественной природы. Православное учение о благодати можно найти, правда очень неполно и бледно выраженным, в различных существующих системах православного богословия (например, у Малиновского: «*Божественное свойство в отношении к людям и Божественная сила, совершающая спасение человека*». — *Малиновский Н.* прот. Православное догматическое богословие. Т. III. Сергиев Посад, 1909. С. 358). В древней патристической письменности учение о благодати как о Божией силе (а не просто каком-то, очевидно, человеческом качестве и свойстве) выражено более определенно. Еще большее развитие это учение получило у св. Григория Паламы, так что Жюжи даже находит его еретическим и замечает: «...que la théorie de la grâce incréée et la conséquence qu'en tire Palamas... frisent le panthéisme» (Palamas. Col. 1764–1765). Другое важное отличие между Западом и Востоком в учении о благодати состоит, по-видимому, в том, что Восток в своем реалистическом

Таково, в общих чертах, учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете. Учение это всегда являлось «камнем преткновения» для рационалистической богословской мысли, отвергавшей его как якобы несоответствующее понятию о Боге как о чистом и простом Духе и приписывающее Ему некоторую материальность. Нам думается, что такая оценка учения св. Григория Паламы объясняется трудностью мыслить (особенно для лиц, воспитанных в духе католической мистики) существование
126) невещественного Света и невольной подменой его светом материальным. Но если нам удастся преодолеть это затруднение, учение св. Григория Паламы раскроется нам в своем глубочайшем мистическом и богословском смысле. Мистически его значение состоит в том, что им утверждается и обосновывается подлинность нашего духовного опыта, в котором нам непосредственно дано Божественное и нетварное. Мы созерцаем не какое-то тварное порождение недоступной нам Божественной причины, не какой-то свет, отличный от Света несозданного, но само Божественное в Его подлиннике[207]. В этой возможности непосредственного созерцания Божественного и единения с ним,

понимании спасения более настаивает на ощутимости, осознанности и даже видимости благодати (конечно, на высших ступенях святости), между тем как юридическому сознанию Запада свойственно представление о благодати как об условии вменения оправдания, вовсе не обязательно производящем какие-либо реальные ощутимые действия в сознании спасаемого. Об ощутимости благодати и невозможности для нее оставаться постоянно скрытой и неосознанной очень ярко пишет прп. Симеон Новый Богослов в очень многих местах своих творений. В свойственном ему заостренно-парадоксальном способе выражаться он даже утверждает, что, кто не увидит Бога в этой жизни, не увидит Его и в будущей (см. его Слово «Περὶ τῶν οἰομένων ἀγνώστως, ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον»: *Hausherr.* La méthode... P. 173–209).

[207] Католическое богословие также признает, что святые на высших ступенях духовного совершенства удостаиваются особого благодатного просвещения, которое обозначается мистическим термином «vision de gloire». Но это просвещение не есть непосредственное созерцание Божественного, а только вспомогательное средство, подаваемое Богом и возвышающее души к интуитивному видению. Свет «lumière de gloire» тварен и как таковой отличен от Света несозданного, Который есть Сам Бог. Следовательно, даже в состоянии «lumière de gloire» человек не созерцает непосредственно Бога и пребывает в рамках тварного мира (так, по крайней мере, мы понимаем это учение). См.: *Michel.* Intuitive (vision). — Dictionnaire de Théologie Catholique. Col. 2370; cf. *Guichardon.* Le problème... P. 102. Признав, что «Dieu est essentiellement lumière incréée», он утверждает далее, что «on considère la lumière de gloire comme un secours accordé par Dieu... en ce sens la lumière de gloire est donc une lumière créée reçue dans l'intelligence qu'elle perfectionne».

в возможности благодатного преодоления нами нашей тварной ограниченности и выхода из пределов природного бытия — смысл и оправдание мистического пути человека. С другой стороны, в явлении несозданного Света Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты, бледным отблеском которой является наш земной свет и тварная красота мира созданного. Бог, по учению св. Григория Паламы, не есть нечто, постигаемое одной лишь разумной способностью человека, как этого желали бы представители одностороннего богословского интеллектуа- (127
лизма, — Он есть источник и первообраз истинной красоты и как Таковой открывается миру в нетленном сиянии Своей Божественной славы. «Неприступным Светом, непостижимым излиянием Божественного сияния» называет Фаворский Свет Собор 1352 года, «неизреченной славой и сверхсовершенной и предвечной славой Божества, безлетной славой Сына и Царством Божиим, истинной и вожделенной красотой около Божественной и блаженной природы, естественной славой Бога, Божеством Отца и Духа, отраженно сияющим в Единородном Сыне»[208]. Это созерцание несозданного Божественного Света в качестве «истинной и вожделенной красоты»[209] представляется нам одним из наиболее глубоких и ценных прозрений св. Григория Паламы в тайне Божественной жизни Триипостасного Божества, в Его отношении к миру созданному.

---

[208] *Успенский Ф.* Синодик... С. 38.

[209] Аналогичные выражения о Божественной красоте см. в примечаниях 177, 179 и т.д.

Глава IV /заключение/

128)

ЗНАЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ [210]

В предыдущих главах мы попытались изложить в систематическом виде, подтверждая наши выводы соответствующими цитатами, основные аскетические и богословские убеждения св. Григория Паламы. В заключение нам хотелось бы еще сказать несколько слов о значении его учения в общем ходе развития богословской мысли Православного Востока. Нам представляется очень важным для правильного его понимания выяснение вопроса, в какой мере может св. Григорий Палама быть рассматриваем как традиционный церковный богослов, к каким течениям аскетической и богословской мысли Православной Церкви он принадлежит и что нового внесено им в сокровищницу ее

[210] Вопрос о месте и значении учения св. Григория Паламы в общем ходе развития православного богословия мог бы быть предметом отдельного исследования. Настоящая глава не претендует на полноту научного анализа и ограничивается формулированием отдельных мыслей общего характера, требующих более обстоятельного развития и фактического обоснования. Нужно вообще сказать, что ни один из исследователей «паламизма» не произвел еще этой работы. Одной из причин такого пробела является та конфессиональная предвзятость, о которой мы пишем в тексте этой главы и которая сильно затрудняла самую возможность научной постановки вопроса.

церковного богословствования. К сожалению, в этом вопросе полемический или, наоборот, апологетический подход к предмету сильно затруднял до сих пор его объективное изучение. В соответствии со своими конфессиональными взглядами одни стремились доказать всецелую традиционность св. Григория Паламы, другие, наоборот, видели в нем новатора, резко порвавшего со всей предшествующей церковно-богословской традицией и «выдумывавшего» совершенно «неслыханную» богословскую систему[211]. Вряд ли, однако, оба эти односторонние, как нам (129
кажется, мнения могут быть научно обоснованы на фактах. И прежде всего нам представляется особенно неверным исторически мнение о совершенной несвязанности учения св. Григория Паламы с предшествующими ему аскетическими и богословскими традициями и о возникновении его по чисто случайным причинам (из потребности найти аргументы для отражения

[211] На всецелой традиционности учения св. Григория Паламы настаивают прежние православные его апологеты, не входя, однако, в подробный разбор его учения по существу и особенно подчеркивая его антипапизм и борьбу с латинством, хотя на самом деле это составляло сравнительно второстепенную сторону его деятельности и учения. Приблизительно таких же взглядов держится и проф. Папамихаил в своей книге о св. Григории Паламе (см. прим. 1). Наоборот, католические исследователи, как старые, так и новейшие — Жюжи и особенно Гишардон, — изображают Григория Паламу чистейшим «новатором» и, следовательно, «еретиком». «Il inventa une théologie que réprouve la philosophie et la théologie chrétienne la plus élémentaire», — пишет о нем *о. Жюжи* (Palamas. Col. 1742) и называет его учение «théologie nouvelle inouie jusque là» (Ibid. Col. 1738). Впрочем, в других местах своего исследования о. Жюжи несколько смягчает категоричность своих суждений о новшестве учения св. Григория Паламы и обнаруживает в нем известное сходство с прежними мистическими и богословско-философскими течениями. О. Гишардон ограничивает это сходство одной лишь мистической традицией, усматривая в остальной части учения св. Григория Паламы одно лишь новаторство и личную выдумку: «Aucun Père n'a professé avant lui sa doctrine, ni aucun théologien oriental. Palamas ne représente pas du tout les Pères orientaux, ni les Pères Byzantins en particulier... Le seul courant qui ait influencé Palamas est le courant mystique» (Op. cit. P. 119, 121). Это, не лишенное смелости, суждение высказывается Гишардоном без каких бы то ни было доказательств, причем Гишардон не считает нужным указать, каково же было учение восточных отцов о предметах, о которых писал св. Григорий Палама. Вместо этого он подробно раскрывает соответствующее учение латинской схоластики, вещь, несомненно, интересную, но прямо не относящуюся к делу. Односторонность взглядов о. Гишардона о новаторстве св. Григория Паламы отмечается другим католическим ученым, о. В. Грюмелем, в его рецензии на труд Гишардона (см. прим. 1). «On ne découvre rien chez Palamas qui permette de croire qu'il ait emprunté sa doctrine à quelque devancier. Quant à avancer sans atténuation qu'aucun théologien oriental ne l'a professé avant lui, c'est peut-être aller un peu loin» (Echos d'Orient. 1935. № 177. P. 89).

нападок Варлаама на монахов)[212]. Не говоря уже о том, что подобных примеров ничем не связанного с прошлым «творчества» мы, вообще, почти не встречаем в истории человеческой мысли, возможность такого «чистого новаторства» является особенно невероятной в области византийского богословия, всегда бывшего крайне консервативным, традиционным и обращенным к прошлому. Ограничивать же связь св. Григория Паламы с прошлым одной лишь его мистикой[213], отрицая ее за его догматикой,
130) представляется нам ошибочным ввиду несомненности тесной и неразрывной связи и взаимообусловленности догматического и аскетического учения Православной Церкви (в понятиях о Боге, мире, человеке, душе и теле, добре и зле, грехопадении и искуплении и т.д.). Связь эта вообще настолько тесна и неразрывна, что всякая попытка искусственно изолировать аскетические и догматические элементы святоотеческого учения не может быть осуществлена без насилия над их содержанием. В частности, это особенно верно относительно св. Григория Паламы, органический характер мировоззрения которого, где все между собою так связано внутренне, делает особенно ошибочным такое расчленение. Но и помимо всего этого один лишь тот факт, что св. Григорий Палама и его последователи с такой охотой прибегали в своей полемике к свидетельствам древней патристической и аскетической церковной письменности, где они легко находили многочисленные подтверждения своего учения[214], в то время как их противники при всем своем желании казаться традиционалистами вынуждены были пользоваться по преимуществу аргументами

---

[212] На том, что учение св. Григория Паламы образовалось из потребности найти какие-нибудь аргументы против нападок Варлаама, настаивает в своей книге Гишардон (см.: Op. cit. P. 74–77). Несомненно, однако, что основные мысли своего учения о Свете, обожении, Божественной сущности св. Григорий Палама высказывал еще до начала полемики с Варлаамом (например, в «Слове на Введение» — см. прим. 72 и 168). О времени написания «Слова на Введение» см. у патр. Филофея в его «Житии св. Григория Паламы». — PG 151, 5810. Жюжи предполагает, что оно было впервые произнесено 21 ноября 1338 г. (см.: *Jugie*. Palamas. Col. 1749).

[213] Таково мнение Гишардона, см. прим. 208.

[214] Особенно часто ссылается св. Григорий Палама на творения свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Из аскетических писателей — на прп. Макария Египетского, Диадоха, Иоанна Лествичника.

отвлеченного характера, — один лишь этот факт свидетельствует о том, что св. Григорий Палама чувствовал себя находящимся в русле древней церковной традиции и, несомненно, в нем находился[215]. В самом деле, его аскетическое учение в сущности своей есть не что иное, как древнее, восходящее к Евагрию Понтийскому и прп. Макарию Египетскому учение о путях созерцательной уединенной жизни, известное в истории православного монашества под именем безмолвничества, или исихазма[216]. В частности, учение св. Григория Паламы об умной молитве, ее приемах и о высших духовных состояниях очень близко с учением прп. Иоанна Лествичника, Исихия и Филофея Синайского, прп. Симеона Нового Богослова и прп. Григория Синаита. Как мы видели выше, начатки учения о несозданном Божественном Свете встречаются уже у прп. Макария Египетского, блаж. Феодорита и особенно у прп. Симеона Нового Богослова. О Фаворском Свете как о явлении Божества учил еще св. Григорий Богослов, а в творениях св. Григория Критского и прп. Иоанна Дамаскина содержится, в главнейшем, все учение св. Григория Паламы о несозданном Свете Господня Преображения. В учении о благодати наиболее близок ему прп. Макарий Египетский. Наконец, учение о «сущности и энергии Божества» восходит в своих основных положениях и даже терминологии к св. Василию Великому и св. Григорию Нисскому[217] и прп. Иоанну Дамаскину. Еще большее внутреннее сходство с этим учением при некотором различии в способе выражения встречаем мы в творениях Дионисия Ареопагита[218], где (131

---

[215] Многочисленные ссылки св. Григория Паламы на свидетельства св. отцов не смущают Гишардона в защите его тезиса о «новаторстве» «паламитского» учения. Он довольно просто выходит из затруднения, утверждая, что св. Григорий Палама фальсифицировал святоотеческие тексты: «Les citations sur lesquelles il se fonde, si elles lui prêtent un appui verbal, sont faussées» (*Guichardon*. Le probléme... P. 119. То же — P. 83). Ввиду того что Гишардон не приводит никаких доказательств своего предположения, мы считаем излишним останавливаться на нем дольше, как на носящем совершенно голословный характер.

[216] Об исихазме см. прим. 2.

[217] Имеются в виду, главным образом, их полемические сочинения против Евномия (PG 29, 497–775 и 45, 248–1122), а также некоторые догматические послания о Святой Троице, как, например, к Евстафию (Περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος. — PG 32, 684–694), к Авлавию (Περὶ τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς Θεούς. — PG 45,115–136) и к брату Григорию или к Петру (Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως. — PG 32, 325–340).

[218] Интересен вопрос о философских корнях и тенденциях учения

он символически пишет о «выступлении Бога» (πρόοδος Θεοῦ), о Его сне и бодрствовании и о пребывании в Своей непостижимой «тайной сверхсущности» (ἡ ἐν κρυφοῖς ὑπερουσιότης). Несмотря, однако, на несомненную традиционность всех основных аскетических и богословских взглядов св. Григория Паламы, мы не можем все же рассматривать его как просто повторяющего то,

---

132) св. Григория Паламы и о влиянии на его образование различных философских систем. С точки зрения формально-терминологической, наиболее заметно у него влияние Аристотеля (вероятно, отчасти через посредство прп. Иоанна Дамаскина). Аристотелевским по происхождению является столь часто встречаемый у св. Григория Паламы философский термин ἐνέργεια (см. слово Energie в: Wörterbuch der philosophischen Begriffe von D. Rudolf Eisler. 4 Aufl. Berlin, 1927–1930. Там же слово Wesen — οὐσία и т.д.). Определенно аристотелевский характер носят употребляемые св. Григорием Паламой термины — προσόν (атрибут), συμβεβηκός (акциденция), ἰδίωμα (свойство), категории и т.д. Дальше чисто формального сходства, однако, дело не идет, и по своему содержанию и основным тенденциям учение св. Григория Паламы несравненно ближе к платоновскому течению философской мысли. Духом платоновского реализма окрашена вся борьба св. Григория Паламы против номиналистического понимания Божественных энергий и свойств как простых понятий нашего ума. Возможно также провести параллель между платоновским учением об идеях и учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях (при всем их взаимном различии). Трудно поэтому согласиться с мнением Жюжи (Theol. dog. P. 104), усматривающим некоторый аристотелизм (существенный, а не только формальный) и сходство с аристотелевским «actus purus» в учении св. Григория Паламы о Божестве как о чистой энергии, не имеющей никакой потенциальности, ибо, как в данном случае правильно замечает о. Сергий Булгаков, хотя для Паламы «энергия есть Бог», но не наоборот: нельзя сказать, что Бог есть энергия, «ибо Ему принадлежит недоведомая трансцендентальная сущность» (*Булгаков С.,* прот. Купина Неопалимая. Париж, 1927. С. 249). В остальном философская характеристика Жюжи учения св. Григория Паламы довольно верна (см.: Op. cit. P. 103–105). Нужно только помнить, что всякая такая характеристика неизбежно отличается некоторой условностью и неточностью. Учение св. Григория Паламы (как и вся христианская догматика) плохо вмещается в философские рамки, да и общий дух его более мистический и богословский, нежели чисто философский. Поэтому представляется исторически неверным видеть в исихастских спорах XIV века одну лишь философскую полемику или отзвук старинной борьбы византийских аристотелистов и платоников (таково мнение Ф. Успенского в его «Очерках по истории византийской образованности»). В сочинениях о. С. Булгакова можно найти интересные, хотя несколько отрывочные суждения об учении св. Григория Паламы (например: Купина Неопалимая. С. 136–137, 212, 249–250, 285–286. Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 54, 82, 95,100). Мы не можем, однако, согласиться с мнением о. С. Булгакова о внутреннем сходстве его учения о св. Софии с учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях (см.: Купина Неопалимая. С. 288: «По внутреннему смыслу к учению о Премудрости Божией относится и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях»). Сам о. С. Булгаков признает, что «установление этой

что уже было высказано до него, или как компилятора, лишенного всякой оригинальности. Компилятором он уже потому не был, что исходным моментом его богословствования был его личный духовный опыт, а не простое изучение святоотеческих книг. Учение его не представляет собой какого-нибудь набора различных элементов, внешне между собой соединенных, но образует некое стройное целое, проникнутое единой основной мыслью. Все традиционные аскетические и богословские проблемы вновь им пережиты и заново поставлены. Многое, что было раньше недо- (133
статочно формулировано или развито, получило у св. Григория Паламы дальнейшую, более систематическую разработку и богословско-философское обоснование. Так, в области аскетики он развил и философско-богословски обосновал традиционное церковное учение о значении тела в духовной жизни и о приемах «художественной» умной молитвы. Придерживаясь древнего патристического воззрения на человека как на микрокосм и на связь двух миров, видимого и невидимого, св. Григорий Палама дополнил это учение указанием на взаимное отношение человеческого и ангельского мира, подчеркнув при этом, что человек, как существо активное и способное к творчеству, в большей степени создан по образу Божию, нежели ангел. Отрывочные мистические высказывания его предшественников о несозданном Божественном Свете впервые приобретают у него характер систематического богословского учения. Учение о благодати как Божией силе также развито им обстоятельнее, чем до него, и, главное, поставлено в связь с общим учением о Божестве (то же можно сказать и о несозданном Свете). Учение о Боге в Его «тайной сверхсущности» и «выявленной энергии», хотя и не принадлежит св. Григорию Паламе, все же впервые получило у него

связи потребовало бы особого исследования» (там же), к нашему сожалению им до сих пор не написанного. Но уже и сейчас нам представляется несомненной существенная разница между обоими учениями. Так, св. Григорий Палама решительно отвергает всякую пассивность в Боге, в то время как о. Сергий Булгаков не раз говорит о пассивном «женственном» начале в Нем, усматривая его или в Третьей Ипостаси Святой Троицы, или в Святой Софии, в ее отношении к Триипостасному Божеству. Далее, у о. С. Булгакова Премудрость Божия все же обладает некоторой ипостасностью (хотя, конечно, и не является четвертой ипостасью), между тем как у св. Григория Паламы энергии не ипостасны и не самобытны и т.д., поэтому говорить о внутреннем сходстве обоих учений, по нашему мнению, очень трудно.

свое богословское и философское обоснование в связи с проблемой Божественной простоты. И, чтобы кратко резюмировать значение св. Григория Паламы в развитии православной мысли, мы можем сказать, что традиционное аскетико-мистическое учение Православного Востока не только находит в его творениях свое окончательное и систематическое выражение, но и свое богословски-философское оправдание. Своим учением о несозданном Свете и Божественных энергиях св. Григорий Палама
134) подвел неразрушимый богословский базис под традиционное мистическое учение Православной Церкви, ибо только на основе этого учения возможно последовательно утверждать действительность общения человека с Богом и реальность обожения, не впадая при этом в пантеистическое слияние твари с Божеством, неизбежно возникающее при отождествлении в Боге сущности и энергии. Поэтому вряд ли будет преувеличением сравнить богословствования и борения св. Григория Паламы с богословскими подвигами и борьбой за Православие св. Афанасия Александрийского. Это сравнение представляется нам еще потому верным, что как св. Афанасий Великий, внеся в церковный обиход вопреки протестам лжетрадиционалистов своего времени (мы имеем в виду Евсевия Кесарийского и других полуариан) не употреблявшийся до него в Церкви богословский термин «ὁμοούσιος» (единосущный), выразил им исконное (хотя точно не формулированное до него) церковное учение о Второй Ипостаси, так и св. Григорий Палама смелым развитием и богословским уточнением уже существовавшего до него учения о несозданном Свете и Божиих энергиях выразил и обосновал истинно-традиционное учение Церкви о подлинности и действительности откровения в тварном мире несозданного Божества, о реальности мистического общения человека с Богом и о возможности благодатного преодоления человеком своей тварной ограниченности без пантеистического слияния и поглощения его Божественным Существом. В этом деле богословского обоснования данных церковного мистического опыта в его последних глубинах и пределах заключено непреходящее великое значение св. Григория Паламы. Вот почему и Православная Церковь так торжественно и с такой любовью совершает ежегодно его святую память, почитая в нем не только мужа, благоухающего святостью своей личной жизни, но и одного из столпов своего «свыше

истканного» богословия, славного проповедника «благочестия великого таинства»[219].

Монах Василий (Кривошеин)
Афон, Русский монастырь св. Пантелеимона, 1935 г.

[219] Некоторые католические писатели (см.: *Jugie*. Palamas. Col. 1814–1816; Theol. dog. P. 175–179, и особенно *Гишардон*: Le problème... P. 171) пытаются утверждать, что Русская Православная Церковь, в отличие от Греческой, перестала уже в XVIII веке почитать св. Григория Паламу святым. Это странное утверждение, несостоятельность которого ясна a priori всякому, знакомому с духом и историей Православной Церкви, Жюжи и Гишардон пытаются обосновать на том факте, что в 1766 году при составлении еп. Гавриилом Тверским нового Последования в Неделю Православия, принятого с тех пор в Русской Церкви, было выпущено имя св. Григория Паламы, а также имена его противников — Варлаама и Акиндина (последние — из списка анафематствуемых еретиков). «C'était le rejet sans phrases de la hérésie Palamite», — комментирует эту перемену Гишардон (Op. cit. P. 171). Заключение о. Гишардона, может быть, было бы основательным, если бы изменение чина Последования касалось одного св. Григория Паламы или его догматических противников. В действительности, однако, в новой службе были вообще выпущены какие бы то ни было имена, защитников ли Православия или еретиков, — безразлично, и заменены анафематствованиями общего характера определенных лжеучений. В новом Последовании не упоминается ни Афанасий Великий, ни Кирилл Александрийский, выпущены также имена Ария и Нестория и т.д. Будь Гишардон последовательным, он должен был бы утверждать, что Русская Церковь, начиная с XVIII века, изменила к ним свое отношение. Наконец, о. Гишардон забывает упомянуть, что Русская Церковь, подобно всем другим автокефальным Православным Церквам, ежегодно торжественно празднует память св. Григория Паламы во второе воскресенье Великого поста. Подробности см.: *Петровский А.* Анафема. — Православная Богословская Энциклопедия. Т. 1. 1900. С. 679–700.

АСКЕТИЧЕСКОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

Печатается по изданию:
Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1987. № 115. С. 109–174.

Значительная часть творений св. Григория остается до сих пор неизданной — Сегодня ситуация не намного лучше, полного собрания трудов не существует на европейских языках, тем более на русском. Приводим краткую библиографию имеющихся изданий:

Святаго отца нашего Григория Паламы, архиепископа Фессалонитскаго, десять бесед с присовокуплением двух бесед, одной Иоанна Златоустаго, а другой Амфилохия Иконийскаго, и с учением Иоанна Дамаскина о пречистом теле Господнем. М.: Тип. А.П. Лопухина, 1785.

Святого отца нашего Григория Паламы, митрополита Солунского, отрывки из двух огласительных слов о происхождении Святого Духа против латинян / Перевод ректора Иркутской духовной семинарии архимандрита Модеста. Иркутск, 1876.

Святое десятословие: Из творений святого Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. М.: Тип.-лит. И. Ефимова, 1893; 2 изд. 1895; 3 изд. 1899.

Св. Григорий Палама. Слово на Успение Богоматери (по сербскому списку XIV–XV вв.). [Пер. М. П-ского.] Казань, 1905.

Святой Григорий Палама. Три творения, доселе не бывшие изданными: [Послание к монахам Иоанну и Феодору; Беседа на Евангелие от Луки в пятую неделю, на слова Лк. 16, 19; Беседа на Евангелие от Луки в шестую неделю, на слова Лк. 8, 27] / Греч. текст и рус. пер. еп. Арсения (Иващенко). Новгород, 1895.

Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Introd., texte critique, trad. et notes par J. Meyendorff. Louvain, 1959. (Spicilegium sacrum Lovaniense. et documents. 30–31); 2 ed. 1973.

Ιρηγορίου τοῦ Παλαμά. Συγγράμματα. Т. I–V. Θεσσαλονίκη, 1962–1999.

Св. Григорий Палама, архиеп. Фессалоникийский. Беседы: В 3 т. / Пер. архим. Амвросия (Погодина). Монреаль: Издание Братства прп. Иова Почаевского, 1965–1984. Репр.: М.: Паломник, 1993; М.: Издат. отдел Валаамск. Спасо-Преображен. монастыря, 1994.

Григорий Палама. Гомилии 1, 35. Главы физические, теологические, этические и практические. [Отрывки.] // Памятники византийской литературы 9–14 вв. М., 1969. С. 366–374.

Григорий Палама. Слова / Вступ. ст. М. Бъчваров, Н. Кочев. София, 1987.

Saint Gregory Palamas. The one hundred and fifty chapters / A critical edition, translation and study by R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.

Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии

В. Вениаминова [В.В. Бибихина]. М.: Канон, 1995. (История христианской мысли в памятниках.)

Иларион Святогорец, иером. Исповедание православной веры святого Григория Паламы. М., 1995.

Saint Grégoire Palamas. Traités apodictiques sur la procession du Saint Esprit / Introd. par J.-C. Larchet, trad. et notes par E. Ponsoye. Paris-Suresnes: L'Arbre de Jessé, 1995.

Отблеск Божественного Света. Св. Григорий Палама, св. Дионисий Ареопагит, св. Людовик-Мария Гриньон де Монфор / Сост. Т. Письменная. М., 2004.

Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Перевод с греческого, послесловие и комментарии В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2004. (Слово о сущем. Т. 51).

Вместе с тем появлялись новые многочисленные работы о свт. Григории, в частности авторов, прошедших школу Свято-Владимирской семинарии под руководством протоиерея И. Мейендорфа:

Stirion D. Bulletin sur le Palamisme // Revue des études byzantines. T. 30. Paris, 1972.

Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды Отдела древнерусской литературы. № 27. 1972. С. 329–369.

Philippidis-Braat A. La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire // Travaux et memoires. T. VII. Paris, 1979. P. 109–222.

Sahas D.J. Captivity and dialogue: Gregory Palamas and the Muslims // The Greek Orthodox Theological Review. Brookline, Mass., 1980. № 25.

Hatlie P.J. The answer to Paul Asen of Gregory Palamas: A fourteenth century apology for the one, grand and angelic schema // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 33. Crestwood, Tuckhoe (NY), 1989. P. 35–51.

Lison J. L'Esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas / Préf. de J.M.R. Tillard. Paris: Ed. du Cerf, 1994.

Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. М., 1995.

Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Киприан (Керн),* архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. VIII–LXXVIII.

Spiteris Y. Palamas: la grazia e l'esperienza: Gregorio Palamas nella discussione teologica / Introd. di M. Cacciari. Roma: Lipa, 1996.

Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. (Subsidia Byzantinorossica.) Т. 2.

Климков О., свящ. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. СПб., 1998.

Sinkewicz R. The concept of spiritual perception in Gregory Palamas' first Triad in Defence of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. СПб., 1999. № 1 (7).

Golitzin A., hieromonk. Dionysius the Areopagite in the works of Gregory Palamas: On the question of a «Christo-logical corrective» and related matters // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 46. Crestwood (N.Y.), 2002.

Rossum J., van. Deification in Palamas and Aquinas // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 47. Crestwood (N.Y.), 2003.

Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino: a cura di Antonio Rigo. Firenze: L. S. Olschki, 2004.

Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего. М., 2004.

Migne. Patrologia Graeca (PG) — Migne Jaque-Paul (25.10.1800, Сан-Флу — 24.10.1875, Париж), католический священник, издатель и публицист. С 1874 г., привлекая к работе многих сотрудников, начал издавать свод патристических текстов «Patrologiae cursus completus» (Series Latina до 1216 г., Series Graeca до 1439 г.); несмотря на отсутствие критического аппарата «Патрология» до сих пор считается авторитетным изданием. Основной источник сочинений свт. Григория для автора были тома 150–151 Series Graeca. По настоящее время остается самым востребованным изданием трудов святителя.

Dictionnaire de Théologie Catholique — Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines

de la Théologie catholique, leurs preuves et leur histoire / Commencé sous la dir. de A. Vacant et E. Mangenot, continué sous la celle de E. Amann. Paris: Letouzey & Ané, 1903–1972. 19 vol. et tables générales.

Echos d'Orient — научно-исторический и богословский журнал, выпускаемый с 1897 г. Луи Пти (L. Petit) и конгрегацией Ассумпционистов, трансформировавшийся в 1943 г. в *Revue des Etudes Byzantines* по инициативе Витальена Лорана, Раймона Жанена и Венсанса Грюмеля (V. Laurent, R. Janin, V. Grumel), принадлежавших к той же конгрегации. В настоящее время выходит в Париже при поддержке Национального центра научных исследований Франции. Сама конгрегация, посвященная Успению Богоматери, была основана во Франции (г. Ним) в 1845 г. священником Д'Альзоном (D'Alzon). В пригороде Стамбула Кади-Кей ею, по инициативе Викторина Галабера (V. Galabert, 1830–1885), была основана Восточная миссия и Школа византийских исследований. В 1900 г. в связи с секуляризацией центр конгрегации переместился в Бельгию.

Theologia dogmatica christianorum orientalium — Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium.

Tomus I. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes / Auctore Martino Jugie... Parisiis: Letouzey et Ané, 1926. 727 p.

Tomus II. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio. De theologia simplici, de oeconomia / Auctore Martino Jugie... Parisiis: Letouzey et Ané, 1933. 826 p.

Tomus III. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio. De sacramentis / Auctore Martino Jugie... Parisiis: Letouzey et Ané, 1930., 510 p.

Tomus IV. De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum / Auctore Martino Jugie... Parisiis: Letouzey et Ané, 1935. 818 p.

Tomus V. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio. De novissimis, de Ecclesia / Auctore Martino Jugie... Parisiis: Letouzey et Ané, 1931. 666 p.

Православный Собеседник — журнал Казанской духовной академии, издавался с мая 1855 г. по апрель 1918 г., возобновлен в 2000 г.

Orientalia Christiana — периодический журнал Папского Восточного института в Риме (Orientalia Christiana. Roma: Pontificio istituto orientale. Vol. 1 (1923)–Vol. 100 (1934)), издавался в 1923–1934 гг., с 1935 г. продолжен изданием *Orientalia Christiana Analecta* (Roma: Pontificio istituto orientale. Vol. 101 (1935)–...), существующим параллельно с *Orientalia Christiana Periodica* (Roma: Pontificio istituto orientale, Semestriel, 1935–...).

Силлогизм — система трех логических высказываний, позволяющая на основе двух предпосылок сделать новое заключение

(139

Манихейско-дуалистическое неприятие материи — манихейство как религиозно-философское учение, противопоставляющее дух и материю как творение благого Бога и его антипода, возникло в связи с именем перса Мани (214 – между 274–277) и получило широкое распространение в Передней Азии, Южной Европе и Северной Африке в IV–XI вв.

Византийское обозрение — издание историко-филологического факультета Юрьевского университета (современный Тарту, Эстония), два выпуска которого вышло в 1915–1916 гг.

Еретики «называют тело злым и созданием злого» — скрытая полемика с мессалианством и антропологией Оригена и Евагрия Понтийского, рас-сматривавшими тело как темницу ду-ши в соответствии с экзегезой Пс. 141, 7: «Изведи из темницы душу мою».

Святогорский томос — составлен весной 1341 г. как исповедание веры в духе паламитского оправдания нравственно-аскетической практики исихазма, очевидно, самим Григорием и иеромонахом (впоследствии патриархом) Филофеем Коккиным, в меньшей степени затрагивал вопросы догматики, в частности проблему Божественных энергий, был подписан епископом Иерийским и Афонским, протом Святой Горы Исааком, а также всеми монастырями, включая Иверский и Хилендарский, сыграл значительную роль в дебатах на соборе 10 июня 1341 г. (PG T. 150. Col. 1225–1236)

Лионская уния (1274 год) — Уния, заключенная византийским императором Михаилом VIII Палеологом с папским престолом в Лионе

под угрозой наступательной политики Карла Анжуйского. Уния была заключена на условии признания византийским императором догмата Filioque, опресноков и папского главенства. Михаил обещал папе помочь войском, деньгами и продовольствием в предположении совместного крестового похода за освобождение Святой Земли, но под условием установления мира с Карлом Анжуйским. Уния не дала желаемых результатов ни той, ни другой стороне. Она не была поддержана ни греческим духовенством, ни народом. Осуждена Константинопольским собором в 1285 году.

140)

Труды Киевской духовной академии — периодический журнал КДА, издавался с 1860 по 1919 г., возобновлен в 1992 г.

Неправильное понимание… которое так часто встречается даже у православных исследователей — что уж говорить о внесших определенный вклад в «паламитскую» историографию епископе Алексее (Дородницыне, 1859–1919) и Г. Недетовском (1846–1922), которые были людьми сложной церковной судьбы.

Собор 1347 — серия синодов мая — августа как антипаламитов и противников избрания патриарха Исидора, так и сторонников Паламы во главе с патриархом, закончившиеся поражением первых.

Собор 1351 — созван 28–30 мая патриархом Каллистом во Влахернском дворце Константинополя под председательством императора Иоанна Кантакузина, в нем прнимало участие 25 митрополитов и 6 епископов, собор оправдал Паламу и осудил Матфея Эфесского.

Собор 1352 — историографическое предположение епископа Порфирия (Успенского) и Ф.И. Успенского основывается на неадекватном прочтении источника: внесение анафематизмов в Синодик Первой Недели Великого поста 1352 г. не имело специальной соборной санкции (см.: *Мейендорф И.*, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 143).

…причем три Божественных Ипостаси… несмесно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются так, что и энергия у Них одна — рецепция богословской формулы из ороса Халкидонского собора 453 г. о «нераздельности и неслиянности» двух природ во Христе.

Порфирий (Успенский) [, еп.]. Оправдания – Приложение ко 2-му тому «Истории Афона» епископа Порфирия (Успенского), в котором собраны тексты источников по истории монашеского Афона с начала XIII века до середины XIX века.

Слово Давида Дисипатоса против Варлаама – Давид Дисипат, византийский монах-исихаст, ученый, писатель-полемист второй четверти XIV века, ученик Григория Синаита, горячий сторонник Григория Паламы, активный участник паламитских споров. Автор «Слова о кощунствах Варлаама и Акиндина, посланного г-ну Николаю Кавасиле» («Слово против Варлаама и Акиндина»).

В.В. Болотов в своем известном исследовании о Филиокве (см.: Христианское Чтение. 1913, май. С. 573–596) — [*Болотов В.В.*] Thesen über das «Filioque» (von einen russischen theologen) // Revue international de théologie. [Bern], 1898. № 6. S. 681–712; *Болотов В.В.* К вопросу о Filioque // Христианское Чтение. 1913. Май. С. 573–596. Отд. от. СПб., 1914. «Христианское чтение» — журнал Петербургской духовной академии, издавался с 1821 по 1918 гг., возобновлен в 1991 г.

De Trinit. — сочинение блаженного Августина «О Троице».

De civit. Dei — сочинение блаженного Августина «О граде Божием».

Revue de l'histoire des religions — журнал основан в 1880 г. при Коллеж де Франс (Париж), посвящен изучению всех форм проявления религиозной жизни всех времен и народов, сегодня публикуется на средства Национального центра научных исследований и Национального центра книги Франции, 4 выпуска в год, на 2004 г. состоялся 221 выпуск, электронный адрес: http://rhr.revues.org.

La Vie Spirituelle – журнал, посвященный размышлениям о духовной жизни и молитве, основанный в 1919 году (Париж, Франция) доминиканцем о. Мари-Вансей Бернадо (Bernadot). 10 лет спустя последний основал также издательство «Les Editions du Cerf».

«Сергиевские листки» – ежемесячный религиозно-нравственный журнал, издававшийся в Париже с 1928 по 1939 годы Братством прп. Сергия Радонежского при православном Св.-Сергиевском богословском институте.
Издатели имели своих представителей более чем в 15 странах.

…выражения «мрак» и «тьма» для символического места пребывания Бога — одна из немногих теологем в «Слове на Преображение», имеющая как будто бы отношение к иконографии: центральная часть мондорлы (миндалевидного сияния преобразившегося на Фаворе Спасителя) действительно передана интенсивно темным цветом, непосредственно обволакивающим фигуру Христа.

Worterbuch der philosophischen Begriffe – Словарь философских терминов, изданный австрийским философом Рудольфом Эйслером. 1-е издание вышло в 1899 году.

Православная Богословская Энциклопедия — Православная Богословская Энциклопедия. или Богословский Энциклопедический Словарь, содержащий в себе необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке: С иллюстрациями и картами: Приложение к духовному журналу «Странник» за 1904 г. / Издание под ред. проф. А.П. Лопухина. Т. I–XII, СПб., 1900–1911.
Были изданы алфавитные тома А–К, впоследствии из-за финансовых трудностей печатание уже подготовленных томов было прекращено; по имеющейся информации, материалы к изданию хранятся в архиве профессора Н.Н. Глубоковского в Софии (Болгария).

Часть 2

ОКСФОРД

142)

Оксфордский университет. Англия.
С сайта *Оксфордский университет*

Распятие. *Фреска*.
Художник Ирина Затуловская

Следующие работы, публикуемые в этом сборнике, написаны в Оксфорде. Внешне этот период не кажется отмеченным чем-то особенным, новым. За исключением начала иерархического восхождения. Казалось, владыка лишь использует то, что было накоплено на Афоне: те же отцы, те же труды. Изначально
144) даже тематика его трудов не столько патрологическая, сколько церковно-практическая: Иисусова молитва, духовное предание, значение и значимость Афона в православной традиции. Но бессобытийность обманчива. Разворачивается новое «осевое время», происходит становление новых интересов, и появляются новые точки приложения сил, складываются новые связи, приходится делать новый выбор. Выбор сделан — это Московский Патриархат. Выход найден — это Симеон Новый Богослов.

Владыка приезжает в Англию из Парижа в конце февраля 1951 г. В Оксфорде он останавливается у архимандрита Николая Гиббса на Марстон стрит, 13. За пять лет до этого отец Николай переходит из юрисдикции Карловацкого Синода под омофор патриарха Алексия (Симанского). Тот факт, что владыка, приехав в Оксфорд, поселился у него в приходском доме при церкви Свт. Николая, — закономерен. Но тогда его переход в Московский Патриархат — воля случая, продиктованная предыдущим событием? Или все же осознанный выбор?

Стоит пристальнее взглянуть на время, прошедшее после написания труда о святителе Григории Паламе. Было бы неверным, и ради справедливости, и ради понимания его поступков, не коснуться самой деликатной темы в жизни владыки. Истории его удаления с Афона и водворения в Англии.

Скупые строки некроложного жития* дают достаточно размеренную картину административного восхождения Василия Кривошеина на Афоне, не мешавшего его духовному росту. В 1929 г. он монастырский секретарь, в обязанности которого входила переписка с афонским Кинотом, Константинопольской Патриархией, греческими правительственными учреждениями; к 1937 г.

---

* См.: *Городецкий М.*, диакон. Высокопреосвященный Василий // Церковь... С. 442–449.

он член монастырского Совета и второй «чрезвычайный» представитель Пантелеимонова монастыря на общеафонских собраниях; с 1942 г. один из 20 антипросопов — постоянных представителей монастырей в Киноте (монастырском «парламенте»); в 1944–1945 гг. — член Святой Эпистасии, административного органа афонских монастырей.

О дальнейшем лишь известно, прежде всего от диакона Михаила Городецкого, что монах Василий (Кривошеин) покинул Афон в сентябре 1947 г. В конце февраля 1951 г. он прибывает (145
в Оксфорд*. Промежуток мы лишь отчасти можем заполнить воспоминаниями, которыми любезно поделился с нами протопресвитер Борис Бобринской. В 1950 г. он, окончив Сергиевский институт в Париже, находился в Афинах, где работал в Национальной библиотеке с рукописями трудов святителя Григория Паламы. Тогда-то в городе и появился монах Василий (Кривошеин). Изможденный, голодный, в прохудившемся подряснике, как будто после пребывания в каком-то островном монастыре. Впоследствии отец Борис часто встречался с ним и в библиотеке, и в русской церкви Св. Никодима, византийском храме VI–XII вв., исследованном археологически настоятелем русской посольской церкви в Афинах архимандритом Антонином (Капустиным, 1817–1894) и восстановленном Российским правительством в 1851–1855 гг.

О причинах как удаления с Афона, так и прибытия в Афины официально ничего не известно. Сам владыка вскользь упоминает об этом периоде своей жизни в воспоминаниях о митрополите Николае (Ярушевиче), написанных в сентябре 1969 г. Не уточняя деталей, он свидетельствует о «крупных неприятностях», которые причинили ему «греческие гражданские и военные власти», удалившие его с Афона и вынудившие его в конце концов покинуть Грецию**. Очевидно, он не любил об этом вспоминать.

Что-то знал близкий сотрудник владыки диакон Михаил Городецкий, возможно, из скупых слов самого владыки. В некрологе 1985 г. он пишет, что будущему владыке пришлось покинуть Святую Гору из-за несогласия с ограничительными мерами греческих властей, направленными против притока

---

* См.: Воспоминания... С. 202.
** См.: Там же. С. 203.

иноков негреческого происхождения, в том числе русских, в афонские монастыри на фоне катастрофического сокращения числа братии. Монаху Василию как монастырскому секретарю и представителю монастыря в Киноте пришлось «много бороться» с подобной практикой. Это вызвало недовольство лиц, враждебно настроенных в отношении русского монашества на Афоне. В результате Василий Кривошеин «был вынужден уехать с Афона»*.

Племяннику владыки Никите Кривошеину исход с Афона
146) видится общей судьбой, «пленившей» всех Кривошеиных: «Вскоре после 1945 г. за выступление в пользу признания юрисдикции Московской Патриархии греческие власти заключают его в один из островных лагерей — таким образом, и его коснулась общесемейная тюремная традиция»**.

Священник Сергий Модель, секретарь Брюссельской епархии, считает, что исход владыки Василия был связан с тем, что политические события гражданской войны в Греции заставили значительное число русских монахов покинуть Афон***.

Еще одна версия принадлежит двоюродной сестре владыки Ольге Кавелиной. Версия варьируется и не всегда сообразуется с известными фактами. В письме Игорю Александровичу Кривошеину от 13 октября 1985 г. она еще почти ничего не знает о судьбе владыки и явно путается: «Получается так, что до [19]47 г. он был на Афоне, а потом в 1951 г. оказался в Константинополе. А где был эти три года?» Но тут же, со ссылкой на разговор с Н.А. Кривошеиной, она уточняет семейную историю. За приверженность к Русской Церкви владыке сначала угрожали, а затем «схватили и бросили в подземелье с крысами». И тут же сетует, что забыла имя человека, который ходатайствовал о его освобождении****. Называя эти три года исповедничеством, она просит брата все вспомнить и уточнить, поскольку ей все же неясно, почему владыка покинул Афон.

Но уже в записке, адресованной диакону Михаилу Городецкому

---

* Церковь... С. 404.

** *Кривошеин Н.И.* Послесловие. Об авторе этой книги и других потомках А.В. Кривошеина // *Кривошеин К.А.* Александр Васильевич Кривошеин. Судьба российского реформатора. М., 1993. С. 261.

*** См.: *Model S.* Un évêque russe en Belgique : Mgr Basile Krivichéine (1900–1985) // Patrimoine Russe. Revue Scientifique de la Fondation pour la Préservation du Patrimoine Russe dans l'Union Européenne, asbl. Bruxelles, 2005. Décembre. № 2. P. 46.

**** См.: Церковь... С. 419–420.

в конце 1985 г. (ныне в архиве епархии в Брюсселе), появляются новые подробности. Говорится, что в 1925 г. он попал на Афон «неофициально», что и послужило формальным поводом к его высылке. Во время войны монах Василий «через одного человека» пересылал письма в Россию о положении дел на Афоне: «А после окончания войны встал вопрос о посещении русским послом в Греции Афона. Владыка сказал: мы должны его приветствовать колокольным звоном. В его лице мы приветствуем наше Отечество и нашу Церковь Русскую. Это не приняли. Когда посол (147
приезжал на Афон, владыки уже там не было».

Через 15 лет, в конце 2000 г., Ольга Александровна пишет письмо Л.А. Успенской во Францию, и опять новые подробности. Опять в связи с посещением Афона советским послом. «Владыка сказал: “Считаю, что его надо встретить с колокольным звоном, в его лице мы приветствует страну, спасшую мир от фашизма”. После этого последовала угроза: “Море глубоко, скалы отвесны”. Он понял, что его жизнь в опасности, и покинул Афон тайно. У него было три адреса в Салониках. Он успел зайти по первому адресу и предупредил, что его жизни угрожают. До второго адресата он не дошел, был арестован и брошен в тюрьму. Далее сказали, что кто-то из правителей царствующих ходатайствовал об его освобождении»*.

Любопытно, что в этом письме снова говорится о том, как владыка после Афона каким-то невероятным образом оказался не в Афинах, а в Стамбуле, откуда и попал в Оксфорд. Отсутствует и упоминание о каких бы то ни было посредниках, способствовавших его переезду на Альбион: «Относительно Оксфорда я спросила владыку, как он туда попал. Ответил: “Когда я был в Стамбуле, то прочитал в газете, что в Оксфорд нужен человек, знающий языки и историю Византии: написал туда, и мне ответили, что я им подхожу”»**.

Впрочем, Н. Ставицкая, опубликовавшая беседу с Ольгой Кавелиной в «Православной Москве» в августе 2000 г. к 100-летию архиепископа Василия***, ничего не сообщает об этом варианте.

---

* Письмо из личного архива Н.И. и К.И. Кривошеиных.

** Там же.

*** См.: *Ставицкая Н.* Вера — жемчужина несравненной ценности: К 100-летию архиепископа Василия (Кривошеина) // Православная Москва. 2000. Август. № 15–16 (225–226).

О причинах ухода владыки с Афона говорится в духе официальной версии: боролся против ограничений греческих властей на приезд русских монахов, греческие полковники заставили его покинуть Святую Гору. Воистину, здесь все смешалось: и переворот «черных полковников» 1967 г., и послевоенные проблемы Святой Горы.

Эта публикация послужила тому, что нам стала известна еще одна версия, характерная, очевидно, для части русской общины
148) в Париже, находящейся в юрисдикции Московской Патриархии. О ней сообщила Лидия Александровна Успенская в своем письме Ольге Кавелиной от 25 ноября 2000 г. Письмо стало реакцией на неточности публикации в «Православной Москве». Впрочем, предоставим слово самому адресанту:

«Я получила его [архиепископа Василия. — *А. М.*] биографию, напечатанную в “Православной Москве”, и возмутилась отсутствием в ней очень важного эпизода: там просто сказано, что с Афона его изгнали полковники. Дело было гораздо сложнее, и он об этом вообще не любил разговоров. После победы на Афон нахлынула масса паломников — туристов. Среди них было очень много русских военных. Отец Василий, которому было поручено принимать гостей и им все объяснять, естественно, с особенным вниманием относился к этим русским: подолгу с ними беседовал, некоторые возвращались еще раз, чтобы с ним повидаться... На все это с ненавистью смотрел о. Касьян (Безобразов), такой же, как о. Василий, монах. Он до истерики ненавидел все советское и русское, возненавидел и о. Василия. Решил написать на него донос. Но ввиду того что в сношениях с русскими военными не было состава преступления, он придумал другое: “общение с врагом во время войны”. Такое действительно было: о. Василия монастырь посылал в Болгарию за подаянием, так как действительно голодал. Разумеется, все на Афоне прекрасно знали, что о. Василий поехал не по своей инициативе, а по послушанию. Но донос был направлен гражданским властям в Салоники, и там на это посмотрели серьезно: о. Василия арестовали, судили и приговорили к концлагерю на острове, название которого я забыла. Там было несколько небольших островов-ГУЛАГов, и один наш знакомый греческий священник говорил, что больше двух лет выжить там никто не мог из-за голода. Тут в Париж приехали два афонских монаха, Софроний и Силуан, убоявшиеся той же

участи, и разгласили здесь, что сделали с о. Василием... Узнав от монахов о положении о. Василия, все заволновались, обратились за помощью в Оксфордский университет и убедили его обратиться к правительству с просьбой вытребовать о. Василия, эрудиция которого необходима для какой-то энциклопедии. Английское правительство согласилось, а греческое, естественно, по тогдашним условиям не могло ему отказать. Таким вот образом о. Василий и проехал через Париж (мы тогда и познакомились) в Оксфорд... Прошло столько-то лет, и уже владыка Василий (149
был назначен главой делегации Русской Церкви на конгресс в Салониках. Он нам потом рассказывал, как странно себя чувствовал в этом городе, где его судили и где теперь полицейские отдавали ему честь (у них так положено). Но на конгрессе, где также ожидался тоже уже владыка Касьян, многие, помня донос, его истинную причину и последствия, волновались: как встретятся оба владыки. В общей столовой конгрессистов, где все и встречались, владыка Василий нашел место, откуда был виден вход, и пришел немного заранее. Увидев входящего вл[адыку] Касьяна, он быстро подошел и обнял его, поликовавшись с ним по афонскому обычаю. Это и было великим торжеством владыки Василия. Обо всем этом мы узнавали по кусочкам, обычно не от владыки Василия»*.

Письмо превратилось в недлинную переписку. Следующее послание было написано Л.А. Успенской 2 февраля 2001 г. Здесь указывалось, что единственным источником информации о советских офицерах и доносе отца Кассиана были приехавшие в Париж монахи Силуан и Софроний. О финальной встрече с епископом Кассианом рассказывал сам Василий, даже с некоторой хитрецой: «Дескать, вот как я его объегорил». Эти скупые обрывки рассказов и догадок или же, наоборот, слишком эмоциональные, но размытые эрозией времени воспоминания не позволяют создать цельной и объективной картины происшедшего. Однако и отмахнуться от них, как от досужих слухов, непозволительно для историка. Каждая из этих историй имеет в своей основе групповые и политические пристрастия и антипатии околоцерковной среды, повлиявшие на воображаемые причинно-следственные

* Письмо из личного архива Н.И. и К.И. Кривошеиных.

связи и вовлекающие в свой ход лиц из недружественных лагерей. Скорее, эти тексты — источники по истории менталитета церковных людей второй половины XX в. Вместе с тем всем версиям присущ набор одних и тех же, повторяющихся элементов: островная ссылка, греческая «лесть», русский (советский!) вопрос на Афоне в послевоенной Греции, помощь высокопоставленных лиц в освобождении. Чтобы встроить все происшедшее в правильную событийную канву, нужно выслушать самого владыку,
150) читая между строк его воспоминаний.

В конце первого года пребывания в Англии в жизни владыки произошел важный эпизод, который может нам помочь распутать его «афонскую тайну». Он вызвал в душе владыки целую цепочку очень живых и подробных воспоминаний, острота которых не притупилась и за 15 лет, прошедших с тех пор до времени написания мемуаров. Поздней осенью (октябрь-ноябрь) 1951 г. он, неожиданно для себя, встретился в Лондоне с сотрудником советского посольства. Встречу ему устроили подозрительно простодушный иеродиакон Иероним Киккотис, рекомендованный для общения еще афинскими друзьями, и совершенно незнакомый «красный» пастор Стенли Эванс.

Ожидая в кафе встречи лишь с двумя, иеромонах Василий был неприятно поражен тем, что там будет некто третий, «друг Эванса» и «пастор», который оказался совсем не пастором. Впрочем, предоставим слово очевидцам: «В это время подошел спутник Эванса и сказал мне по-русски: “Здравствуйте! Очень рад с вами встретиться!” “Вы говорите по-русски?” — удивился я. “Как же. И даже сам русский. И даже служу в советском посольстве”». Первой реакцией пораженного монаха было желание уйти и «выразить свое неудовольствие Киккотису за то, что он... не предупредил, с кем... придется встретиться»: «Я ожидал, что с англиканскими пасторами, а тут служащий посольства, я служитель церкви и не хочу иметь дела ни с какими посольствами, особенно с советским». Запомним последнее.

Не желая учинять скандал, владыка остался. И между русским и советским состоялся разговор. Разговор, который у советского человека вызывает вполне однозначное понимание. Служащий посольства представился секретарем — жаль, владыка не запомнил его фамилии. Но запомнил, что это был самоуверенный, наглый тип, малокультурный и невежественный, хотя и неглупый.

Во время общего завтрака разговаривали по-русски, при не понимающих ничего англичанах. Спросив про реакцию на Западе на очередное заявления «советских» патриархов в пользу мира (его и не услышал никто!), собеседник перешел к главному: «У меня к Вам поручение от митрополита Николая». После таких слов владыка обязательно должен был узнать, в чем дело, поскольку уже состоял в переписке с митрополитом Николаем (Ярушевичем).

«Митрополит Николай очень интересуется положением (151
русских монахов на Афоне и просит Вас подробно ему об этом написать. Вы это можете сделать через меня». — «Я ему уже обо всем этом написал по почте». — «Да, но по почте нельзя всего написать. Может быть, Вы еще что-нибудь напишете дополнительно. А мы бы переслали митрополиту Николаю». — «...Мне нечего сейчас писать, а если бы в будущем и оказалось, я предпочитаю писать по почте. Ничего секретного в моих сведениях нет»*.

Секретарь настаивал и даже предложил, как можно будет связаться с ним в будущем: «Сейчас, может быть, и нет, а завтра будет. В письме всего не напишешь, и митрополит Николай ждет от Вас сообщений. А беспокоиться Вам нечего. Вот как мы условимся. Через месяц-два, когда у Вас наберутся новые сведения, Вы сообщите об этом вашему другу (Киккотису), ведь Вы ему доверяете, а он сообщит Эвансу, тот мне, и мы опять встретимся все четверо, здесь или в другом месте». Категоричный отказ владыки не помешал «дипломату» оставить последнее слово за собой: «Нет, Вы подумайте об этом еще и сообщите через Вашего друга. Я буду ждать»**. Новое приглашение к встрече последовало 6 февраля 1952 г. в письме Эванса, на которое владыка не ответил. Но зато обо всем рассказал архимандриту Николаю (Гиббсу), который одобрил и поведение на встрече, и отказ от дальнейших контактов и обещал не разглашать слышанного. Впрочем, от общего знакомого, С.Н. Большакова, стало известно, что об этой встрече не только узнала английская полиция, но что и сам Гиббс упоминал о ней в частной беседе.

В своих воспоминаниях владыка Василий пишет, что был «поражен, какими связями обладает митрополит Николай в советском

---

* Воспоминания... С. 208–209.
** Там же. С. 209.

правительственном аппарате и как охотно органы советского посольства исполняют его просьбы»*. Современные комментаторы удивляются «наивности» владыки. По их мнению, он должен был вместо этого сразу сообразить, что митрополит Николай является агентом и всякое обращение к нему есть обращение на Лубянку. Впрочем, была ли это наивность, не был ли владыка здравомыслящим человеком? У любого человека, выросшего в СССР, читавшего Солженицына, Домбровского, Шаламова, даже просто
152) чуткого человека, не возникло бы сомнения насчет того, при чем ему пришлось присутствовать. Не участвовать, а именно присутствовать.

«Новые сведения», которые «завтра будут»? Публичная демонстрация секретарского бумажника, набитого фунтами, оплата счета в ресторане? Настойчивость «дипломата», предложение конкретной схемы агентурной, по сути, связи? И риторический вопрос: «Как могла об этом узнать английская полиция?» Как, как. Следили за агентом: «Может быть, за секретарем следили...» Что подтверждает и профессиональный разведчик Александр Феклисов, который всего лишь за несколько месяцев до приезда владыки в Оксфорд оставил советскую резидентуру в Великобритании и «перешел на работу» в США: «Английская служба контршпионажа постоянно вела наблюдения за советскими учреждениями и их сотрудниками»**.

Происшедшее было банальной агентурной разработкой, самой пошлой и примитивной вербовкой. Главным в ней было убедить человека пойти на контакт, втянуть его в отношения, предложив написать нейтральную, а может быть, и очень важную для него бумажку, которая станет залогом новых встреч и кровавой подписью на дьявольском договоре. Важно было создать видимость того, что из этой внешне ни к чему не обязывающей игры легко выйти, отказавшись от следующей встречи. Но на следующей встрече поступало предложение, от которого уже было «невозможно отказаться». Выяснялось, что человек давно и плодотворно сотрудничает с органами и является их агентом, хотя сам он все это время убеждал себя в обратном. У человека могла возникать иллюзия, что это он использует органы в им придуманной

---

* Воспоминания... С. 210.

** *Феклисов А.* За океаном и на острове. М., 1994. С. 135.

игре, но на деле пользовались им и использовали его. Обратного пути уже не было.

Твердо и с достоинством, без вызова и с простотой, с удивительной проницательностью и тактом владыка отказался от игры, которую органы навязывали всякому мало-мальски мыслящему человеку. Вот уж действительно, НЕ ВЕРЬ, НЕ БОЙСЯ, НЕ ПРОСИ. Как будто он уже прочел популярную среди советской интеллигенции в 1970–1980-е самиздатовскую брошюру «Как себя вести на допросе в КГБ». Она была составлена Владимиром (153
Альбрехтом на основе тех рекомендаций, что были выработаны еще Александром Есениным-Вольпиным в конце 1960-х. Впрочем, бытовало мнение, что текст был написан Андреем Амальриком (1938–1980). В 1960 г. владыка, будучи в Троице-Сергиевой лавре, так же стойко уклонялся от приглашения П.В. Макарцева, тогдашнего зампреда Совета по делам религий, посетить эту контору для приватной беседы. Согласился лишь после совета митрополита Николая (Ярушевича), с печалью отметив при этом: «Мы по-разному смотрим на вещи». По счастью, визит, назначенный на 22 июля, так и не состоялся*.

Итак, все свидетельствует о том, что владыка не мог не понимать, к чему его склоняют. То, что он отказался в этом признаться на страницах мемуаров, не свидетельство наивности, хотя что дурного в детской простоте?.. Здесь есть отказ от горделивого самомнения о собственной мудрости, уход от того, чтобы наделить себя в глазах читателя всепонимающей и всепроникающей прозорливостью, с которой он отринул предложенную вербовку. Это не самоцензура, это смирение.

В воспоминаниях владыки есть одна характерная черта. Объясняя свое намерение писать, он говорит: «Хочется высказаться... Рассказать, как Бог неоднократно спасал меня от, казалось бы, неминуемой смерти»**. Нетребовательный читатель уже предвкушает, что ему на каждой странице прямым текстом предложат увидеть «перст Божий» в том или ином проявлении человеческого своеволия. Но он окажется разочарованным. Внешне Бог словно и не присутствует на страницах книги. Слова «Бог, по промыслу Божью, милостью Божьей, слава Богу» не в лексиконе

* См.: Воспоминания... С. 234.
** Там же.

автора воспоминаний. Но это не значит, что владыка отказался от первоначальной задачи: Бог незримо стоит за каждым событием, поступком и мыслью, Он неслиянно влит в историю человеческой судьбы и присутствует повсюду. Давая свободу действий человеку, Он не подменяет Своей волей человеческую ответственность. И понимающий это христианин не позволит себе из ложной скромности отказаться от этой ответственности, свалив тяжесть исторической ноши на «Промысл Божий».

154) Мы позволим себе длинную цитату из труда протоиерея Георгия Флоровского о задачах христианского историка: «Христианский историк исполняет свою профессиональную задачу истолкования человеческой жизни в свете христианского воззрения на эту жизнь, безобразно искореженную грехом, но искупленную Божественным милосердием... Христианский историк постарается раскрыть истинный смысл исторических событий в свете христианского знания о человеке, но, пытаясь увидеть "провиденциальное" за теми или иными событиями реальной истории, он будет предельно осторожен и чуток. Даже в истории Церкви "рука Провидения" сокрыта, хотя было бы безумием утверждать, что этой Руки вовсе нет или что Бог не есть Господин и истории. Цель изучения истории состоит не столько в том, чтобы обнаружить в ней действия Бога, сколько в том, чтобы понять человеческие поступки во всем многообразии и путанице, в которой они являются нам»*.

Именно так и поступает владыка. Как настоящий историк он предоставляет Богу свободно действовать в человеке, не вторгаясь самоуверенно в недоступную человеческому разумению сферу «провиденциального». Христианское смирение, присущее владыке, — это смирение ответственности за собственные поступки. Можно сказать: «Сам спасся» — будет неправда. Можно сказать: «Бог спас» — будет гордыня. А можно просто рассказать, как случилось, что человек оказался спасен. Это и будет правда.

Имеющий очи — да читает между строк: происшедший случай, как настоящее Божье посещение, вызвал в иеромонахе Василии множество мыслей и чувств, поставил его перед необходимостью волевого выбора: «Вопреки моему желанию меня влекут на путь,

---

* *Флоровский Г.,* прот. Положение христианского историка // Догмат и история. М., 1998. С. 78–79.

по которому я не желаю идти, отвлекают от моей церковной и богословской научной работы»*. Его потрясла та бесцеремонность, с которой митрополит вовлекал его в общение с посольским служащим. И выбор был сделан его христианской совестью, зримым присутствием Бога в человеке, не нарушающим человеческой свободы и ответственности.

Впрочем, общение архимандрита Николая с британскими «органами», которым тот, очевидно, рассказал о лондонской встрече своего «жильца», было последним воспринято нормально: все-таки (155
Великобритания — правовое государство, и «органы» здесь порядочные, а не чрезвычайные. Отказ определил его судьбу в глазах «органов чрезвычайных». К нему больше не «подъезжали». Но и не забывали о мелкой мести: так стоит расценивать упоминание архиепископа Василия (Кривошеина) в покаянном заявлении священника Дмитрия Дудко от 21 июня 1980 г., что он-де получал от владыки «клеветнические материалы», которые использовались «во враждебной пропаганде» против СССР**. Именно этот момент твердости стал вторым, с 1919 г., осевым временем в отношениях с «красной родиной». Многие соглашались на «сотрудничество» именно в момент вхождения в Московский Патриархат, когда идея служения Церкви подменялась в них идеей служения Родине, а то и просто шкурным интересом.

Наверное, один из ярких примеров — «присяжный оппонент» владыки, по его собственному определению, митрополит Венский Ириней (Зуземиль, 1919–1999). Владыка пишет его фамилию «Сюземиль». Архиепископ Василий колоритно описывает их жесткое пикирование на соборе 1971 г. по поводу политизированного соборного обращения «К христианам всего мира и людям доброй воли». Тенденциозный и односторонний документ, совершенно неприемлемый, по мнению владыки Брюссельского и Бельгийского, для церковного собора, вызвал «всецелую поддержку» Иринея, тогда епископа Баденского и Баварского, «разделявшего и одобрявшего» позицию советского правительства***.

Это одобрение дорого стоило. Протоиерей Игорь Зуземиль переходит в 1957 г. из РПЦЗ в Московский Патриархат, а 1 октября

---

* Воспоминания... С. 210.
** См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 92, 94.
*** См.: Там же. С. 450–451.

1958 г. назначается настоятелем прихода Московского Патриархата в Гааге, будущей «канонической территории» самого владыки Василия. В 1966 г. он становится епископом Западногерманским. А в 2000–2001 гг. во Флориде был арестован и осужден за шпионаж в пользу СССР и России отставной полковник армии США Джордж Трофимофф, который до 1994 г. возглавлял в Нюрнберге американский стол Объединенного центра опросов перебежчиков и переселенцев из Советского Союза и Вос-
156) точной Европы. Именно тогда выяснилось и стало широко известно, что этот школьный приятель митрополита Иринея был им завербован в 1969 г. Как тут не быть «присяжным оппонентом» человеку, который такую вербовку смиренно, но твердо отверг.

В данном случае все эти размышления — лишь штрих к образу владыки, описание той атмосферы, которая окутала его на «коварном Альбионе». Нас в его отношениях с Афоном интересует другое: какие воспоминания и внутренние напряжения вызвала эта попытка вербовки в лондонском кафе поздней осенью 1951 г. Рассказывая о своем неприятном впечатлении от этой неожиданной для него, но вполне подготовленной другой стороной встречи, владыка пишет: «По опыту знаю (в Греции мне пришлось бывать в советском посольстве по афонским делам чисто церковного характера), как это опасно не только в личном плане, но и в церковном, ибо дает повод врагам нашей Церкви (или русского монастыря на Афоне) нападать на нас под предлогом борьбы с коммунизмом и вредить нам. Поэтому я решил в будущем никогда не иметь дела с советскими посольствами, кроме крайней необходимости (получение визы и т.д.). В какую неприятную историю я *опять* (здесь и далее выделено нами. — *А. М.*) вопреки своей воле попал, подумал я»*. И чуть далее: «*Писать через посольство — нелегально* и может создать мне неприятности со стороны англичан. *У меня в этом есть опыт по Греции*. Я не хочу его повторять»**.

Итак, логика исторического исследования позволяет нам сопоставить рассказ владыки с известными фактами его биографии. И тут же поместить сплетенную цепь событий в сложный политический контекст эпохи. Нам становится известно, что владыка

---

* Воспоминания... С. 207.
** Там же. С. 209.

действительно имел сношения с советским посольством в Афинах и *действительно* отправлял корреспонденцию через посольство. И эти сношения *действительно* были связаны с жизнью русских монастырей на Афоне. И они *действительно* создали ему серьезные жизненные проблемы. Осталось присмотреться, что это была за эпоха и как она могла сказаться на судьбе афонского монаха.

Проблема, которая могла привести его в советское посольство в Афинах, напрямую касалась жизни русской общины Афона, вернее, катастрофического сокращения ее численности. Если, по (157
некоторым данным, в 1925 г. здесь было 550 монахов, то в 1947 г. — только 170. По крайней мере, эта тема становится основной в общении иеромонаха Василия и митрополита Николая (Ярушевича) в 1951–1957 гг., словно будущий владыка только и ждал такой возможности — донести до руководства Патриархии правду о положении русского монашества на Святой Горе и поделиться с ним мыслями о том, как способствовать исправлению ситуации. Седьмого августа 1951 г. он получает письмо от митрополита Николая, где тот живо интересуется «жизнью наших русских братьев на Афоне и положением там этого дела в наши дни». Двадцать четвертого августа в ответном письме иеромонах Василий описал ситуацию и предложил ряд мер. Они сводились к тому, что «нужно начинать не какую бы то ни было борьбу за пересмотр афонских законов, а добиваться только одного, единственно существенного в данное время: допущения русских монахов на Афон, иначе русское монашество там вымрет»*.

О том же они говорили и во время первого посещения владыкой России в августе 1956 г. В основе всей политики должна лежать просьба к греческому правительству допустить хотя бы 10 монахов на Афон. При этом нужно было действовать в рамках законов, непосредственно через Вселенскую Патриархию. Ошибочно было бы возбуждать вопрос о пересмотре афонского положения или оспаривать юрисдикцию Константинополя — это вооружило бы греков и дало бы повод греческому правительству отказать в праве приезда.

С болью владыка вспоминает упертую позицию «синодалов», с которой его познакомил в Лондоне в июле 1955 г. митрополит Питирим (Свиридов): «Афонский вопрос обсуждался... в Синоде,

---

* Воспоминания... С. 204–205.

и было постановлено требовать подчинения афонских русских обителей нашей юрисдикции». На замечания о невозможности этого последовало безапелляционное: «Мы так постановили». Спорить дальше было бесполезно*.

Несмотря на поставленную стратегическую цель, внешне действия патриарха Алексия (Симанского) вписывались в каноническую традицию Церкви и международное право. Еще на Московском совещании глав и представителей Поместных Церквей
158) 1948 г. официальное заявление обращало внимание церковных предстоятелей на трудное положение монахов негреческой национальности, которое предполагалось исправить путем переговоров с правительством Греции. Позднее патриарх Московский неоднократно писал как греческому правительству, так и своему константинопольскому собрату. Однако в тональности и содержании этих писем прослеживается определенная эволюция, которую мы склонны объяснить влиянием мнения иеромонаха Василия (Кривошеина), высказанного во время его встречи с митрополитом Николаем (Ярушевичем) в 1956 г. Так, если 7 марта 1953 г. патриарх Алексий безоговорочно требовал от патриарха Афинагора обеспечить «нормальные» связи между Русской Церковью и русским монастырем на Афоне, то уже в письмах от 12 марта 1957 г. в МИД Греции и 5 марта 1958 г. в Фанар речь шла о допущении в Пантелеимонов монастырь 10 монахов. И цифра, и тональность были заимствованы из предложения Василия Кривошеина. Смена позиции и обусловила достаточно скорый ответ патриарха Афинагора от 20 ноября 1958 г. о порядке допуска новых монахов в монастыри Святой Горы. Важно отметить, что владыка, пребывая в Оксфорде и Брюсселе, не прекращал своего общения с афонской братией. Обмен письмами, пусть и нерегулярный, продолжался с 1952 по 1985 гг.** При этом владыка не просто «состоял в переписке», но переправлял копии писем в Москву и сам составлял для нее на основе этой корреспонденции и собственных впечатлений от посещения Святой

---

* См.: Там же. С. 215–216.

** См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Из переписки с Афоном / Публ. свящ. Д. Агеева // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. № 3 (40). М., 2007. С. 239–252; *Он же.* Из переписки с Афоном / Публ. свящ. Д. Агеева // Церковь и время. № 4 (41). М., 2007. С. 216–247; *Он же.* Письма о горнем и дольнем. С. 99–188.

Горы «аналитические записки» о положении дел на Афоне (например, от 25 июня 1962 г. и 27 июня 1977 г.). В 1971 г. именно благодаря его афонской переписке в Россию попала информация о вывезенных в годы Второй мировой войны ценностях Псково-Печерского монастыря.

Итак, владыка Василий всегда оказывался в центре русской проблемы Афона. Советское посольство, дипмиссия с ее высокими функциями, как они мыслились русскому интеллигенту, должно было стать связующей нитью с Россией (несомненно, (159
уже другой, чем она была до победы над нацизмом!), от которой ждали помощи и поддержки. Именно на волне всеобщей эйфории 1945 г. и могло состояться такое обращение: значительная часть России в эмиграции, не исключая и эмиграции церковной, потянулась в посольства.

Однако и время для этих контактов, и партнер для переговоров были выбраны, мягко говоря, не безупречные. Собеседником афонского монаха в Афинах неминуемо должен был стать кавалер орденов Нахимова и Красной Звезды, дважды кавалер ордена Боевого Красного Знамени, кавалер ордена Ленина, исполняющий обязанности начальника Разведывательного управления Главного морского штаба, контр-адмирал Константин Родионов (1901–1981), находившийся в 1945–1947 гг. в Греции под прикрытием должности «чрезвычайного и полномочного посла».

Трудно себе представить большую человеческую противоположность. Когда владыка прорывался к белым в Добровольческую армию, его почти ровесник в том же 1919 г. ушел добровольцем на Рабоче-крестьянский красный флот. И прошел «боевой путь» от рядового матроса до начальника морской разведки. Откуда в 1939 г. он пришел в Наркомат иностранных дел, вскоре став военно-морским атташе миссии-представительства СССР при правительстве Греции. Балканский полуостров уже тогда рассматривался как ключ к военно-морской стратегии в Средиземноморье. В 1945 г. К. Родионов опять вернулся «под смоковницы».

Будучи официально в ранге чрезвычайного посла до сентября 1947 г., он, согласно некоторым источникам, продолжал оставаться в Греции до марта 1950 г. Лишь в 1950 г. он был назначен советским послом в Швецию, тоже морскую державу. Правда, здесь существуют определенные противоречия. В первой половине

1948 г. его подпись ставится под аналитическими записками агентурных сообщений руководителям СССР в Москве*.

Действительно, адмирал Родионов в 1947–1949 гг. параллельно с дипломатическими обязанностями официально занимал должности первого заместителя председателя только что созданного Комитета информации, сначала при Совете министров, а затем, с 1949 г., при МИД СССР, возглавлявшегося П.В. Федотовым, а также начальника Службы дезинформации. Чтобы у читателя
160) не оставалось сомнений — Комитет информации был не чем иным, как службой внешней разведки. Лишь в ноябре 1951 г. эта структура была возвращена в Министерство госбезопасности и стала основой Первого управления КГБ СССР. Основной тематикой аналитических записок того времени было содержание переговорного процесса бывших союзников о создании НАТО, которое и должен был отслеживать находившийся в Греции К. Родионов.

Собственно дипломатической работой в посольстве в 1945–1946 гг., очевидно, занимался выпускник Московского педагогического института и мидовец с 1937 г. (Иран, Турция, Европейский отдел) советник Анатолий Кулаженков (1911–1982). Контакты с такими «дипломатами», несомненно отслеживавшиеся не только «греческим правительством», но и британскими, а к тому времени уже и освоившимися на Балканах американскими спецслужбами, любого могли подвести под подозрения и отправить в ссылку.

К тому же и предполагаемое время удаления монаха Василия с Афона и его появления в Афинах с удивительной точностью совпадают с ключевыми и драматическими моментами истории послевоенной Греции. Страна была оккупирована Вермахтом и частями итальянской армии к 2 июня 1940 г. Правительство обосновалось в Лондоне. В 1941 г. были созданы Греческий национально-освободительный фронт — ЭАМ и Греческая народно-освободительная армия — ЭЛАС. В 1944 г. было подписано Ливанское соглашение о взаимодействии этих сил с Правительством в изгнании. Однако высадка англичан на Балканском полуострове в октябре 1944 г. и возвращение правительства привели к военным столкновениям с ЭЛАС, которая разоружи-

---

* См.: Очерки истории российской внешней разведки. Т. 5: 1945–1965. М., 2003. С. 537, 575, 578, 582, 583.

лась лишь после соглашения, подписанного в Варкизе в феврале 1945 г. Соглашение предполагало демократическое послевоенное обустройство Греции всеми политическими силами.

Но ЭАМ, где главным провокатором выступала компартия Греции во главе с «неистовым Никосом» Захариадисом («неистовым, μανικώτατος, ревнителем» называл себя Симеон Новый Богослов, и так же Василий Кривошеин назовет одну из статей, ему посвященную), при поддержке СССР и его союзников на Балканах взял курс на коммунистический переворот в стране. (161
Они бойкотировали парламентские выборы 31 марта и референдум 1 сентября 1946 г., который вернул в страну самодержавие. И то и другое было объявлено фальсификацией «монархо-фашистов». На основе частей ЭЛАС и отрядов самообороны весной–летом было создано сетевое партизанское движение, которое в октябре 1946 г. было реформировано в Демократическую армию Греции (ДАГ) во главе с генералом Маркосом Вафиадисом. В декабре 1947 г. он возглавит Временное демократическое правительство Греции, однако коммунисты в гражданской войне будут играть решающую и, как всегда, инфернальную роль. Ситуация осложнялась национальным вопросом, поскольку ударной силой ДАГ были македонцы славянского происхождения, на которых делали ставку Югославия и Болгария. В глазах эллинов это была война против «славянокоммунистов», стремящихся расчленить Родину.

Активные военные действия начались в конце 1946 г., хотя еще весной были созданы отряды самообороны для защиты от партизан. С апреля 1947 г. правительственные войска провели серию успешных операций против ДАГ — «Терминус», «Аэтос», «Коракс» и «Иэракс». Состоявшийся в сентябре 1947 г. пленум компартии потребовал от армии решительной победы. Это обострило ситуацию в стране, которую охватил внутренний террор. Были созданы лагеря для интернирования сочувствующих коммунистам и просто неугодных либералов, в частности на островах Икария, Хиос, Бра, Макронис и Гавда. В 1948–1949 гг. правительственные войска провели операцию «Перистера», вытеснив повстанцев на север страны. Последние бои произошли 24–30 августа 1949 г. в районе Грамоса, после чего разбитые части ДАГ и беженцы были выведены на территорию Албании. 16 октября 1949 г. стало датой официального окончания гражданской войны в Греции.

Роль Советского Союза в этих трагических событиях оценивается исследователями неоднозначно. Дипломатические отношения между СССР и Правительством Греции в изгнании были восстановлены в июле 1941 г. на уровне миссии, с апреля 1943 г. преобразованной в посольство. В условиях восстановления политических структур послевоенной Греции посольство не только отслеживало ситуацию, но и пыталось влиять на нее. Так, адмирал Родионов публично выступал в прессе против выводов
162) наблюдательной союзной комиссии и называл результаты парламентских выборов фальсифицированными*.

Впрочем, считается, что Сталин не поддерживал греческих повстанцев, не желая портить отношения с Великобританией, в зону интересов которой, по ялтинско-потсдамской системе, входила Греция. СССР не признал созданное в октябре 1947 г. Временное демократическое правительство Греции. Есть сведения, что Сталин с этого времени требовал от балканских соратников прекратить поддержку демармии**. Вместе с тем он не мог не демонстрировать солидарность с движением, которое носило явно просоветский характер. Пропаганда в СССР активно поддерживала действия ДАГ и клеймила «империалистов», издавала и переиздавала соответствующую литературу***. В любом случае СССР осуществлял поставки оружия в Югославию, которое незамедлительно оказывалось на вооружении ДАГ. Примечательно, что закат активных военных действий партизан с лета 1948 г. совпадает по времени с фактическим разрывом отношений между Сталиным и Тито и прекращением материальной помощи Югославии со стороны СССР. Следствием этого явилось прекращение финансирования ДАГ режимом Тито. Когда осенью 1949 г. разгромленные части ДАГ ушли в Албанию, беженцы и лидеры партии во главе с Захариадисом были вывезены морем в СССР. Здесь, под Ташкентом, для создания «свободной Греции» было спешно сооружено 23 барачных поселка****.

---

* См.: *Кирьякидис Г.Д.* Гражданская война в Греции: 1946–1949. М., 1972. С. 160–161.

** См.: Системная история международных отношений. В 4 т.: 1918–2003. Т. III. События 1945–2003 / Под редакцией А.Д. Богатурова. М., 2003. С. 45–46, 81–82.

*** См.: Правда о Греции. Голубая книга. Издана Временным демократическим правительством Греции. М., 1949; *Бассис Х., Биниарис А.* Демократическая армия Греции. М., 1948.

**** См.: *Новиков К.* «Греки выражают удовлетворение районом их размещения»

Сталин, без сомнения, стоял за трагедией греческого народа 1946–1949 гг. В любом случае активное участие греческой компартии в развернувшейся гражданской войне, непосредственная поддержка партизан коммунистическими режимами, прежде всего Югославией и, пусть и косвенная, стоящим за ней сталинским СССР, — все это не только способствовало антикоммунистическим настроениям в Греции, но и создавало почву для подозрительного отношения к русским вообще. Греческие исследователи, в частности профессор К. Каварнос, вообще полагают, что ограничительные меры греческих властей в отношении приезда монашества из Советской России в XX в. были связаны со страхами перед проникновением сюда коммунистического влияния. Пик обвинений СССР во вмешательстве в греческую политику достиг своего предела к весне 1947 г. Шестого апреля почти весь персонал посольства был отозван в СССР*. Официально новый посол был назначен в Афины только в 1953 г. (163

Весь этот длинный рассказ имеет непосредственное отношение к судьбе владыки. Не только потому, что, будучи чутким человеком, он не мог не прислушиваться к тому, что происходит вокруг, как это было во время гражданской войны в Испании. Именно это сложное переплетение событий, личных и геополитических интересов и создало тот фон, на котором складывалась его судьба и единственно на котором она может быть понята.

Итак, проблемы русского монастыря на Афоне, связанные с отсутствием поддержки из России и катастрофическим уменьшением численности насельников, волнуют всю Пантелеимоновскую братию, в том числе и игумена-архимандрита Иустина и члена монастырского Совета Василия. Вести об избрании патриарха в России и колоссальная роль СССР в победе во Второй мировой войне существенно изменили отношение эмиграции к сталинскому режиму. От него не только ждут помощи для Афона, но и рассчитывают на более активное вмешательство РПЦ в дела Святой Горы. После установления дипломатических отношений между Грецией и СССР и учреждения советского посольства в Афинах появляется возможность прямых контактов с Родиной. Очевидно, по этим «церковным делам» в посольстве и бывал Василий Кривошеин.

// КоммерсантЪ-Власть. 2005. 12 декабря. № 49 (653). С. 68–76.

* См.: *Кирьякидис Г.Д.* Гражданская война... С. 160–161.

Позднее владыку беспокоил не просто факт общения, но и осуществление переписки через посольство. Этому есть документальное подтверждение, которое делает наши предположения более вероятными. Благодаря недавней публикации сотрудника ОВЦС, ныне священника Игоря Якимчука «Положение русского монашества на Святой Горе Афон в XX веке»*, к сожалению лишенной системы ссылок и справочного аппарата, стало известно письмо афонского игумена Иустина патриарху
164) Алексию. Письмо датировано 1945 г. Точная дата не указана, но из текста письма следует, что оно написано после избрания Алексия патриархом и, скорее всего, — после победы над Германией. Наиболее вероятная дата — лето-осень 1945 г. Помимо «исповедания» общей веры эмиграции в перерождение сталинской России («Отрадно думать, что святая православная вера... вновь сияет на Святой Руси, что в эти тяжелые годы войны с исконным внешним врагом-завоевателем Святая Православная Церковь... воодушевляла и наставляла... верующий русский народ на святое дело защиты Родины. Еще с большею радостию слышим мы отовсюду, что православная вера и Церковь в России обладают сейчас полной свободой и что правители державы Российской относятся к Церкви Христовой с подобающим ей уважением и доброжелательством»), здесь содержится явно нереальный и неканонический призыв к Московскому патриарху: взять монастырь «под свое отеческое духовное покровительство».

Очевидно, это письмо и было передано в посольство СССР в Афинах самим Кривошеиным. Такого рода отношения, в которых четко обозначились иллюзии афонского монашества в отношении Советской России и надежда на более тесные контакты с церковной Москвой, и могли стать причиной удаления владыки с Афона. В официальных биографиях это событие датируется сентябрем 1947 г. Напомним, что именно на это время приходится обострение гражданской войны и внутреннего террора в стране, рост антикоммунистических и, как неизбежное следствие, антирусских настроений. Однако сегодня появилась возможность уточнить его судьбу благодаря документам из личного архива, обнаруженным в Брюссельской епархии священником Сергием Моделем. Среди них паспорт афонского монаха за № 6114/849,

* См.: http://agion-oros.orthodoxy.ru/doc/20.htm

выданный на имя монаха Всеволода-Василия Кривошеина 3 ноября 1945 г. полицейским управлением г. Фессалоники. Существование этого паспорта опровергает мнение о том, что Всеволод Кривошеин попал на Афон «незаконно», в обход «официального разрешения» греческих властей, что якобы и стало причиной его «высылки» из страны. Этот документ свидетельствует также, что в конце 1945 г. еще ничто не предвещало будущего исхода владыки из Пантелеимонова монастыря. Не существует никаких оснований, кроме легендарных, позволяющих датировать изгнание Кривошеина сентябрем 1947 г. Скорее всего, это был сентябрь 1949 г. (165

Именно тогда Комиссия первой степени Общественной безопасности Фессалоникийского округа Королевства Эллинов признала Василия Кривошеина «опасным для общественного порядка» и приняла решение № 75 / 49 о его высылке со Святой Горы сроком на один год. Уже в конце сентября он был интернирован на о. Макронис длиной 13 км и шириной полкилометра, входящий в Кикладский архипелаг в Эгейском море. Об этом становится известно из его письма, адресованного не названному по имени профессору, которым, как станет ясно в дальнейшем, был авторитетный в Греции американский византинист Томас Уитмор.

Письмо было написано по-гречески, и его стоит привести целиком, поскольку оно чрезвычайной показательно и для характеристики взглядов владыки, и для понимания той ситуации, в которой он оказался*:

«1 ноября 1949 г.

о. Макронис

6 отдел ссыльнопоселенцев

Уважаемый г-н профессор,

прошу простить меня за то, что я Вас беспокою по своему делу. Уже в течение месяца я нахожусь на Макронисе в качестве политического ссыльного по соответствующему решению Комиссии безопасности Фессалоникийского судебного округа о моей высылке на один год как человека, представляющего опасность

* Автор и издатели благодарны ведущей научной сотруднице Санкт-Петербургского института истории РАН доктору исторических наук Лоре Александровне Герд за сделанный ею перевод греческих писем и документов из архива архиепископа Василия (Кривошеина).

для общественного порядка. Вышеупомянутое решение, естественно, повергает меня в недоумение, потому что я никогда не принадлежал ни к какой организации и не был замешан ни в каком политическом или общественном движении. Когда меня привезли на Макронис, я немедленно заявил письменно о том, что 1) я никогда не был коммунистом и осуждаю коммунизм как явление антихристианское и безнравственное; 2) я филэллин и как ученый занимаюсь греческой патрологией и восхищаюсь
166) греческой культурой; 3) я безусловно признаю устав Святой Горы и ее подчинение Вселенскому Патриархату. В том же духе я отправил прошение в Министерство иностранных дел, чтобы оно как инстанция, в компетенцию которой входят дела Святой Горы, приняло меры к отмене моей высылки и разрешило мне возвращение на Святую Гору или – что по многим причинам будет предпочтительнее – выезд за границу, и конкретно в Англию, откуда у меня есть приглашения со стороны богословских и церковных кругов и где я смогу в совершенно спокойных и благоприятных условиях заниматься богословскими научными разысканиями. Во всяком случае, чтобы меня перестали держать и дали возможность уехать с Макрониса».

Это самосвидетельство показывает, что изгнание с Афона осенью 1949 г. было для монаха Василия неожиданным и оказалось связанным с обвинениями в «прокоммунистических» и «промосковских симпатиях» – недаром он пишет о своем антикоммунизме и уважении к Константинопольскому престолу. Ситуация была настолько серьезной, что он был готов покинуть Святую Гору ради Великобритании, куда, как читателю станет известно уже на следующей странице, будущего архиерея пригласили для работы над словарем святоотеческих творений.

Из этого же письма ясно, что монах Василий подал в греческий МИД апелляцию, которая будет переправлена из Афин в Фессалоники. Двадцать третьего декабря 1949 г., в пятницу, в 17.00, в здании Македонского генерал-губернаторства собралась Комиссия второй степени общественной безопасности Фессалоникийского судебного округа в составе «тройки» (авторитарные режимы похожи друг на друга до печально-смешного). В «тройку» входили члены суда г. Фессалоники Панайотис Константинидис и Александр Папазисис, а также заместитель генерал-губернатора Македонии Георгий Аравановопулос. В качестве секретаря

в ее работе участвовал Василий Катсанос. Дело монаха Василия на Комиссии представлял полковник Георгий Ставридис из Высшего управления полиции Центральной Македонии. Комиссия не нашла никаких обстоятельств, позволяющих облегчить участь Кривошеина, и приняла единогласное решение: отклонить апелляцию и продолжить исполнение сентябрьского решения*.

Будущий архиерей оставался на «обитаемом острове» до начала мая 1950 г., когда он оказался в столице Греции. Об этом мы узнаем из «справки об освобождении», выданной монаху Василию (167
9 мая руководством 1-го специализированного военного батальона, охранявшего заключенных на о. Макронис. Одиннадцатого мая он уже был в Афинах и получал временную регистрацию в местном полицейском управлении. Согласно постановлению, Кривошеин должен был проживать в доме у изгнанного из Албании митрополита Корицкого Евлогия (Курилы) по адресу: Психико, ул. Еликонос, 5. В паспорте имеются отметки, подтверждающие факт этого проживания и регулярность посещения полицейского участка. Именно в это время Василия Кривошеина и встречал в Афинах отец Борис Бобринской.

Судя по штампу на паспорте, этот документ был аннулирован 1-м Отделом Управления государственной безопасности 24 июня 1950 г., очевидно, в связи с предстоящим отъездом из Греции. К сожалению, письмо английского профессора Г. Лампе, датированное 25 июля 1950 г. и предлагающее Василию Кривошеину место совместителя в Оксфорде для работы над патристическим словарем, не содержит адреса. Похоже, однако, что оно поступило адресату еще в Афинах. Семнадцатого июля 1950 г. датируется первое «афонское удостоверение» Василия, подписанное архимандритом Иустином и утвержденное греческими властями 25 августа, которое подтверждало его монашеский статус и будущее пребывание в православном приходе в Оксфорде. Судя по всему, в конце августа Кривошеин еще находился в Греции и лишь позднее выехал из страны, чтобы, проведя некоторое время в Париже, к февралю 1951 г. попасть на Британские острова.

Возвращение Василия Кривошеина в Афины в 1950 г. естественным образом пришлось на время сразу после окончания войны.

---

* Очевидно, копию именно этого дела из архива афонского Кинота Василий Кривошеин пытался получить через иеродиакона Давида (Цубера) в 1955 г. (См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 106).

Однако его участие в святогорской Эпистасии, по официальной биографии, ограничивается 1945 г., т.е. временем появления письма игумена Иустина и предполагаемого посещения Василием советского посольства в Афинах. По-видимому, определенные проблемы начались ранее осени 1949 г., как об этом дополнительно свидетельствуют факты отъезда со Святой Горы ряда русских монашествующих в 1946 — начале 1947 гг.

Возможно, что первоначально Василий Кривошеин и совет-
168) ские дипломаты познакомились именно на Святой Горе. Существует информация о посещении работниками дипмиссии, самим Родионовым или его помощниками, Пантелеимонова монастыря на Афоне, о чем свидетельствует книга записи почетных посетителей 1946 г.*. Не отсюда ли сведения о «колокольном звоне», как и о появлении в монастыре «русских военных»? Впрочем, считается, что святогорцы холодно встретили соотечественников, даже не перекрестившихся при входе в храм. Естественно, что за их появлением стояло определенное намерение, используя Московскую Патриархию, включить Русский Афон в орбиту советской политики. И надо признать, что на первых порах эти намерения могли соответствовать иллюзиям части братии, как об этом свидетельствует письмо игумена.

Эпоха немецкой оккупации дала пример и других иллюзий. Часть славянского монашества на Афоне вполне могла рассматривать немцев как борцов с большевизмом. Это повлекло за собой контакты, быть может неизбежные, части болгарских и русских монахов с германской администрацией. В 1945 г. суд в Салониках признал этот факт и поразил некоторых из иноков в правах, обвинив их в коллаборационизме**. «Немецкий след» в истории Василия Кривошеина до конца нельзя сбрасывать со счета, как нельзя безоговорочно доверяться хронологии официальных известий.

Трудно что-либо сказать о роли епископа Кассиана (Безобразова) в этой истории. По имеющимся у нас данным, Кассиан вернулся с Афона в Париж в конце 1946 – начале 1947 гг., тогда как Василий был удален из монастыря значительно позднее. Впрочем, их отношения действительно были непростыми, как владыка

---

* См.: *Талалай М.* О положении русского монашества на Афоне после 1912 г. // Страницы. Т. 3. Вып. 3. М., 1998. С. 422.

** См.: Там же. С. 420.

сам свидетельствует об этом в своих письмах брату Игорю Александровичу Кривошеину от 14 июня 1960 г. и 23 марта 1975 г. За этими признаниями не стоит ничего личного. Причина — реальная неприязнь епископа Кассиана к Московской Патриархии. История о том, как владыка Василий «объегорил» владыку Кассиана, рассказана очень живо и наверняка подлинная. Скорее всего, это произошло в 1959 г., когда 11–15 ноября Элладская Церковь устроила в Фессалониках всеправославные торжества в память 600-летия со дня преставления свт. Григория Паламы. (169
Тогда владыка Василий стал персональным гостем православной Солуни как автор крупной работы о свт. Григории. Епископ Катанский Кассиан, декан Сергиевского института, тоже присутствовал на этих торжествах: 13 ноября университет Фессалоник вручил ему диплом доктора богословия honoris causa. Владыка Василий сумел тогда не просто «объегорить» афонского приятеля — 14 и 15 ноября они вместе причащались из единой евхаристической Чаши. Тогда же официальной делегации Московского Патриархата впервые разрешили совершить паломничество на Афон. Куда владыка, естественно, не попал.

Также не совсем понятно, какого рода информацию мог принести в Париж иеросхимонах Софроний (Сахаров). Здесь он оказался уже весной 1947 г., когда его и не приняли в Сергиевский институт. Впрочем, поскольку официальной причиной отказа Софронию в учебе была его «советская ориентация», то стоит удивиться живучести на Афоне подобных настроений. Миф о том, что в Пантелеимоновом монастыре засели «коммунисты», которые создают афонитам много сложностей, упоминает через 15 лет после описываемых событий и игумен Илиан в своем письме архиепископу Василию от 3 мая 1962 г.*

Впрочем, известно, что владыку с его «островного ГУЛАГа» освободили не изменившиеся политические обстоятельства (он должен был сидеть еще 6 месяцев) и не «кто-то из правителей царствующих», имя которого запамятовала московская родственница. К этому оказались причастны вполне конкретные люди — экзарх Вселенского патриарха в Западной Европе митрополит Фиатирский Герман, парижский протоиерей Евграф Ковалевский

---

* *Василий (Кривошеин),* архиеп. Из переписки с Афоном // Церковь и время. № 3 (40). М., 2007. С. 243; *Он же*. Письма о горнем и дольнем. С. 117.

и знаменитый профессор, друг отца Павла Флоренского и св. патриарха Тихона, Томас Уитмор*. Общественный и международный резонанс, о котором, несколько путаясь, рассказывала Л.А. Успенская, действительно мог сыграть в судьбе владыки спасительную роль.

Афонско-афинская история позволяет сделать несколько выводов, касающихся судьбы владыки. Эпизод с вербовкой в Лондоне однозначно свидетельствует, что из общения с Родионовым и его помощниками в Афинах владыка вышел незапятнанным: иначе не потребовалось бы устраивать встречу в «таком» формате. Сюда же стоит присовокупить многозначительное замечание митрополита Питирима (Нечаева), человека более чем осведомленного, о том, что владыка Василий «приезжал в Россию довольно часто, но всегда почему-то подвергался тщательнейшему досмотру на таможне. Видимо, как-то раз он попал в какой-то черный список и потом уже не мог из него выйти»**. Сам владыка никогда в письмах об этом не упоминает. Может быть, потому, что умел ставить таможенников на место. Тот же митрополит Питирим рассказывает забавную историю. Занудный офицер-таможенник пытал владыку Василия в аэропорту «с особым пристрастием.

— Что это вы везете?

— Облачение.

— А зачем оно вам? Что вы, так служить не можете?

— Нет, не могу.

— А почему оно у вас не одно?

— Оно одно, это только разные детали.

— А без них нельзя?

— Нельзя.

...Наконец дошла очередь до архиерейского жезла.

— Это что?

— Это жезл, символ архиерейской власти.

— А зачем на нем змеи?

— О, это древний символ! Вот видите: две змеи, одна умная, другая — глупая, ведут беседу. Прямо как мы с вами!

Таможенник выругался и пропустил его»***.

170)

---

* См.: Le groupement ecclésiastique de R.P. Eugraph Kovalevsky et l'Eglise Orthodoxe // Messager... 1960. № 33–34. P. 93–99.

** Русь уходящая: Рассказы митрополита [Питирима (Нечаева)]. М., 2004. С. 301.

*** Там же. С. 301–302.

Еще один важный итог истории — это приверженность владыки соблюдению канонов и признанию первенства чести Вселенского патриарха. Эта приверженность, основываясь на настоящей церковности, все же получила дополнительный стимул через личный опыт. Попытка перейти в 1945 г. под «отеческое духовное покровительство» Московской Патриархии, в которой, судя по всему, принимал участие и Василий Кривошеин, закончилась печально и привила дополнительное уважение к канонам. Впоследствии владыка всегда придерживался приоритета греческих законов и Константинопольской юрисдикции в Афонском вопросе и с уважением относился к первенству чести Вселенского Патриархата. (171

Он так же последовательно дистанцировался и от политизированной деятельности Московской Патриархии и советского «пиара». Это поняли и на Афоне: письмо игумена Илиана от 11 ноября 1959 г. на имя председателя ОВЦС МП уже содержит просьбу лишь о материальной помощи, а не о «духовном покровительстве». В своем письме от 31 декабря 1971 г. к иеродиакону Пантелеимонова монастыря, его эконому и представителю в Киноте Давиду (Цуберу, † 1987) владыка призывает братию помнить, «что Пантелеимоновский монастырь на Афоне всегда находился в канонической юрисдикции Константинопольской Патриархии и сейчас в ней находится. Константинопольскую юрисдикцию над Афоном всецело признает Русская Церковь... Вы тоже должны знать, что по закону вы не советские, а греческие граждане, хотя и своеобразные, ввиду особого положения Афона... Вы должны тщательно избегать каких-либо политических или политико-церковных выступлений и действий, как, например, протесты против войны, осуждение водородной бомбы, за разоружение, мир и т.д. Всякого рода такие выступления, совершенно неуместные со стороны монахов, отрекшихся от мира, могут крайне пагубно отразиться на монастыре. А главное, они неправильны по существу, ибо не дело Церкви, а тем более монашества, впутываться в мирские политические дела. Пишу об этом потому, что наша Патриархия часто выступает с такими политическими заявлениями, что дает повод ее врагам... на нее нападать. Я ее за то не осуждаю, ибо она вынуждена это делать внутри России. Как говорится, “с волками жить — по-волчьи выть”. Но нас, “зарубежных” иерархов, клириков и мирян, она это делать не заставляет, оставляет нас

свободными, и мы ни в какой “защите мира” и т.д. не участвуем»*. Очевидно, письмо было продиктовано не только опытом четвертьвековой давности, но и впечатлениями владыки от политизированного хода собора 1971 г. и доклада митрополита Таллиннского Алексия «О миротворческой деятельности РПЦ» («Одно из тяжелых воспоминаний о соборе»)**. В своих письмах он призывал иноков Пантелеимонова монастыря защищать «русское дело» на Афоне («не советское, конечно, оно нам не нужно»)
172) и искренне огорчался, что братия ежегодно ездит «в Афины в советское посольство праздновать октябрьский переворот»***.

Особым каноническим тактом отличалось и его отношение к вселенскому значению Константинопольского Патриархата в целом, которое нужно было не оспаривать и расшатывать, а укреплять всеправославным единством. Эти мысли были сформулированы им в связи со Второй Международной конференцией Православного Богословского Общества в Америке (Orthodox Theological Society of America), состоявшейся 25–29 сентября 1972 г. в Свято-Владимирской семинарии близ Нью-Йорка. По его мнению, «Вселенский патриарх должен быть окружен постоянным синодом из представителей всех автокефальных Церквей, дабы стать центром всеправославной координации. Как primus inter pares, он председательствует в синоде, который обсуждает вопросы всеправославного характера и принимает свои решения большинством голосов. Эти решения в дальнейшем осуществляются в жизнь автокефальными Церквами. Такого рода общеправославный синод не будет делать двойной работы с синодом Константинопольской Церкви или ограничивать автономию автокефальных Церквей, так как его компетенция совершенно другая и строго ограничена вопросами всеправославного характера. Шагом к образованию такого центра координации и обсуждения являются уже Всеправославные Совещания последних годов, но они созываются нерегулярно и не имеют средств осуществлять свои решения на деле. И самые жгучие вопросы

---

* *Василий (Кривошеин),* архиеп. Из переписки с Афоном // Церковь и время. № 4 (41). М., 2007. С. 241–241; *Он же.* Письма о горнем и дольнем. С. 161–162.
** См.: К 100-летию со дня рождения владыки Василия (Кривошеина), архиепископа Брюссельского и Бельгийского / Публикация и вступительная заметка Н. Кривошеина // Звезда. СПб., 2000. №12. С. 184–186.
*** *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 186, 187.

на них не обсуждаются. У них нет власти их обсуждать. Создание такого рода центра всеправославной координации... поможет... Православной Церкви выполнять свою миссию в современном мире и противостоять трудностям наших дней. В то же время это может только возвысить всеправославное значение Вселенского Патриархата»*. Об этой позиции стоит вспоминать каждый раз, когда «национальная гордость» начинает угрожать единству Вселенской Церкви.

Но есть и еще одна черта в образе владыки, черта преодоленная, (173
которую Никита Кривошеин назвал «пленение общей судьбой». Это неожиданно (как неожиданны — ἄφνης, по прп. Симеону Новому Богослову, — краткие минуты посещения свыше) возникшее и растаявшее доверие к Советской России как результат победы на Гитлером. Здесь монах Василий не одинок. Не только он, но и митрополит Евлогий (Георгиевский) поверил в злую шутку, разыгранную с ним в советском посольстве в Париже. Но ведь не только митрополит, ведь и брат владыки Игорь Кривошеин тоже! Всех Кривошеиных опалило жаркое дыхание Родины, пусть советской, но которая «любит, прощает и ждет». Жар, издалека казавшийся светом и теплом, валил от посольства и привлекал к себе. Игоря Александровича Кривошеина и его семью — жену Нину Алексеевну и сына Никиту он одарил гражданством, Ульяновском, Марфинской шарашкой, мордовскими лагерями, Малоярославцем и возвращением в «четвертую треть» собственной жизни**. «Кругом первым». В 1947 г. Игоря Александровича с его «серпастым и молоткастым» «добрая Франция» высылает в СССР морским путем из Марселя. Чуть позже за ним следуют жена и сын. Тогда же и Василий Кривошеин был выслан с Афона. И где-то на широтах Эгейского моря оба брата, один, быть может уже сосланный на острова «архипелага» местного, а второй, еще плывущий пароходом на «архипелаг ГУЛАГ», на мгновение окажутся рядом. Так рядом, как они уже не были четверть века.

Выбор, сделанный владыкой в Оксфорде, не мог быть случайным, продиктованным обстоятельствами или авторитетом архимандрита Гиббса. Это был естественный порыв, действительная

---

* Церковь... С. 295; также: наст. изд. С. 607.

** См.: *Кривошеина Н.А.* Четыре трети нашей жизни. М.: Русский путь, 1999. (Всероссийская мемуарная библиотека.)

возможность реализовать ту связь с Россией, пусть иллюзорную и идеализированную, которую не удалось осуществить на Афоне. Психологически это была маленькая победа, расплата за нанесенные несправедливые обиды и себе и России. Не случайно свои первые работы он подписывает как насельник Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне.

Но, по сути, это проведение четкой грани между антихристианским коммунизмом и христианской Россией. Позднее, как
174) кажется, он увидит гораздо более глубокий смысл в своем пребывании в юрисдикции Московской Патриархии. Это смысл свидетельства, удивительно воплощенный в некогда данной ему парадоксальной характеристике: «красный» антисоветчик*. Здесь слились воедино две правды — каноническая и историческая. Московская Патриархия, считавшаяся в Европе «красной», единственная обладала в его глазах безупречной каноничностью. На историческом фоне русских церковных расколов и юрисдикционных споров между Поместными Церквами из-за православного рассеяния, каноническое преемство митрополита Сергия (Страгородского) и последующих патриархов РПЦ казалось выстраданным кровью новомучеников. Это и определило переход будущего архипастыря из-под мофория Божией Матери, покрывающего Афон, под омофор патриархов Московских. И следовательно, подозрительное отношение к нему как к «агенту Москвы». Профессор Лувенского университета Ян Гротерс посмотрел на эту проблему чуть по-иному: изгнание владыки с Афона за его прорусскую позицию стяжало ему симпатии «Советов», позволивших этому «эмигранту» «вернуться в Россию» в качестве епископа Русской Церкви.

За этой канонической правдой стояла еще одна правда. Истерзанной социализмом России была необходима духовная и моральная поддержка. И принадлежность к Московской Патриархии становится для владыки Василия Кривошеина («министерская фамилия»!**) одним из возможных средств выражения солидарности со своей распятой Родиной. В свою очередь эта принадлежность нравственно позволяла владыке еще одну «роскошь» — говорить правду о Церкви в России. Молись он в другой юрисдикции,

---

* См.: *Чистяков Георгий*, свящ. «Красный» антисоветчик // Церковь... С. 457–459.

** См.: Воспоминания... С. 387.

он бы естественным образом утратил это право. Но так он был одним из тех, кто страдал вместе со всей Церковью. Наверное, это решение получило поддержку из далекой осени 1919 года, рассказывая о которой, владыка писал: «Так я переживал тогда мое избавление из красного плена. Помню все это и сейчас, но вместе с тем с благодарностью и любовью вспоминаю всех русских людей, которые мне помогали, сочувствовали, были со мной добры. Крестьянку, напоившую меня молоком и грустившую о моей участи. Матроса в рваных брюках, незаметно давшего мне (175
ломоть хлеба. Конного конвоира, успокаивавшего меня и оставившего меня свободным. И, конечно, моих созаключенных “мужичков”. В них моя любовь и память о России»*. Он добровольно вернулся в «красный плен» как победитель смерти, предпочитая быть вместе с оставшимися в России «созаключенными» христианами. Его принадлежность к Московской Патриархии — это ПОСТУПОК, совершенный в подражание Христу, умалившего Себя и принявшего «зрак раба» (Флп. 2, 7). Глеб Рар скажет о нем: «Как он пробивался и пробился в девятнадцатом году к белым, так он начал уже в качестве церковного иерарха вновь пробиваться к верующему народу России, чтобы в меру своих сил послужить ему»**. Это возвращение проистекало из принципиальной позиции, сформулированной под конец жизни следующим образом: «Одно дело злобствовать на все русское... другое – без нужды подлизываться перед Советами. То и другое нехорошо»***.

И тогда и сегодня циничные голоса, оправдывая себя и подобных себе, с нескрываемым упреком обращались к владыке: «Вам легко учить нас из-за границы, говорить “оттуда” о наших проблемах»****. Эта бесчестная фраза не только была фигурой самоизвинения за податливость угрозам и шантажу, но и следствием раздражения на человека, не желавшего подчиняться этим соблазнам «века сего». Тем более что он учил изнутри Русской Церкви, будучи ее частью, учил, даже находясь в России,

---

* Там же. С. 141–142. Прим. 41.

** Расшифровка передачи Би-Би-Си от 15–16 окт. 1985 // Личный архив Н.И. Кривошеина. Париж.

*** Василий (Кривошеин), архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 187.

*** * *Василий*, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. Несколько слов об интервью архиеп. Волоколамского Питирима (Из религиозной передачи на русском яз. лондонского Би-Би-Си в ноябре 1974 г.) // Вестник РСХД. № 114. С. 269.

с кафедры Поместного Собора... И в провозглашаемой им правде не было ни тени упрека тем, кто в России. Он сам об этом скажет в строках, посвященных архиепископу Вениамину (Новицкому): «Не нам, живущим на Западе, его за это осуждать или даже критиковать»*. Нет нужды в иллюзиях, ему были известны компромиссы. Он мог промолчать, если его убеждали или же он уразумевал сам, что это молчание — в интересах Церкви или ее отдельных членов. Но он не лгал, понимая, что человек не
176) всегда может говорить правду, но всегда должен не говорить лжи. К тому же он не считал, что трусливое молчание, скрывающее правду, служит пользе Церкви.

Часто можно услышать, что никакие выступления в защиту правды в Церкви неспособны принести ей избавление от несправедливости, они только усугубляют положение страждущих. Молчание в таком случае — проявление необходимого христианину смирения. Но смирение владыки состояло в другом. Отлично понимая, что здесь «бодается теленок с дубом», он смиренно продолжал говорить о бедствиях веры и Церкви. Смирение — как раз в этом постоянстве.

Его речь была одновременно и свободой, и осознанной необходимостью. Он отчетливо понимал свою миссию и для России, и для Европы. Уже в «Слове при наречении во епископа» он четко обозначил смысл нахождения русских в Европе — это свидетельство о русском и о Православии. Именно так, а не о русском Православии. Но ни в том ни в другом нет чванливого кичения своей принадлежностью к русскому Православию, нет «балаганного патриотизма», представители которого криками о любви к Родине пытаются прикрыть свою ненависть к ближним. Будучи почти до конца своей жизни русским апатридом, он никогда не подчинялся идее «национальной приватизации» веры. Православие для него — Вселенская Церковь, которая и делает Россию тем, что она есть. Вместе с тем боль за тех людей, которые не чувствовали канонической правоты Московского Патриархата, порой побуждала его к определенной резкости, особенно в письмах. Но, критикуя «греко-владимировцев» или «раскольников-анастасиевцев»**, ратуя за их возвращение в Церковь-

---

* См.: Воспоминания... С. 488.
** См.: Церковь... С. 61, 63.

Мать, он, как верится, не руководствовался церковным политиканством или юрисдикционными амбициями. Он искренне верил, что этим совершится правда Божия...

Обращение в иную юрисдикцию происходит стремительно. Неизвестно, была ли дана отпускная грамота Вселенского патриарха, но благословение афонского игумена было явно получено. Это и позволило Кривошеину идентифицировать себя в письмах 1950-х гг. двояким образом — как иеромонаха монастыря св. Пантелеимона на Афоне и Оксфордского подворья Свт. Николая. Нам известны по крайней мере пять таких удостоверений, свидетельствующих, что иеромонах Василий (Кривошеин) принадлежал к монашеству Афонского Пантелеимонова монастыря, и подписанных «архимандритом Иустином со всей во Христе братией»: от 17 июля 1950 г., 5 апреля 1951 г., 28 марта 1953 г., 31 марта 1954 г. и 31 марта 1955 г. Однако вернемся в 1951 г. В марте-апреле 1950 г. состоялись переговоры архимандрита Николая (Гиббса) с митрополитом Николаем (Ярушевичем) по поводу рукоположения Кривошеина в священный сан, причем, поскольку у Москвы были сомнения в каноничности находившегося в Оксфорде епископа Сербской Церкви, митрополит Николай предлагал рукоположить Василия в Брюсселе (sic!) у архиепископа Александра (Немоловского) — Брюссель был надежно вписан в Божий Промысл о Кривошеине. Но телеграмма попала в Оксфорд лишь 22 мая. Вышло по-другому: 21 мая, на память апостола и евангелиста Иоанна Богослова, епископом Сербского Патриархата Иринеем (Джорджевичем) он был рукоположен в иеродиакона, а 22 мая, на престольный праздник подворья, — в иеромонаха. Насколько Патриархия была в курсе происходящего или ее поставили перед фактом? Этот вопрос уместен, ибо телеграмма, разрешающая совершение хиротонии Василия епископом Далматинским и подписанная митрополитом Николаем и архимандритом Дионисием (Шамбо), поступила в Оксфорд лишь 26 мая. Как бы то ни было, церковная интеграция состоялась. Его «престольный праздник» — день апостола любви — потом окажется особым знаком его заботы о Петербургской духовной школе, чей храм имеет то же посвящение.

(177

У истоков оксфордского периода в жизни владыки стоял митрополит Фиатирский Герман, экзарх Вселенского патриарха в Западной и Средней Европе, человек последовательный в отстаивании интересов Константинополя и противоречивый в оценке современников. Он был министром иностранных дел Фанара на протяжении 1920–1940-х гг., осуществляя, прежде всего, европейское и российское направление вселенской политики. По сути дела, именно он проводил в жизнь положения
178) патриаршего «Томоса» Мелетия IV Метаксакиса от апреля 1923 г. о верховной юрисдикции Вселенского патриарха над православным рассеянием вне пределов национальных Церквей. В 1923–1924 гг. он вел переговоры с Синодом митрополита Евдокима (Мещерского) о возможности переселения Константинопольского патриарха Григория VII, который являлся объектом политического преследования и постоянной критики со стороны режима Ата-Тюрка, в пределы Советской России. Судя по материалам Синода от 18 апреля 1924 г., на его переезд в Новороссийск, Одессу, Киев, Петроград или даже Москву было получено согласие Троцкого, Красикова и Тучкова. Подобные переговоры велись и с британским правительством.

В 1923–1924 гг. митрополит Герман принял активное участие в переходе Православной Церкви в Финляндии в юрисдикцию Константинополя на правах автономии, а 29 марта 1936 г. возглавил хиротонию во епископа с возведением в сан митрополита Рижского и всея Латвии Августина (Петерсона) в автономном подчинении Вселенскому престолу после трагической гибели епископа Московской Патриархии Иоанна (Поммера) в октябре 1934 г. Он стоял и у истоков ВСЦ (Всемирного Совета Церквей): в августе 1927 г. он представлял Православную Церковь в Лозанне на конференции «Вера и церковное устройство» — позднее, в 1960-е гг., в работе этого форума, ставшего частью ВСЦ, принимал участие и владыка Василий. Несмотря на отказ Вселенского патриарха Максима приехать в 1948 г. в Москву на Совещание глав и представителей Поместных Православных Церквей, он все же отправил туда митрополита Германа, где тот рассыпался в «византийских» комплиментах председателю Совета по делам РПЦ Георгию Карпову, а также лоббировал вопрос о вступлении Православных Церквей в экуменическое движение накануне Ассамблеи в Амстердаме.

Титулярный епископ апокалиптических Фиатир до сих пор имеет резиденцию в Великобритании. Это всегда ставило его в средокрестие церковных и богословских связей Альбиона и сделало логичным участие Германа, доктора богословия Оксфордского университета, в деле переезда монаха Василия из Афин в Оксфорд (а может быть, и самого освобождения интернированного богослова) и его внедрения в научно-филологическую среду, занимающуюся составлением лексикона святых отцов. Он и умер сразу после того, как успел устроить этот приезд, (179
в начале 1951 г. — словно освободил место ученому преемнику.

Кроме продолжения образования иеромонах Василий участвует в работе над «Греческим святоотеческим словарем», охватывающим словоупотребление грекоязычных отцов Церкви от свт. Климента Римского до прп. Феодора Студита.

Этот проект, задуманный в 1906 г. Центральным Обществом сакральных исследований по инициативе профессора Х. Б. Свита (H.B. Sweet), начал реализовываться еще в 1915 г., когда был создан соответствующий Подготовительный комитет. Однако основные работы развернулись в период 1948–1955 гг. с получением годичных грантов Оксфордского университета. Первое издание появилось на свет в 1961 г., второе — исправленное, дополненное и сопровождаемое греко-английскими параллелями — в 1991 г. Во введении среди 14 человек, наиболее потрудившихся над созданием статей для словаря, одиннадцатым упомянут the Rev. (now Bishop) Basil Krivochein. Создание словаря было поистине вселенским делом, объединявшим православных иеромонахов, католических аббатов, англиканских пресвитеров и светских исследователей*.

Он сразу вливается в богословскую жизнь, которая становится для него средством интеграции в английскую среду. Бытовая интеграция была сложнее. Митрополит Антоний (Блум) вспоминал: «Владыка Василий был практически совершенно неспособен устроить свою жизнь. Когда он попал в Оксфорд после войны... тогда были карточки на еду. Он их взял, сходил, накупил всю еду, разложил все пакетики на столе и потом ел один пакетик в день. Хлеб отдельно, картошку отдельно, масло отдельно, то-другое

* См.: A Patristic Greek Lexicon. With Addenda et Corrigenda. Edited by G.W.H. Lampe, D.D., professor in the University of Cambridge. Oxford, 1968; 1991, 2 ed.

отдельно, пока не нашелся добрый человек, будущая мать Екатерина. Она ему сказала: “Что Вы, что Вы, так нельзя”. Потом она его спросила: “Почему у Вас здесь такой беспорядок?” — “Да вот, я не знаю, как убирать. Я доедаю пакетик и толкаю его рукою на пол, так они там и лежат”. Вот такой своеобразный человек. Он был очень культурный и совершенно неприспособленный к простым вещам в жизни»*. Об этой удивительной неприспособленности пишет 25 ноября 2000 г. в своем письме
180) О.А. Кавелиной и Л.А. Успенская, сообщая, правда, об ином «рецепте» архиерейской кухни: «Попав в Оксфорд и впервые оказавшись самостоятельным в питании (он перед тем никогда не бывал на кухне и не знал, что там делают), он безо всякого юмора говорил: “Я сперва не умел готовить, а теперь научился: покупаю селедку, рис, картошку, яйца (в скоромные дни) и все это варю с оливковым маслом; этого мне хватает на несколько дней”. Разумеется, прихожане его приглашали и кормили, но в основном он питался сам, как видите, удачно. Он никогда не обращал внимания на то, что он ест, и на то, что на нем надето. Если бы матушка Екатерина не следила за этим, он бы ходил грязный. Она же, в парижский его период, ему готовила»**.

Здесь впервые возникает личность монахини Екатерины, в миру Ксении Полюховой (1906–1982), в жизни владыки. Ее житию владыка впоследствии посвятит свой «Опыт духовной биографии». Духовное единство между этими людьми возникло на основе любви к святоотеческой литературе — недаром монахиню сестры называли «ходячим патериком». В интересах Екатерины было что-то очень «афонское» — интерес к чтению аввы Дорофея и Иисусовой молитве, к трудам Симеона Нового Богослова, частое причащение, которое она практиковала еще в обители Розе-ан-Бри в конце 1930-х – начале 1940-х гг.

Не мог не сказаться на их отношениях и разрыв монахини Екатерины с игуменьей Меланией (Лихачевой) и Константинопольской юрисдикцией вообще. Очевидно, они встречались еще в Париже в конце 1950 – начале 1951 гг. Монахиня Екатерина была трижды (1959, 1963, 1967) на патрологических конференциях в Оксфорде. «Пусть даже по знакомству», — словно извиняясь,

---

* Церковь... С. 455.

** Письмо из личного архива Н.И. и К.И. Кривошеиных.

пишет владыка*.

Однако мнение о том, что монахиня Екатерина с самого начала помогла Василию Кривошеину наладить быт, не выдерживает проверки. К тому времени как она 24 января 1958 г. приехала в Оксфорд в качестве экономки Никольского подворья, владыка прожил здесь самостоятельно семь лет. Впрочем, переговоры о ее переезде в Англию начались еще в 1956 г.

Однако в сентябре 1959 г. она возвращается в Париж в связи с готовившимся переездом туда самого Кривошеина, который (181
смог перебраться на берега Сены лишь двумя годами позже. Только в 1968 г. монахиня окончательно переезжает в Брюссель в Никольский храм на улице Шевалье, и вновь через семь лет после того, как там обосновался сам владыка Василий. Этот храм, основанный еще в 1862 г. князем Николаем Орловым, российским посланником при Бельгийском дворе, становится кафедральным собором Московского Патриархата в Бельгии и местом постоянного служения владыки в брюссельский период его жизни.

Оксфордский период в творчестве владыки — как плацдарм для нового интеллектуального и духовного штурма. Все оксфордские работы Василия Кривошеина словно написаны на одном дыхании. В них оказались переплетены темы монашества, Предания и демонологии, последняя из которых занимала не только большое место в монашеских переживаниях, но и соответствовала интересам оксфордской академической науки.

Впрочем, несколько раньше, прежде чем начались выступления на научных форумах, Василий Кривошеин принял участие в иной миссии. Еще в январе 1927 г. в г. Сент-Албансе (Англия) состоялась первая встреча Русского и Британского студенческих христианских движений, при участии представителей Сергиевского института в Париже. Уже на второй подобной встрече, там же в Сент-Албансе (28 декабря 1927–2 января 1928), было принято решение о создании совместного англо-православного Содружества св. мученика Албания и прп. Сергия Радонежского. Его председателем избран представитель англикан, епископ Вальтер Фрир (1863–1938), а вице-председателем — протоиерей Сергий Булгаков. Диалог включал в себя регулярные съезды, встречи, богословские собеседования, проповеди в православных

* См.: Церковь... С. 366–372.

и англиканских храмах, лекционную активность и издательскую деятельность: с 1935 г. выходил журнал «Соборность», а с 1934 г. действовал Фонд помощи Русской Церкви*.

Деятельность Содружества, прерванная Второй мировой войной, возобновилась в 1947 г. На первом съезде Содружества, состоявшемся почти сразу после приезда Василия Кривошеина в Англию (июль – август 1951 г., Абингдон), владыка знакомит его участников с тем реальным опытом, который он вывез
182) с Афона, — в докладе «Православное духовное предание»**.

Тема Предания как механизма передачи Истины уже была отражена в его творчестве, посвященном свт. Григорию. Он еще вернется к ней в связи со Всеправославными совещаниями 1960-х гг., но там он раскроет иные составляющие традиции — символические книги и церковную письменность как историческую форму и один из способов сохранения этого Предания. Сейчас его интересует не слово и не текст, его интересует молчание как созерцание Истины, переданной не втайне, а в таинствах молитвы и литургической жизни. То, на что указал протоиерей Георгий Флоровский, интерпретируя учение свт. Василия Великого о Предании как переданном не «втайне», а в таинствах. Свои первые богословские шаги в Англии он посвятил Преданию, отображаемому в духовной и, в частности, созерцательной жизни Церкви. Однако уже здесь звучит тема важнейшего признака подлинности Предания, которую он строго отстаивал на всех последующих богословских собеседованиях, — тема внутреннего единства Предания не только как отсутствия четкого разграничения между различными аскетическими школами, но и как его внутренней непротиворечивости.

Одной из главных тем становится общая задача православной эмиграции — опровергнуть широко бытующее мнение о косности византийской культуры, показать Православие не как исторически преходящую форму христианства, а как его наиболее адекватное выражение. Отметив два противоречивых момента в отношении православных к своему Преданию: отсутствие

---

* См.: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 274–280.

** См.: *И[еромонах] В[асилий].* Абингдонский съезд // Вестник РЗЕПЭ. 1952. № 9. С. 22–24; *Василий [Кривошеин]*, иером. Православное духовное предание // Там же. С. 8–20.

интереса к созерцательной практике как механизму восточно-христианской традиции со стороны академического богословия и неспособность носителей этой традиции к ее теоретическому осмыслению, в условиях интеллектуальной монополии католических богословов на творческую разработку этой темы, он уже самой постановкой вопроса изменил ситуацию. Здесь же практически раскрывается причина отсутствия интереса у монашества к систематическому богословию, которое понимается не как интеллектуальная деятельность, а как молитва и богообщение. (183
В этом докладе содержится указание на паламитов до Паламы. Здесь же он намечает тему своего следующего труда — «Иисусовой молитвы», подчеркивая принципиальное различие русской и греческой традиции в этой молитвенной практике.

Эта встреча вообще была посвящена проблеме Предания, теме, в рамках которой англиканские богословы высказали множество интересных соображений, но продемонстрировали полное отсутствие какой-либо системы, а следовательно, и традиции. Владыка отметил и литургическую тактичность встречи, без попыток создания «общего чина молитв» — православные и англикане служили отдельно, радушно приглашая друг друга на свои богослужения. Не обошлось и без недоумений внутри православной партии — митрополит Фиатирский Афинагор высказался против сведения сути церковного Предания к монашескому аскетизму и мистицизму. Будучи формально прав, но выступая скорее с позиций не столько либеральных, сколько прагматических (подчеркнуть сходство с рационализмом англиканства!), он оказался не «правее» Василия Кривошеина. Интерес к мистицизму со стороны протестантов, уставших от собственного интеллектуализма, был в полной мере удовлетворен докладчиком, позиция которого, искренняя и по-настоящему либеральная, свободная в своей независимости, вызывала гораздо больше симпатий, чем греческое стремление «понравиться». К теме православной духовности он вернется на ежегодных собраниях Содружества и позднее — в 1956 г., однако этот доклад будет опубликован только через 10 лет в связи с качественно новым уровнем его взаимоотношений с англиканской традицией*.

---

* См.: [*Basile (Krivocheine)*, archevêque.] La spiritualité Orthodoxe // Messager... 1966. № 53. P. 14–29.

Проблема практических способов сбережения и передачи Предания будет им затронута в том же году на научном форуме, отцом-основателем которого он по праву считается. На I Международной патристической конференции в Оксфорде, состоявшейся 24–28 сентября 1951 г., он 26 сентября выступает с докладом «Дата традиционного текста “Иисусовой молитвы”»*. Инициатива этих конференций, проводившихся в Оксфорде раз в четыре года, принадлежала профессору и священнику Фрэнку Лесли Кроссу
184) (1900–1968). Владыка был почти на всех и в последний раз участвовал в IX подобной конференции, проходившей в том же Оксфорде 5–9 сентября 1983 г. Тогда же, на этом первом форуме, где присутствовало 270 человек, были заложены основы нового академического подхода к патрологии во второй половине XX в. Эти встречи стали не только долгожданной для специалистов возможностью — еще и ответом христианского интеллекта на энциклику Пия XII «Humani generis», где с позиций традиционной схоластики и томизма критиковался проснувшийся после кровавых мировых войн новый интерес к преображенному гуманизму восточных отцов Церкви. Нетерпимость к свободной мысли и восточной традиции, характерная для Римской церкви того времени, была сформулирована для православных участников одним из присутствовавших отцов-иезуитов не без некоторой едкости: это хуже, чем эмигрантские юрисдикционные споры! Для потомков Третьего Рима того времени (как, впрочем, и всегда) действительно не было больших проблем, чем отношения с Первым и Вторым Римом.

Несмотря на явное преобладание ученых католической традиции, которая была компенсирована академической нейтральностью Оксфорда и традиционной англиканской толерантностью, наиболее интересные собеседники и богословы, такие как Анри де Любак и Жан Даниелу, так и не были допущены своей иерархией на эту конференцию. Преобладавший на встрече дух — понять и усвоить — был вполне по душе Василию Кривошеину. Была отмечена и еще одна тенденция послевоенной патристики — новые комментированные и критические издания

* См.: [*Василий*, иером.] Оксфордский международный патристический съезд // Вестник РЗЕПЭ. 1951. № 7–8. С. 33–36; [*Basile (Krivochéine)*, hiéromoine.] Date du texte traditionnel de la «Prière de Jésus» // Messager... 1951. № 7–8. P. 55–59; [Василий (Кривошеин), иером.] Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» // Вестник РЗЕПЭ. 1952. № 10. С. 35–38.

текстов, то, в чем сам владыка охотно вызвался участвовать.

Впоследствии тема молитвы Иисусовой станет неоднократно предметом научных исследований*, однако предложенная Василием Кривошеиным хронология появления самого молитвенного призыва не позднее середины V в., насколько нам известно, не подвергалась сомнению. Одна из тем, которой ему пришлось касаться в этих докладах, — это связь «безóбразной молитвы» с почитанием образов, церковной литургии и индивидуального богообщения: проблема, не возникавшая внутри монашеской общины, остро нуждалась в согласовании и объяснении при ее обсуждении вне монастырских стен, особенно в инославной среде. В докладе прозвучало столь важное предостережение от попыток некритического отождествления мистического идеала монашества со среднестатистическим монахом с его «телесным аскетизмом и самодовольной праведностью», заменившими подлинное стремление к чистоте сердца. Итог этих рассуждений, со ссылкой на прп. Симеона Нового Богослова, также направлен против протестантского позитивизма, захватившего сегодня и значительную часть православной общественности, которая почему-то считает, что раньше солнце светило ярче, а церковная жизнь в XX в. несравнима с апостольской ревностью. (185

Общение с англиканской средой было дополнительным стимулом к богословской деятельности. 31 января 1952 г. на собрании Оксфордского отделения Содружества св. Албания и прп. Сергия владыка читает доклад о значении Афона в духовной жизни Православной Церкви. Доклад становится статьею уже в том же году**.

---

* См.: *Hausherr I.* Hésychasme et prière. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1966. (Orientalia Christiana Analecta, 176); *Congourdeau M.-H.* Prière à Byzance au XIVe siècle d'après la Vie en Christ de Nicolas Cabasilas // La prière au Moyen Age. Aix-en-Provence, 1981. P. 123–132; *Sinkewicz R.* An Early Byzantine Commentary on the Jesus Prayer : Introduction and Edition // Medieval Studie. 1987. № 49. P. 208–220; *Kasser R.* La «Prière de Jésus» kelliote réexaminée en quelques points // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1996. Vol. 62. P. 407–410; *Philonenko M.* De la «Prière de Jésus» au «Notre Père» (Abba ; targoum du Psaume 89, 27; 4Q369, 1, 2 1–12 ; Luc 11, 2) // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Paris, 1997. Vol. 77. P. 133–140; *Лурье В.М.* Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма (Библиография и еще одно замечание по истории текста молитвы Исусовой) // Истоки и последствия: Византийское наследие на Руси: Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева. СПб.: Византинороссика, 2005. С. 250–254. (Subsidia Byzantinorossica. Т. 3.)

** См.: *Василий*, иером. Афон в духовной жизни Православной Церкви // Вестник РЗЕПЭ. 1952. № 12. С. 5–23.

Здесь не только его собственный духовный опыт переплелся с естественным интересом к жизни Святой Горы в инославной среде. Здесь еще и та боль за оставшийся там Пантелеимонов монастырь, которой он постоянно делился с руководством Патриархии.

Среди тем доклада — не только история монашества на Святой Горе, но и неоднократно затрагивавшийся вопрос о молитве Иисусовой. Естественно, в связи с двумя предшествующими
186) выступлениями, теме афонского исихазма XIV в. уделяется значительное место. Новый взлет монастырской жизни приходится на рубеж XVIII–XIX вв. И чистосердечное признание: «Афонская Гора переживает в настоящее время острый и опасный кризис с неопределенным исходом». При этом он не сводит этот кризис к проблемам негреческих монастырей Святой Горы. Это общая проблема Православия и православного монашества. Взгляд владыки на историю русского монастыря на Афоне лишен антиисторического «этнофилетизма»: Русский Афон начинается лишь в XIX в., и именно он положил начало серьезному афонскому кризису. В его основе — отсутствие богословского образования среди монашествующих, нарушение канонического строя, пренебрежение отеческим преданием, своеволие человеческих страстей. Культурный монах на Афоне — редкость. Известно, что владыка с горечью писал об «изобретении» русскими монахами на Афоне термина «схимонах», не существующего в греческом языке, из-за чего они постоянно подвергались насмешкам со стороны эллинской братии, переживал споры между русскими и карпато-русинами. При этом тактичность во внутриправославных отношениях позволяет ему лишь наметить некоторые острые проблемы: Афон не был и не может быть достоянием одной только нации. В воспоминаниях и официальной переписке он более определенен: проблемы во многом складываются из-за политики греческого большинства и греческого правительства. Вместе с тем он не мог не отдавать себе отчета в том, что у этой политики были и внешние основания; отсюда отказ от расстановки акцентов в истории афонского кризиса и признание канонических и правовых приоритетов, установленных Афинами и Константинополем в афонской жизни. Под конец жизни он тяжело переживал превращения русской политики в отношении Афона, которая была сформирована в 1950–1960-е гг. во многом

в соответствии с его рекомендациями. Провал нового курса резко почувствовался сразу после кончины митрополита Никодима. В своем письме от 30 апреля 1983 г. иеродиакон Давид, недавно принявший схиму с именем Димитрий, со скорбью пишет владыке: «Не могу понять... какая причина именно, что Русская Церковь до такой степени недооценивает, чтобы этот наш монастырь иметь как свой и в ближайших контактах». Подчинение Вселенскому Патриарху, называемое в Москве в качестве основной проблемы, он отводит с недоумением: так было всегда, (187
и ставит в пример русским сербов, болгар и румын, заботящихся о своих национальных монастырях. В определении причин он колеблется от признания «духовного оскудения России», которой нечего предложить Афону, до осуждения «вмешательства некоторых иерархов Московской Патриархии в... афонские дела», призывающих русских монахов помнить об их «двойном гражданстве»: греческом и «советском»*. Владыка Василий первоначально связывал эти проблемы с вмешательством «нецерковных сил» в лице Совета по делам религий, но в своем письме от 27 января 1985 г. он уже указывал на иные причины. Это неопытность и совершенное незнание афонского положения дел молодыми председателями ОВЦС МП, которым противопоставляются митрополиты Николай и Никодим. Вопросы о подданстве, монастырском уставе и поминовении патриарха Московского – ничто по сравнению с самой возможностью получить доступ на Афон для новых русских иноков**. Впрочем, истоки афонских проблем оказываются гораздо глубже...

Архимандрит Антонин (Капустин), посетивший Афон в 1859 г., впоследствии сокрушенно писал: «Мне уже видится предстоящая борьба новых богов и гигантов... не существующих, но действующих, отрицаемых, но веруемых — панэллинизма и панславизма». И находит этому объяснение: «Нас, точно, не желают... на Св. Горе... но почему? Потому что мы своей самомнительностью, своим желанием делать все по-своему и своей настойчивостью в желаниях... вселили в них страх, усугубленный убеждением их в нашем могуществе и в собственном бессилии»***.

---

* См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 176, 182, 185.
** См.: Там же. С. 180, 187.
*** *Киприан (Керн)*, архим. О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). М., 1997. С. 58, 94.

К тому же история русского монашества на Афоне требует самостоятельного и независимого изучения и не может быть реконструирована на основе «национальной гордости великороссов» и сочинения эсфигменского игумена Феодорита начала XIX в. Здесь утверждается, что император Алексий Комнин († 1118) передал во владение выходцам из Руси монастырь св. Пантелеимона. Столь же легендарно и мнение о принадлежности русской общине скита Богородицы Ксилургу уже в серединe XI в. Первые свидетельства, которыми мы располагаем, это акт Протата Святой Горы февраля 1016 г., подписанный среди прочих Герасимом, «монахом и пресвитером обители руса», и акт 1169 г. передачи Пантелеимонова монастыря «честнейшему монаху господину Лаврентию, кафигумену обители русов». Однако само название «обитель руса/русов» в контексте XII в. совершенно не означает, что сам монастырь принадлежал русскому монашеству. Термин «Русь» в социально-политическом лексиконе Византии обозначал отнюдь не одну из восточноевропейских наций или одно из политических образований. Как и в древнерусской «Повести временных лет», изначально он прилагался к вполне определенной группе населения с конкретными профессиональными и социальными функциями. Речь шла о «руси» как многоэтнической дружине киевского князя, где лидирующую роль на протяжении IX–X в. играли варяги-скандинавы, что и позволяло грекам и латинянам видеть в руси норманнов. Древнерусский летописец, сам прп. Нестор или кто-то из печерских иноков, под 882 г. свидетельствует о князе Олеге Вещем, что в его окружении были варяги, славяне и прочие, которые стали называться «русь»*. Лишь со временем русь «растворилась» в массе восточного славянства, оставив новой стране и новому народу свое имя и свою историю. Известно, что выходцы из руси, подобно варягам, нанимались на службу в византийскую армию. Они даже бесцеремонно квартировали в афонских монастырях, как некогда, согласно договору 944 г. между князем Игорем и Византией, приходящие в Константинополь русы – послы, купцы и воины должны были селиться в монастыре св. Мамонта, будущей обители прп. Симеона Нового Богослова. Византийские

188)

* Повесть временных лет / Ред. М.Б. Свердлов. СПб., 1996. (Литературные памятники.) С. 14, 150.

императоры Михаил VII Дука и Алексей I Комнин в 1073–1086 гг. были вынуждены неоднократно подтверждать свободу афонских обителей от постоя своих наемников. Русы охотно интегрировались в византийское общество и воспринимали его идеалы, в том числе и монашеские. Один из них, очевидно, и основал монастырь на Афоне. Древнейшее название этой обители в греческих актах содержит крайне редко встречающуюся форму единственного числа — «монастырь руса» (του Ρῆς), но никак не «монастырь русов» и тем более «русских»*. Обитель определенно существовала (189
к 1016 г., когда ее игуменом был некий Герасим**. В 1081 г. афонские акты упоминают монаха Кириака, которого можно считать насельником той же обители***. И если опись афонского монастыря Ксилургу в 1142 г. говорит о «руських книгах» (βιβλία ρούσικα)****, то это имеет отношение не к богослужебным текстам, написанным «по-русски», а лишь к книгам, некогда принадлежавшим «монастырю руса». Только в 1169 г. обитель Ксилургу, братия которого получает во владение «монастырь фессалоникийцев», посвященный св. Пантелеимону, именуется «монастырем русов» (τῶν ‘Ρουςῶν)*****. Но возникла ли здесь в середине XII в. община выходцев из Древней Руси или «монастырь руса» был поглощен более крупным соседом, воспринявшим его странное имя в привычной грекам форме множественного числа – остается неизвестным. В 1420 г. иеродиакон Зосима именует Пантелеимонов монастырь «русским», хотя афонские акты свидетельствуют, что на протяжении XIV–XV вв. его игуменами были сербы или болгары. А в 1744 г. паломник Василий Григорович-Барский замечает, что «...у монастыря только название русское», а в обители подвизаются греческие, сербские и болгарские иноки...

Достоверное начало современной истории «русского монастыря» на Святой Горе — это основание Ильинского скита около

---

* *Thompson F.J.* The origin of Principle Slav Monasteries on Athos: Zographou, Panteleemonos and Chelandariou // Byzantinoslavica. № 57. 1996. P. 324–335.
** Actes de Lavra. I : Des origines à 1204 / Ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos. 5). Paris, 1970. P. 154–155.
*** Actes de Xéropotamou / Ed. J. Bompaire (Archives de l'Athos. 3). Paris, 1964. P. 57–60.
**** Actes de Saint-Pantéléèmôn / Ed. P. Lemerle, G. Dagron, S. Çirkoviç (Archives de l'Athos. 12). Paris, 1982. P. 73–76
***** Actes de Saint-Pantéléèmôn. P. 82–85.

1746 г. св. Паисием Величковским. Именно оттуда и были приглашены игуменом Пантелеимонова монастыря греком Герасимом († 1875) русские монашествующие в 1830 г. и 1839 г. Последний опыт был удачен — в монастыре сумели прижиться игумен Павел († 2 августа 1840) с братией* — ровно за 86 лет до того момента, как Василий Кривошеин был принят в братию того же монастыря. В 1874–1875 гг. греческим монашеством был затеян судебный процесс по изгнанию русских из Русика, связанный
190) с утверждением Вселенским патриархом нового игумена Пантелеимонова монастыря — Макария (Сушкина), когда здесь было уже 400 русских и лишь 180 греков. Однако еще в 1852 г. русских здесь было лишь 80, а первые русские новшества литургического характера, связанные с чередованием чтения житий за трапезой по-русски и по-гречески, относятся только к 1866 г.** Очевидно, владыка слишком хорошо знал настоящую историю русского монашества на Афоне, чтобы позволить себе неисторические утверждения.

Тема зрения Света и видения злых духов, как показывает работа архимандрита Софрония (Сахарова) о прп. Сиулане Афонском, была чрезвычайно важна для афонитов 1930-х гг. *** Естественно поэтому, что одной из ближайших тем для годовой конференции Содружества св. Албания и прп. Сергия в Абингдоне в июле 1952 г. становятся «Ангелы и бесы в духовной жизни по учению святых отцов»****. На основе этого доклада, уже существенно расширенного, выходит статья; сначала она была опубликована по-английски без примечаний в сборнике «The Angels of Light and the Powers of Darkness», изданном Эриком Маскаллом, редактором в 1937–1947 гг. англоязычного журнала «Sobornost», выпускавшегося Содружеством и преобразованного в 1928 г. из «The Journal of St. Alban and St. Sergius» (London, 1954. P. 22–46), а позднее и в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата»*****. Тема духовного наследия Афона совпала не только

---

* См.: *Большаков С.Н.* Иеросхимонах Иероним (Соломенцев), возобновитель русского монашества на Афоне в XIX в. // Вестник РЗЕПЭ. 1963. № 41. С. 52–63.
** См.: *Fennell N.* The Russians on Athos. Bern, 2001.
*** См.: [*Софроний (Сахаров)*, иером.] Старец Силуан Афонский. С. 25–26, 34, 40–41.
**** См.: *И[еромонах] В[асилий].* Абингдонская Конференция (26 июля–11 августа 1952 г.) // Вестник РЗЕПЭ. 1952. № 12. С. 29–31.
***** См.: Вестник РЗЕПЭ. 1955. № 22. С. 132–157.

с общественным интересом, но и с приоритетами академической науки Запада*.

Впрочем, после проблем, постигших владыку на Святой Горе и многотрудного избавления от них (как, впрочем, и от назойливого посольского секретаря), можем ли мы сказать, что эти размышления не носят отчасти автобиографического характера? Особенно тогда, когда он пишет: «Бесы — наши враги, и потому жизненно важно для нас знать их способы борьбы... между тем как ангелы помогают нам, даже если мы не знаем об этом». (191

Этот доклад, выросший в статью, помимо прочих проблем христианского сознания ставит две существеннейшие: вопросы экклезиологии и панирологии**. Несомненная богопросвещенность Исаака Сирина, на которого ссылается владыка,заставляет вспомнить его принадлежность к несторианской, не имеющей общения с Православием, церкви и задуматься как о природе Церкви, так и о возможности благодатной жизни вне ее видимых пределов. Другой экклезиологический вопрос — это принципиальная разница в ангелологии и демонологии народного благочестия, уделяющего духам непомерно большую роль в повседневной жизни, и созерцательной жизни монашеской элиты с ее христоцентризмом и теоцентризмом, отодвигающим служебных духов на вторые роли. Однако эти различия не нарушают границы единой Церкви.

Именно эта роль демонических сил в мире и проблема зла становятся еще одной темой рассуждений. Если Бог благ и реально существует, то откуда берется зло? Опираясь на прп. Макария («те, которые говорят, что зло является чем-то существующим в себе (enypostaton), ничего не знают»), владыка делает один из основных для неопатристики вывод: зло несубстанционально, поскольку оно действует в мире нашими руками и через нас. Лукавый дух ни на что не способен без нашей помощи. Вся борьба с этим духом не ради «плоти и крови», а ради богопознания, которому человек хочет научиться (ангелы сообщают ему «логосы» тварных вещей), а тот хочет помешать. Реальность и нереальность демонической угрозы — вот основное содержание церковного учения о духах.

---

* См.: *Daniélou J.* Les anges et leur mission: d'après les Pères de l'Eglise. Chevetogne: Ed. de Chevetogne, 1952. 154 p.

** Панирология — богословское учение о зле и его происхождении. — *Ред.*

Понимание такой реальности и привело к тому, что именно в оксфордский период, а точнее, между 1952 и 1953 гг. из сознания владыки исчезает идея «двойного подчинения» — Афону в юрисдикции Константинополя и Никольскому подворью в Оксфорде под омофором Москвы. Если публикации 1952 г. еще подписаны «иеромонахом монастыря св. Пантелеимона на Афоне», то в последующих публикациях, в частности в издании перевода «Огласительных слов» св. Симеона Нового Богослова,
192) он уже отказывается от этого титула. Он становится не просто иеромонахом Никольского подворья в Оксфорде, но и его казначеем. Быть может, работа с наследием прп. Симеона заставила его сравнить свою судьбу с судьбой святого отца, изгнанного из Студийского монастыря и водворившегося неподалеку в обители Св. Маманта, такого же, как он сам, выходца из Пафлогонии.

Интерес к трудам прп. Симеона Нового Богослова и желание профессионально издать его «Огласительные слова» складывается в жизни владыки не позднее начала 1952 г. По-видимому, он приступил к этим занятиям еще в 1951 г. — в своем первом письме к брату Игорю от 6 июня 1956 г. он пишет, что занимается этой темой уже пять лет. Действительно, личность прп. Симеона занимает важное место в его работе о православном духовном предании, которая датируется тем же годом. 21 июля 1952 г. владыка в письме митрополиту Николаю также сообщает о своем намерении издать труды преподобного. Первоначально он задумывает этот проект совместно с оксфордским профессором Джоном М. Хассеем (по крайней мере, публикуя в 1952 г. свою статью об Афоне в «Вестнике Экзархата», он еще рассчитывает сотрудничать с ним), однако впоследствии ориентируется на французские научные силы. К 1956 г. он определенно сотрудничает с французскими «Sources Chrétiennes» и отцами иезуитами и ассумпционистами, планирующими такое издание. Уже в 1957 г. в переводе и с комментариями отца Жана Даррузе здесь выходят «Богословские, гностические и практические главы» прп. Симеона*.

Владыке было известно, что над изданием греческих трудов прп. Симеона и их переводом в Сергиевом Посаде трудился

---

* См.: *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introd., texte critique, trad. et notes de J. Darrouzès... Paris: Ed. du Cerf, 1957. 139 p. (Sources Chrétiennes. № 51.)

иеромонах Пантелеймон (Успенский). Еще в 1911 г. последний защитил в Московской духовной академии диссертацию, посвященную антропологическим взглядам прп. Симеона Нового Богослова, так и не опубликованную. Впоследствии иеромонах Пантелеймон специально для своей переводческой работы ездил на Афон в апреле — октябре 1913 г., где и оказался в самый разгар имяславских споров*. В своей переводческой деятельности он использовал преимущественно новогреческий перевод Дионисия Загорейского (издания 1790 и 1886 гг.) и латинский текст (193
Понтануса (PG 120), но выверил их по рукописи № 670 Афонского Пантелеимонова монастыря (XIX в.), являющейся копией с Патмосской рукописи Patmicus № 427 (XIV в.). Ему были известны и другие афонские рукописи (Ксеноф. № 36, Ивер. № 713). Интересно, что он попал туда как стипендиат Русского археологического института в Константинополе — опять археологический след — и даже с помощью художника М. Боткина не только сделал копию с фрески Афонского монастыря Пантократора с образом прп. Симеона, достаточно поздним, но и идентифицировал надпись на свитке, который тот держит в руке, как фрагмент его 19-го гимна.

Последующие события Гражданской войны и его смерть на Новом Афоне помешали осуществить задуманное, в печати появились только гимны св. Симеона**. Владыка Василий отчасти смотрел на свою работу как на продолжение дела иеромонаха Пантелеймона. Поэтому сказать, что его труды были забыты, не совсем верно***.

Интерес к прп. Симеону и к его учителю Симеону Благоговейному в России XIX в. был связан с возрождением монашества

---

* См.: *Пантелеймон (Успенский)*, иером. Из записок путешественника на Афон. К вопросу об изучении творений прп. Симеона Нового Богослова // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. № 1. С. 87–121.

** См.: *Пантелеймон (Успенский)*, иером. Три богослова: святой апостол Иоанн Богослов, святой Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Январь – июнь; *Idem*. О гимнах прп. Симеона Нового Богослова // Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917; Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Н. Новгород, 1993.

*** См.: *Niviere A.* Panteleimon Uspenskij: un précurseur oublié // Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова / Перевод с греческого со вступительной статьей иером. Пантелеймона (Успенского) и предисловием к гимнам Никиты Стифата . [Париж], 1989.

в Оптиной пустыни и, стало быть, с целями весьма практическими*. Очевидно, этими же намерениями руководствовался и епископ Феофан (Говоров)**. Его перевод породил множество частных изданий и компиляций***.

Богословский интерес к творчеству преподобного проснулся в русской академической науке позже. К этому времени наиболее авторитетным изданием его творений был 120-й том уже известного нам «Patrologiae cursus completes (Series Graeca)». Помимо
194) работ иеромонаха Пантелеймона, в Киеве появилось текстологическое исследование 58 гимнов св. Симеона, которое, судя по всему, осталось владыке Василию не известно. Впрочем, он занимался не гимнами, а «Огласительными словами». А. Семенов (1864–?), преподаватель Киево-Печерской гимназии, дважды, в 1898 и 1901 гг., работал с греческими рукописями XIII–XVI вв. в библиотеках Мюнхена (№ 177, 526) и Венеции (Bibliotheca Marciana, № 494), сделав предварительную работу для так и не осуществленного издания подлинного текста****. Он первый отметил особую стилистику трудов Симеона, на которую впоследствии все обратят внимание: отсутствие в нем профессионального книжного начетничества, выдаваемого за образованность, избавило, по счастью, его писания от «ученого балласта» и «вычурной витиеватости». Продолжали изучать прп. Симеона и в Московской духовной академии в общих рамках мистического богословия древней Церкви*****.

---

* См.: Преподобнаго отца нашего Симеона Новаго Богослова, игумена и пресвитера бывшаго от монастыря святаго Маманта, словеса зело полезны. М.: Издание Козельской Оптиной пустыни, 1852; 2 изд. 1869; Житие преподобнаго отца нашего Симеона Новаго Богослова. Списание Никиты Стифата. Козельск, 1856; Подвижнические слова старца Симеона Благоговейнаго. М., 1892.

** См.: Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова / В переводе на русский язык с новогрекскаго еп. Феофана. Вып. 1–2. М., 1879, 1882. Репринт: 2001.

*** См.: О трех образах внимания и молитвы (Из книги: Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова). Слово 68-е. [Перевод с новогреческого] еп. Феофана. М., 1893, 2 изд. 1894, 3 изд. 1901, 4 изд. 1912; О страшном дне Господнем и о будущем суде. 57-е слово из собрания слов преподобнаго Симеона. СПб., 1903; Наставления и молитвы преподобнаго Симеона Новаго Богослова. СПб.: Тип. И. Ефимова, 1907; Избранные места из творений преподобнаго отца нашего Симеона Новаго Богослова / Собраны Великой княгиней Милицей Николаевной. СПб.: Тип. А. Суворова, 1908.

**** См.: *Семенов А.Ф.* Сличение рукописей, содержащих гимны Симеона Нового Богослова. Киев, 1902.

***** См.: *Минин П.* Главное направление древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916.

Наиболее интересные работы связаны с петербургской богословской школой, прежде всего с ее представителем Павлом Аникиевым*. Его труды были, по-видимому, знакомы владыке Василию, и даже в письме к Игорю Александровичу от 10 июля 1956 г. тот выражал надежду, что ему удастся познакомиться с его архивом — митрополит Николай обещал ему материалы, оставленные покойным профессором Ленинградской духовной академии**. Нам остается неизвестным, выполнил ли митрополит Николай свое обещание, — в дальнейшем владыка нигде не говорит (195
об этих материалах. Быть может, речь шла вовсе даже не об Аникиеве, в чем владыка и сам не был до конца уверен, о чем свидетельствует знак вопроса в письме, поставленный после фамилии. Девятого мая 1950 г. скончался профессор патрологии Ленинградской академии А.И. Сагарда. Не о его ли архиве шла речь?

В Казанской, а затем в Московской духовной академии изучением монашеской мистики занимался Виктор Милов, в 1918 г. принявший монашество с именем Вениамин и в 1955 г. рукоположенный епископом в Саратов. В 1920 г. он защищает кандидатскую работу «Жизнь и учение преподобного Григория Синаита», самостоятельно переведя его труды с греческого. Они были опубликованы спустя долгое время после его кончины***. В «перерыве» между ссылками в 1934–1937 гг., будучи священником во Владимире, он продолжает патрологические труды. На их основе в июле 1948 г. в Московской духовной академии он защищает магистерскую диссертацию «Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви. (Опыт раскрытия нравственной стороны православно-христианского догмата веры из начала любви)». Очевидно, часть этой работы была посвящена учению прп. Симеона Нового Богослова и цели христианской жизни, материалы для которой, представлявшие собой свободный пересказ содержания его «Огласительных слов», были опубликованы спустя сорок лет после его кончины****.

---

* *Аникиев П.,* свящ. Мистика преподобного Симеона Нового Богослова. СПб., 1906; *Он же*. Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова. Пг., 1915.

** См.: Церковь... С. 44.

*** См.: *Прп. Григорий Синаит.* Творения / Перевод с греческого, примечания и послесловие епископа Вениамина (Милова). М., 1999.

**** См.: *Вениамин (Милов)*, еп. От врат Рая до райских врат: О цели жизни христианской по творениям преподобного Симеона Нового Богослова. М.: Издательский дом «Лествица», 1997.

В начале 1950-х гг. тема богословского наследия прп. Симеона вновь как-то одновременно захватила богословские умы. В 1950 г. профессор Московской духовной академии прот. Александр Ветелев предложил студентам в качестве темы кандидатского сочинения вопрос о гносеологии прп. Симеона. За нее взялся будущий митрополит Питирим (Нечаев) и, по собственному признанию, был благодарен своему профессору всю жизнь. В своих пастырских беседах он постоянно ссылался на сложную динамику духовной жизни, описанную преподобным*. Сосредоточившись на теме познания через любовь, он написал работу «Значение христианской любви в аскетических творения преподобного Симеона Нового Богослова», которая так и осталась неизданной.

196)

Для характеристики трезвого схоластического духа, царившего в духовных академиях, характерны проблемы, с которыми столкнулся Питирим при защите, когда ему были готовы «зарубить» кандидатскую степень. Совет «усомнился» в его православии, как и заподозрил самого Симеона в мессалианстве — родимое пятно XIX в.! Ключевая фраза из творений в диссертации, вокруг которой развернулась полемика: «Тот, кто не переживет воскресения своего духа в этой жизни, тот не войдет в Царство Небесное». Ученые оппоненты-богословы чуть не подвергли будущего председателя Издательского отдела остракизму. Но все же нашелся «мудрый человек», который объяснил совету, что выпускник без «злого умысла» написал в диссертации то, что прочитал в творениях святого**. Взгляните на статью владыки Василия «Православное духовное предание»; одна из ключевых цитат в ней — из Симеона: «Тот, кто не увидел Бога в этой жизни, не увидит Его и в будущей».

Значительно проще было выпускнику Ленинградской духовной академии, в будущем маститому протоиерею Василию Лесняку. Заинтересовавшийся лекциями по византинистике, читанными профессором протоиереем М.М. Верюжским, он в 1956 г. защитил диссертацию «Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения», основанную на славянских переводах творений преподобного и изданную много лет спустя***.

---

* См.: Русь уходящая... С. 349.

** См.: Там же. С. 162–163.

*** См.: *Лесняк В.Г.*, прот. Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения. СПб.: Велень, 1993.

Рецензировал работу известный владыке профессор Л.Н. Парийский, с которым он виделся на II Международной конференции патрологов в Оксфорде 19–24 сентября 1955 г. Собственно, не без стараний Василия Кривошеина эта русская делегация попала в Оксфорд*.

Еще летом 1955 г. владыка решил способствовать русской патрологической науке, рассчитывая, что международные контакты не только обогатят отечественное богословие, но и поднимут престиж Русской Церкви за рубежом. Прежде всего, ему хотелось (197
видеть на Патрологических конференциях в Оксфорде епископа Михаила (Чуба) и профессора Н.Д. Успенского. С 4 по 21 июля в Англии и Шотландии по приглашению Британского Совета церквей находилась делегация религиозных деятелей из СССР, в которую входили: митрополит Минский и Белорусский Питирим (Свиридов), ректор МДА протоиерей К. Ружицкий, профессор ЛДА Н.Д. Успенский, доцент МДА иеромонах Филарет (Денисенко), председатель Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов Я.И. Жидков, его заместитель Н.А. Леванданто, архиепископ Евангелическо-Лютеранской церкви в Латвийской ССР Г. Турс и архиепископ Евангелическо-Лютеранской церкви в Эстонской ССР Я. Кийви. В связи с этим Англиканская церковь устроила прием, где владыка встретился с советником посольства СССР в Лондоне, «неким Тихвинским», по его оценке развязным господином, совершенно невежественным в церковных вопросах, впоследствии высланным из США за действия, несовместимые со званием дипломата. В завязавшейся беседе, в процессе которой пришлось долго объяснять, что такое патрология, владыке удалось заинтересовать того идеей, что участие православных богословов в оксфордской конференции будет полезно для престижа как РПЦ, так и СССР. С.Л. Тихвинского, будущего академика, больше всего волновал вопрос, не связано ли это с «происками Ватикана» и как будут выглядеть специалисты из СССР на мировом уровне. Владыка, не будучи уверенным в правильности положительного ответа, все же сказал, что «в общем» они могут оказаться на том же уровне, добавив, что ходатайство советского посольства в Лондоне могло бы сильно облегчить все дело. «Хорошо, — сказал Тихвинский. — Постараемся это устроить»**.

* См.: Воспоминания... С. 220–222.
** См.: Воспоминания... С. 221–222.

Неизвестно, что именно он устроил, но в результате приехали не высококлассный специалист по творениям свт. Мефодия Патарского епископ Михаил (Чуб) (с ним владыка Василий все-таки встретится, но лишь 7–11 июня 1958 г., на Ламбетской конференции) и признанный специалист в области литургики Н.Д. Успенский, а совсем другие люди. Русскую Церковь на II патрологической конференции представляли профессора ЛДА Л.Н. Парийский и К.А. Сборовский, а Западно-Европейский
198) экзархат — В.Н. Лосский, иеромонах Софроний (Сахаров), игумен Антоний (Блум), священник Всеволод Палашковский и сам иеромонах Василий*. То, что ни Парийский, ни Сборовский не говорили на иностранных языках, не позволило им принять активное участие в работе конференции. Недаром владыка «покривил душой», отвечая положительно на вопрос Сергея Тихвинского, окажутся ли советские богословы на том же профессиональном уровне, что и западные. Больше подобных опытов не было.

Именно на этой конференции Василий Кривошеин выступает с докладом о проявлениях народной религиозности в житии и жизни прп. Симеона**. Тема одновременно модная и важная. История ментальности, разлитая в агиографической литературе, становится со временем одним из важнейших направлений истории культуры. Вместе с тем это и продолжение русской дореволюционной традиции, а не только следование в русле европейских интересов, представленных во многом классическими трудами школы «Анналы» во главе с Марком Блоком и Люсьеном Февром. Уже в 1910 г. именно в Петербургском университете это направление закладывалось такими исследователями, как Л. Карсавин, Г. Федотов, О. Добиаш-Рождественская, П. Бицилли, И. Гревс. Классикой жанра до сих пор остается сочинение А. Рудакова, построенное именно на византийском житийном материале, вышедшее перед самым Октябрьским переворотом***.

---

* См.: Отъезд профессоров ЛДА на международную конференцию патрологов // ЖМП. 1955. № 10. С. 7; *Сборовский К.А.* Вторая международная конференция патрологов в Оксфорде // ЖМП. 1955. № 11. С. 64–66.

** См.: *Krivocheine B.* «Ὁ ἀνυπερήφανος Θεός». St. Symeon the New Theologian and early Christian popular piety // Studia Patristica. Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Part II. Edited by K. Alan and F.L. Cross. Berlin, 1957. P. 485–494. (Texte und Untersuchungen. Bd. 64.)

*** См.: *Рудаков А.П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917; London, 1970; СПб., 1997.

Говорили ли иеромонах Василий и профессор Парийский о том, что студент академии в России пишет работу о прп. Симеоне, неизвестно. Но сам Василий Лесняк знал, что «в Париже» (все, что не СССР, — Париж!) работали над изданием греческих текстов и новыми переводами творений прп. Симеона на русский «иеромонах В. Кривошеин, иером. Софроний и другие». По крайней мере работа владыки о «братолюбивом нищем», напечатанная в «Вестнике Экзархата» в 1953 г., была ему знакома. Сам же автор, трудясь над диссертацией, прекрасно отдавал (199
себе отчет, что отсутствие аналитических трудов по богословию св. Симеона связано с отсутствием нормального издания оригинальных текстов и адекватного перевода: епископ Феофан передает идеи св. Симеона точно, но не до йоты. Сам же автор работал не только с пересказами XIX в., но и с древнерусскими переводами 22 «Огласительных слов» Симеона и его «Глав о молитве и внимании», а также со славянскими текстами Гимнов XV–XVIII вв., сохранившимися в ряде рукописных сборников «Публички» и Библиотеки Академии наук, что представляется вполне научным подходом*. Впрочем, использованную им выборку нельзя назвать исчерпывающей: ему остались неизвестными некоторые из ранних сборников XV в.**. Наверное, для целей его работы этого было и достаточно. Пользовался ли средневековыми переводами на славянский Питирим (Нечаев), не известно.

Если отец Василий Лесняк лишь указывал на неточности перевода Феофана Затворника, то владыка Василий по отношению к святителю был еще жестче: переводчик не считал нужным всегда точно следовать тексту греческого издания Дионисия Загорейского и вносил в него не только изменения, но и добавления,

---

* См.: Отчет Императорской публичной библиотеки за 1904 г. СПб., 1911. С. 48–50; Отчет Императорской публичной библиотеки за 1905 г. СПб., 1912. С. 59–65; Сборник Российской публичной библиотеки. Т. 1. Вып. 1. Петербург, 1920. С. 25–30; *Калайдович К., Строев П.* Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке... графа Ф.А. Толстого. М., 1825. Отд. II. № 429. С. 556; *Срезневский В.И., Покровский Ф.И.* Описание рукописного отдела библиотеки Императорской Академии наук. [Часть] I. Рукописи. Т. 2. [Отдел] III. Творения отцов и учителей Церкви. [Отдел] IV. Богословие догматическое и полемическое. [Отдел] V. Богословие учительное. Пг., 1915. С. 52–55, 55–54, 483–489.

** См.: *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2.2. Писания святых отцов. М., 1859. № 164. С. 434–440; Каталог собрания славяно-русских рукописей П.Д. Богданова / Составил И.А. Бычков. Вып. 1. СПб., 1891. С. 99–100, 160.

в которых виден скорее сам переводчик, чем византийский мистицизм подлинника. Подобным образом оценивал труд Феофана и французский византинист Антуан Нивьер, переиздатель «Гимнов» преподобного Симеона в переводе Пантелеймона Успенского, писавший о труде Феофана как выхолощенном, слащавом и лишенном остроты парафразе, выполненном напыщенным стилем, сделанном, разумеется, из самых лучших пастырских побуждений («une paraphrase édulcorée dans une langue au
200) style emphatique en vertu toujours de considérations pastorales»)*. Но это пастырское, живое и живительное значение современных переводов сам владыка никогда не игнорировал: оценивая образ и творения Симеона сквозь века, он благодарил и Дионисия Загорейского, и Феофана Затворника за то, что их переводы избавили его наследие от участи «музейного экспоната» («une pièce de musée»), вернув его в живую реальность Предания**.

Впрочем, такая судьба была уготована творениям Симеона Нового Богослова с самого начала. Выделив в его «Огласительных словах» две редакции: краткую (Vat. gr. 1436 и Coislinianus. gr. 292) и пространную (Paris. gr. 895 и ГИМ СИН № 417), представленные различными группами рукописей, иеромонах Василий установил, что последняя, несмотря на то что восходит к ученику преподобного Никите Стифату, является «причесанным» под обыденное восприятие вариантом мыслей и идей Симеона Нового Богослова. Христологические славословия здесь преобразованы в Троичные, заменены и специфические термины Симеоновой аскетики на традиционные для школы Евагрия, «полнота ощущения» Бога заменена на «ясность Его созерцания», само имя Симеон Новый Богослов преобразовано в Симеон Новый и Богослов. Новая редакция просто снивелировала личный мистический опыт преподобного, подравняв его под восприятие среднего византийца уже в XI–XII вв.***. Что уж вести речь про

---

* *Niviere A.* Panteleimon Uspenskij: un précurseur oublié // Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова... С. 3.

** См.: *Basile,* archevêque de Bruxelles et de Belgique. Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XI–XX siècles) // Messager... 1979. № 101–104. P. 27–32.

*** См.: *Krivocheine B.,* hieromonk. The Writings of St. Symeon the New Theologian // Orientalia Christiana Periodica. 1954. № 20. P. 298–328; *Krivocheine B.* St. Syméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos. Histoire du Texte des Catéchèses // Akten des XI Internationales Byzantinischen Kongress. München,

перетолкование Симеона Феофаном Затворником в XIX в. по своему «образу и подобию» или о протесте профессоров МДА против кандидатской работы будущего митрополита. Очевидно, в том числе и этим обосновывалась в глазах владыки необходимость «богословской археологии», «археологии текста», позволяющая докопаться до оригинального, персонального опыта святого отца и предостерегающая от соблазна заново переписать святоотеческое наследие, претендуя на аутентичность новой редакции. (201

Параллельно с иеромонахом Василием изучением, переводом и изданием гимнов Симеона Богослова занимался и служивший в Никольском храме в Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем схииеромонах Софроний (Сахаров), с Пасхи 1954 г. схиархимандрит. Его переводы и комментарии постоянно публиковались в 1950-е гг. в «Вестнике Экзархата»*. Впрочем, главная цель изданий была связана с его аскетико-практическими трудами, включая полемику с экклезиологией авторов, принадлежавших к Русскому Экзархату Константинопольской юрисдикции, работы которых во множестве публиковались в это время. Гимны были для Софрония своеобразной теоретической базой. Собственно академическая наука его интересовала в меньшей степени, что и приводило к возникновению недоумений с трудившимся рука об руку с ним отцом Василием. Очевидно, о нем он напишет в своем письме от 27 июля 1957 г. протоиерею Борису Старку в Херсон: «В. слишком “защищает” свой маленький уголок и тем отрезается от нашего общего дела. Так что и с ним мы не достигаем взаимного согласия в труде»**.

В последнее время среди отечественных богословов интерес к творчеству прп. Симеона проявил лишь митрополит Иларион (Алфеев), в бытность иеромонахом переведший несколько его

1958. Hrsg. von F. Dolger und H.-G. Beck. München, 1960. S. 273–277; *Василий*, архиеп. Преподобный Симеон и Никита Стифат. История текста огласительных слов // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 37. С. 41–47.

* См.: Божественные гимны преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова (6-й и 48-й) // Вестник РЗЕПЭ. 1953. № 15. С. 133–135; Божественные гимны преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова (1-й) // Вестник РЗЕПЭ. 1953. № 17. С. 13–20; *Софроний*, иером. Заметка к новому переводу гимнов преподобного Симеона Нового Богослова // Там же. С. 20–24.

** *Софроний (Сахаров)*, схиархим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. М.: Отчий дом, 1997. С. 50.

произведений и защитивший диссертацию на эту тему в родном для владыки Оксфорде. В основе работы лежит сравнительный анализ творчества святого в связи со Священным Писанием, литургикой, студийской монашеской традицией, агиографической, аскетической и мистической литературой эпохи*. Активность европейских исследователей, проявившаяся со времени выхода в свет основополагающих трудов владыки, не в пример выше**.

202)

* См.: *Alfeyev H.* St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000; *Иларион (Алфеев)*, иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. М.: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории. Пушкино, 1998; СПб.: Алетейя, 2001. — 674 с., пер. (Византийская библиотека: Исследования); *Симеон Новый Богослов*. Прииди, Свет истинный: Избранные гимны в стихотворном переводе с греческого игумена Илариона (Алфеева). СПб., 2000.

** См.: *Zamfirescu D.* Manuscrise slave cu traduceri din Sfintul Simeon Noul Teolog // Ortodoxia. 1959. 11. № 4. P. 535–566; *Gouillard J.* Constantin Chrysomalla sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et mémoires. Vol. 5. Paris, 1973. P. 313–327; *Englezakis B.* A Note on Tradition and Personal Experience in Symeon the New Theologian // E.C.R. 1974. P. 88–89; *Halleux A.* Syméon le Nouveau Théologien // Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège: l'expérience de la prière dans les grandes religions. 22–23 nov. 1978. (Homo religiosus. № 5). Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des religions, 1980. P. 351–363; *Fraigneau-Julien B.* Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris: Beauchesne, 1985. 204 p. (Théologie historique. № 67); *Turner H.J.M.* St. Symeon the New Theologian and spiritual fatherhood. Leiden; New York; Köln; Kopenhavn: Brill, 1990 (Byzantina Neerlandica, Fasciculus II); *Golitzin A.* Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagite, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 38. Crestwood (N. Y.), 1994. P. 131–179; *Koutsas Symeon*, archim. Νικήτα τοῦ Στηθάτου Βίος καὶ πολιτεια τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου θεολόγου / Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια. Ἀθῆναι: Εκδ. Ἀκρίτας, 1996; *Maria F., Jiménez F.* El humanismo bizantino en San Simeyn el Nuevo Teylogo: La renovaciyn de la mistica bizantina // Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas; Estudio Teolygico San Ildefonso de Toledo, 1999; *Rydén L.* Time in the Lives of the Fools // Πολύπλευρος νοῦς: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag / Hrsg. von C. Scholtz und G. Makris. München; Leipzig: K.G. Saur, 2000. P. 311–323; *Synek E.M.* 1000 Jahre Erfahrungstheologie: Symeon der Neue Theologe // Ostkirchliche Studien. Vol. 50. Wurzburg, 2001. P. 79–105; *Koder J.* Der Titel der Hymnensammlung des Symeon Neos Theologos // Χρύσαι πύλαι [Chrysai Pylai]: essays presented to Ihor Sevcenko... / Ed. by P. Schreiner and O. Strakov. Cambridge (Mass.): Paleoslavica, 2002. P. 215–221; *Barber C.* Icon and portrait in the trial of Symeon the New Theologian // Icon & word: the power of images in Byzantium: Studies presented to Robin Cormack / Ed. by A. Eastmond and L. James. Aldershot; Burlington (Vt): Ashgate, 2003. P. 25–33; *Oikonomides N.* How to become a saint in eleventh century Byzantium // Οἱ ἥρωες τῆς Ἐκκλησίας: οἱ νέοι ἅγιο, 8ος-16ος αἰῶνας / ἐπιστημονική ἐπιμέλεια Ε. Κουντουρα-Γαλακκ. Ἀθῆναι (E. Kountoura-Galakk. Athena): Ethniko Idryma Ereunon, Institouto Byzantinon Ereunon, 2004. P. 473–491.

Подготовка иеромонахом Василием трудов св. Симеона к изданию потребовала новой научной аудитории и новых публикаций, которые были весьма многочисленны вплоть до 1957 г. Именно в это время закладываются основы текстологического подхода владыки к святоотеческой письменности, демонстрирующие, что переписывание текстов — это еще и их перетолковывание, сквозь которое необходимо пробиться к изначальному содержанию. Позднейшие версии — всегда приспособление прошлого к нуждам современности. (203

Еще одно достижение этого времени — составление, по сути, концепции будущей книги о прп. Симеоне Новом Богослове, где его жизнь и проповедь будут помещены в историко-культурный и социально-политический контекст окружавшей его эпохи второй половины X–XI вв. На раскрытие всей полноты этой картины и будут направлены работы Василия Кривошеина, посвященные мистической биографии и настоятельской деятельности преподобного, его отношению к социально-политической действительности своего времени, народной религиозности эпохи, сравнению богословских взглядов отца с окружающим религиозно-культурным контекстом*. При этом он не удовлетворяется лишь публикациями на русском для внутреннего пользования в Экзархате. Он почти сразу переводит свои труды на греческий или на один из европейских языков. Так, мистическая биография «братолюбивого нищего» появляется по-гречески в журнале «Григорий Палама»** и по-английски в издании «The Christian East» (II–7, 6; 1953–1954, P. 216–227), а описание образа игумена Симеона как «неистового ревнителя» — в том же «Григории Паламе»***

---

* См.: Огласительные слова преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова. О памяти смерти: (Неизданное Огласительное слово) / Перевод с греческого иеромонаха Василия Кривошеина // Вестник РЗЕПЭ. 1953. № 14. С. 89–91; *Василий*, иером. Заметка к слову «О памяти смерти» прп. Симеона Нового Богослова // Там же. С. 92–99; [*Василий (Кривошеин)*, иером.] «Братолюбивый нищий». Мистическая автобиография прп. Симеона Нового Богослова (949–1022) // Вестник РЗЕПЭ. 1953. № 16. С. 223–236; *Idem*. The Writings of St. Symeon the New Theologian // Orientalia Christiana Periodica. 1954. № 20. P. 298–328; *Idem*. «Ὁ ἀνυπερήφανος θεός» St. Symeon the New Theologian and early Christian popular piety // Studia Patristica. Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church. Oxford, 1955. Part II. Ed. by K. Alan and F.L. Cross. Berlin, 1957. P. 485–494. (Texte und Untersuchungen. Bd. 64.)

** См.: Γρηγόριος ο Παλαμᾶς. θεσσαλονίκη, 1954. № 37. 156–164.

*** См.: Γρηγόριος ο Παλαμᾶς. 1955–1956. № 39. 29–33. 192–201.

и в «Восточноцерковных исследованиях»*. Все это впоследствии воплотится в его монографии о прп. Симеоне, которая выйдет в 1980 г. по-французски, а потом и по-русски.

Кроме патрологических конференций, владыка участвует и в Международных Византийских конгрессах. Традиция подобных форумов берет свое начало от первого съезда в Бухаресте в 1924 г. На IX конгрессе в Салониках в апреле 1953 г. Василий Кривошеин делится с научным сообществом своими наблюдениями над раз-
204) личными редакциями «Огласительных слов», прочитав доклад «Первоначальная форма и позднейшие редакции проповедей прп. Симеона Нового Богослова»**. Именно здесь он показывает себя «археологом текста», признавая возможность искажения аутентичного предания в результате не только переводов, которые неизбежно являются интерпретацией, но даже и переписывания трудов в рамках единой живой традиции.

На следующий конгресс, состоявшийся в Стамбуле 15–21 сентября 1955 г., впервые в бывшей столице Византии, он не поехал. Возможно, по соображениям идейной солидарности или безопасности. Гражданская война на Кипре, начатая в апреле 1955 г. сторонниками «эносзиса» — объединения с Грецией из «Национальной организации кипрских бойцов», привела к волне антигреческих выступлений в самой Турции. В ночь с 6 на 7 сентября была разгромлена Патриархия в Фанаре, были человеческие жертвы. Все греки отказались от участия в конгрессе, многие европейцы последовали их примеру. Участники конгресса посетили патриарха Афинагора и выразили ему свои соболезнования. Владыка встретился с Афинагором уже в 1957 г.

На XI Византийском конгрессе в Мюнхене 15–20 сентября 1958 г. он продолжил текстологическую тему, выступив здесь уже с более полной версией своего видения истории текста и, следовательно, восприятия современниками проповедей прп. Симеона***. Впоследствии он опубликует эту работу в «Вестнике»

---

* См.: *Basil Krivocheine*, hieromonk. The Most Enthusiastic Zealot. St. Symeon the New Theologian as abbot and spiritual instructor // Ostkirchliche Studien. 1955. № 4. P. 108–128.

** См.: *Basil Krivocheine*, hieromonk. The original form and the later reduction of the sermons of St. Symeon the New Theologian // Actes du IXe Congrès International des Etudes Byzantines. T. 3. Athèns, 1957. P. 161–168.

*** См.: *Krivocheine B.* Syméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos: Histoire du texte des Catéchèses // Akten des XI Internationales Byzantinischen

на русском языке*.

Последняя его попытка участия в Византийских конгрессах была связана с XII такой встречей в Охриде (Югославия) 11–16 сентября 1961 г. Он получил приглашение еще в марте. Съезд проходил под «высоким патронажем» маршала Тито, того самого, кто способствовал гражданской войне в Греции, отразившейся на владыкиной судьбе. Председательствовал на съезде Георгий Острогорский, знакомый ему еще по совместным публикациям в Кондаковском сборнике. Летом владыка подготовил доклад (205
и тезисы своего выступления**. Но поехать туда так и не смог из-за дел общецерковных, да и епархиальные дела уже надолго оторвали его от науки, которая развивалась по иным законам. Впрочем, его наработки к Охридскому съезду все же увидели свет***.

В 1950-е гг. владыка Василий не отказывался и от возможности практического приложения результатов своих «богословских раскопок». 11 декабря 1954 г. на очередном собрании Албано-Сергиевского Содружества он читает свое сочинение о прп. Симеоне как об игумене и устроителе монашеской жизни. «Неистовый ревнитель», опубликованный сначала по-гречески и по-английски, только через три года появляется в «Вестнике Экзархата» по-русски****. Тогда же он работает над обобщением триадологических взглядов греческих отцов-мистиков*****.

Издание трудов преподобного Симеона спровоцировало долгую историю, связанную с получением доступа к одной из греческих рукописей, хранящихся в России. Владыка обозначает ее как

Kongress. München, 1958. Hrsg. von F. Dölger, H.G. Beck. München, 1960. S. 273–277.

* См.: *Василий*, архиеп. Преподобный Симеон и Никита Стифат. История текста Огласительных слов // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 37. С. 41–47.

** Церковь... С. 68–70.

*** См.: *Basile*, archevêque. St. Syméon le Nouveau Théologien: la realité politique et sociale de son temps (d'après ses Cathéchèses) // Resumé des communications. XIIe Congrès International des Etudes Byzantines. Ochrid, 1961. Belgrad — Ochrid, 1961. P. 57–58; *Василий*, архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 38–39. С. 121–126.

**** См.: *Василий (Кривошеин)*, иером. Неистовый ревнитель (Ζηλοτὴς μανικότατος). Преподобный Симеон Новый Богослов как игумен и духовный наставник // Вестник РЗЕПЭ. 1957. № 25. С. 30–53.

***** См.: *Basil Krivocheine*, hieromonk. The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology // Sobornost. 1957. Ser. 3. № 21–22. P. 462–469, 529–537.

Московская рукопись Патриаршей библиотеки № 417 XV века, приобретенная Арсением Сухановым на Афоне в Иверском монастыре в царствование Алексея Михайловича, которая, по его мнению, теперь находилась в Библиотеке им. Ленина (ныне РГБ) в Москве. На самом деле рукопись происходит из Ватопедского монастыря и представляет собой сборник аскетического содержания на 279 листах*. Хранилась она, как и все синодальное собрание, в рукописном отделе Государственного Исторического
206) музея.

Истории с получением этой рукописи владыка подробно касается в своей переписке с Игорем Александровичем. Ее детали небезынтересны как для характеристики научной жизни в России 1950-х гг., так и для оценки роли митрополита Николая (Ярушевича) в судьбе владыки. В письме от 9 июня 1956 г. владыка выражает надежду, что, будучи в Москве, ему удастся изучить рукопись основательно на месте, поскольку получить микрофильм ему до сих пор не удалось**. 10 июля он вновь подтверждает, что главный научный интерес — это рукопись ГИМа, над которой придется просидеть не менее 10–15 дней. Восемь страниц фотографий этой рукописи, которые были владыке недавно присланы из Москвы, для работы оказались недостаточными***.

В своих воспоминаниях о владыке Николае он уточняет, что с 1952 г. пытался получить копию рукописи, в том числе и через Британское посольство в Москве, однако Исторический музей отговаривался состоянием рукописи, которую якобы нельзя копировать. В августе 1956 г. владыка познакомился с рукописью воочию и нашел ее состояние удовлетворительным. Отказ ГИМа он объяснил тем, что у музея не было установки для микрофильмирования, в чем руководство стеснялось признаться****. Очевидно, тогда же в августе он договорился с митрополитом Николаем о том, что тот организует фотографирование 220 листов

---

* См.: *Matthei F.* Accurata Codicum Grecorum manuscriptorum Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi, nititia et recencio. Lipsiae, 1805; *Савва*, архим. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) ризницы и библиотеки. М., 1858. № 372/CCLIX. С. 130; *Владимир*, архим. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. № 417 (372/CCCLIX). С. 624.

** См.: Церковь... С. 43.

*** См.: Там же. С. 44.

**** См.: Воспоминания... С. 219–220.

рукописи обычным аппаратом. По его мнению, на это понадобилось 20 000 рублей (2 000 долларов), которые должен был выделить Синод. Сумма фантастическая и вряд ли соответствовавшая реальным затратам: в то время 20 000 рублей стоил автомобиль «Волга ГАЗ-2», 15 000 стоила «Победа», дороже — 40 000 — был только «ЗИМ». Скорее всего, за нулями стоял либо «испорченный телефон», либо намерение «заставить» владыку еще больше уважать Патриархию, «потратившую» на него такие деньги, либо таинственные законы социалистического рынка, неизменно (207
удивляющие западного человека .

Второго октября 1956 г. владыка Василий с сожалением пишет Игорю, что о московской рукописи он не имеет еще никаких известий из Патриархии, что связано с отпуском самого митрополита Николая до конца сентября*. 4 ноября он отправляет письмо В.В. Зайцеву, которого считает заведующим финансовым отделом Патриархии и которому митрополит Николай поручил ведение этого дела. Не получив никакого ответа, он 7 декабря пишет самому митрополиту, а 8-го числа того же месяца обращается к брату с просьбой сходить в Патриархию и спросить Зайцева, Буевского или Ведерникова о том, как обстоят дела**.

Через какое-то время митрополит Николай сообщил ему, что фотографирование, которое займет месяц, было начато 12 января 1957 г. Однако, так и не получив копий, 6 марта 1957 г. он вновь жалуется брату, что отсутствие фотографий мешает ему проверить собственные гипотезы, которые могут быть оправданы только фактами из рукописи. Наконец 21 марта он радостно сообщает Игорю Александровичу, что фотографии пришли, и он сразу набросился на них, поскольку добивался копий более пяти лет***.

Достаточно долго владыка считал, что ему в деле приобретения копий помог сам митрополит, хотя впоследствии кто-то из критиков митрополита, по мнению которого Николай (Ярушевич) всегда обещает, а сам ничего не делает, рассказал следующее: «Ваше дело так и тянулось бы без конца, если бы один из молодых сотрудников Патриархии, питомец Московской духовной академии, из желания помочь Вам, не взялся по своей инициативе

* См.: Церковь... С. 48.
** См.: Там же. С. 50.
*** См.: Церковь... С. 55.

за дело, бегал в Исторический музей, хлопотал и в результате все устроил»*.

Однако в «потоках богословия» владыку интересовал не только прп. Симеон. В 1956 г. он изучал экзегетические работы Оригена как одного из основоположников духовного учения Восточной Церкви и мистическое богословие свт. Григория Нисского. Если о свт. Григории он еще напишет, то Ориген, в силу своей неоднозначности и внутренней противоречивости, так и не станет ге-
208) роем его богословия. Владыку интересовали цельные личности. Впрочем, в начале 1960-х гг. он займется изучением трудов одного из предшественников Оригена — Климента Александрийского. Владыка постоянен в своих интересах, выраженных еще в его первой работе о свт. Григории Паламе; русская религиозная философия интересовала его значительно меньше, поскольку, по его собственному признанию, в ней «много ценного» (см. интереснейшие ссылки на С. Булгакова и Б. Вышеславецва в статье 1935 г.), но столь же много «неудачного и сомнительного»**.

Интерес к Оригену, комментатору Книги Бытия и идеи творения, логично смыкался в личности владыки с господствовавшей в обществе тягой к апологетике, естественным наукам и вопросам соотношения веры и разума, порожденным сумасшедшим взмахом технического прогресса. В серии писем***, адресованных брату и племяннику, он подробно касается всегда важных для Церкви вопросов. И это при том что его, по большому счету, интересовали не научно-апологетические вопросы как таковые, а догматико-мистические глубины христианства. Этот интерес позволяет ему делать оригинальные, но глубинные сравнения: «миф Оргиена» об апокатастасисе предчувствует учение Тейяра де Шардена о схождении всего творения в «точку Омега», несмотря на все различия богословского языка — научно-биологического в XX в. и антично-философского и библейско-патристического в III в.****. Богословие предстает здесь действительно как наука о языке и тексте.

---

* Воспоминания... С. 219–220.

** См.: Письмо И. Кривошеину от 9 июня 1956 г. // Церковь... С. 43.

*** См.: Письма от 2 окт. 1956, 8 дек. 1956, 25 дек. 1956, 6 марта 1957, 21 марта 1957 // Церковь... С. 47–57.

**** См.: Письмо от 8 дек. 1956 // Церковь... С. 49–50.

Любопытно, что, по собственному признанию владыки, он натолкнулся на эти проблемы и разрешающие их книги благодаря поездке в Москву в августе 1956 г. и общению с родственниками — семьей Кривошеиных. Им, жившим в советско-материалистическом окружении, постоянно приходилось отвечать на подобные псевдонаучные вызовы, которые чуть позже будут сформулированы в классическом утверждении: «Космонавты в космос летали, а Бога не видели». Впрочем, как и у всякого «гуманитария», естественнонаучная апологетика вызывала у него «живой интерес», (209
как это произошло с книгой Эрика Маскалла «Christian Theologie and Natural Sciences», не только прочитанной, но и отправленной в Россию. В частности, особое внимание владыки привлекла проблема детерминизма в современной науке. Сожаление вызвали лишь свойственные профессору англиканской традиции «аристотелевско-томистские формулировки»: патристический, читай — платоновский, подход был бы способен углубить затрагиваемые темы. Но в целом богословские взгляды автора-англиканина казались близкими к православному пониманию проблемы.

Вместе с Маскаллом в Россию был отправлен и труд Тейяра де Шардена «Феномен человека», вышедший в 1955 г. в Париже, — книга, которую владыка счел гениальной, будучи одновременно несогласным с рядом ее положений. Быть может, его привлекла в труде «археологичность» взглядов автора, много занимавшегося проблемой синантропа и вопросами эволюции. У Тейяра ему особенно понравились смелость синтеза и глубина метафизических постижений (хотя и не всегда исчерпанная до дна), не понравилось — не столько модернизм, сколько пантеистический уклон, впрочем отрицаемый самим автором. При этом известно, что «модернизма» в богословии, особенно терминологического (недаром он ставит в вину автору «злоупотребление научным жаргоном» и «пленение научными формулами»), владыка не любил, будучи вообще противником искусственной оппозиции «консерватизм — модернизм». Творческий, а не механический характер эволюции в «человеческом феномене», декларируемый Тейяром, был, очевидно, одним из привлекательных для владыки мест его работы — именно творческое, а не механическое воспроизводство Предания и святоотеческой письменности было его церковной задачей. Эволюция как Предание, и Предание как эволюция — столь неожиданный вывод

напрашивается из осознания удивительной взаимной притягательности православного богослова и католического ученого.

Именно «углубление» в богословские истины (формула, «подсказанная» владыке Никитой Кривошеиным и воспринятая им от него)*, положительное раскрытие христианской веры и является основной церковной задачей. В святоотеческих творениях глубины веры и духа как раз и раскрываются с предельной силой. Задачей же каждого отдельного христианина является умение их
210) воспринять, понять и творчески-углубленно пережить. И здесь историческая и филологическая науки начинают играть незаменимую роль**.

Парадоксально, но те выводы, которые мы смогли сделать, знакомясь с трудами самого владыки, где совершенно отсутствовала методологическая рефлексия, были предельно точно подтверждены его собственным свидетельством. Причем свидетельством, высказанным им в процессе семейной переписки с собственным племянником по, казалось бы, второстепенному для патролога поводу. Это еще раз доказывает значимость для понимания богословия отцов их частных и деловых писем: в отсутствии систематически изложенного и обоснованного учения именно эти фрагменты отвечают порой на возникающие недоумения. Да и не только эта рефлексия, а само обращение к теме соотношения науки и богословия было вызвано во владыке голосами с Родины, остро нуждавшимися в правильных ответах. Необходимость защитить веру Церкви от нападок догматико-метафизических систем, претендующих быть наукой, в частности от марксистского примитивизма советского образца, от вторжения этих систем в чуждую им область заставила Василия Кривошеина сформулировать основы внутрицерковной жизни.

Знакомство с трудами Тейяра де Шардена и Маскалла научили владыку, по его собственному признанию, «жизненно нужному». За строками переписки с Никитой стоит вполне определенное родственное единодушие: вторжение христианства в несвойственные ему области «научной эмпирии» не принесет ему пользы, поскольку устройство веры «на научных данных» выглядит плоско и пошло. Иными словами, не может быть христианской

---

* См.: Письмо от 21 марта 1957 // Церковь... С. 55.

** См.: Церковь... С. 55.

физики, христианской математики, христианской экономики. Не включить ли сюда «христианскую политику»?

Это не отменяет целостности христианского мировоззрения, по-своему «тоталитарной веры», но основанной не на внешних, эмпирических признаках, превращающих целостность в тоталитаризм, а на личном и церковном экзистенциальном опыте непосредственной встречи со Христом, захватывающем человека целиком. «Еще многое хотел написать тебе (в частности, о том, нужно ли иметь выработанное мировоззрение или нет), но (211
не хочу слишком удлинять письма», — пишет дядя племяннику 21 марта 1957 г.* Как тут не вспомнить апостола Павла: «И что еще скажу? Не достает мне времени, чтобы повествовать...» (Евр. 11, 32). Жаль, что владыка не писал писем подлиннее и что переписка с Никитой так внезапно оборвалась в связи с арестом последнего в 1957 г., — она по праву составляет лучшие страницы современной апологетики.

Церковная же жизнь катилась своим чередом. Он не участвовал в съезде духовенства Экзархата 3–4 февраля 1955 г. в Париже, последовавшем почти сразу за назначением епископа Клишийского Николая (Еремина) Западноевропейским экзархом 15 октября 1954 г. Но к Пасхе 1956 г. иеромонах Василий получает от патриарха право ношения креста с украшениями, который ему вручает в августе в Москве митрополит Николай (Ярушевич). Удивившийся «награде не по чину» (у иеромонаха еще не было и обычного золотого креста), Василий Кривошеин был успокоен тем, что «патриарх благословляет» его носить такой крест**. А 25 января 1957 г. он неожиданно получает сан архимандрита. Узнав об этом в феврале от экзарха архиепископа Николая (награждение было сделано в обход Экзархата, непосредственно по ходатайству председателя ОВЦС), владыка был удивлен как возможностью миновать «промежуточный сан», так и существенным нарушением иерархичности***. Впрочем, его рукоположение в 1951 г. также решалось в обход тогдашнего экзарха архиепископа Берлинского Фотия (Топиро) непосредственными переговорами двух Николаев — архимандрита и митрополита.

---

* Церковь... С. 56.
** См.: Воспоминания... С. 217.
*** См.: Там же. С. 224.

А с наградами в Патриархии всегда была неразбериха: человека, уже имевшего церковный орден II степени, могли через несколько лет наградить тем же орденом, но III степени — личные симпатии и личные ходатайства определяли все.

С этой церковной политикой была сопряжена и первая после «бега» 1919 г. поездка в Россию. О подлинном потрясении, произведенном ею, мы можем только догадываться: через три месяца Василий Кривошеин был не просто под сильным, но под все
212) более усиливающимся впечатлением от нее*. Поездка состоялась с 8 по 25 августа 1956 г. В состав делегации входили: член Экзаршего Совета архимандрит Дионисий (Шамбо), сам иеромонах Василий, иеромонах Петр (Л'Юиллье), профессор В.Н. Лосский, профессор Д.Д. Оболенский, О. Клеман, И.М. Левандовская и А.Л. Мещерская. Владыка оказался в России после 36-летнего перерыва и посетил Москву, Троице-Сергиеву лавру, Владимир, Ленинград и Киев. Во время этой поездки и произошла первая встреча братьев после почти 40-летнего перерыва, вызванного афонским затворничеством будущего владыки и отъездом И.А. Кривошеина в СССР**. Для многих стала действительным потрясением, почти невероятным виде́нием та массовая обрядовая и внутрихрамовая (не скажем — литургическая) жизнь православных в СССР, которая издалека, сквозь сумрак «колымских рассказов», казалась совершенно невозможной. О возможных последствиях этой обрядовой жизни, в которую не сублимировалось, а просто вкладывалось все христианское в советском человеке, тогда не думалось или не хотелось думать.

Седьмого октября 1956 г. Василий Кривошеин едет в Париж не только рассказать в Экзархате о виденном в Советской России, но и поработать в Национальной библиотеке, а 16 декабря присутствует на освящении Успенской церкви в Лондоне. В январе 1957 г. он опять ездил во Францию и провел в Париже около недели, работая над симеоновскими рукописями. На сей раз он вернулся в Англию через Бельгию и Голландию, словно предваряя скорое сродство с этими землями. Пятнадцатого января владыка первый раз посетил монастырь Шеветонь близ Намюра в Арденнах, с которым его потом в 1960–1980-е гг. будут связывать самые

---

* См.: Церковь... С. 47.

** См.: ЖМП. 1956. № 10. С. 14–15, 22–23.

дружеские отношения. Монахов — бенедиктинцев восточного обряда он принимал еще на Афоне в 1930-е гг., когда община находилось в местечке Амэ-сюр-Мез около Льежа. В Шеветоне он прочел два доклада: один — о потрясении от церковной России, другой — о прп. Симеоне Новом Богослове. О поездке и монастыре он напишет брату 6 марта 1957 г.: «Отрадно, и вместе с тем крайне грустно, что эти “униаты” (по национальности они все западные — бельгийцы, французы и т.д.) относятся к РПЦ с большим сочувствием, пониманием и доброжелательством, (213
чем многие наши эмигрантские выродки»*. В августе — сентябре 1957 г. владыка ездил по своим научным делам в Грецию, работал в библиотеке Патмоса, а также посетил Стамбул, где в Фанаре имел разговор с патриархом Афинагором (Спиру) о только что состоявшемся примирении Московской Патриархии со своей бывшей епархией — Православной Церковью в Финляндии (30 апреля 1957 г.), получившей автономный статус от Вселенского Патриархата еще 6 июня 1923 г.**.

Оксфорд заканчивался постепенно, как постепенно сквозь островной туман проступали очертания набережных Сены. О Париже как месте нового, викарного, служения в конце 1957 г. заговорил экзарх Николай (Еремин), через полгода состоялось синодальное назначение, еще через год — епископская хиротония и опять через почти полгода — переселение в столицу Франции. Напряженное ожидание отнимало силы, писалось плохо, еще меньше публиковалось.

Последним аккордом оксфордской жизни стал доклад, прочитанный владыкой в сентябре 1959 года на III Патристической конференции в Оксфорде***. Написал ли он этот текст задолго до того, как его публично прочел? Быть может. Но сама тема, как кажется, удивительно точно совпадала с внутренней атмосферой души автора, пребывавшей в «трезвом опьянении» той радостью, которую сулили предстоящие церковная работа и научный поиск. Впереди был Париж...

---

* Церковь... С. 53–54.

** См.: Воспоминания... С. 218.

*** *Krivocheine B.* Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Théologien // Studia Patristica. Vol. V. Berlin, 1962. P. 368–376. (Texte und Untersuchungen. Bd. 80.)

Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» [1]

214) Нет необходимости настаивать на значении «Иисусовой молитвы» для восточной духовности. Аскетические писатели употребляют наименование «Иисусова молитва» для особого рода умной молитвы, состоящей в непрестанном внутреннем повторении кратких призываний, сосредоточенных на имени Иисусовом. Первое ясное указание на существование этой духовной практики находится у Диадоха, V в. (гл. 31; 32; 50; 61 и др.), но технический термин «Iesoû euché» впервые появляется у Иоанна Лествичника, VII в. (ступень 15; Migne 88, 889 D) и более часто у Исихия Синайского, VIII в. (гл. 1.7; 1.93 и т.д.; M. 93. 1484 B; 1508 D). В позднейшей традиции текст этой молитвы формулирован следующим образом: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» (Kýrie Iesoû Christé, Yié toû Theoû, eléesón mé). Древние авторы, однако, обычно не приводят полного текста молитвы. Диадох, например, пишет только «Господи Иисусе Христе» (to Kýrie Iesoû Christé — гл. 61), и наиболее полная цитата у Исихия: «Христе Иисусе, Сыне Божий» (гл. 1, 5; M. 93. 1481 D). Какое самое раннее упоминание полного текста? Большинство исследователей (И. Хаусхерр, М. Жюжи и т.д.) избегают даже ответить на этот важный вопрос. Попытка датирования была недавно сделана в ценной работе «La Priére de Jésus» (Irénikon, 20 — 1947), где анонимный автор ее (Moine de l'Eglise d'Orient) приходит к заключению, что традиционная формула впервые упоминается в текстах, принадлежащих к XII–XIII вв. Таким образом, «кристаллизация» молитвы в ее традиционный текст должна быть отнесена только к «Афонскому» периоду, в то время как более древний «Синайский» знал только простое «размышление» (méditation) о имени Иисусовом (C. 265; 381; 398). Мы думаем, однако, что более полное исследование источников может

[1] Доклад, прочитанный на Международном Патристическом съезде в Оксфорде 26 сентября 1951 г.

доставить доказательства значительно более раннего употребления традиционного текста.

Наши источники следующие:

1

Житие прп. Досифея. (Греческий текст издан P.M. Brun, Orientalia Christiana, 26 (1932). P. 102–123). В нем пишется о молодом (215
монахе Досифее: «Он имел память Божию, ибо (Дорофей, его духовный руководитель) передал ему (ên paradoús) говорить всегда: Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй мя. Сыне Божий, помоги мне (Kýrie Iesoû Christé, o Theós emôn, eléesón mé. Yié toû Theoû, boéthesón moi)».

Итак, он всегда имел эту молитву (euchén — C. 116. 16–18). Даже будучи совершенно больным, почти до самой смерти, Досифей старался сохранить эту непрестанную молитву. Его духовный отец поддерживал его в этом усилии, говоря ему: «Позаботься о молитве. Смотри, не потеряй ее». Он часто спрашивал: «Как молитва?» («Pôs é euché?» C. 116. 19, 21 и 24). Только когда Досифей совершенно ослабел и признался, что больше не может держать молитву, ему было сказано заменить ее простым ощущением присутствия Божия. Таким образом, мы имеем здесь полный текст Иисусовой молитвы с прибавлением слов «Боже наш» и «помоги мне». Другие рукописи опускают первое прибавление и разделяют молитву на две части (C. 116, прим.). Такое разделение часто встречается в позднейшей традиции, например у Григория Синаита, XIV в. (M. 150. 1316 A). В вопросе о дате этого «Жития» мы отсылаем к его издателю (C. 89–92); Досифей умер до 540 г. «Житие», историческое, простое и почти без чудесного элемента, было написано очень скоро после его смерти, около 560–570 гг. Оно дошло до нас в сокращенной редакции VIII века. Автор ее, по всей очевидности, верно сохранил характер первоначального «Жития». Место об «Иисусовой молитве» прекрасно подходит к общему контексту и, конечно, принадлежало к первоначальной редакции. Мы можем поэтому заключить, что непрерывное занятие «Иисусовой молитвой» и употребление ее полного традиционного текста были уже предметами обучения в общежительных монастырях Палестины в середине VI века. Существование

прибавок и различных версий в рукописях указывает, однако, что словесная формулировка молитвы в это время еще не была окончательно закреплена. В позднейшей практике текст стал, скорее, более кратким.

2

В качестве дальнейшего доказательства мы приводим «Весьма
216) полезное слово об авве Филимоне» — «Peri toû abbâ Philémonos lógos paný ophélimos». Этот важный текст практически неизвестен на Западе, так как он был издан только в «Филокалии» (изд. 1782 г. Т. II. С. 485–495; изд. 1893 г. С. 347–354. Наши ссылки по второму изданию). Мы находим здесь точную формулу «Иисусовой молитвы». Нам сообщается, что молодой монах был научен египетским пустынником Филимоном иметь всегда в своем сердце «тайное занятие» (kryptén meléten. С. 349-a). Монах, как «не посвященный» («amýetos») в точный смысл этих слов, не понял и спросил: «Отче, что такое тайное занятие?» (С. 349-b). Филимон ответил: «Иди, трезвись в сердце твоем и говори трезвенно в помышлении твоем со страхом и трепетом: “Господи Иисусе Христе, помилуй меня”». И он объяснил подробнее: «Внимай себе тщательно и храни твое сердце не принимать дурные помыслы... но всегда — и во сне, и в бодрственном состоянии, и при еде, и при питии, и в обществе других, твое сердце тайно в помышлении (kryptôs kata dianoian) или да упражняется в псалмах, или же да молится: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня”» (Proseuchéstho to Kýrie Iesoû Christé, Yié toû Theoû, eléesón mé. — С. 349-b). Для определения даты этого «Слова» у нас имеются следующие указания. Оно должно было быть написанным после V в., так как оно упоминает «блаженного Диадоха» (С. 349-b). Оно не может быть позднее XI в., так как на него ссылается Петр Дамаскин (Творения его в Филокалии, II. С. 8–108. Относительно хронологии см.: *Gouillard J.* Pierre Damascéne. — Echos d’Orient, 1939). Петр Дамаскин дважды упоминает Филимона: один раз в связи с молитвою (С. 38-a) и другой раз, когда в начале своего компилятивного труда он перечисляет свои источники. Филимон помещен в конце списка непосредственно после Дорофея (С. 3-a). Петр Дамаскин не ссылается вообще ни на одного писателя более позднего, чем Иоанн Дамаскин. Мы можем заключить

из этого, что он считал Филимона древним «отцом» и «учителем», принадлежащим к периоду не позже Иоанна Дамаскина, т.е. не позднее VIII века. Текст «Слова» подтверждает это заключение. Общие условия, описанные в нем, относятся к периоду до арабского завоевания Египта (640 г.). Например, свободное путешествие по церковным делам в Константинополь и обратно упоминается как самое обыкновенное происшествие (C. 352-b). Монашество в цветущем состоянии. Никаких упоминаний о преследованиях, но много о неприятностях со стороны еретиков. (217
Например, упоминается ересь «в Александрии и ее окрестностях» (C. 347-a). Это, равно как и особое ударение на Православии (как, например, совет читать Символ веры, прежде чем идти спать), напоминает атмосферу «Духовного Луга» Иоанна Мосха с его антиеретической полемикой. Все это указывает на то, что Филимон жил в последний период византийского владычества в Египте, т.е. в VI–VII веке. «Слово», замечательное по своей простоте и полному отсутствию чудес, должно было быть написано очень скоро после — может быть, даже до — смерти Филимона, о которой оно не упоминает. Вообще, отсутствие легендарных или риторических черт в «Слове» исключает предположение, что мы имеем дело с позднейшей подделкой, имеющей целью придать ореол древности «Иисусовой молитве». «Слово» доказывает употребление полного традиционного текста «Иисусовой молитвы» египетскими монахами во дни Филимона. Молитва приводится в нем дважды: один раз во всей полноте и другой раз с опущением слов «Сыне Божий». Такого рода сокращения часто встречаются даже у писателей классического исихастского периода XIV века. Сама молитва называется «тайным занятием», и о ней говорится, что она передавалась от более старых к более молодым монахам своего рода личным и устным «посвящением». Тайный характер молитвы может дать объяснение отсутствия ее полного текста у древних авторов, которые рассматривали ее как составляющую часть тайного предания.

3

В качестве третьего свидетельства мы приводим, несколько неожиданно для нас самих, «Письмо Папы Григория II к Императору Льву III о почитании св. икон» (Mansi 12, 959–974). Автор его,

желая объяснить своим восточным читателям значение икон в религиозной жизни, пишет, что, входя в церковь, мы становимся перед св. иконами и, если это икона Христа, мы говорим: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помоги и спаси меня» (966-b). Сходство этих слов с «Иисусовой молитвой» поразительно. Они точно передают всю ее главную часть. Только в конце они несколько отличны: слова «помилуй меня» заменены «помоги и спаси меня» (как и в прибавке Досифея). Подлинность этого
218) письма, сохранившегося только по-гречески, оспаривалась учеными прошлого столетия, которые считали его восточной подделкой. Г. Острогорский успешно доказывает его подлинность в своей статье: Les Débuts de la Querelle des Images. — Mélanges Ch. Diehl. V. I (1930)». Если письмо подлинное, то оно должно было быть написанным между 727 и 729 гг. (см. у Острогорского). Если не подлинное, оно должно быть отнесено до Седьмого Вселенского Собора (786 г.), как это признается всеми исследователями. Этот документ показывает, что верующие имели обыкновение молиться в церквах словами, практически тождественными с «Иисусовой молитвой», которая, можно думать, распространилась из монашеских кругов в более широкие слои мирян. Значительный промежуток времени должен был, несомненно, пройти, прежде чем тайное предание Филимона получило такого рода развитие. Таким образом, наше датирование «Слова» более ранним периодом находит новое подтверждение.

Употребление традиционного текста может быть, однако, еще более древним. Сам Филимон приписывает его Диадоху. Процитировав текст молитвы, он ссылается на Диадоха как на «авторитет»: «Ибо и (kai gar), — пишет он, — блаженный Диадох так передает (научает — outo paradidosin) новоначальным» (С. 349-b). Мы можем отсюда сделать вывод, что традиционный текст молитвы был уже в употреблении в середине V века. Но это, скорее, предположение, так как сам Диадох его не приводит полностью. Для VI–VIII столетия, однако, существование его может быть установлено вне сомнений.

Иеромонах Василий (Кривошеин),
монастыря св. Пантелеимона на Афоне
Оксфорд, Подворье св. Николая

Православное духовное предание [1]

Православное духовное предание, отображаемое в духовной и, в частности, созерцательной жизни Православной Церкви, (219
несомненно, представляет много трудностей для объективного и проникновенного изучения. Те круги Православной Церкви, которые были преимущественно заняты развитием и сохранением духовного предания Православия (монахи, главным образом, и в известной степени благочестивые миряне), хотя и разработали и формулировали в прежние времена целую систему духовной жизни, были, однако, в последнее время мало склонны или неспособны теоретически изучать духовное предание, предпочитая жить им на деле в своем собственном духовном опыте. Ученое православное богословие (культивировавшееся на богословских факультетах и в духовных академиях) находилось, в общем говоря, несколько в отдалении от традиционной духовности и не проявляло к ней ни интереса, ни понимания. К сожалению, таково положение и сейчас за немногими, хотя и выдающимися, исключениями. Нужно открыто признать, что единственными людьми, проявившими за последние 30 лет большой и живой интерес к изучению православной духовности, были различные римско-католические ученые, которые фактически монополизировали за этот период изучение православной и вообще восточной духовности. К сожалению, однако, большинство этих римско-католических ученых не были, что называется, «большими друзьями» Православной Церкви, и это их отношение к Православию помешало им глубоко проникнуть в подлинный дух православного предания. Это также не позволило им дать о нем соответствующее действительности описание. Их многочисленные, часто блестящие и замечательные исследования и

[1] Настоящий доклад иеромонаха Василия — один из докладов, прочитанных на англикано-православном конгрессе, состоявшемся в июле-августе 1951 г. в Абингдоне (Англия).

открытия по отдельным частным предметам (издание новых или исправленных текстов, вопросы подлинности или правильного определения авторства важных духовных творений, хронология и т.д.) не могут перевесить ту путаницу и излишние осложнения в трудном вопросе православной духовной традиции, которые лежат на их ответственности. В этом нет ничего удивительного, если мы будем помнить, что большинство этих работ были в меньшей степени объективными исследованиями, нежели попытками
220) нахождения аргументов для конфессиональной полемики, как это более или менее открыто признал один из наиболее упорных противников Православной Церкви о. М. Жюжи в своей ученой статье о св. Григории Паламе в «Dictionnaire de Théologie Catholique».

В настоящем докладе мы не намерены дать полной картины православного духовного предания или разрешить все проблемы, связанные с ним. Располагаемое нами время не дает нам этой возможности, превосходящей вообще наши силы. Мы хотели бы коснуться только немногих основных вопросов.

I

Один из таких вопросов, имеющих, как мы думаем, большое значение и интерес для понимания православного духовного предания, является вопрос об его единстве. Мы должны сказать, что для простого православного человека, старающегося осуществить в своей жизни духовное учение своей Церкви, завещанное отцами, такой вопрос реально не существует. Это свидетельство простого, но подлинного благочестия в пользу внутреннего единства православного духовного предания имеет, несомненно, большую важность. Тем не менее многие ученые были склонны различать многие несовместимые школы в православной духовности, например общежительное предание св. Василия Великого, прп. Дорофея и прп. Феодора Студита, основанное преимущественно на послушании, и «исихастское» предание, от Евагрия до прп. Григория Синаита, где созерцание и умная молитва занимают первое место в духовной жизни. Такое подчеркивание предполагаемых противоположностей между различными «школами духовности» в Восточной Церкви представляется нам преувеличенным. В действительности они менее резко очерчены,

чем на латинском Западе. Органическое единство православного духовного предания вряд ли может быть оспариваемо кем бы то ни было, знающим его по личному опыту. Тем не менее мы не отрицаем существования различных духовных направлений в этом единстве. Мы опишем их в немногих словах.

Две различные «духовные школы» появляются уже в IV–V вв., имея своей основой монашество Египта и Сирии. Их можно обозначить именами Евагрия и Макария (последнее имя мы берем скорее условно). Как бы сильно ни находился Евагрий под влия- (221
нием интеллектуалистической духовности Климента Александрийского и Оригена, от которого он заимствовал свое различие видов созерцания и свой духовный словарь, он остается прежде всего подлинным порождением опытного аскетизма пустыни. В нем духовные идеи Оригена приобрели большую существенность, и аскетическая борьба человека получила более конкретный и жизненный характер (например, его настаивание на значении влияния демонских сил на нашу духовную жизнь). Но все же его учение сохранило некоторый интеллектуалистический уклон в вопросе о роли, которую играет ум (nous) в созерцании Бога. Ум, хотя и возвышенный благодатью Святого Духа, может, согласно Евагрию, силою своего естества и не выходя за свои пределы в каком бы то ни было мистическом экстазе, достигать созерцания Святой Троицы и возвышаться до состояния так называемого «богословия», которое Евагрий рассматривал как цель всего духовного восхождения. Духовная любовь, «agape», занимает в его учении, скорее, подчиненное место и рассматривается только как путь к «ведению», гносису, который образует вершину духовной жизни. Но все это не должно быть преувеличиваемо. Непреходящая заслуга Евагрия для православного духовного предания находится в его классическом учении об умной молитве, образующей непосредственное единение ума с Богом, с исключением всякого посредничества. Вследствие этого он совершенно отвергает всякое пользование «воображательной молитвой», и это отношение стало постоянной чертой православного духовного предания для всех времен и его явным отличием от некоторых латинских школ духовности. Его «интеллектуализм» был вообще не столь ярко выражен, как это утверждал Хаусхерр, который даже назвал Евагрия «esprit géométrique». Это делается ясным хотя бы из тех замечательных слов, в которых Евагрий

говорил о богословии: «Если ты богослов, то ты будешь истинно молиться; если ты истинно молишься, то ты богослов». Он нашел также поразительные выражения радости подлинной молитвы: «Когда, став на молитву, ты ощутишь радость, превосходящую всякую другую радость, тогда ты воистину нашел молитву». Все это — доказательство подлинности Евагриевского мистицизма.

Другое духовное направление, представленное «Духовными беседами» и иными важными произведениями, обычно приписываемыми прп. Макарию Египетскому, имело, несомненно, еще
222) большее значение в развитии православного духовного предания. Мы здесь имеем дело с творениями одного из самых прекрасных и привлекательных мистиков Православной Церкви. Это течение также представлено св. Диадохом (V век), который, хотя, может быть, и не соглашается и даже полемизирует с «Макарием» в подробностях, принадлежит, однако, к тому же духовному типу, вместе с Исайей и другими. Свобода человеческого духа и вытекающая отсюда борьба между благодатью и грехом в сердце человека, преобладание сердца в духовной жизни, непрестанная молитва как главный путь к единению с Богом, осознанность высших духовных состояний и действия благодати на душу, которая хотя иногда и действует тайно, но в конце концов непременно обнаружит себя в «духовном чувстве» (aisthesis noerá); возможность «безóбразного» видения Бога в нашей настоящей жизни, которая наполняет нас чувством уверенности (знаменитое выражение «en pase aisthese kai plerophoria», подавшее некоторым современным критикам предлог обвинять «Духовные беседы» в мессалианизме, хотя оно встречается не менее часто и у Диадоха, противника мессалианизма), обожение человека благодатью Святого Духа и — самое важное — сверхчувственное и сверхразумное видение Божественного Света, который преобразует всю человеческую природу и дарует человеку начало вечной жизни в настоящее время, — все эти характерные черты православной духовности могут быть уже найдены в писаниях Макариевой школы. Впоследствии они были великолепно развиты великими мистиками прп. Симеоном Новым Богословом (XI в.) и св. Григорием Паламой (XIV в.).

Параллельно с этим духовным течением и по временам с ним перекрещиваясь, существовала другая «духовная школа», сосредоточенная на так называемой «Иисусовой молитве».

Это наименование обыкновенно дается (с VII в., по крайней мере) особому виду умной молитвы, состоящей из постоянного внутреннего повторения коротких молений, имеющих своей главной частью призывание имени Иисуса как Сына Божия, так что вся молитва приобретает троический характер. Эта молитва, тесно связанная с мистикой сердца, передавалась своего рода устным преданием и имела как и более «мирской», так и более тайный и мистический метод в своей практике и передаче. Мы находим наиболее раннее ясное указание о ней в творениях св. Диадоха (223
(V в.), ее традиционный текст был уже совершенно выработан в VI–VII вв., как это мы видим из «Жития прп. Досифея» и особенно из «Слова об Авве Филимоне», одного из наиболее замечательных памятников православной духовности. Главными центрами изучения ее были Синай и позднее Афон. Великие богословы православной духовной жизни, как св. Иоанн Лествичник (VII в.), Исихий (VIII в.) и Филофей Синайские (X в.), Илия Экдик (XI в.), Никифор (XIII в.), Феолипт Филадельфийский, св. Григорий Синаит и св. Григорий Палама (XIV в.), св. Марк Эфесский (XV в.) и позже в России прп. Нил Сорский (XVI в.), Паисий Величковский (XVIII в.), еп. Игнатий Брянчанинов и еп. Феофан Затворник (XIX в.), содействовали своими писаниями аскетическому развитию этой молитвы, ставшей столь существенной для православной духовности, и дали этой молитве богословское обоснование. Великие и чудные святые, как, например, прп. Максим Кавсокаливис (XIV в.) для Афона и прп. Серафим Саровский (XIX в.) для России, оправдали занятие ею своим лучезарным явлением. Трудно с точностью сказать, к какой эпохе относятся различные вспомогательные методы для сосредоточения внимания при занятии ею; они уже поминаются в аскетических писаниях X–XI вв., но в высшей степени вероятно, что, как часть устного предания, они существовали гораздо ранее. Их полное развитие относится тем не менее к периоду XII–XIV вв. (последняя формулировка в XVIII в. Никодимом Святогорцем) и составляет собою значительный и положительный, хотя и несущественный, вклад в православное духовное предание. Стоит отметить, что эта психотехническая сторона делания «Иисусовой молитвы» в общем имела мало влияния на русскую духовность.

Следует также делать различие в большом потоке православ-

ного духовного предания между течением преимущественно опытного и нешкольного направления, представленного главным образом «Изречениями» (Apophtegmata) египетских монахов, несомненно очень высокой духовности, и более ученым мистицизмом св. Григория Нисского (тем не менее совершенно подлинным) и Псевдо-Дионисия (конечно, более искусственным) и св. Максима Исповедника. Последний был одним из первых, кто пытался и в сильной степени сумел дать синтез различных
224) духовных течений (Евагрия, Дионисия). Благодаря главным образом ему интеллектуалистические черты Евагриевого учения были смягчены, и «agape» (любовь) заменила Евагриев «гносис» (ведение) в качестве высшей ступени мистической жизни. Как позднего, но весьма интересного представителя «ученого» мистицизма, мы должны упомянуть писателя XII–XIII вв. Каллиста Катафигиота, который находился под явным влиянием Дионисия.

Для лучшего понимания православного духовного предания было бы очень полезно изучение таких традиционных мистических тем, как «Божественный Свет» и «Божественный Мрак» (Gnophos); «Божественный Свет», несомненно, преобладает в православной духовности и является, пожалуй, одной из отличительных ее черт по сравнению с латинским мистицизмом, как он выражен у Иоанна Креста, который был, видимо, в этом отношении под влиянием арабского мистицизма. Православная духовность была даже характеризована как «мистицизм Света», и это особенно верно по отношению к Макарию, Симеону Новому Богослову и Григорию Паламе. Однако и «Божественный Мрак» как высокое мистическое состояние не неизвестен православному духовному преданию. Мы находим его у Климента Александрийского, у Григория Нисского и под его влиянием у Псевдо-Дионисия, как это широко известно. Впоследствии он, однако, исчезает почти совершенно из обычного духовного словаря, но опять появляется в более позднюю эпоху у Симеона Нового Богослова и у св. Григория Паламы. Так, в Гимнах Симеона Божественные лучи «сияют», в то время как Солнце «ослепляет» нас избытком своего Света. А св. Григорий в своих знаменитых проповедях на Преображение истолковывает облако, которое охватило апостолов, как «Божественный Мрак». Но все же «Божественный Мрак» традиционно толкуется в православной духовности как избыток Света, как «hyperlampros Gnophos»

(«пресветлый Мрак»), превосходящий человеческую способность восприятия, а не как духовное состояние, существенно отличное от видения Божественного Света, что, по-видимому, имеет место в латинском мистицизме.

Сакраментальная и литургическая мистика, сосредоточенная на таинствах крещения, миропомазания и Евхаристии и на символическом понимании богослужения, также составляет весьма важную часть православного духовного предания. Она уже широко представлена в творениях св. Кирилла Иерусалимского (225
и св. Григория Нисского, встречается в разработанном виде у Псевдо-Дионисия и у Максима Исповедника, особенно подчеркнута в мистических писаниях св. Симеона Нового Богослова (особенно для крещения и Евхаристии) и находит свое высшее выражение в прекрасных творениях великого богослова XIV века — Николая Кавасилы.

Вряд ли, однако, возможно найти место для обоих великих мистиков православной духовности, Исаака Ниневийского (VII–VIII вв.) и прп. Симеона Нового Богослова († 1022), среди различных течений и «школ» православного духовного предания. Мы не отрицаем, что, до известной степени, они соприкасаются с некоторыми из духовных течений и находятся под их влиянием. Так, у Исаака мы можем усмотреть некоторые черты Евагриевской духовности и в меньшей степени Псевдо-Дионисиевской. Симеон испытал, по всей вероятности, влияние Макария и, особенно, того же Исаака. Тем не менее личность этих обоих великих святых, которая находит такое яркое выражение в их писаниях, их литературный талант (вспомним хотя бы единственные в своем роде Гимны прп. Симеона), который дает им возможность дать столь живое описание их мистического опыта, их откровенное повествование о нем, высокие мистические состояния и их высочайшие духовные постижения — все это ставит их обоих в преобладающее и в известном смысле исключительное положение во всей православной духовности в ее целом. Ни в каком вопросе они, однако, не находятся в разногласии с этим преданием. Мы можем, например, найти у них то же подчеркивание необходимости строгой аскетической подготовки и упражнения, то же указание на значение смирения, трезвения, на необходимость осторожности в принятии духовного просвещения, то же настаивание на сверхчувственном характере мистического

видения и на отвержении всякого рода «воображательной» молитвы. Тем не менее в одном знаменитом месте своих творений Исаак — в ответ на вопрос: «Что есть вершина чистоты?» — пишет: «Сердце, полное милости ко всей сотворенной природе», и после объяснения, что он подразумевает под «милующим сердцем», он продолжает: «Горение сердца ко всей твари, людям, животным, зверям, демонам и всему, что существует. Так, что при мысли и зрении их глаза проливают слезы вследствие силы
226) жалости, которая движет сердце великим состраданием. Тогда сердце смягчается и неспособно переносить слышание или видение обиды или какого бы то ни было самого незначительного страдания чего-либо сотворенного. И поэтому, даже по отношению к тем, которые причиняют вред, он во всякое время совершает молитвы со слезами, чтобы они были сохранены и укреплены; даже по отношению к породе гадов, вследствие того великого сострадания, которое без меры изливается из его сердца по примеру Бога». Когда мы читаем такие прекрасные места, мы должны признать, что такое сострадание и молитва, охватывающая «гадов» и даже «демонов», не часто встречаются в других аскетических писаниях православного духовного предания. То же относится к некоторым описаниям явления Божественного Света у Симеона Нового Богослова, например, когда он говорит нам, как он безуспешно пытается «схватить» этот Свет своею пястью и как он исчезает и потом появляется вновь... Или когда он говорит нам в трогательных словах, как он тщетно пытается догнать Христа, уходящего от него, и как Христос, видя его безуспешные усилия, благостно оборачивается к нему и замедляет Свой шаг. Или когда он описывает действие Божественного Огня, очищающего его, и говорит, что он ощущает запах горящей плоти. Св. Симеон любит также подчеркивать парадоксальным образом некоторые черты традиционного духовного учения, что придает им необычную окраску. Например, когда он заявляет: «Мы никогда не должны приобщаться без слез».

Учение о духовном плаче очень древнее и было уже вполне развито прп. Иоанном Лествичником (VI в.), но Симеон дает ему более яркое выражение. В этом отношении еще более замечательны многочисленные места Исаака Ниневийского (а также и Симеона), в которых он описывает духовные состояния, высшие даже, чем умная молитва. На этой степени всякая молитва, которая

даже в ее наивысшем виде все же остается человеческим действием, прекращается, и человек вступает в состояние мистического экстаза. Экстаз этот, однако, отличается от экстаза Псевдо-Дионисия, который основан главным образом на диалектическом процессе апофатического богословия, в то время как Исаак говорит о неожиданном и внезапном Божественном даре, подаваемом во время духовной молитвы. Описания таких духовных состояний довольно редки у других аскетических писателей. Все эти особенности духовности Исаака и св. Симеона — и мы не склонны (227
преуменьшать их значение — ни в каком отношении не нарушают их тесной связи с общим православным духовным преданием, к которому они принадлежат. Эти особенности объясняются величиной их мистического опыта и литературной формой, в которой они его выражают.

Конечный синтез различных тенденций православной созерцательной жизни дан в так называемой «исихастской» духовности прп. Григория Синаита и св. Григория Паламы, хотя само имя «исихаст» столь же древнее, как и сама православная духовность. Термин «исихия» (безмолвие) уже употреблялся Варсануфием Великим (VI в.) в его полном мистическом значении. Исихазм XIV в. сочетает великую древнюю традицию «Иисусовой молитвы» в ее наиболее развитом виде с «мистикой света» Макария и Симеона Нового Богослова, с одной стороны, «безóбразную» и интеллектуалистическую тенденцию Евагрия, с признанием центрального места сердца в духовности Макария, с другой стороны. Мистический опыт исихазма включает в себя экстаз и «сверхмолитвенное» состояние Исаака Ниневийского, знает «Божественный Мрак» св. Григория Нисского и Псевдо-Дионисия и дает в своем учении о Божественной сущности и ее энергиях, о природе благодати и о значении телесного фактора в духовной жизни более полное и глубокое теоретическое обоснование для практики духовной жизни, нежели мы встречаем это в аскетическом предании, предшествующем Паламе.

В заключение этого обзора различных направлений православной духовности мы можем сказать, что невозможно, очевидно, отрицать существование многих, отличных друг от друга течений и типов духовной жизни в большом потоке православного духовного предания. Общежительный (киновиальный) тип духовной

жизни, основанный на послушании, отличается, несомненно, от «исихастского», где созерцание занимает первое место. Сакраментальный мистицизм в некотором отношении отличен, по своему содержанию и методам, от мистицизма «Иисусовой молитвы». Так же как и почитание св. икон представляется, по крайней мере на первый взгляд, трудно совместимым с «противообразным» направлением православной аскетической духовности и с ее учением об умной молитве в частности. И все же все
228) эти различия, скорее второстепенного значения, прекрасно вкладываются в гармонические и всеобъемлющие начертания одного и того же великого духовного предания. Ибо, несомненно, различия между «киновиальной» и «исихастской» духовностью не были вызваны разногласием в понимании духовной жизни и ее целей. Обе имеют своею целью созерцание, видение Бога и единение с Ним. Различия в путях основаны на желании сделать духовную жизнь доступной для различных типов и состояний человеческой духовности, так что общежительная жизнь обыкновенно рассматривается как своего рода подготовка и школа, а безмолвническая — как более высокая и подходящая для лиц, которые уже прошли через киновиальную подготовку. Такого рода сочетание общежительных и исихастских идеалов (с более высокой оценкой последних) может быть уже найдено в VI–VII вв. в писаниях прп. Варсануфия и прп. Иоанна Лествичника, которые в равной мере имели в виду и общежительных монахов, и пустынников. И мы должны помнить, что «Лествица» прп. Иоанна может быть рассматриваема как классическая книга типичной православной духовности, так велико было ее распространение в монашеской среде и ее влияние на обычную православную духовность всех веков. Не нужно также забывать, что делание «Иисусовой молитвы», обычно рассматриваемое как характерный признак «исихастской» духовности, было широко распространено среди монахов общежительного монастыря прп. Дорофея (VI в.) в Палестине и что он сам обучал ей послушников. Но прп. Дорофей является вместе с тем одним из наиболее ярких представителей общежительного идеала, как мы это видим из его знаменитой книги «Духовное учение». Другой великий общежительный наставник, прп. Феодор Студит († 826), рекомендует своим монахам изучение мистических писаний Исайи и Исихия Синайского (VIII в.), великого теоретика «Иисусовой молитвы»,

духовность коего всецело определяется занятием ею. Таким образом, нам представляется весьма затруднительным говорить о каком-то противоречии между киновиальными и исихастскими тенденциями.

Что же касается предполагаемой противоположности между духовностью «Иисусовой молитвы» и сакраментальным мистицизмом, мы должны допустить, что многообразные церковные службы с их пением и чтением не считались особенно содействующими умной молитве и потому не привлекали особенно (229
сторонников делания «Иисусовой молитвы». Уже древние египетские монахи, Евагрий и прп. Иоанн Лествичник, различали между «пением псалмов» («псалмодия») и «молитвой» в собственном смысле этого слова (euche). Но эта тенденция никогда не имела антилитургического характера и никогда не распространялась на церковные таинства и на Божественную Евхаристию в частности. Современное мнение, что «призывание имени Иисусова» является своего рода «духовным причастием», не имеется у традиционных аскетических писателей, которые всегда подчеркивают значение св. Евхаристии в духовной жизни. Даже те, кто стремился заменить несакраментальные части церковных служб «Иисусовой молитвой», не были, в общем, противниками «хождения в церковь», а только настаивали на более глубокой сосредоточенности посредством умной молитвы во время богослужения. Здесь мы снова встречаемся с вопросом о различных степенях духовного совершенства. Пение и чтение рассматривались как своего рода необходимая подготовка и школа, а занятие «Иисусовой молитвой» — как подходящее для лиц, более преуспевающих духовно.

Нам представляется, что вопрос о почитании святых икон, несомненно, занимающий значительное место в благочестии православных народов, должен быть рассматриваем в том же духе, хотя и несколько отлично. Мы должны здесь отметить, что психологически это почитание никогда не ощущалось как находящееся в каком бы то ни было противоречии с аскетической практикой безóбразной молитвы. Это в достаточной степени доказывается тем фактом, что монашеские круги, где занятие безóбразной молитвой было особенно распространено и теоретически изучаемо, были в то же время первыми и самыми ревностными

сторонниками почитания святых икон. Так, например, такой великий мистик, как прп. Симеон Новый Богослов, боролся против некоторых представителей церковной власти за право почитать в церкви икону своего духовного отца, прп. Симеона Благоговейного, который в это время не был еще официально признан святым. Прп. Симеон был даже послан в изгнание за свою приверженность к этому почитанию.

230) Богословски почитание святых икон основано на воплощении Господа. Божественный Логос является совечным и единосущным образом Бога Отца. И все тварные существа, согласно со святоотеческой традицией от Оригена до Паламы, имеют свои идеальные образы в «логосах» Пресвятой Троицы с Божественным Логосом как их Первообразом. Человек создан по образу и по подобию Божию, и Сын Божий, принявший человеческий образ и сделавшийся человеком в воплощении, сделал возможным и оправданным почитание на иконе Его человеческого образа. Так мистика Логоса прп. Максима Исповедника и учение о воплощении составляют богословское обоснование почитания святых икон. Признание этой богословской истины ни в коем случае, однако, не вносит в православную духовность и в нашу религиозную жизнь какого бы то ни было психологического воображения, в аскетическую практику вообще и в умную молитву в частности. Мы, несомненно, сталкиваемся здесь с одним из тех антиномических утверждений, которые столь характерны для православного богословия вообще. Однако только лица, чуждые духовной жизни Православной Церкви, могли бы усмотреть здесь какую бы то ни было несовместимость между богословским учением и духовной практикой.

II

Рассмотрим, по возможности кратко, еще один вопрос, относящийся к православному духовному преданию. Он, несомненно, имеет свое значение для его понимания. Это вопрос — все ли в долгой истории православной духовности было одним лишь «преданием» в буквальном, узком значении этого слова как чего-то только «получаемого» от предшествующих отцов и, так сказать, пассивно и без всякого личного вклада передаваемого далее? Или

мы должны смотреть на эту традиционную духовную жизнь как на оставляющую немалое место для духовного почина и личной деятельности и возможности если не «творчества» чего-нибудь совершенно нового — что было бы несовместимым с христианской верой в ее православном понимании, — [то] все же углубления, расширения и даже развития этой духовной жизни? Иными словами, знает ли долгая история православной духовности (особенно в ее «классическую» Восточную и Византийскую эпоху) периоды духовного «возрождения», общего или более личного, (231
нового расцвета и распространения созерцательной и мистической жизни, так же как и периоды ее относительного понижения и «сужения»? Или, быть может, православная духовность, как часть Византийской цивилизации, разделила с ней ее предполагаемую неподвижность и даже «косность», которые до последнего времени усматривались в византийской истории вообще большинством западных исследователей? Я думаю, что все, что мы сказали выше относительно различных течений православной духовности, синтетической работы по ассимиляции и интеграции различных ее элементов и отвержения других и т.д., дает уже общий ответ на этот вопрос в смысле более динамического понимания православного духовного предания. Поэтому мы можем ограничиться здесь немногими замечаниями относительно наиболее важных фактов.

Во-первых, мы должны сказать, что это представление о неподвижности и косности, как о характерных чертах византийской жизни и цивилизации, все более и более отвергается современными византологами как очень поверхностное, неточное и даже ошибочное. Византийская история полна драматической борьбы, поразительной жизненности и духовного богатства, соединенных, несомненно, с не менее поразительной привязанностью к ее культурному типу и основной идее. Она далека от какой бы то ни было «косности». Православное духовное предание, даже рассматриваемое как чисто историческое явление, есть нечто более широкое в пространстве и времени, чем составная часть Византийской цивилизации, особенно в ее эллинистическом выражении. Вспомним хотя бы о важной роли, сыгранной в его образовании египтянами и сирийцами и в его продолжении — русскими. Оно было далеко от какого бы то ни было окаменения и косности и дало много доказательств непрестанной и внушительной

жизненности. Это особенно верно относительно позднейшего Византийского периода православной духовности (XI–XV вв.), на который более всего нападали некоторые римско-католические ученые за присущую ему якобы «косность». Этим они, очевидно, хотели доказать, что Православная Церковь якобы утратила свою жизненность после Западного откола. Так, часто утверждается поверхностными и невежественными лицами, будто бы поздние византийские писатели ограничиваются простым цитированием
232) древних отцов. Все это совершенно неточно. Мы видим, что два, пожалуй, наиболее великих мистических писателя этого периода, прп. Симеон Новый Богослов (XI в.) и Николай Кавасила (XIV в.), почти никогда не приводят святоотеческих авторитетов и основываются непосредственно на Священном Писании, толкуемом ими очень личным (хотя и не чуждым Преданию) духовным образом, а также на их личном мистическом и сакраментальном опыте. Единственное, с чем можно согласиться, это то, что возвышенный аскетический и мистический идеал и понимание духовной жизни не могли всегда быть подлинно усваиваемы и правильно применяемы на деле в более широких кругах народного и даже монашеского благочестия. Таким образом, всегда существовала некоторая противоположность не между «исихастским» и «общежительным» монашеством или даже между «церковным» и «нецерковным», как это было высказано недавно, но между более духовным и внутренним пониманием христианской жизни и другим, основанным более на внешнем и телесном аскетизме и на более «фарисейском» представлении о святости. Все это, в случае своего возобладания, могло привести к «закоснению» в духовной жизни. Но мы также видим всегда больших духовных личностей, борющихся с этой опасностью духовного уклонения от подлинного предания. Они боролись, часто очень сильно, за духовное возрождение. Так, уже в «Духовных беседах» Макария мы замечаем много следов этой борьбы против такого фарисейского представления о монашеской жизни, в котором телесный аскетизм и самодовольная праведность заменили стремления приобрести смиренное и чистое сердце и непрерывную умную молитву. Само собой разумеется, что эта борьба автора «Духовных бесед» за углубление и оживление духовной жизни никогда не носила противоцерковного характера и была традиционной в подлинном значении этого слова в его православном понимании.

Исаак Ниневийский был также обвиняем некоторыми из своих современников в том, что он учит необычным, неисполнимым и опасным вещам. Это столкновение было разрешено одним осторожным игуменом, который сказал, что Исаак учит для неба, в то время как его противники говорят о земле. Во всяком случае, позднейшее православное предание усвоило всецело писания Исаака и забыло о писаниях его противников. Однако самыми яркими фигурами среди «возродителей» православной духовности являются, несомненно, два поздних византийских святых, Си- (233
меон Новый Богослов и Григорий Синаит. Прп. Симеон провел большую часть своей жизни в проповеди необходимости для каждого христианина не быть удовлетворенным простой верой, основанной на слышании, но что он должен переживать сознательно в живом личном опыте великие истины христианской веры. Одной из наиболее характерных черт его духовности было убеждение, что каждый христианин призван к возвышенной религиозной жизни, что мистический опыт и благодатное просвещение Святого Духа могут быть достигнуты всяким, если только он серьезно и искренно желает этого. Св. Симеон выразил свою веру в необходимость всеобщего участия в высшей духовной жизни со свойственной ему парадоксальной манерой выражаться: «Тот, кто не увидел Бога в этой жизни, не увидит Его и в будущей». Он считал величайшей ересью и кощунством против Святого Духа думать, что Церковь не обладает теперь теми же духовными дарами, как и в древние времена, и что христиане не могут более получать благодать Св. Духа, которую имели апостолы и древние святые. Если христиане не достигают теперь этих высоких степеней святости, единственная тому причина — их невежество, недостаток веры и нерадение. Они подобны тем ученикам св. Иоанна Предтечи, упоминаемым в Деяниях, которые никогда не слыхали о существовании Духа Святого. И вся жизнь прп. Симеона Нового Богослова была борьбою против такого рода извращения христианской жизни. Это вызвало, вполне естественно, сильное противодействие со стороны многих его современников. Прежде всего, монахи его монастыря св. Маманта, где несколько лет до этого он был выбран ими игуменом за святость жизни и за духовную мудрость, взбунтовались против него, насильственно прервали одну из его проповедей и выгнали его из монастыря. Но другая часть тех самых монахов поддержала его. Патриарх стал

на его сторону, так как он знал его святость и считал, что прп. Симеон, а не взбунтовавшиеся монахи представляет подлинное православное духовное предание. Впоследствии, однако, прп. Симеон вступил в значительно более серьезный конфликт с епископом Стефаном Никомидийским, очень важным и ученым, но духовно пустым церковным деятелем. Прп. Симеон прекрасно его описывает в одном из своих гимнов. На этот раз святой был послан в изгнание, и только вмешательство его многочисленных
234) духовных чад — Симеон был великим духовным наставником — имело последствием отмену решения о ссылке. Православная Церковь решительно стала на сторону Симеона, признав его одним из своих святых, включив один из его гимнов в свой литургический обиход (в качестве молитвы перед причащением). Церковь дала ему наименование Нового Богослова, выражая в этом свое убеждение, что Святой Дух даровал ему мистические откровения, неведомые до того времени, о чем он сам пишет в своих гимнах и своих проповедях.

Менее драматическою была жизнь прп. Григория Синаита, но его деятельность по восстановлению высокой созерцательной жизни среди восточного монашества не менее значительна. Его главною целью было по возможности широкое распространение занятия «Иисусовой молитвой». Он содействовал этому своими важными теоретическими писаниями, своим личным руководством и практическим учением. Это заставило его предпринять много «миссионерских» путешествий среди почти всего православного мира, от Сирии до Болгарии, с Афона в качестве центра. Успех прп. Григория Синаита был даже большим, чем прп. Симеона Нового Богослова. Личность последнего была, пожалуй, слишком необыкновенна, чтобы он мог легко найти последователей. Прп. Григорий Синаит может быть рассматриваем как главный вдохновитель одного из наиболее изумительных «возрождений», которые вообще известны в Православной Церкви, «массового» мистического движения XIV в., часто (но весьма неточно) называемого «исихазмом». Оно распространилось по всему православному миру, включая южных славян и Россию, и имело большое значение для будущих судеб православной духовности и богословия. Оппозиция обнаружилась на этот раз несколько позднее, когда оставалось немного лет до кончины прп. Григория (1346). Она возглавлялась латинизирующими элементами

византийского общества или же такими недуховными интеллигентами, как Никифор Григора. Бесплодная и неинтересная сама по себе, эта оппозиция дала повод великому богослову XIV в. св. Григорию Паламе завершить замечательный синтез православной духовности и богословской традиции своим учением о несозданном Божественном Свете, о энергиях и сущности Божества. Еще раз Православная Церковь решениями великих Соборов XIV в., которые одобрили «исихастское» движение и включили «паламитское» богословие в православное предание, оказала свою (235
поддержку тем, которых она считала подлинными представителями своего духа.

Мы хотим закончить этот обзор православного духовного предания замечанием одного из великих русских духовных писателей XIX в., епископа Игнатия Брянчанинова, о том, что изумительное внутреннее единство нравственного и духовного учения Православной Церкви в течение долгого периода веков среди столь многих национальностей и лиц является для него одним из наиболее убедительных и неоспоримых доказательств того факта, что святая Православная Церковь есть истинная Христова Церковь, обладающая в своей неповрежденности и полноте Его подлинным учением и Его Божественною благодатью. Мы, конечно, вполне согласны с этим замечанием, позволяя себе добавить, что это внутреннее единство православного духовного предания теперь, при современном состоянии исторического знания, должно было бы представляться нам значительно более синтетическим, сложным и богатым и ни в коем случае не менее реальным и глубоким, чем то видел в свое время епископ Игнатий. Мы также убеждены, что это духовное предание обладает в себе гораздо большим динамизмом, жизненностью и способностью к постоянному обновлению, оставаясь неизменно верным своей подлинной природе, чем это может представляться многим поверхностным или несочувствующим наблюдателям.

Иеромонах Василий,
Русского монастыря св. великомученика Пантелеимона на Афоне
Оксфорд, июнь 1951 г.

Афон в духовной жизни Православной Церкви [1]

236)

I

Доклад об Афоне — задача нелегкая. Трудность ее происходит не только от того факта, что уже столь многое было написано о Святой Горе. Существует обширная литература об Афоне на многих языках и самого разнообразного типа. На первом месте — описания путешественников и посетителей Афона[2]. Самое старое из них принадлежит русскому иеродиакону Зосиме из Новгорода, который посетил Афонскую Гору в 1420 г. и оставил краткое описание своего путешествия. Следующее написано итальянцем Буондельмонти, посетившим Афон в середине XV столетия. С тех пор, вплоть до нашего времени, такого рода описания непрерывно появляются в свет. Другие книги по истории, археологии, искусству, юридическому строю[3] и монашеской жизни Афона могут быть добавлены к этой основной массе впечатлений путешественников... Такая литературная продуктивность, несомненно, указывает на непрерывный и живой интерес к этой монашеской стране в течение последних столетий и до наших дней как со стороны восточного, так и западного міра в равной степени. Но все эти книги обычно обилуют неточностями и не дают полной картины Афона вообще и его духовной жизни в частности, и потому Святая Гора продолжает в глазах многих

[1] Доклад, прочитанный 31 января 1952 г. на собрании Оксфордского отделения Содружества муч. Албания и прп. Сергия.

[2] Сравнительно хорошая библиография об Афоне указана в статье: *Karalevsky C.* Athos. — Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, 5 (1931). Col. 54–124. Самая библиография занимает в ней Col. 120–124. См. ниже наше замечание об этой статье.

[3] Самое подробное исследование о юридическом строе Св. Горы может быть найдено в книге: *Петракакос Д.* Монашеское государство Св. Горы. Афины, 1925 (по-гречески). Книга эта несколько тенденциозна в пользу больших («господствующих») монастырей. Противоположную тенденцию (в пользу малых обителей, «келлий») можно видеть в исследовании: *Ктенас Хр.* Монашеские учреждения Св. Горы. Афины, 1929 (по-гречески).

оставаться тайной и вопросом. Диаметрально противоположные взгляды были высказаны о ней. Такое различие в оценке может быть в значительной степени объяснено тем обстоятельством, что большинство из них основывается на кратковременных посещениях лиц, незнакомых не только с местным языком, но и почти со всем, касающимся Православной Церкви, восточного монашества и его духовной жизни. Нередко даже серьезные и ученые работы об Афоне, как, например, длинная статья Каралевского в «Dictionnaire de l'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques»[4], полны таких больших ошибок и неточностей[5], которые никогда не были бы терпимы в историческом труде по любому другому вопросу, кроме Афона, о котором почему-то каждый считает себя вправе говорить все, что только ему вздумается. (237

[4] См. прим. 2.

[5] Например, Каралевский утверждает, будто бы существующий «Статут» («Канонизм») Св. Горы (1926 г. Текст см. у Петракакоса, а также в отдельном издании) разрешает свободный переход общежительных монастырей в идиоритмические и обратно (Колл. 99). В действительности, только переход идиоритмических в общежительные разрешен, в то время как превращение общежительных в идиоритмические запрещено безусловно (ст. 85 «Статута»). Также неверно — будто бы идиоритмические монастыри избегают постригать в «рясофор» (нечто среднее между послушником и монахом, без монашеских обетов). — Колл. 104. Наоборот, идиоритмические монастыри полны рясофорными монахами, которые остаются там в этом состоянии полумірских, полумонахов всю свою жизнь. В греческих общежительных монастырях «рясофор» — явление уже более редкое. В некоторых же греческих монастырях, и особенно в малых греческих обителях, в скитах и келлиях, нередко встречается тенденция единого монашеского пострига — «схима». Среди же русских «рясофор» — явление почти общее, но рассматривается он только как период испытания, как временная переходная стадия к постригу. Представления Каралевского о центральном монашеском управлении Св. Горы еще более фантастичны; так, он совершенно не упоминает о «Священном Киноте» и вместо него несколько раз говорит о воображаемой им «Великой Епистасии» (Колл. 90) как о высшем правящем учреждении Афона. В действительности же существует «Священная Епистасия», и только как чисто исполнительный, лишенный всякого влияния и инициативы орган «Священного Кинота» (Собрание представителей 20 монастырей), который является высшим правящим учреждением Св. Горы, совместно с «Полугодичным Собранием» представителей тех же монастырей как законодательным и судебным учреждением. Еще большей полнотой власти обладает так называемое «Священное Двойное Собрание», где каждый монастырь бывает представлен двумя монахами. Интересно отметить, что «Канонизм» 1926 г. не упоминает о «Двойном Собрании», вследствие чего некоторые Афонские губернаторы (назначаемые в Афинах Греческим Министерством иностранных дел) пытались, в своем незнании предания Св. Горы, оспаривать законность «Двойного Собрания». Но в действительности «Собрание» это продолжает обладать наибольшими полномочиями на Св. Горе.

Впрочем, в качестве примера серьезной и объективной книги, удачно сочетающей впечатления путешественника с историческим обзором, может быть упомянута превосходная работа проф. Даукинса «Монахи Афона»[6]. Тем не менее даже и эта книга не свободна от неточностей и не рассматривает глубоко духовную жизнь монахов.

В настоящем докладе я ограничусь немногими словами о месте Афона в духовной жизни Православной Церкви в прошлом и
238) настоящем. Я предполагаю, что здесь все знают в общих чертах историю Святой Горы, и потому нет нам необходимости подробно останавливаться на ней. Афон как монашеская страна, по-видимомому, существует с VII–VIII вв. Его возникновение может быть связано с мусульманским завоеванием Египта, Палестины и Сирии и с распространением монофизитской ереси в этих странах. После потери Востока центр православного монашества был перенесен на Афонскую Гору, хотя этот процесс и занял сравнительно долгое время для своего завершения. Так, в IX в. мы видим только первые элементы организованной монашеской жизни на Афоне в виде небольших обителей с центральным управлением. Первый большой монастырь, Лавра св. Афанасия, был основан в 963 г. К 972 г. относится первый общий «Статут» Св. Горы, так называемый «Трагос» (т.е. «Козел», потому что был написан на пергаменте, сделанном из козлиной кожи), подписанный прп. Афанасием и императором Иоанном Цимисхием[7]. В XI–XII вв. Афон был уже вполне организован — с многочисленными монастырями различного типа, центральной администрацией, с монахами разных национальностей, греками на первом месте, далее — грузинами, болгарами, русскими и сербами. Даже латиняне имели там монастырь св. Марии Амальфийской. Он держался латинского обряда, но был под юрисдикцией Константинопольского патриарха, даже после откола Запада от Восточной Церкви. Этот период, хронологически продолжавшийся до латинских нашествий на Восток, так называемого Четвертого крестового похода, завоевания Константинополя

---

[6] *Dawkins R.* The Monks of Athos. London, 1936. См. рецензию на эту книгу: *Krivocheine B.* Les Légendes de l'Athos. — Byzantion, 14 (1939). P. 662–666.

[7] Текст см.: *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-klöster. Leipzig, 1894. P. 141–151. Подлинность успешно доказывается в: *Dölger F.* Die Echtheit des «Tragos». — Byzantinische Zeitschrift 41 (1941). P. 340–350.

латинянами (1204 г.) и основания латинского королевства в Салониках, может быть рассматриваем как одна из наиболее цветущих эпох в истории афонского монашества. Более двухсот монастырей были разбросаны по всему пространству Св. Горы. Монашеское население было тогда, по-видимому, большим, чем в какой бы то ни было иной период. Некоторые историки даже говорят о 50 000 монахов, живущих на Афоне; это число, однако, нам представляется сильно преувеличенным, и более вероятным надо считать население того времени достигавшим 15 000 монахов. (239
Духовно этот период определяется большой личностью прп. Афанасия Трапезундского (ум. около 1000 г.). Мудрый организатор общежительной жизни, замечательный духовный руководитель, он был человеком очень широких взглядов. Прп. Афанасию удалось привлечь на Афон своею святостью и мудростью монахов из всех частей христианского міра. У него были особенно тесные отношения с грузинами (объясняемые, быть может, тем обстоятельством, что его мать была грузинка) и с латинянами. Благодаря его поддержке, Иверский (Грузинский) и Латинский монастыри были основаны на Св. Горе. Иверский монастырь вскоре стал значительным центром грузинской культуры, где много книг было переведено на грузинский язык. Устав Лавры, выработанный прп. Афанасием, носит следы устава прп. Венедикта[8]. Вероятным здесь можно признать влияние соседнего Латинского монастыря. Такое сверхнациональное представление о Св. Горе как центре вселенского православного монашества, стоящего выше национальных различий, может быть рассматриваемо как завещание прп. Афанасия всем будущим поколениям афонских монахов.

Однако в этот период (X–XII вв.) Афон не играл еще значительной роли в истории восточной духовности. Нет сомнения, что средний духовный уровень монастырей был тогда достаточно высок, но лишь очень немного духовных писаний принадлежит афонским монахам этого периода. Кроме прекрасного и в высшей степени исторического жития преподобного Афанасия[9] и нескольких уставов, скорее юридического характера, единственным значительным духовным творением этого времени является

[8] См.: *Beck H.G.* Die Benedictiner Regel auf dem Athos. — Byz. Zeitschrift, 44 (1951). P. 21–24.
[9] Самая древняя версия его жития издана [И.В.] Помяловским (СПб., 1895).

житие пустынника прп. Петра Афонского[10]. Хотя оно и лишено исторических данных, но замечательно как раннее изложение исихастской духовности, а также своим особенным почитанием Божией Матери как Покровительницы Св. Горы. Позже, в XIV веке, св. Григорий Палама воспользовался этим житием и литературно обработал его в целях апологии исихастского идеала[11]. На Афоне преобладала в этот период общежительная жизнь — большие монастыри, и это, может быть, одна из причин его не-
240) продуктивности в области духовной литературы. Уже прп. Иоанн Лествичник отметил подобное явление среди пахомиевских монахов. Во всяком случае, большие духовные писатели этой эпохи не принадлежат Афону, как, например, великий мистик и выдающийся писатель, младший современник прп. Афанасия — прп. Симеон Новый Богослов († 1022)[12] и его ученик Никита Стифат, жившие оба в Константинополе, а также Илья Экдик, Филофей Синайский и др.

Синайская Гора, вопреки своей изоляции на Востоке, и Константинополь все еще продолжают быть в X–XII вв. центрами мистицизма, но Афон приготовляется уже принять их наследство и развить далее их духовные учения, что и совершилось в XIII–XV вв.

С духовной точки зрения, XIII–XV столетия — лучший период Афона, хотя внешне это время изобиловало для него всякими бедствиями. Нашествия и грабежи латинских крестоносцев в XIII веке; они даже построили особую крепость на границах Афона, так называемую «Франко-кастро» (Замок франков), для более удобного совершения грабежей на Св. Горе. Еще более ужасными были опустошения каталонских наемников, которые в начале XIV века сжигали на Афоне целые монастыри с их монахами. Грабежи со стороны турок в конце того же века. Преследования со стороны униатского императора Михаила VIII, который пытался силою навязать унию с Римом. Все эти бедствия,

---

[10] См. греческий текст в: *Lake* K. The Early Days of Monasticism on Mount Athos. Oxford, 1909. P. 18–39.

[11] См.: PG 150. 996–1040.

[12] Самая последняя книга о нем: *Biedermann H.M.* Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen. Würzburg. 1949. Как и все предыдущие работы о прп. Симеоне, она не основывается на греческом подлиннике его «Слов», который до сих пор еще не издан, но который мы вскоре надеемся опубликовать в сотрудничестве с проф. J. Hussey.

обрушившиеся на Афон, имели своим естественным последствием укрепление и развитие того антиримского настроения, которое с тех пор является весьма характерной чертой его монахов. Духовно, однако, Афонская Гора среди этих тяжелых испытаний расцвела и стала центром одного из величайших мистических движений в истории Православной Церкви, известного под именем «исихазм». Это название происходит от слова «исихия», означающего буквально «покой» («безмолвие» — по церковнославянски). Это выражение обозначает состояние мистического (241
покоя, когда человек освобождается от действия воображения и рассеянности мыслей и молитвенно весь сосредоточивается на внутреннем человеке, что содействует более чистому богообщению и восприятию благодати Святого Духа. Это состояние никак не следует смешивать с тем, что известно на Западе под именем «квиетизм».

В этой духовности нет ничего особенно нового, разве только интенсивность этого движения в XIV веке и его широкое распространение как среди монахов, так и светских людей. По своему существу это было древнее созерцательное и мистическое предание восточного монашества, уже представленное в IV–V вв. Евагрием и Макарием. Это древнее учение созерцательной жизни, стремящееся к видению Бога, испытало сильное влияние, начиная с V века и позднее, теории и практики так называемой «Иисусовой молитвы», которая представляет собою своего рода «умную молитву», сосредоточенную на имени Иисусовом. Афон не создавал этой молитвы. Древнейшими центрами ее были, по-видимому, Палестина, Египет и, особенно, гора Синай, откуда она распространилась по всему православному міру, проникая даже в широкие светские круги. Она достигла Афона в своем уже развитом и, скорее, окончательном виде, со своим традиционным текстом, выраженным следующим образом: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»[13]. Обыкновенно думают, что участие Афона в развитии этой молитвы состояло в выработке

[13] По истории «Иисусовой молитвы» см.: *Un moine de l'Eglise d'Orient.* La Prière de Jésus. La genèse et son développement dans la tradition byzantino-slave. — Irénikon, 20 (1947). P. 249–273; 381–421. И также наш доклад на Патристическом съезде в Оксфорде (1951): Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» (Русский перевод опубликован в: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. № 10. С. 35–38).

ее психотехнической стороны. Мы имеем в виду соединение непрерывной молитвы с ритмом дыхания, сосредоточение внимания в сердце, которое рассматривается как центр духовной деятельности, а также известное положение тела во время молитвы (как, например, сидение на низкой скамье, с головой, наклоненной вниз, так что подбородок касается груди). Мы не можем, однако, согласиться, чтобы вся эта «психотехника», столь важная в восточной духовности, была бы «изобретена» афонскими монахами[14]. Это, скорее, продукт долгого аскетического опыта, который научил монахов эффективности этих приемов в деле сосредоточения внимания на предмете молитвы и для предотвращения рассеянности мыслей и воображения. Это делание древнего происхождения не ограничено Афоном. Так, мы находим уже в «Духовных беседах», приписываемых прп. Макарию Великому (IV–V вв.), учение о центральном месте сердца в духовной жизни. У прп. Иоанна Лествичника (VII в.), Исихия Синайского (VIII в.) и других находится много указаний на роль дыхания в молитве, как и на другие телесные приемы. Самый ранний аскетический памятник, описывающий подробно «техническую», или «художественную», молитву, — «Слово о молитве и внимании», приписываемое прп. Симеону Новому Богослову, очевидно, не принадлежит Афону[15]. Хотя подлинность его не достоверна, хронологически оно относится к X–XI вв. и географически, вероятно, принадлежит Константинополю. На Афоне мы впервые встречаем этот вид «Иисусовой молитвы» в писаниях прп. Никифора Монашествующего, который жил во второй половине XIII века. В своем слове «О трезвении и хранении сердца»[16] прп. Никифор очень обстоятельно описывает действие сердца в молитве, а также и роль дыхания. Стоит отметить, что прп. Никифор был человеком западного происхождения, вероятно итальянцем, обращенным в православие. Он доказал свою преданность Православной Церкви во время преследований со стороны униатского императора Михаила Палеолога и почитается на Афоне как исповедник. Его латинское происхождение, может быть,

242)

[14] Такое мнение мы находим в статье: *Hausherr J.* Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste. — Orientalia Christiana, 20 (1930). P. 179–182. По-видимому, того же мнения держится и автор «La Prière de Jésus» (P. 272).
[15] Греческий подлинник см. в: Orientalia Christiana, 9 (1927). [Изд.] Hausherr J.
[16] См.: PG 147, 945–966.

объясняет его особый интерес к физиологическим вопросам и широкое пользование физиологическими описаниями (например, сердца) в своих аскетических писаниях. Деятельность его, однако, не имела, по-видимому, большого влияния на афонских монахов. Великий аскет XIV века св. Григорий Синаит († 1346) должен быть рассматриваем как главный начинатель великого духовного возрождения на Св. Горе. По своем прибытии на Афон, после долгого пребывания в различных монастырях Востока, Григорий нашел на Св. Горе, как он сам говорит, много добродетельных и благочестивых людей, но лишь немногих подлинных созерцателей, обладающих умною молитвою в ее высших степенях. Но даже и они приобрели молитву только из практики и не знали ее теории и были неспособны научить ей других. Прп. Григорий сам научился «Иисусовой молитве» на Синайской Горе и еще более на Кипре от одного св. старца Арсения. Следует отметить, что эта молитва всегда передавалась путем личного научения. Преподобному Григорию Синаиту удалось создать на Афонской Горе своим личным руководством и своими писаниями сильный подъем духовной жизни. Это была созерцательная школа, основанная главным образом на делании «Иисусовой молитвы» в ее наиболее разработанной и технической форме. С этого момента и на долгое время Афон стал духовным и даже богословским центром Православной Церкви с громадным влиянием на весь православный мір. Прп. Григорий предпринял ряд миссионерских путешествий по православным странам с целью распространения своих идей о созерцательной жизни и непрестанной молитве. Действенно помогал ему в работе духовного возрождения другой великий святой Афона, прп. Максим Кавсокаливский. Существуют четыре жития этого святого, изданные несколько лет тому назад в «Analecta Bollandiana»[17]. Прп. Максим, в отличие от прп. Григория, был простым человеком, без образования. Он не оставил письменных творений, но он был подлинным носителем благодати Святого Духа. Это был харизматик, прозорливец и чудотворец. Этот простой человек был глубоко осведомлен в самых тонких вопросах духовной жизни. Он имел живой интерес к богословским спорам своего времени и занимал

(243

[17] Митрополитом Евлогием (Курилой) и Ф. Халкиным (F. Halkin) в: Analecta Bollandiana, 54 (1936). P. 42–109.

в них совершенно определенную позицию. Тем не менее он не из книг приобрел благодать непрестанной молитвы. Она была дарована ему как особый дар Божией Матери. С прп. Максимом Кавсокаливским вновь появляется на Афоне древняя мистическая тема восточной духовности — видение Божественного Света, занимающая столь центральное место в мистическом опыте и учении Макария и прп. Симеона Нового Богослова. В житиях прп. Максима находится много описаний такого видения, «не-
244) видимого видения», как он сам говорит, сверхчувственного и невещественного, но тем не менее объективного и действительного, так что один из учеников святого — Марк Простой — мог даже один раз видеть прп. Максима окруженным огненным облаком во время молитвы. Иногда это видение Света сопровождалось ощущением сверхчувственного благоухания. Учение прп. Максима об экстатических состояниях, когда прекращается всякая молитва, также является чрезвычайно важным. Здесь прп. Максим близко соприкасается с великим сирийским мистиком VIII в. Исааком Ниневийским[18].

Со святым Григорием Паламой исихастское движение вступает в период догматических споров и богословских построений[19]. Св. Григорий Палама, скончавшийся в 1359 г. архиепископом Фессалоникским, был в течение всей своей жизни тесно связан с Афоном. Он стал там монахом в возрасте 21 года, после того как покинул Константинополь, где родился в знатной семье и получил блестящее образование. Он жил долгое время на Афоне, был в течение трех лет игуменом общежительного монастыря Есфигмен, но отказался от настоятельства по любви к «исихии» (безмолвию) и жил как пустынник в окрестностях Лавры прп. Афанасия. Он, вероятно, остался бы там до конца своих дней, если бы только калабрийский монах Варлаам, своеобразный авантюрист

[18] Английский перевод его творений (с сирийского подлинника): Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Translated from... Syriac Text... by A. J. Wensinck. Verbandelingen der K. Akademies... Amsterdam. — Nieuwe Reeks. Deel XXIII. Amsterdam, 1923.

[19] Новые работы о св. Григории Паламе: 1) *Jugie M.* Palamas. — Dictionnaire de Théologie Cath., 12 (1932). Col. 1735–1776. 2) *Jugie M.* Palamite (Controverse). — Ibid. Col. 1777–1818. 3) *Василий (Кривошеин),* монах. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. — Seminarium Kondakovianum, 8 (1936). P. 99–154. 4) *Lossky V.* La Théologie de la Lumière chez Saint Grégoire de Thessalonique. — Dieu Vivant, 1945. P. 95–118. 5) *Киприан*, архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

и поверхностный ученый эпохи Возрождения, совершенно чуждый духовной жизни, не вздумал бы после краткого пребывания на Афоне начать ожесточенное нападение на созерцательных монахов Св. Горы за их занятие непрестанной «Иисусовой молитвой». Он осмеивал их психотехнические приемы и иронически называл их «omphalopsychoi». Этим прозвищем он инсинуировал, будто бы монахи верят, что душа человека имеет своим седалищем пуп! Но утверждение это было, конечно, ложным. Варлаам пришел к произвольным выводам из плохо понятых аскетических (245
учений. Он основывал их на мнениях невежественных лиц. Св. Григорий Палама оставил свое уединение и взялся за защиту исихастского аскетического учения. Полемика очень скоро покинула аскетическую почву и сосредоточилась на богословских и метафизических вопросах, таких как несозданный Божественный Свет, природа благодати, существо (ousia) Божие в его отношении к Божественным энергиям и др. Некоторые современные ученые упрекают Паламу за то, что он оставил созерцательную жизнь ради догматической полемики[20]. Такой упрек несправедлив. Помимо того что Палама вступил в догматическую полемику не по своему личному почину, но по настоянию монашеских властей Афона, он, действуя так, только шел по традиционному пути древних аскетических отцов, которые никогда не были безразличны к догматическим вопросам, так тесно связанным с духовной жизнью. Подобные упреки могли бы быть сделаны прп. Максиму Исповеднику за его вмешательство в антимонофелитскую полемику или прп. Феодору Студиту за его защиту почитания святых икон. Великие аскетические святые никогда не были безразличны к Православию, особенно когда они считали, что еретические учения подкапывают основания духовной жизни. А это было особенно верно в настоящем случае. Мистический опыт и все аскетические усилия человека лишены смысла и теряют свою ценность, если Свет, который озаряет созерцателя в его единении с Богом, не является действительно Божественным и несозданным. Созерцательная жизнь только тогда получает свое оправдание, когда чрез нее достигается непосредственное соприкосновение с Божеством, если Свет, видимый мистиком, тождествен по своей природе со Светом

[20] См. статью: La Prière de Jésus. P. 388.

Преображения, осиявшим Господа на Фаворе. Все противники Паламы — Варлаам, Акиндин, Никифор Григора и др. — отрицали эти существенные основания подлинного мистического опыта. Действуя так, они вступали в противоречие с древней святоотеческой традицией Восточной Церкви, выраженной в творениях св. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина, которые учили, что Свет Преображения был Славой Божией, явлением Божества[21], вечным, бесконечным, несозданным, как
246) это определенно утверждает прп. Иоанн Дамаскин в своей проповеди на Преображение[22]. Мы не намерены пытаться изложить здесь спор о сущности и энергиях Божиих, скоро занявший центральное место в этих прениях. Он более принадлежит к богословским или даже метафизическим областям, чем к области духовной жизни. Тем не менее он был тесно с нею связан. Различие между недоступной и непостижимой сущностью и несозданными энергиями Божества, могущими быть причастными человеку, является традиционным в восточной патристике (Каппадокийцы, прп. Иоанн Дамаскин и др.). Оно только было дальше развито и более полно выражено Григорием Паламой. Это позволило ему богословски обосновать и утверждать действительность единения с Богом и «обожения» по благодати без впадения в какое бы то ни было пантеистическое смешение тварного с Творцом. В то же время апофатическое учение о непостижимости Божественной сущности оправдывало мистический путь приближения к Богу против более интеллектуальных методов некоторых византийских кругов, подпавших под влияние западной схоластики.

В этой богословской борьбе Палама был не один. Его активно поддерживал весь Афон. Мы можем здесь указать на знаменитый «Святогорский Томос», этот своего рода манифест исихастского движения с изложением всех его главных богословских пунктов, составленный в начале спора афонским монахом Филофеем Коккиносом, будущим Константинопольским патриархом[23]. Он был подписан игуменами Св. Горы на общем собрании в ее столице, Карее. Легко понять значение Афона в общих церковных делах этого периода по большому числу Вселенских патриархов,

[21] См.: Слово на св. Крещение. — PG 36, 365 A.
[22] См.: PG 96, 565 A.
[23] См.: PG 150, 1225–1236.

бывших до своего избрания на этот пост монахами Св. Горы. Упомянем только некоторых из них, которые оставили след в истории духовности. Каллист I, автор «Жития прп. Григория Синаита»[24] и других творений, не изданных до сих пор. Уже упомянутый Филофей Коккинос, крещеный еврей, биограф св. Григория Паламы и других современных ему святых; весьма замечательный богослов[25] Каллист II, глубокий мистический писатель. Он, вероятно, составил в конце XIV века совместно с Игнатием Ксанфопулом выдающееся руководство исихастской духовности[26]. Это сочинение не потеряло своего значения и жизненности даже до настоящего времени. Оно также интересно как свидетельствующее о том, что духовное водительство на Св. Горе в этот период перешло от больших общежительных монастырей к более мелким монашеским поселениям, именуемым скитами, полуотшельнического типа и с более созерцательными целями. Мы можем также причислить к афонским писателям бывшего императора Иоанна Кантакузина. После своего отречения он постригся в монахи в монастыре Ватопеде на Афоне под именем Иоасаф. Кроме выдающейся истории «исихастского» периода, он также оставил несколько богословских трактатов такой ценности, которую трудно ожидать от писаний бывшего императора, даже византийского. К сожалению, нужно сказать, что и эти труды в большей своей части остаются неизданными. (247

II

Этот период XIV века является, несомненно, наиболее интересным и выдающимся временем в духовной истории Афона. К сожалению, он не продолжался долго. В течение первых веков турецкого владычества Св. Гора не была очень деятельна духовно. Святость, однако, продолжала процветать там, и у нас есть много святых этого периода: прп. Нил (XVII в.), прп. Иерофей (XVII в.), прп. Акакий (XVIII в.) и другие. Но мы не много знаем о них,

[24] Издано [И.В.] Помяловским (СПб., 1894).
[25] См. о нем интересную статью Laurent V. в: Dict. de Théologie Catholique, 12 (1934). Col. 1408–1509. Его «Житие св. Германа Святогорца» было недавно издано П. Иоанну в: Analecta Bollandiana, 70 (1952). P. 50–114.
[26] См.: PG 147, 636–812. См. также: *Ammann A.M.* Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. — Das Östliche Christentum. N. F. 3/4. 2 Aufl. Würzburg,1948.

так как им не пришлось найти таких прекрасных биографов, как их предшественникам исихастского периода. Новый тип святых турецкого времени тесно связан с Афоном — новомученики. Это были христиане, замученные турками за их исповедание святой веры. Значительной частью их были афонские монахи, другие вдохновлялись на мученичество монахами. Афонские монахи учили, что христианин, отрекшийся от своей веры и ставший мусульманином (что нередко случалось в эти времена угнетения),
248) не может удовлетвориться частным покаянием в отступничестве, но должен открыто отвергнуть ислам и открыто исповедать христианскую веру пред лицом турок. Такое отвержение ислама магометанином строго каралось турецкими законами: лица, так поступавшие, жестоко умерщвлялись. Святогорское учение о необходимости открытого исповедания породило много мучеников. Некоторые осуждали его как требующее слишком много от человеческой природы. Многие, однако, осуществили его на деле. Оно было выражением преданности афонских монахов своей вере и серьезности, с которой они относились к вопросам, касающимся спасения.

Новый замечательный период начался на Афоне во второй половине XVIII века. Он продолжался до Греческого восстания (1821) и, может быть, даже далее. Св. Гора вновь заняла руководящее место в духовной жизни православного міра. Мы не имеем здесь в виду основание Богословской Академии на Афоне. Она существовала там в течение некоторых лет под руководством известного греческого ученого XVIII века Евгения Вулгариса († 1806), очень достойного человека с энциклопедическими знаниями, хотя скорее эклектика и, может быть, несколько поверхностного[27]. Он соединял в себе преданность православным догматам и даже обычаям церковным со склонностью к идеям немецких философов эпохи Просвещения. Нетрудно понять, что его учение, пропитанное философией Вольфа и достаточно отдаленное от святоотеческого предания, встретило сильное противодействие среди афонских монахов, может быть и неученых, но стоящих ближе к источникам православного учения. Вулгарис был вынужден покинуть Афон и уехать в Россию, где он был

[27] См. о нем: *Д. К.* Начинатели естественных наук в Греции. — Актинес, 6 (1943). Афины. С. 92–98 (по-гречески).

хиротонисан во епископа. В России времен Екатерины II он нашел более сродную для себя среду, чем на Афоне. Его академия просуществовала недолго и была заменена более элементарной школой. Большее значение должно быть придано замечательному духовному движению за возрождение подлинных монашеских традиций и возвращение к более глубокому представлению о духовной жизни, имевшему место на Афоне в тот же период. Оно было соединено с именами трех выдающихся греческих личностей: Макария, бывшего епископа Коринфского, Никодима (249
Святогорца и Афанасия Парийского[28]. Макарий — святой Православной Церкви. Недавно мы с глубоким удовлетворением узнали, что Вселенская Константинопольская Патриархия рассматривает в настоящее время предложение о канонизации также и Никодима Святогорца, весьма почитаемого всеми монахами Афона. Совместно с Макарием он боролся за восстановление древнего духовного созерцательного предания, во многом забытого на Афоне в течение времен. Они считали, что главнейшим путем для достижения нового высокого духовного уровня является изучение подвижнических и мистических отцов, делание «Иисусовой молитвы» и более частое причащение Св. Таин. Монашеская и, вообще, религиозная жизнь их современников была очень отдалена от их цели, и им пришлось вести большую борьбу в защиту своих взглядов и за их распространение. Особенно много противников даже на Афоне встретил их призыв к частому причащению. Начался большой и ожесточенный спор. Как это часто, однако, бывает, главное препирательство не столь много касалось самых важных вопросов, как, например, «Иисусовой молитвы» или частого причащения, но сосредоточилось на второстепенных пунктах, а именно — позволительно ли совершать поминовение умерших в воскресные дни? Как правило, Православная Церковь посвящает памяти усопших субботний день, ибо суббота — день покоя. Однако монахи одного из скитов, занятые в течение седмицы постройкой церкви, перенесли заупокойную службу на воскресенье. Их поступок вызвал осуждение некоторых фанатических групп. Никодим и Макарий выступили на защиту

[28] В высшей степени интересная статья об этом периоде: *Веритис Г.* Перевоспитательное движение колливадов и оба Александра из Скиафо. — Актинес, 6 (1943). С. 99–110 (по-гречески).

монахов, поминавших усопших по воскресеньям. Они доказывали, что для христиан нет несовместимости между смертию и воскресением. Смерть для них более не печальное событие, и потому ее можно вспоминать и в радостный день. Их противники вскоре прозвали их насмешливым прозвищем «колливады» (от слова «коливо» — кутья из пшеничных зерен, приносимая в церковь и благословляемая в память усопших). Это ироническое прозвище, данное сторонниками более высокой жизни, напоми-
250) нает прозвище «омфалоскопы», данное Варлаамом исихастам XIV века. В защиту частого приобщения Макарий Коринфский издал в Венеции в 1777 г. книгу, за которой последовали другие писания Никодима и Афанасия Парийского. Все они были сторонниками более частого причащения, чем это было обычно принято среди монахов и мірских того времени. Другие лица, однако, например Неофит Кавсокаливский, тоже афонский монах, отвечали в противоположном духе. Вселенская Патриархия заняла скорее нерешительное положение в этом споре. Сначала она одобрила книгу Макария, но позже осудила ее, а под конец отменила свое осуждение и оставила вопрос открытым. Великий патриарх св. Григорий V (повешенный турками в 1821 г.) был убежденным сторонником частого причащения и всегда поддерживал это движение. Он был тесно связан со Святой Горой, где прожил много лет в изгнании. Он много потрудился над восстановлением в больших афонских монастырях общежительного порядка, который во время турецкого владычества был в сильной мере заменен своеобразной системой, называемой «идиоритм». Основные монашеские обеты — послушания и бедности — были ощутительно ослаблены в этом неканоническом строе, разрешающем монахам владеть личной собственностью. «Идиоритмизм» во многом содействовал духовному упадку Афона. До наших дней он составляет одну из самых слабых сторон Святой Горы.

Многое было также сделано для восстановления древнего аскетического предания созерцательной жизни. Никодим был очень плодовитым духовным писателем. Некоторые из его писаний, как, например, «Невидимая брань», обнаруживают влияние западной духовности, а другие его труды имеют большую ценность, например «Духовное руководство». Эта замечательная книга интересна как попытка дальнейшего развития исихастской

аскетической практики. Но самым важным литературным произведением этого периода является, несомненно, «Филокалия» («Добротолюбие») — замечательный аскетический и мистический сборник, изданный в Венеции в 1782 г. Никодимом Святогорцем и Макарием Коринфским. Эта духовная хрестоматия сделала доступными для широких кругов православного народа, как монахов, так и мірян, лучшие писания древних отцов, об умной молитве в особенности. До этого времени они были погребены в неизданных рукописях афонских библиотек. Сборник (251
этот был очень скоро переведен на славянский и румынский языки. «Добротолюбие» сильно содействовало оживлению духовной жизни и помогло вернуться к подлинным аскетическим преданиям во всех православных странах. Это особенно верно по отношению к России, где оно было во многих изданиях широко распространено. Первый славянский перевод был сделан Паисием Величковским, выдающейся духовной личностью XVIII столетия. Русский по происхождению, он умер в Румынии, где провел последнюю часть своей жизни как организатор и настоятель больших монастырей. Мы слышали, что Румынская Церковь также рассматривает вопрос о причислении его к лику святых. Жизнь Паисия Величковского ярко освещает всеправославное значение Афона для духовной жизни этого периода. Паисий вначале был монахом в России. Неудовлетворенный духовными условиями того времени в русских монастырях, он отправился сначала в Румынию, затем на Афон в поисках более высокой духовной жизни. Но и на Афоне сначала он был разочарован тем, что там нашел. Это было до того, как духовное движение «колливадов» успело принести свои плоды. Впоследствии, однако, он лично познакомился с прп. Макарием Коринфским и другими святыми личностями. На него произвела глубокое впечатление их жизнь и их работа по собиранию творений мистических отцов для издания «Добротолюбия». И как только эта книга вышла в свет, он перевел ее на славянский язык. Много исследований было написано о русских духовных руководителях, о старцах XIX века, особенно об Оптинских, но не должно терять из виду того обстоятельства, что источником их был Афон и «колливады» конца XVIII века со св. Макарием Коринфским во главе. Правда, русские старцы приобрели большее влияние на русскую жизнь XIX века, чем греческие «геронты» в своей собственной

стране. Они также имели больше связей с интеллектуальным міром. Для примера мы можем указать на таких лиц, как Достоевский, Гоголь, Киреевский, находившихся под сильным влиянием Оптинских старцев. Тем не менее нечто подобное существовало и в Греции. Двое выдающихся новых греческих писателей, Александр Пападиамандис († 1908) и Александр Мораитидис († 1930), испытали сильное влияние афонских монахов как в своей жизни, так и в писаниях[29].

252) Мораитидис в особенности был глубоко религиозным человеком. Его духовником был афонский монах по имени Дионисий. Мораитидис на старости лет сам постригся в монахи в монастыре места своего рождения, на маленьком острове Скиафо, недалеко от Афона. Из русских писателей Константин Леонтьев, оригинальный философ и литератор большого таланта, имел, несомненно, больше всех отношения к Афону. Скорее язычник в первую часть своей жизни, он стал горячим, хотя и своеобразным православным после посещений Св. Горы в шестидесятых годах прошлого столетия. Он умер послушником Лавры прп. Сергия близ Москвы[30].

III

В каком духовном состоянии находится в настоящее время Афон? Какое место занимает в наши дни Св. Гора в духовной жизни Православной Церкви? Я не имею притязаний дать удовлетворительный ответ на эти вопросы. Столь многие после кратковременного посещения пытались уже разрешить их в своих писаниях. Когда имеешь о чем-либо личный и долгий опыт, то иногда еще труднее сделать определенные заключения и тем более прогноз будущего. Я ограничусь немногими замечаниями.

Афонская Гора переживает в настоящее время острый и опасный кризис с неопределенным исходом. Много причин этого кризиса, как внешних, так и внутренних. При всем своем уединении, Св. Гора все же составляет часть міра, и то, что происходит вовне, имеет свое отражение и в ее жизни. Самым ярким выражением критического состояния Афона является, конечно,

[29] См. [статью] Веритиса в предыдущем примечании.
[30] См. о нем книгу: *Бердяев Н.* Константин Леонтьев. Париж [YMKA-Press, 1926].

быстрое уменьшение его монашеского населения. В начале текущего столетия, перед первой міровой войной, на Афоне было почти 10 000 монахов. Теперь их меньше двух тысяч. Само по себе это число (2000) еще не так мало. В прошлом, как, например, в XVI–XVII веках, на Афоне часто бывало такое же по численности население. Только в первый период (XI–XII вв.) и во вторую половину XVIII столетия, вплоть до Греческого восстания 1821 г., а также в начале XX — население Св. Горы достигало 10 000 монахов и даже более. Тем не менее быстрота уменьшения числа монахов за последние 40 лет является тревожной. Некоторые из причин этого явления скорее внешние и даже политические. Афон был отрезан недавними историческими событиями от большей части православного міра. Он был отрезан от России со времен Первой міровой войны и от Балканских православных стран, кроме Греции, со времени Второй міровой войны. В результате Афон стал менее доступен для людей этих стран, чем он был в прошлом. Политика Греческого правительства по отношению к национальным меньшинствам обострила еще более этот процесс изоляции Св. Горы. Большие трудности были созданы для лиц негреческого происхождения, желающих стать монахами в афонских монастырях. Следует с сожалением отметить, что эти меры причинили вред не только славянским и румынским обителям, но и Св. Горе в целом. Афон никогда в истории не был и не может стать достоянием одной только нации. Он всегда был всеправославным центром монашества, доступным православным людям всех наций. Мы можем здесь напомнить о той значительной роли, которую играли на Афоне грузины — в древний период, сербы — со своим историческим Хилендарским монастырем в XIII–XVI веках и русские — в XIX веке[31]. Каждая из этих наций сделала большой духовный и культурный вклад (не говорю уже о материальном) в дело процветания Афона, не отнимая от него при этом его преимущественно греческого характера. Ограниченный одной нацией, Афон потерял бы свое значение всеправославного центра и скоро пришел бы в упадок. И на самом деле, тот же самый процесс уменьшения населения происходит и в греческих

(253

[31] О русских на Афоне, см. *Soloviev A.* Histoire du Monastère Russe au Mont Athos. — Byzantion, 8 (1933), 213–238. Была издана и в русском переводе.

монастырях, хотя и более медленным темпом. В наши дни не находится достаточного числа лиц, приходящих монашествовать на Афон; и из этого числа приходящих лишь часть действительно остается на Св. Горе. Кроме того, за последнее время замечается стремление немалого числа монахов уходить в мір для церковной работы. Что за причины этого печального положения, не существовавшего в прошлом? Прежде всего следует отметить общее ослабление религиозной жизни в наши дни и большую склон-
254) ность среди верующих скорее к деятельной миссионерской работе, чем к созерцательной жизни. Аскетические строгости афонского монашеского устава трудно усваиваются современными людьми, особенно теми, кто избалован современным комфортом. Чувствуется также недостаток в духовном руководстве вообще и в частности правильного воспитания послушников в некоторых монастырях. Уклонения от канонического строя и от подлинного отеческого предания, существующие в новой юридической организации Афона, делают возможными большие несправедливости, которые весьма вредно отражаются на монашеской жизни (например, в отношениях между различными классами монахов в идиоритмических монастырях, равно как и в отношениях между «господствующими» монастырями и их «зависимостями» — келлиями и скитами). Отсутствие богословского образования на Афоне и трудности, встречаемые учеными, когда они хотели бы посвятить себя богословским занятиям в монастырях, — все эти и многие другие причины имели своим последствием то, что монашеское население Афона свелось, главным образом, к пожилым людям, свыше 50 или даже 60 лет. Трудно сейчас найти кого-нибудь моложе 30 лет. В негреческих же монастырях таких лиц совершенно нет. Отсутствие молодых работоспособных монахов создает огромные трудности для монастырей в исполнении церковных служб и всех вообще монастырских работ. Еще более тяжки неблагоприятные духовные последствия этого явления — т.е. отсутствия молодых монахов — в том, что жизнь монастырей становится вялою, бездеятельною, упадочною. Почти то же самое можно сказать и о недостатке образованных людей. Конечно, православное монашество никогда не рассматривало науку и ученость как цель или существенную сторону или даже оправдание монашеской жизни. Оно всегда было открыто для лиц всех состояний и уровней образования.

Никакого различия никогда не делалось между образованными и необразованными среди братий. И поступая так, восточные монахи находятся ближе к подлинному духу древнего монашества, чем некоторые монашеские ордена на Западе, которые ввели различия между «отцами» и «братьями», основанные главным образом на разнице в уровне образования. Тем не менее когда монашеская община состоит почти исключительно из необразованных людей и они господствуют в ней, то такое положение вещей не может быть благоприятным для духовной жизни. Оно может (255
даже иметь опасные последствия в смысле сохранения подлинных преданий монашества. Как отличны были условия в прошлом, когда Афон среди своих монахов насчитывал столь много высококультурных людей!

И все же, несмотря на только что сказанное, Афон продолжает занимать совершенно исключительное и незаменимое место в духовной жизни Православной Церкви. Это единственное место, где древнее монашеское предание Востока во всем своем разнообразии все еще представляет собою вплоть до наших дней живую человеческую действительность. Оно господствует там над всей жизнью и придает этой стране свой особый отпечаток. Это одно из немногих мест, где византийское богослужение все еще совершается в течение всего церковного года во всем его богатстве и красоте. В приходских церквах и даже в монастырях вне Афона мы обыкновенно можем видеть только обрывки полного православного богослужения. Св. Гора — это одно из тех немногих мест во всем міре, где писания и учения таких великих аскетов и мистиков Православной Церкви, как Макарий Великий, прп. Иоанн Лествичник, прп. Симеон Новый Богослов и другие, составляют не только предмет чисто теоретического изучения и исследования немногих ученых-специалистов (патрологов и византологов), но являются живым духовным преданием, такими реальностями, которые глубоко переживаются всем нашим существом и воистину являются нашим насущным духовным хлебом. Мне вспоминается разговор, который я однажды имел на Афоне с одним немецким профессором. Он спросил меня: «Какого рода книги больше всего читают ваши монахи?» В ответ я назвал многих аскетических писателей и среди них прп. Иоанна Лествичника. «Как, — с удивлением воскликнул профессор, — у нас только очень немногие высокообразованные люди способны читать

такие творения, как Иоанна Лествичника. Ваши монахи должны быть очень образованными людьми». Профессор не мог понять, что когда кто-нибудь принадлежит к живому преданию Церкви, он не нуждается в больших теоретических познаниях, для того чтобы понимать писания, выражающие это предание. И на самом деле, многие необразованные афонские монахи отлично могут читать и понимать не только Лествичника, но даже и Исаака Сирина, и Симеона Нового Богослова, и других отцов, и является
256) фактом величайшего значения [то], что древнее аскетическое предание Православной Церкви сохраняется живым на Афоне. Для того чтобы оценить по достоинству всю значительность этого явления, нужно вспомнить, что большинство современных православных богословов почти совершенно не знают аскетического предания. Они даже не проявляют к православному мистицизму того теоретического интереса, который мы часто видим у многих западных ученых. Нередко они не знают даже имен великих мистиков, почитаемых святыми нашей Православной Церковью. К сожалению, почти то же самое может быть сказано о некоторых современных христианских движениях в Греции и, я предполагаю, в других православных странах также. Я имею в виду такие движения, как «Зои» («Жизнь»), «Актинес» («Лучи») и др., которые сосредоточивают свое внимание на миссионерской работе, на проповеди и на деятельной жизни вообще. Нет сомнений, они проделали большую и ценную работу в своей области, но их отчужденность от православного духовного предания, умной молитвы и созерцательной жизни вообще придает всем этим движениям некоторую поверхностность, оставляющую духовно неудовлетворенными многих из их молодых и искренних членов. Так, я помню, как в Афинах один молодой диакон, бывший монах Св. Горы, жаловался мне на ту духовную пустоту, которую он ощущает в своей деятельности в качестве члена одного из таких христианских движений. «И самое худшее, — прибавил он, — что никто из наших руководителей меня не понимает». Он был бы очень рад вернуться обратно на Афон. Несомненно, более тесная связь между современными христианскими движениями и духовным преданием Православной Церкви во многом могла бы помочь этим движениям в их работе по восстановлению исповеди и духовного руководства среди мірян. И здесь Афон мог бы сыграть значительную роль.

Большее значение, чем простое сохранение аскетического предания, имеют его духовные плоды. Они могут быть кратко определены как святость, которая является даром Святого Духа. В ней заключено настоящее оправдание монашеской жизни. Но, спрашивается, можно ли в наше время найти на Афоне святость? Современнику очень трудно дать объективный ответ на этот вопрос. Окончательное суждение об этом принадлежит Церкви. Я же только могу позволить себе выразить в немногих словах мое личное убеждение. На Афоне даже теперь много людей высокой (257
духовной жизни и действительной святости. В течение прожитых мною на Св. Горе лет я встретился со многими отцами разных национальностей, произведшими на меня глубокое впечатление явным присутствием в них благодати Святого Духа. Этот факт для меня вне сомнения. И я могу добавить, что вне Афона я никогда не встречал людей, столь явно просвещенных благодатью. Отцы-монахи, которых я имею в виду, принадлежат к различным видам монашеской жизни, т.е. и общежительные, и отшельники. В качестве примера святого человека, благоухающего благодатью Святого Духа, я могу указать на монаха Пантелеимоновского монастыря отца Силуана, скончавшегося в 1938 году[32]. Вся его жизнь отмечена печатью святости, выражавшейся в его глубоком смирении и любви к людям. Это был, пожалуй, единственный человек из всех, кого я знал, который никогда не осуждал ближнего своего. У него, несомненно, была весьма богатая внутренняя жизнь. Он обладал даром непрестанной умной молитвы. Крестьянин по происхождению, без всякого светского образования, он стяжал исключительную духовную мудрость. Все, кто имел возможность общаться с ним, скоро убеждались в этом. Он был одним из тех духовных отцов, которые способны сказать каждому именно то, в чем он нуждается. После его кончины остались его записи, в которых мы находим его духовные размышления и опыт. Язык его писаний иногда, быть может, неискусен, но, несмотря на это, они производят глубочайшее впечатление своею подлинностью и совершенно особым характером. Нередко они достигают высоты древних мистических творений святых отцов. От личного общения с ним многие испытали на себе его сильное

[32] См. о нем замечательную книгу: *Софроний,* иеромонах. Старец Силуан. Париж, 1952.

и благотворное влияние, изменившее коренным образом всю их дальнейшую жизнь.

В заключение выражу мысль, что подлинное назначение Афона состоит, прежде всего, в том, чтобы порождать такие явления святости, каковым был среди других сей блаженный старец Силуан. И покамест это продолжается, существование Святой Горы вполне оправдывается, и сохраняется ее великое значение в духовной жизни вселенской Православной Церкви.

258)

Иеромонах Василий,
монастыря св. Пантелеимона на Афоне
Оксфорд, 1952 г.

Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов [1]

В настоящей статье я постараюсь дать общую идею о роли в духовной жизни ангелов света и духов тьмы по творениям (259 наиболее значительных аскетических и мистических писателей восточного христианства. Недостаток места принуждает меня ограничиться почти исключительно древним периодом (четвертым — пятым веками). Это, однако, не означает, что я придаю позднейшему развитию учения их меньший интерес или ценность. Богословская сторона вопроса непосредственно не входит в мою тему, имеющую прежде всего духовный характер, хотя часто является невозможным отделить духовные вопросы от богословия[2].

Начну с предварительного замечания. Всякий, кто хотел бы собрать материал из писаний аскетических отцов о роли ангелов и бесов в духовной жизни, был бы поражен несоответствием между пространным местом, отдаваемым описаниям многообразных сатанинских действий, и немногими, разбросанными и скорее сдержанными замечаниями о роли ангелов. Из этого правила очень немного исключений: Псевдо-Дионисий Ареопагит с его учением о просвещении через посредство иерархий небесных сил и, до известной степени, великий сирийский мистик седьмого — восьмого веков св. Исаак Ниневийский[3]. Однако писания

[1] Эта статья была прочитана (со значительными пропусками) на годовой конференции Содружества св. Албания и прп. Сергия в Абингдоне в июле 1952 г. Опубликована затем по-английски (без примечаний) в сборнике «The Angels of Light and the Powers of Darkness», изданном Dr. E. L. Mascall (London, 1954).

[2] Мне не известна ни одна работа, рассматривающая сколько-нибудь исчерпывающим образом вопрос о роли и значении ангелов и бесов в духовной жизни по учению восточных отцов. Статья *Joseph Dühr* «Angels» в Dictionnaire de Spiritualité (1932–1937), p. 580–625, совершенно недостаточна для моей темы; см. также : *Daniélou J.* Les Anges et leur mission d'aprés les Péres de l'Eglise. Ed. de Chevetogne (Coll. Irénikon 5), 1952. Сборник «Satan» (Les Etudes Carmélitaines), 1948, содержит много интересного материала, но, как это обычно бывает в изданиях западных богословов, почти совершенно игнорирует опыт и учение древних восточных отцов.

[3] Более известен среди греков и русских под именем прп. Исаака Сирина.

Псевдо-Дионисия носят скорее теоретический характер, нежели основаны на опыте, и я не буду их разбирать в настоящей статье. Они стоят несколько в стороне от главных течений восточной духовной жизни. Самый факт большего внимания, уделяемого демонским силам, не является, конечно, случайным и может быть объяснен различными причинами. Та же самая черта может быть найдена и в Св. Писании, особенно в Евангелиях, где так много рассказов о бесноватых и об их исцелениях Христом.
260) Вполне естественно, что аскетические писатели, всегда столь верные духу Нового Завета, также и в этом вопросе следуют примеру евангелистов.

Практические аскетические соображения также сыграли здесь свою роль. Бесы — наши враги, и потому жизненно важно для нас знать их способы борьбы и различать их, между тем как ангелы помогают нам, даже если мы не знаем об этом. «Нужно знать различия между бесами и отмечать времена их нападений, — очень характерно пишет Евагрий. — Это необходимо знать, дабы когда мысли начнут двигать в нас то, что в них содержится, мы могли бы сказать что-нибудь к ним и заметить, кто в них присутствует, прежде чем мы были бы совершенно извергнуты из нашего духовного состояния. Таким образом, мы могли бы и сами с помощью Божией легко преуспевать и заставили бы их (бесов) отлететь с болью и с удивлением на нас»[4]. «Лучше тот, кто был удостоен

Насколько можно судить по дошедшим до нас историческим данным, св. Исаак был в течение недолгого времени епископом города Ниневии, входившей в юрисдикцию несторианской церкви в Персидской империи, как и вообще вся его жизнь и деятельность прошла как будто бы в пределах этой церкви. Тем не менее Православная Церковь издревле почитает его как святого и высоко чтит его духовные творения, в которых, конечно, нет никакого «несторианства». И я, конечно, не дерзну отнимать от него звание «святого», хотя самый факт принадлежности его (хотя бы формальной) к несторианской церкви ставит перед православным богословским сознанием серьезные проблемы о природе Церкви и о возможности благодатной жизни и святости вне ее видимых пределов. Я пользуюсь в настоящей статье английским изданием творений св. Исаака Ниневийского, непосредственно переведенных с сирийского оригинала на английский: Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Translated from Bedjan's Syriac Text... by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923. Verhandelingen der K. Akademie. — Nieuwe Reeks. Deel 23. 1. Греческий перевод, сделанный в десятом веке в обители св. Саввы, во многих отношениях неточен и иногда даже тенденциозен (1-е издание Никифора Феотоки. Лейпциг, 1770; 2-ое издание 1895). Славянские и русские переводы сделаны с греческого (а не непосредственно с сирийского).

[4] *Евагрий Понтийский*. Деятельные главы к Анатолию. 2, 43. — PG 40, 1244 C.

видеть самого себя, — говорит св. Исаак Ниневийский, — чем кто был удостоен видеть ангелов. Последнее свойственно телесным очам, а первое очам души»[5]. Опасение ложных видений, основанное на тексте апостола Павла о преображении сатаны в ангела света (см.: 2 Кор. 11, 4), также содействовало тому, что отцы-аскеты не особенно доверяли ангельским явлениям и не придавали им большого значения в духовной жизни. Весьма замечательно, что наша духовная борьба очень редко изображается ими как сражение ангелов с бесами, но обычно как война человека с сатаной. (261
Ангелы, конечно, помогают и охраняют нас в этой битве, но не ангелы противопоставляются сатане, а Сам Христос и благодать Святого Духа, Который Своим присутствием разрушает бесовские искушения и просвещает сатанинскую тьму в наших душах. Так, например, св. Кирилл Иерусалимский, сказав в одном из своих «Оглашений» о тьме, вносимой нечистыми бесами в наш ум, немедленно говорит после этого о Св. Духе, Который вмешивается в борьбу, и просвещает нас, и наполняет нас благоуханием[6]. Однако самая главная причина ограниченного и как бы «прикрытого» места, уделяемого ангелам в духовной жизни, может быть найдена в ярко выраженном христоцентрическом и теоцентрическом направлении восточной духовной жизни, где высшие мистические состояния всегда мыслятся как непосредственное единение ума и сердца со Христом или как познание Св. Троицы. На этой степени духовной жизни всякое уклонение внимания в сторону ангелов рассматривается если не как прямо ложное, то во всяком случае как имеющее меньшую ценность. Даже Псевдо-Дионисий не упоминает более об ангелах, когда он переходит к «Мистическому богословию». Чудный рассказ, сохраненный Евагрием в его «Главах о молитве», прекрасно иллюстрирует такое понимание. «Другой раз, — говорит Евагрий, — два ангела предстали одному боголюбцу, занятому молитвой и ходящему по пустыне. Они поставили его посреди них и сопровождали его в его путешествии. Но он совершенно не обращал на них внимания, дабы не потерпеть ущерба в самом лучшем. Ибо он вспоминал об апостольском изречении, гласящем: “Ни ангелы, ни начала, ни силы не смогут нас отлучить от любви Христовой”»[7].

---

[5] *Isaac N.* Mystic Treatises. Гл. 65. С. 311.
[6] См.: *Кирилл Иерусалимский*. Огласительное слово 16. 16. — PG 33, 940.
[7] *Евагрий Понтийский*. 153 главы о молитве, 112. — PG 79, 1192 С. Православный

I. Житие прп. Антония Великого (251–356)

Указания на роль ангелов и бесов в духовной жизни могут быть найдены в церковных писаниях с самого начала христианства. Тем не менее только с возникновением монашества и выработки аскетического учения в четвертом веке этот вопрос стал рассматриваться систематически и более обстоятельно. Первым значительным произведением такого рода является, несомненно,
262) «Житие прп. Антония», написанное св. Афанасием Александрийским[8]. «Житие» может быть рассматриваемо как классическое выражение православного учения об участии, принимаемом силами тьмы в духовной борьбе человека. Оно сохраняет до нашего времени свое жизненное значение, хотя более поздние духовные писатели и подошли, может быть, более глубоко к рассмотрению вопроса. Само монашество понималось св. Афанасием (и его современниками) не только как путь к личному спасению и освящению, но прежде всего как борьба против темных демонских сил. Конечно, всякий христианин обязан принимать участие в этой духовной войне, монахи, однако, образуют собою авангард или ударные части, которые нападают на врага непосредственно в его убежище — в пустыне, которая считалась особенным местом жительства бесов после распространения христианства в населенных местностях. Удаление от мира понималось не как попытка

читатель более привык встречать этот трактат под именем прп. Нила Синайского. Так он издан в греческой «Филокалии» и русском «Добротолюбии», а также и в «Патрологии» Миня (см.: PG 79, 1165–1200). Принадлежность его Евагрию Понтийскому представляется в настоящее время несомненной и никем не оспаривается (Евагрий сам цитирует эти «Главы» как свое сочинение, под его именем они известны во всех сирийских древних переводах и т.д.). См. об этом исследование: *Hausherr J.* Le Traitè de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil). — Revue d'Ascétique et de Mystique, 15 (1934), 34–93, 113–170. Исчезновение имени Евагрия в греческих рукописях (и замена его прп. Нилом Синайским) объясняется тем, что некоторые сочинения Евагрия (не «Главы о молитве») были, как известно, осуждены на V Вселенском Соборе (553 г.) за оригенистические тенденции, и потому имя Евагрия стало, естественно, подозрительным среди православных; но под именем прп. Нила его «Главы о молитве» продолжали оставаться одним из основных творений восточной патристики по учению об умной молитве. Принадлежность их Евагрию только повышает древность этого замечательного памятника.

[8] Греческий текст: PG 26, 835–976. Из новейшей литературы о «Житии прп. Антония» отметим *Bouyer L.* La Vie de Saint Antoine. Abbaye S. Wandrille, 1950.

избежать борьбы со злом, но как более активное и героическое сражение с ним. Поэтому монахи окружены бесами. «Мы имеем страшных и лукавых врагов, — говорит прп. Антоний своим ученикам, — злых бесов, и против них наша борьба»[9]. «...Велико их множество в окружающем нас воздухе, и они недалеко от нас»[10]. Мы находим в «Житии» много описаний способов, которыми пользуются бесы, чтобы нас искушать. Во-первых, они стараются отклонить монаха от подвижнического пути и внушают ему оставить монашескую жизнь[11]. Далее, они начинают искушать (263
различными дурными мыслями и плотскими желаниями[12]. После этого они пытаются испугать подвижника устрашающими фантастическими явлениями[13]. Но если подвижник сопротивляется всем этим искушениям и диавол видит себя «изгоняемым из его сердца»[14], он является ему в человеческом образе[15]. Вся эта борьба имеет преимущественно духовный характер, но бесы — действительные живые существа, способные даже производить такие вещественные действия, как, например, шум, который может быть слышен другими лицами извне[16]. Они даже способны причинять серьезные физические повреждения, как, например, раны тем, кого они искушают. Так, прп. Антоний был так безжалостно избит злыми духами в начале своей подвижнической жизни, что он был оставлен ими «лежащим на земле как мертвый»[17]. Он был найден в таком состоянии другими лицами на следующее утро. Он заверял, что испытанные им боли были столь сильными, что, как он говорил, раны, наносимые людьми, никогда не могли бы причинить такое мучение[18]. Бесы также пользуются различными хитрыми приемами с целью вкрасться в доверие подвижника. Они поют, читают псалмы, будят его на молитву, внушают поститься и т.д.[19]

---

[9] Житие прп. Антония. Гл. 21. — PG 26, 873 C.
[10] Там же, 21. — PG 26, 876 A.
[11] См.: Там же, 5 (848 A).
[12] См.: Там же, 5 (848 B).
[13] См.: Там же, 5 (848 B); 23 (877 A).
[14] Там же, 6 (849 A).
[15] См.: Там же, 6 (849 A).
[16] См.: Там же, 9 (857 A); 13 (861 C).
[17] Там же, 8 (856 A).
[18] См.: Там же, 8 (856 A).
[19] См.: Там же, 25 (881 AB).

Было бы, однако, совершенно неправильно заключать из обширного места, уделяемого бесовским искушениям и явлениям в «Житии прп. Антония», что монахи его времени были устрашены могуществом темных сил. У них, конечно, было живое ощущение их действительности, основанное на личном опыте, но вместе с тем они твердо веровали, что сила сатаны была уничтожена в Воплощении и на Кресте, так что христиане способны с помощью Божией их побеждать. Эта мысль повторно подчеркивается в «Житии прп. Антония»: «С тех пор как Господь посетил землю, враг пал и силы его ослабели. Поэтому хотя он бессилен что-либо сделать, но, как падший тиран, он не может успокоиться и продолжает угрожать хотя бы одними словами. Пусть каждый из вас помышляет об этом, и он сможет презирать бесов»[20]. Не страх, но презрение является подлинно христианским отношением к бесам. «Не следует совершенно их бояться, ибо все их предприятия обращены в ничто благодатью Христовой»[21]. В нашем распоряжении есть много оружий для борьбы с ними: вера в Бога, добрая жизнь, память о вечном мучении, молитвы и, особенно, крестное знамение. «Бесы, — говорит прп. Антоний, — очень боятся знамения Креста Господня, ибо на нем Спаситель разоблачил и выставил их на позор»[22]. Сам Христос приходит к нам на помощь, как это случилось с прп. Антонием[23]. И если мы будем всегда помнить, что Господь с нами, бесы исчезнут как дым[24].

264)

Однако эта неспособность бесов открыто нападать на христиан заставляет их пользоваться другими хитрыми, «обходными» приемами. Так, они являются в образе ангелов света и обманывают нас ложными видениями. Прп. Антоний переходит здесь к вопросу о различении духов. Это одна из наиболее интересных частей его духовного учения[25]. Она дает ему повод говорить и о роли добрых ангелов в духовной жизни, с целью различить их от злых духов. Бесы, как прп. Антоний объясняет своим ученикам, часто являются в виде ангелов. Они даже уверяют нас: «Мы — ангелы»[26].

---

[20] Житие прп. Антония, 28 (884 B–885 A).
[21] Там же, 24 (881 A).
[22] Там же, 35 (893 C); 30 (888 C–889 A).
[23] См.: Там же, 10 (860 A).
[24] См.: Там же, 42 (905 B).
[25] См.: Там же, 35–37.
[26] Там же, 35 (893 B).

Христиане, однако, с помощью Божией без труда отличают доброе явление от злого по его действию на душу. «Легко и возможно, — говорит прп. Антоний, — различить присутствие добрых и злых сил, когда Бог дает нам это. Видение... святых (сил) чуждо смущения... оно бывает столь тихо и кротко, что сразу радость и ликование и смелость возникают в душе. Ибо посреди них находится Господь, Который есть наша радость и сила Бога Отца. Душевные мысли остаются несмущенными и без волнения, так что душа видит тех, кто ей являются, озаренная ими. Ибо сильное желание (265
божественных и будущих вещей входит вместе с ними в душу, и она всячески хочет соединиться с ними»[27]. Даже если явление устрашает нас своим Божественным величием, это чувство немедленно рассеивается теми, кто является[28]. «Когда... вы увидите кого-нибудь и испугаетесь, если страх будет сразу отнят и вместо него наступит неизреченная радость, благодушие и дерзновение... и безмятежность в мыслях... мужество и любовь к Богу, будьте смелы и молитесь. Радость и состояние души указывают на святость Того, Кто присутствует»[29]. Совершенно противоположно действие темных сил. Их явление сопровождается шумом, смущением и страхом. Оно производит дурные чувства, беспорядок в мыслях и пренебрежение к добродетели[30]. И чувство страха не проходит, как при добром явлении[31]. Однако мы не должны никогда терять нашего мужества, когда мы видим видение. «Когда воображается какое-нибудь видение, не падай в страхе перед ним, но кто бы оно ни было, спрашивай прежде всего со смелостью: “Кто ты? И откуда?” И если это было видение святых сил, они извещают тебя об этом и превращают твой страх в радость. Если же это было нечто диавольское, оно немедленно ослабевает, когда видит тебя укрепившимся умственно. Ибо просто спрашивать есть уже доказательство несмущенности»[32].

Видение Божественного Света и его различение от сатанинских подражаний не занимает значительного места в «Житии прп. Антония». Указания на это могут быть, однако, найдены в нем. Так,

---

[27] Там же, 35 (893 C–896 A).
[28] См.: Там же, 35 (896 AB).
[29] Там же, 36 (896 BC).
[30] См.: Там же, 36 (896 B).
[31] См.: Там же, 37 (897 A).
[32] Там же, 43 (905 C–908 A).

прп. Антоний рассказывает, как бесы «пришли однажды в темноте, имея с собою видимость света, и говорили: “Мы пришли посветить тебе, Антоний!” Но я, закрыв мои глаза, молился. И свет нечестивых погас немедленно»[33]. Обстоятельство, что Антоний закрыл свои глаза с целью избежать видения бесовского света, позволяет нам заключать, что этот свет был, по-видимому, вещественным. То же самое «Житие» повествует нам, однако, как Господь пришел однажды Сам на помощь к Антонию во
266) время одной страшной борьбы с бесами. Антоний «посмотрев вверх... увидел крышу как бы раскрываемую и некий луч света, нисходящий к нему»[34]. Это описание поразительно напоминает нам некоторые видения Божественного Света великого мистика одиннадцатого века прп. Симеона Нового Богослова[35]: «Бесы внезапно исчезли, телесная боль сразу прекратилась... Антоний, чувствуя помощь... молился явившемуся видению, говоря: “Где Ты был? Почему Ты мне не явился с начала, чтобы прекратить мои боли?” И к нему был голос: “Антоний, Я был здесь, но Я ждал, дабы увидеть твою борьбу”»[36].

Мы не должны, однако, предполагать, что различение духов является таким простым делом. Оно легко и возможно, «когда Бог дает нам это», как мы уже об этом упоминали. Другими словами, это не чисто естественная способность, но прежде всего дар Божий. Антоний говорит сам: «Должно молиться... чтобы получить дар различения духов, дабы, как написано, мы не веровали бы всякому духу»[37]. Может возникнуть вопрос: как злые духи могут нам вредить, если их сила была сломлена Господом на Кресте? Конечно, только с позволения Божия могут они нас искушать для нашей собственной пользы. И если они преуспевают причинить нам вред, это бывает всегда по нашей вине. Мы даем им силу нашим нерадением. Сатана сам признает это в «Житии». Он является Антонию и признается в своей слабости. Но он протестует против обвинения, будто бы это он искушает монахов. «Это не я, — говорит он, — кто причиняет им затруднения, но они

---

[33] Житие прп. Антония, 33 (900 C).
[34] Там же, 10 (860 A).
[35] Например, в его автобиографическом 22-м «Огласительном слове». См. мою статью: Братолюбивый нищий, — Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 16 (1953).
[36] Житие прп. Антония, 10 (860 A).
[37] Там же, 38 (900 A).

сами смущают себя, ибо я стал бессильным»[38].

Таково, вкратце, учение афанасиевского «Жития прп. Антония» об участии невидимых сил в нашей духовной жизни. У Антония есть живое ощущение действительности темных сил и их постоянного вмешательства в нашу жизнь. Они искушают человека скорее извне, посредством различных явлений и т.д., хотя они и способны внушать дурные мысли и греховные чувства. Тем не менее их сила была решительно сокрушена на Кресте, так что христианин не должен бояться их совсем. В этом раннем писании (267
победоносного христианства есть много юношеского оптимизма, который не мог быть всегда разделяем более поздними христианскими поколениями. Добрые ангелы упоминаются в «Житии» только мимоходом[39].

К четвертому веку относится и другой замечательный памятник по истории монашества и духовной жизни — «Житие прп. Пахомия» в его различных редакциях[40]. Оно дает нам богатый и интересный материал о бесовских силах. В общих чертах, однако, он мало отличается от данных, которые мы находим в «Житии прп. Антония». Поэтому мы приведем здесь из него всего лишь одно место, дающее указания для различения между истинными и ложными видениями. Согласно с прп. Пахомием, истинные видения всецело пленяют сознание своею святостью, так что никакое сомнение не может возникнуть в нас. Самое незначительное сомнение есть уже признак того, что явление имеет бесовский характер. «Бес, — повествует “Житие”, — явился однажды ему (Пахомию) во образе Христа и говоря, что он есть Христос... Но так как святой обладал различением духов, так что он мог различать лукавых духов от святых... он сразу же подумал: “При видении святых сил мысли видящего видение совершенно исчезают. И они ничего не рассматривают, кроме как святость того, что является; а вот я вижу это, думаю и мыслю. Ясно, что видение лжет. Это не видение святых сил”. И пока он так думал, ложное видение исчезло»[41].

---

[38] Там же, 41 (904 A).

[39] См. интересное прибавление к книге o. Bouyer: Cosmologie et démonologie dans le Christianisme antique.

[40] Критическое издание греческих версий «Жития прп. Пахомия»: Sancti Pachomii Vitae Greacae. Ed. F. Halkin, s. j. — Subsidia Hagiographica, 19 (1932). Bruxelles.

[41] Житие прп. Пахомия. Vita prima. Гл. 87. С. 58–59 (по вышеуказанному изданию).

Интересным моментом является здесь видение беса в образе Христа.

II. Евагрий Понтийский (346–399)

Больше значения для нашей темы имеют писания Евагрия Понтийского, первого крупного теоретика и систематика созерцательной жизни и одного из основателей духовного учения
268) Восточной Церкви[42]. Интересно отметить, какое обширное место занимает борьба с бесами в духовном учении этого в высшей степени культурного и интеллектуального человека. Хорошо известны его описания деятельности различного рода бесов, связанных с нашими главными страстями (например, духа уныния или духовного расслабления)[43]. Евагрий обнаруживает здесь глубокое знание человеческой души и деятельности бесов. Для нас, однако, более интересны его наблюдения над участием, принимаемом ангелами и бесами в умной молитве и созерцании. Согласно с Евагрием, здесь находится главный объект бесовской борьбы. «Вся война, — говорит Евагрий, — которую мы и бесы воздвигаем между собою, ведется относительно созерцания сущностей и познания Святой Троицы. Они хотят помешать нам

[42] О значении Евагрия в развитии и формулировке аскетического учения восточных отцов (особенно в области умной молитвы и созерцания) много было написано за последние 30–40 лет на Западе. См. вышеупомянутую работу *о. Хаусхеррa* (в прим. 7). Также: *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime. — Revue d'Ascétique et de Mystique, 11 (1930). Много содействовало уяснению этого вопроса издание многочисленных трудов Евагрия, утраченных в греческом оригинале, но сохранившихся в сирийском или армянском переводе. Мне кажется, однако, что в такой оценке Евагрия есть доля преувеличения. Нисколько не желая преуменьшать его влияние, я все же считаю, что духовное направление, представленное «Духовными беседами» прп. Макария (см. о нем в дальнейших примечаниях) и творениями св. Диадоха, было более влиятельным и мистически значительным. От него идет прямая линия к прп. Симеону Новому Богослову (949–1022), величайшему мистику Византийской Церкви. С другой стороны, мистика «Иисусовой молитвы», встречающаяся уже у прп. Нила Анкирского († 430) и чуждая Евагрию, оставила более глубокий и продолжительный след в восточной духовной жизни, чем все «созерцания» Евагрия с их многочисленными подразделениями. Нельзя также видеть в прп. Максиме Исповеднике (580–662) простого подражателя Евагрию, как это склонен был делать M. Viller в вышеупомянутой работе. См.: *Balthasar H. U., von*. Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur. Paris, 1947.

[43] См.: *Евагрий*. О восьми помыслах к Анатолию. Гл. 7. — PG 40, 1273 BC.

приобрести знание, а мы стараемся научиться»[44]. Бесы особенно ненавидят умную молитву. «Если ты прилагаешь заботы о молитве, готовься к нападению бесов, — говорит он в своих "Главах о молитве". — Ибо они устремятся на тебя, как дикие звери, и причинят страдания всему твоему телу»[45]. «Бес очень злобствует на молящегося человека и пользуется всеми средствами, чтобы причинить ущерб его цели... дабы воспрепятствовать его (духовному) отшествию к Богу»[46]. «Вся война, которая ведется между нами и нечистыми духами, происходит не из-за чего-нибудь другого, как (269
из-за духовной молитвы»[47].

Бесы пользуются многими средствами, дабы делать нам препятствия в наших молитвах. Во время молитвы они внушают нам различные мысли о предметах, страсти, плотские чувства и т.д., дабы расслабить наш ум и сделать его неспособным молиться как следует[48]. Еще опаснее образы и явления, производимые в наших умах бесами во время молитвы, так как они имеют последствием некоторое ограничение Божества в пространстве. «Остерегайся ловушек противника, — предостерегает Евагрий, — ибо случается, что, когда ты молишься чисто и без смущения, внезапно является тебе странный и чужеродный образ с целью увлечь тебя в самомнение, помещая там в пространстве Божество, дабы убе-

[44] *Евагрий*. Сотницы, 3. 41 (изд. W. Frankenberg. Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — Philol.-Hist. Klasse. N. F. B. 12 (2). S. 217. Это произведение Евагрия дошло до нас (кроме небольших отрывков) только в сирийском переводе. Франкенберг издает сирийский текст и сам переводит его на греческий язык. Попытка такой реконструкции утраченного греческого подлинника должна быть признана неудачной. «Греческий» язык Франкенберга очень неуклюж, тяжеловесен и сильно отличается по стилю от дошедших до нас по-гречески творений Евагрия. Однако и сам сирийский перевод был уже своего рода переработкой (часто тенденциозной) греческого оригинала. Это видно из сравнения его с сохранившимися греческими отрывками Евагрия. Более того, существуют две различные редакции сирийского перевода. Одна — первоначальная и более точная (сохранилась всего в одной рукописи), другая — более приспособленная ко вкусам читателя (в ней систематически опускаются оригеновские выражения, идеи и т.д.) и потому получившая широкое распространение. См. об этом очень интересную работу: *Guillaumont A.* Le texte véritable des «Gnostica» d'Evagre le Pontique. — Revue de l'Histoire des Religions. 142 (1952), 156–205.

[45] *Евагрий*. 153 главы о молитве, 91. — PG 79, 1188 A.

[46] Там же, 46 (1176 D).

[47] Там же, 49 (1177 AB).

[48] См.: Там же, 46 и 50 (1176 D–1177 B).

дить тебя, что внезапно открывшееся тебе количество есть нечто Божественное. Но Божество не имеет ни количества, ни вида»[49]. Такого рода воображение имеет всегда в себе нечто чувственное и связано с телом... «Когда завистливый бес не может привести в движение память во время молитвы, тогда он оказывает давление на состав нашего тела, чтобы произвести некое странное воображение в уме и придать ему образ. Не имеющий привычки к мыслям легко поддается на это, и стремящийся к невещественному и безвидному познанию бывает обманут, обладая дымом вместо света»[50]. Такие искушения случаются особенно во время умной молитвы. «Когда ум молится уже чисто, без заблуждения и истинно, тогда бесы подходят уже более не с левой стороны, но с правой. Они представляют ему славу Божию и некое начертание, приятное для чувства, так что ему кажется, будто бы он всецело достиг цели молитвы»[51]. Бесы стремятся этими средствами подчинить ум страсти тщеславия.

270)

Очень интересно, однако, отметить, что образы ума производятся, по Евагрию, бесами через телесные чувства. Евагрий дает очень любопытное объяснение, как злые духи с целью достичь такого результата прикасаются к одной части нашего мозга, «где кровяные сосуды пульсируют»[52]. «Я думаю, — говорит он, — что бес, прикасаясь к вышеуказанному месту, обращает по своему желанию свет, находящийся около нашего ума, и таким образом приводится в движение страсть тщеславия по направлению к мысли, придающей образ уму, лишенному управления для воспроизведения Божественного и существенного познания. Такой (ум), не беспокоимый плотскими и нечистыми страстями, но как будто бы чистым предстоящий (на молитве), считает, что в нем более не происходит никакого враждебного действия. Поэтому он составляет мнение, что явление, происходящее в нем от беса и придающее ему образ, есть явление Божественное»[53]. Во время созерцания бесы также стремятся смутить нас. «Как мрак, облако стоит перед мышлением и отталкивает созерцание от ума»[54]. Как

[49] *Евагрий*. 153 главы о молитве, 67 (1181 AB).
[50] Там же, 68 (1181 B).
[51] Там же, 72 (1181 D).
[52] Там же, 72 (1181 D).
[53] Там же, 73 (1184 A).
[54] *Евагрий*. Сотницы, 3. 90 (Frankenberg. S. 259).

мы можем бороться с этими бесовскими искушениями? Мы должны быть осторожными и просить Бога об указании. «Смотри, чтобы лукавые бесы не обманули бы тебя посредством какого-нибудь видения. Но будь сосредоточенным в уме, обращаясь на молитву, и проси Бога, чтобы, если мыслимое тобою происходит от Него, Он Сам бы просветил тебя; а если не от Него, чтобы быстро отогнал бы обманщика от тебя»[55]. Смирение также предохраняет нас от оскорблений бесов[56]. «Бесстрастие разумной души есть духовная стена, предохраняющая ее от бесов»[57]. Молитва является, однако, одним из наиболее действенных оружий против бесов, в особенности короткая напряженная молитва. Она опаляет их, как огонь[58]. «Во время таких искушений, — говорит Евагрий, — пользуйся короткой и напряженной молитвой»[59]. Наш ум никогда не должен быть отвлекаем от молитвы бесовскою деятельностью. Эта мысль объясняется на примере некоторых пустынников. Все нападания бесов «никоим образом не могли низвести их ум от огненной молитвы»[60]. (271

Евагрий не опускает сказать о помощи, оказываемой нам ангелами во время этой духовной борьбы. «Ангел Божий,— говорит он, — представ, одним только словом прекращает в нас все действие противника и приводит в движение свет ума, чтобы он действовал без заблуждения»[61]. Ангелы помогают нам в наших молитвах. Благодать молитвы сообщается нам ангелом. Он дает нам знание истинной молитвы, так что мы после этого предстоим без какого бы то ни было беспорядочного движения, уныния или небрежения ума[62]. «Знай, — говорит он в другом месте, — что святые ангелы побуждают нас на молитву и предстоят на ней вместе с нами, одновременно радуясь и молясь за нас. Поэтому если мы станем небрежными и примем противные мысли, то мы очень их раздражаем. Ведь они так много борются за нас, а мы даже о самих себе не хотим умолять Бога, но, презирая их служение

---

[55] *Евагрий*. 153 главы о молитве, 94. — PG 79, 1188 BC.
[56] См.: Там же, 96 (1188 D).
[57] *Евагрий*. Сотницы, 5.80 (Frankenberg. S. 355).
[58] См.: *Евагрий*. 153 главы о молитве, 94. — PG 79, 1188 C.
[59] Там же, 98 (1189 A).
[60] Там же, 111 (1192 BC). С. 106–107 (1189 D–1192 A).
[61] Там же, 74 (1184 B).
[62] См.: Там же, 75 (1184 B).

и оставляя их Бога и Владыку, встречаемся с нечистыми бесами»[63]. Ангелы также помогают нам в созерцании. Они просвещают нас таким образом, что мы делаемся способными воспринимать идеальные основания тварных сущностей, которые обоснованы в Боге. Это одна из ступеней созерцания в духовном учении Евагрия. «Если ты молишься истинно, — говорит он, — ты найдешь полную уверенность, и ангелы сойдутся к тебе и просветят для тебя идеальные основания ("логосы") тварей»[64]. «В созерцании
272) религиозной жизни, относящейся к заповедям Божиим (т.е. в деятельной жизни), святые силы очищают нас от порока и делают нас бесстрастными, — говорит он в другом месте, — а в созерцании естеств и "логосов" (идеальных оснований), которые близ Бога, они освобождают нас от неведения и делают нас мудрыми и способными к познанию»[65].

Тем не менее сами ангелы не составляют собою предмет созерцания для Евагрия. На высшей степени это всегда Божество, Пресвятая Троица, Которая является объектом созерцания. Божественные действия, как, например, провидение, премудрость, суд, а также отражение Божественного в творении, в идеальных основаниях сотворенных существ, все это составляет более низкие ступени созерцания. Поэтому и созерцание «бестелесных», столь характерное для духовного учения Евагрия, должно быть понимаемо как часть такого созерцания невещественного строения вселенной, а не как видение ангелов. Такого рода видение не отвергается, однако, всецело. Евагрий приводит много примеров подлинных ангельских явлений. Мы не должны, однако, желать видеть ангелов, как, вообще, мы не должны желать иметь какого-либо видения в чувственном виде, даже видения Христа. Это опасно, ибо бесы могут принять вид ангелов. «Сильно не желай, — говорит Евагрий, — видеть чувственно ангелов или силы или Христа, чтобы не стать тебе совершенно сумасшедшим, принимая волка вместо пастыря и поклоняясь врагам, бесам»[66]. Мы должны всегда иметь в нашем уме эту основу умной молитвы, исключающей всякое воображение и ведущей к непосредственному единению ума с Божественным, чтобы правильно оценить

[63] *Евагрий*. 153 главы о молитве, 81 (1185 A).
[64] Там же, 80 (1184 D).
[65] *Евагрий*. Сотницы, 6.35 (Frankenberg. S. 383).
[66] *Евагрий*. 153 главы о молитве, 115. — PG 79, 1192 D–1193 A.

все, что Евагрий говорит о роли ангелов и бесов в духовной жизни. При всем своем интеллектуализме, Евагрий был, несомненно, человеком большого духовного опыта. Это позволяет ему говорить с авторитетом и знанием о действиях темных сил и о помощи, оказываемой нам в молитве ангелами света. Его физиологические объяснения, хотя и не вполне лишенные ценности, находятся до известной степени под влиянием научных идей его времени.

III. «Духовные беседы» (273

Я перехожу теперь к другому, исключительно важному памятнику древней духовности — «Духовным беседам», традиционно приписываемым прп. Макарию Египетскому[67]. Некоторые современные ученые оспаривают подлинность авторства прп. Макария. Они, может быть, правы в этом частном пункте. Но они, несомненно, ошибаются, когда отрицают церковный и православный характер «Духовных бесед» и стремятся открыть в них осужденное духовное учение «мессалиан» (известная духовная ересь четвертого— восьмого веков)[68]. Православный характер «Духовных

[67] Греческий текст пятидесяти «Духовных бесед» напечатан в «Патрологии» Миня 34, 449–821. Семь других «Бесед» были изданы G.L. Marriott: Macarii Anecdota. Harvard, 1918. В настоящее время Берлинская Академия наук подготовляет под редакцией Э. Клостерманна критическое издание всех творений, приписываемых прп. Макарию Египетскому (среди них есть и сохранившиеся только в арабском переводе).

[68] Рассмотрение так называемой «Макариевской проблемы» не входит в непосредственную задачу моей статьи. Скажу лишь кратко для русского читателя, мало осведомленного о современных течениях в патристической науке (особенно в том, что касается аскетических писателей), что мнение о мессалианском происхождении «Духовных бесед» было впервые высказано (по крайней мере на Западе) в 1920 г. двумя католиками-бенедиктинцами L. Villecourt и Wilmart. Последний из них шел так далеко, что думал даже, что он открыл в «Духовных беседах» осужденный Церковью и не дошедший до нас «Аскитикон» мессалиан (см. его статью в: Revue d'Ascétique et de Mystique, 1 (1920), 361–377). См. также статью: *Amand E.* Messaliens. — Dictionnaire de Théologie Catholique. 10 (1927), 792–795. На православного читателя такого рода «тезисы» неизбежно производят впечатление, что перед нами не научные объективные исследования, а произведения конфессиональной полемики против Православия, в духовной жизни которого творения прп. Макария всегда занимали и занимают такое важное место. Эта крайняя теория не могла долго удержаться, и на место ее была выдвинута другая (получившая широчайшее распространение) — о так называемом «полумессалианском»(?) характере «Духовных бесед» («messalianisme mitigé»). См.: *Hausherr I.* L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme. — Orientalia Christiana Periodica, 1 (1935), 328–360 (см.: С. 343–345) и особенно книгу: *Dörries H.* Symeon von Mesopotamien. — Die Uberlieferung

бесед» не может быть отрицаем ни одним объективным исследователем; в них могут встречаться некоторые богословские неточности, так как они были написаны до окончательной формулировки Церковью своего учения, но они, несомненно, представляют собою древнее церковное направление духовной жизни и выражают подлинный и глубоко христианский религиозный опыт. Менее теоретического характера, чем писания Евагрия, они превосходят их живостью религиозного чувства,
274) более внутренним отношением ко Христу, и большим пониманием человеческой природы, и основанном на опыте знанием действия благодати и бесовской деятельности.

Я начну с последнего пункта. Преподобный Макарий[69] ярко изображает порабощение человеческой природы сатаной после падения Адама. «Царство тьмы, лукавый властелин, — говорит он, — пленив человека от начала, так обложил и одел душу властью тьмы, как (одеждою) одевают человека»[70]. Прп. Макарий часто пользуется образом ночного ветра в своих описаниях действия темных сил: «Как в мрачной и черной ночи дует какой-то дикий ветер и движет, и исследует, и потрясает все растения и посевы, так и человек, подпав под власть ночи диавольской тьмы и находясь в ночи и во тьме, колеблется страшным дующим ветром греха и потрясается им, и движется»[71]. Или: «Как достаточно одного ветра, чтобы колебать и трясти все растения и злаки, или

---

der Messalianischen «Makarios» Schriften. — Texte und Untersuchungen, 55, 1 (1941). Книга г. Дорриса производит очень своеобразное впечатление сочетания чисто немецкой основательности и даже педантизма с неудержимой фантазией и склонностью к необоснованным гипотезам. Особенно склонен г. Доррис «перекраивать» на свой лад имеющиеся в рукописной традиции «макариевские» творения и «монтировать» их в соответствии со своими теориями. Блестящая критика методов и идей г. Дорриса дана в статье большого немецкого протестантского ученого: *Völker W.* Neue Urkunde des Messalianismus. — Theologische Litteraturzeitung, 68 (1943), 129–136. Новое и очень интересное направление приняла «Макариевская проблема» в работах W. Jaeger, редактора нового издания творений св. Григория Нисского. Проф. Егер отмечает большое сходство между аскетическими творениями св. Григория Нисского и писаниями прп. Макария. См. его исследование: Two rediscovered works of ancient Christian literature: «Gregory of Nyssa and Macarius». Leiden, 1954.

[69] В целях краткости я обыкновенно пишу в тексте «прп. Макарий» вместо «Духовные беседы». Этим не высказывается определенное мнение об их действительном авторе.

[70] Духовные беседы, 2.1. — PG 34, 464 A.

[71] Там же, 2.4 (465 B).

как одна ночная тьма распространяется по всей вселенной, так начальник зла, будучи какой-то умственной тьмой зла и смерти и являясь каким-то скрытым и диким ветром, приводит в волнение весь род человеческий на земле и водит его кругом неустойчивыми мыслями, прельщая сердца людей мірскими желаниями, и наполняет всякую душу тьмою неведения, ослепления и забвения»[72]. Прп. Макарий говорит также о «тьме страстей, посредством которых душа подвергается действию (бесов)»[73], и, обобщая все это, о «закваске зла, которая есть грех» и которая «незаметно вошла (275
в человека после падения, будучи какой-то умственной и духовной силой сатаны»[74]. И он прибавляет другие поразительные образы этого порабощения грешного человека силами тьмы: «Твое сердце есть гробница и гроб. Ибо когда начальник зла и его ангелы делают там себе жилище и когда они ходят там и выходят оттуда, когда в уме твоем и в мыслях твоих свободно ходят силы сатаны, разве ты не ад и не гроб и не надгробный памятник и не мертв Богу?»[75] Сатана изображается даже прп. Макарием как некоего рода змей, вползающий в нашу душу: «Страшный змей греха находится вместе с душою, возбуждая ее и побуждая на грех. И если она согласится с ним, то бестелесная душа общается с бестелесным злом духа, то есть дух общается с духом, и согласующийся со злою мыслию и принимающий ее — прелюбодействует в своем сердце»[76].

Все эти образы не должны быть, однако, понимаемы в том смысле, будто бы какое-то непобедимое могущество приписывалось силам тьмы. Такого рода представления, как и вообще манихейский дуализм в его разных проявлениях, совершенно чужды духовному учению прп. Макария. В согласии со всем святоотеческим преданием, он отрицает субстанциальность зла. «Те, которые говорят, что зло является чем-то существующим в себе (enypostaton), ничего не знают. Для Бога нет никакого существующего в себе зла, но в нас оно действует со всею силою и ощутительно, подсказывая нам все грязные желания»[77]. «Для нас, однако, —

[72] Там же, 5.3 (497 A).
[73] Там же, 9.12 (540 B).
[74] Там же, 24.3 (664 CD).
[75] Там же, 11.11 (552 D–553 A).
[76] Там же, 15.28 (593 D).
[77] Там же, 16.1 (613 B).

пишет он в другом месте, — зло существует как способное действовать в сердце и внушать дурные и грязные мысли и как не позволяющее чисто молиться, но порабощающее ум этому міру»[78]. Тем не менее от нашей воли зависит, принять или отвергнуть эти внушения зла. «Человеческий ум, когда он ищет Божественной помощи, не слабее сатаны, так что их борьба не является неравной»[79]. И даже когда душа смешивается с сатаной в большом грехе, она не утрачивает своей личности. «Зло, — говорит
276) прп. Макарий, — не смешалось с нами так, каким образом происходит смешение вина с водою, но как на одном поле пшеница находится сама по себе и плевелы сами по себе»[80]. Господство зла не постоянно: «Душа, когда смущается, смешивается со злом... Однако в другое время душа находится сама по себе как особая сущность, кающаяся о том, что она совершила, и плачет и молится, и вспоминает Бога. Если бы душа была всегда погруженной во зло, как могла бы она это делать?»[81]

Поэтому всякий христианин должен бороться против сатаны. Он имеет свободу так поступать, хотя окончательная победа приходит только от Бога. И, прежде всего, мы должны понять, что должны бороться не только против наших естественных склонностей, но и против действительных бесовских сил. «Пришедший грех, — объясняет прп. Макарий, — будучи некоею сатанинской умственной силой и сущностью, посеял все зло. Ибо он действует скрытно во внутреннем человеке и в уме и борется с мыслями. А люди не знают, что они так поступают, будучи гонимы некой чужой силой, но думают, что все это естественно и что они это делают от своего умственного состояния. Но те, которые имеют мир Христов в своем уме и Его просвещение, знают, откуда это возбуждается в движение»[82]. Мы должны с величайшей решительностью начать борьбу с сатаной в нашем сердце: «Самое решительное оружие борца и подвижника — это войти в сердце и вести там войну против сатаны, и возненавидеть себя, и отречься от своей души, и разгневаться на нее и порицать ее, противостать сосуществующим с ней желаниям и противоборствовать мыслям,

---

[78] Духовные беседы, 16.6 (617 A).
[79] Там же, 3.6 (472 BC).
[80] Там же, 16.1 (613 B).
[81] Там же, 16.2 (613 C).
[82] Там же, 15.49 (609 BC).

и сразиться с собою»[83]. Прп. Макарий, по обыкновению, очень ярко описывает эту борьбу в сердце: «Как люди запрягают лошадей и управляют колесницами, и устремляются один против другого... так и в сердце подвизающихся есть как бы зрелище злых духов, борющихся против души, а Бог и ангелы смотрят на состязание... Ибо ум есть правитель колесницы и он запрягает колесницу души, держа в руках вожжи мыслей; и вот она несется против колесницы сатаны, которую и тот запряг против души»[84]. Эта борьба требует непрестанной бдительности и непрекращающегося самоиспытания... «Рассмотрите ваш ум, братья, кого вы являетесь общниками, ангелов или бесов? Кого вы храм? Жилище ли вы Бога или диавола? Ваше сердце каким сокровищем наполнено — благодатью или сатаной? Как дом, наполненный зловонием и навозом, нужно его совершенно очистить, и украсить, и наполнить всякого благовония и сокровищ, чтобы Дух Святой пришел бы вместо сатаны и упокоился бы в душах христиан»[85]. Эта борьба со злом не является только лишь нравственной, но настоящим духовным сражением с сатаной. Это не только воздержание от зла, но выкорчевывание зла с его корнями. «Воздержание от зла, — говорит прп. Макарий, — не есть еще совершенство. Но если ты вошел в твой лишенный силы ум и убил змея, гнездящегося ниже ума и глубже мыслей, в так называемых кладовых и складах души, убивающего тебя и устроившего себе там гнездо, и выбросил из себя всю нечистоту, которая в тебе, (— это совершенство)»[86]. (277

Человек один не в состоянии достичь этого радикального выкорчевания злых сил, которые так глубоко таятся в нашей природе. Только Христос и благодать Святого Духа, посылаемая Христом, дает нам победу. Эта мысль постоянно подчеркивается прп. Макарием в «Духовных беседах». Это одна из главных частей его учения. «Мы должны исследовать, — пишет он, — как и посредством чего может быть достигнута чистота сердца». И отвечает: «Ниоткуда, ни в коем случае, кроме как посредством Распятого за нас. Ибо Он путь, жизнь, истина, дверь, жемчуг,

[83] Там же, 26.12 (681 D).
[84] Там же, 40.5 (765 AC).
[85] Там же, 27.19 (708 AB).
[86] Там же, 17.15 (633 B).

живой и небесный хлеб»[87]. «Невозможно отделить душу от греха, если Бог не остановит и не прекратит злой ветер, живущий в душе и теле... Ибо хотя человек и хочет возлететь в Божественный воздух и на свободу Святого Духа, но не может, если не получит крылья»[88]. «Душа, — пишет он в другом месте, — погруженная и удушаемая в глубине смертной, мертва по отношению к Богу посреди страшных зверей. И кто может снизойти в эти скрытые места и глубины ада и смерти, кроме как Сам Мастер, соорудив-
278) ший тело?»[89] Сам Христос посылает Своих святых ангелов и разрушает царство тьмы. «Царь Христос посылает их на отмщение города, и связывает насильников, и поселяет там небесное воинство и ополчение святых духов, как в Свое отечество. И отныне солнце сияет в сердце, и лучи его проникают во все члены»[90].

Мы должны твердо верить, что Христос всегда близ нас, готовый помочь нам, если мы только просим о помощи. «Как близко тело к душе, так еще ближе Господь прийти и открыть запертые двери сердца и даровать нам небесное богатство. Ибо Он благ и человеколюбив, и обещания Его не обманчивы, только чтобы мы имели терпение до конца взыскивать Его»[91]. И вместе со Христом приходит благодать Святого Духа и прогоняет всю тьму из души. «Так как человек преступил заповедь, — пишет прп. Макарий, — то диавол покрыл всю душу темным покрывалом. Но вот приходит благодать и снимает все покрытие, так что отныне душа, ставши чистой и восприявши свою собственную природу... всегда чисто чистыми очами видит славу истинного Света и истинное Солнце правды, воссиявшее в ее сердце»[92].

Два важных момента относительно действия благодати должны быть отмечены в учении прп. Макария. Первый — это то, что благодать может всегда отступить и скрыть свое действие, так что мы вновь бываем подвергаемы нападениям темных сил. Мы иногда ощущаем это как одновременное действие благодати и врага в нашей душе. Мы должны поэтому обладать различением духов, для того чтобы быть в состоянии различать истинное и

---

[87] Духовные беседы, 17.15 (633 C).
[88] Там же, 2.3 (464 D–465 A).
[89] Там же, 11.12 (553 C).
[90] Там же, 16.13 (621 D).
[91] Там же, 11.15 (556 D).
[92] Там же, 17.3 (625 B).

ложное просвещение. Прп. Макарий настаивает на этом смешанном характере многих духовных состояний. Человек, который еще не достиг совершенства, «еще ведет войну в себе, — говорит он, — в одно время он упокаивается в молитве, а в другое время стоит в скорби и находится в войне... Оба “лица” находятся в изобилии в нем, свет и тьма, упокоение и скорбь»[93]. Существует некоторая постепенность в сообщении благодати, так что наша свободная воля может быть испытана. «Итак, когда действие Божественной благодати осенит душу в соответствии с мерой (279
веры каждого, ...благодать осенила еще только частично. Пусть никто не считает, что он просветился всей душою. Еще много пажити для зла находится внутри него, и человек нуждается еще во многом труде и усилии, согласующимися с данной ему благодатью»[94]. Может даже казаться, что благодать была временно отнята, даже после больших откровений, и предоставила место действию вражеской силы. «Благодать непрестанно с нами и укоренена в нас, — говорит прп. Макарий, — ...но она устрояет человека многообразно, как сама хочет, на его пользу. Иногда она более разгорается, и огонь воспламеняется, иногда же она проявляется более мягко и кротко... В другое время сам свет, светящийся в сердце, открывает более внутренний и глубокий и скрытый свет, так что весь человек, поглощенный этой сладостью и созерцанием, уже не владеет собою, но является безумным и варваром по отношению к этому міру из-за все превосходящей любви и сладости, из-за скрытых тайн... но после этого благодать отступает, и пришло покрывало противной силы. Благодать же делается видимой как бы частично»[95].

Различение между действием благодати и действием сатанинским основано главным образом на их последствиях: «Ввиду того что грех преобразуется в ангела света и становится вполне подобным благодати, — как может человек понять ухищрения диавола? И как он примет и различит действия благодати? Ответ: действиям благодати присуща радость, присуща любовь, присуща истина. Сама истина принуждает человека искать истину. А видам греха свойственно смущение, и в них нет любви и радости

[93] Там же, 26.15 (684 D–685 A).
[94] Там же, 41.2 (768 D).
[95] Там же, 8.2–3 (528 D–529 C).

Божией»[96]. И он добавляет: «Цикорий подобен салату, но первый из них горький, а другой сладкий»[97]. Тем не менее самый верный признак, отличающий Божественную благодать от какого бы то ни было бесовского действия, состоит в чувстве смирения, производимом ею. «Если кто говорит: “Я богат, довольно, я уже приобрел, больше мне не нужно”, — таковой не христианин, — пишет прп. Макарий, — но сосуд заблуждения и диавола. Ибо наслаждение Божие ненасытимо, и чем более кто вкушает Его
280) и ест, тем более становится голодным. И таковые люди имеют неудержимое горение и любовь к Богу. Чем более они стараются преуспевать и продвигаться вперед, тем более считают они самих себя нищими, как нуждающиеся и ничем не владеющие. Вот что они говорят: “Я недостоин, чтобы это солнце сияло бы надо мною”. Это и есть признак христианства, вот это смирение. А если кто говорит: “Мне довольно, я наполнен”, — таковой обманщик и лжец»[98].

Другой важный пункт, который нужно помнить, — это то, что пока человек живет, он всегда может пасть. Никакое состояние святости, никакое богатство не обеспечивают его от возвращения искушений, страстей и даже греха, если только он становится небрежным, самодовольным или гордым. Даже «бесстрастие», свобода от страстей может быть снова утрачена нами по нашей вине. В этом одно из основных различий между «Духовными беседами» и еретическим мессалианским учением, которое утверждало, что в состоянии «бесстрастия» человек уже более не может пасть[99]. У прп. Макария имеется много ярких описаний такого рода падений из благодатного состояния. «Один из братьев, — говорит он, — молившийся вместе с другим, был пленен

[96] Духовные беседы, 7.3 (525 AB).
[97] Там же, 7.3 (525 B).
[98] Там же, 15.37–38 (601 AB).
[99] Тимофей, пресвитер Константинопольский (первая половина шестого века), так формулирует в своем сочинении «О приходящих ко Святой Церкви» мессалианское учение о невозможности пасть после достижения бесстрастия: «Они говорят, что нет вины или опасности, если кто-нибудь после так называемого “бесстрастия” отдаст себя неге и беспутству, ибо он уже более неподвластен какой бы то ни было страсти, но имеет разрешение развратничать в запрещенных страстях» (О Маркионитах (мессалианах). Гл. 16. — PG 86, 52 AB). Ср. также: Гл. 10, 11 и 14 (49 BD). Трудно себе представить что-либо более противоположное и по духу и по букве учению «Духовных бесед». Ср. непосредственно следующее.

Божественною силою. Будучи восхищен, он увидел вышний город Иерусалим и светлые образы и бесконечный Свет. И он услышал голос, говорящий: “Это есть место упокоения праведных”. И немного спустя, пришедши в надмение и подумав, что виденное относилось к нему, с ним случилось, что он впал в самые сокровенные и глубочайшие грехи, в бесчисленное множество зол»[100]. Человеческая свобода сохраняется даже в высших состояниях благодати. «Связанный Духом Святым и опьяненный небесными вещами имеет власть обратиться ко злу... даже вкусившие благодати Божией и ставшие причастниками Духа, если они не будут осторожны, потухают и становятся худшими, чем когда они были мірскими»[101]. (281

В другом месте, однако, прп. Макарий как будто бы допускает, что человек, достигший совершенной любви, более не подвержен искушениям. Он говорит: «Если же кто достиг совершенной любви, таковой отныне связан и пленен благодатью»[102]. Но он немедленно добавляет, что это совершенно исключительное состояние и что очень легко ошибиться в оценке его достоинства. «Но если кто приблизится совсем близко к мере любви, но не достигнет, чтобы быть связанным самой любовью, таковой еще находится под страхом, и в войне, и под угрозой падения, и если он не примет мер предосторожности, сатана повергает его на землю»[103]. И прп. Макарий говорит, что он никогда не встречал совершенного человека. «Я еще не видел совершенного человека, христианина и свободного, — говорит он, — но если даже кто и упокоевается в благодати и входит в тайны, и откровения, и во многую сладость благодати, однако и грех соприсутствует ему изнутри»[104]. Поэтому, пока мы живы, мы должны быть готовы сражаться против темных сил. «Сатана никогда не успокаивается, чтобы не воевать. Пока кто живет в этом веке и носит плоть, против него ведется война»[105]. Даже «когда вкусит кто благости Господа, и насладится плодами Духа, и отнимется от него покрывало тьмы и свет Христов воссияет... в радости несказанной...

[100] Духовные беседы, 17.14. — PG 34, 633 A.
[101] Там же, 15.36 (600 CD).
[102] Там же, 26.16 (685 AB).
[103] Там же, 26.16 (685 B).
[104] Там же, 8.5 (532 AB).
[105] Там же, 26.14 (684 B).

у него есть еще борьба и страх разбойников и духов злобы, дабы, расслабев, он не потерял бы свой труд, пока не удостоится войти в Царствие Небесное»[106].

Мы нуждаемся в хорошем духовном зрении, чтобы видеть весь этот невидимый мір враждебных или дружественных духов, окружающих нас и вмешивающихся в нашу внутреннюю жизнь. Он может быть видим только духовными очами. «Существует земля и отечество сатанинское, где живут, и ходят по ней, и отдыхают
282) темные силы и духи злобы. Существует и светлая земля Божества, где ходят и почивают ополчения ангелов и святых духов. Ни темная земля не может быть видима глазами этого тела или быть осязаема, ни светлая земля Божества не осязается или видима бывает плотскими очами, но у духовных лиц она видима оком сердца, как сатанинская темная, так и светлая Божества»[107]. Человек свободен и способен войти в сношения с обоими царствами, царством света и царством тьмы. «Та же самая душа есть общница и сестра бесов или же Бога и ангелов. И если она прелюбодействует с диаволом, она становится негодной Небесному Жениху»[108].

Таково в его главных чертах учение «Духовных бесед» о роли невидимых сил в духовной жизни. Подводя итоги сказанному, мы можем отметить, что их автор хотя и не умалчивает о действиях ангелов (они посылаются Богом сражаться с бесами, они присутствуют при нашей борьбе, помогают нам, входят в общение с нашей душой и т.д.), все же упоминает о них, так сказать, мимоходом. Прп. Макарий не отличается в этом отношении от своих предшественников, однако он более подробно останавливается на действиях темных сил. Он избегает говорить об их физических действиях или их видимых явлениях и говорит преимущественно о скрытой сатанинской духовной силе, действующей внутри нас, в душе — даже не в уме или сердце, но где-то гораздо глубже, «ниже ума и глубже мыслей», как он сам говорит, или в нашем подсознании, как мы могли бы, может быть, выразиться на языке современной психологии. Эта сатанинская сила принимает в писаниях прп. Макария поразительный образ духовного змея,

---

[106] Духовные беседы, 14.2 (572 AB).
[107] Там же, 14.6 (573 BC).
[108] Там же, 26.13 (684 A).

«гнездящегося в так называемых кладовых и складах души». Мы, несомненно, встречаем здесь значительное углубление существовавшего учения, даже по сравнению с Евагрием, который пытался объяснить искушения физическим давлением бесов на мозг. В то же время прп. Макарий обыкновенно связывает и иногда отождествляет сатанинское действие с силой греха или с «ветхим человеком», который «одел» Адама после падения. Благодать и Христос противопоставлены этой «сатанинской закваске», действующей в нас. Наше освобождение от темного порабощения (283
мыслится всегда в христологических образах. Христос на Кресте разрушает власть сатаны. Христос нисходит во ад наших душ и освобождает нас от бесовского плена. Христос воздвигает нас к новой жизни и посылает нам Святого Духа. Поэтому наша борьба со злом является для прп. Макария не просто нравственным борением, но имеет как свою основу существование действительного «сатанинского міра тьмы», воспринимаемого духовными очами, и противоположного ему светлого «міра Божества».

В учении «Духовных бесед» есть много антиномий, делающих иногда очень трудным их истинное понимание. Человеческая свобода и власть сатаны; благодать и темные силы, действующие одновременно в душе; наше освобождение Христом и возможность снова пасть; пленение совершенной любовью (не бесстрастием) и непостоянство даже высших состояний святости; все это составляет несомненные данные подлинного и глубокого духовного опыта и проникновенного знания человеческой природы, хотя их богословское выражение не всегда бывает легким. Во всяком случае, «Духовные беседы» отвергают основные мессалианские ошибки, как существенность зла, личное единение души с сатаной, невозможность падения из состояния «бесстрастия» и т.д.[109] «Духовные беседы» справедливо могут быть

[109] Прп. Иоанн Дамаскин так формулирует мессалианско-манихейское учение о субстанциальности зла в своем перечне мессалианских заблуждений (под пунктом тринадцатым): «(Мессалиане учат), что зло естественно (О ересях, 80. — PG 94, 732 A). Это учение всецело отвергается в «Духовных беседах», см. в настоящей статье тексты, указываемые в примечаниях 77 и 78. Основное мессалианское заблуждение о личном (ипостасном) единении и смешении души с сатаной следующим образом передается Тимофеем, пресвитером Константинопольским: «Они говорят, что с каждым рождающимся человеком немедленно существенно соединяется бес» (выше указ. соч. — PG 86, 48 B). Ср. также: «(Мессалиане учат), что с человеком лично сожительствует сатана и во всем господствует над ним» (*Св. Иоанн*

рассматриваемы как величайшее произведение древней восточно-христианской духовной письменности. Они содержат неоценимый материал по духовной борьбе христиан против темных сил.

IV. Св. Диадох Фотикийский

Дальнейшее развитие этих учений в направлении более тонкого различия духовных состояний и большей точности их богословского выражения может быть найдено в писаниях епископа пятого века, св. Диадоха Фотикийского[110]. Два вопроса особенно подробно рассматриваются св. Диадохом в его главнейшем труде «Сто гностических глав о духовном совершенстве»[111]: первый — о различии между действием благодати и сатанинским действием; второй — богословское описание образа, каким оба они действуют в христианине в отличие от их действия в некрещеном человеке. Св. Диадох в следующих словах описывает сатанинское действие, пытающееся подделать ощущение, производимое благодатью, с целью обмануть нас ложной сладостью: «Когда наш ум начнет чувствовать утешение Святого Духа, тогда и сатана утешает душу каким-то сладким по виду чувством в ночной тишине, когда человек склоняется к какому-то тончайшему сну. Итак, если ум окажется крепко удерживающим в теплой памяти святое имя Господа Иисуса и, как оружием, пользуется против обмана этим святым и преславным именем, тогда хитрый обманщик удаляется, правда, но от этого времени разжигается против души на войну, приобретающую личный характер. Поэтому ум, познавая обман лукавого, более преуспевает в опыте различения»[112].

284)

Мы обращаем особое внимание на указание о «памяти святого имени Господа Иисуса», рассматриваемой как могущественное

Дамаскин. О ересях. Гл. 80, п. 1. — PG 94, 729 A). Это заблуждение всецело отвергается «Духовными беседами». См. цитаты в тексте статьи, указываемые в примечаниях 80 и 81.

[110] См. о нем: *Dörr F.* Diadochus von Photika und die Messalianer. Freiburg im Breisgau, 1937.

[111] Греческий текст впервые издан в: Филокалия. Венеция, 1782; 2-е изд. — Афины, 1893. Ч. 1, 140–164. Вновь издан *К. Поповым* в его книге: Блаженный Диадох, епископ Фотики древнего Эпира... и его творения. Казань, 1903. И наконец (с игнорированием предыдущих изданий): J. E. Weiss-Liebersdorf. Leipzig, 1912 (Bibliotheca Teubneriana). Не имея под руками книги Попова, я вынужден цитировать по последнему изданию.

[112] *Диадох*. Сто гностических глав о духовном совершенстве. Гл. 31 (С. 34, 18–28).

оружие против сатанинских искушений. Хронологически это первое известное нам упоминание «Иисусовой молитвы» в восточной духовной письменности[113]. Св. Диадох в следующей главе вновь советует ею пользоваться: «Если ум... будет памятствовать внимательно Господа Иисуса, он рассеивает это сладкое на вид дуновение врага»[114]. Св. Диадох противопоставляет ложному утешению подлинное утешение, производимое Святым Духом. Такое утешение возбуждает в нас горячую любовь к Богу. Оно обладает в себе уверенностью в своей подлинности. Оно приходит открыто, (285
а не «украдкой», как сатанинское утешение, которое всегда действует воровским образом. «Если душа воспламеняется к любви Божией в несомненном и безóбразном движении... ничего другого в то время не мыслящая кроме того самого, куда она приведена в движение, должно знать, что это есть действие Святого Духа. Ибо, вся услаждаемая этой неизреченной сладостью, она не может помыслить ничего иного, так как она радуется ничему не уступающей радостью. Но если в уме образуется при этом на него действии какое бы то ни было сомнение или какая-нибудь грязная мысль... должно мыслить, что это утешение под внешностью радости происходит от обманщика. Такая радость бескачественна и вся неустроена, как происходящая от того, кто хочет совершить прелюбодеяние с душой. Ибо когда он увидит, что ум хвалится опытом своего чувства, тогда он призывает душу некиими утешениями... благими на вид, чтобы, когда она стала как бы раздвоенной от этой расслабляющей и слегка влажной сладости, обманчивая примесь стала бы ей неузнаваемой. Итак, мы из этого узнаем Дух истины и дух заблуждения»[115].

Св. Диадох, как мы могли это заметить, подчеркивает тот факт, что мы сознаем в нас действие благодати. Он также часто говорит о радости и сладости, производимых в нас Святым Духом. Во всем этом он очень близок прп. Макарию (как также и во взгляде на грех как на прелюбодеяние с сатаной). Однако это «духовное чувство» не должно быть смешиваемо с чувственным видением.

---

[113] Ср. статью: *Попов К.* Блаженного Диадоха... учение о «молитве Иисусовой». — Труды Киевской духовной академии. 1902. С. 651–676. Однако еще более древнее упоминание об «Иисусовой молитве» встречается у прп. Нила Синайского (вернее, Анкирского, † 430). См. его письмо 3, 33 к Фавмасию монаху. — PG 79, 388 B–400 D.

[114] *Диадох.* Сто гностических глав о духовном совершенстве. Гл. 32 (С. 36, 12–14).

[115] Там же, 33 (С. 36, 18; 38, 11).

Св. Диадох отвергает в согласии со всеми восточными духовными отцами[116] образное видение Божественного. Он усматривает в таких видениях обман врага. «Никто, слыша о чувстве ума, да не надеется, что слава Божия явится ему видимо. Мы утверждаем, правда, что душа, когда она находится в чистоте, чувствует Божественное утешение в каком-то неизреченном вкушении, но ничто из невидимых не является ей... Поэтому если явится кому-нибудь из подвизающихся какое-нибудь огневидное начертание или го-
286) лос, никоим образом да не примем такое видение. Ибо это явный обман врага. Со многими случилось это по неведению, и они уклонились с прямого пути. Мы же знаем, что, пока мы живем в этом тленном теле, мы отдалены от Господа, то есть не в состоянии явно видеть Его или какое-нибудь из Его небесных чудес»[117].

Св. Диадох не отвергает сверхчувственного видения Божественного Света нашим умом. Он даже считает его существенною частью мистического опыта, но он повторно предостерегает нас против всякого явления в телесном виде, как происходящего от сатаны. «Не должно сомневаться, — говорит он, — что ум, когда он начнет часто подвергаться действию Божественного Света, весь становится каким-то прозрачным, так что он в изобилии видит свой собственный свет: это происходит, когда сила души возобладает над страстьми. Но все являющееся ему (уму) в очертании, будь то как свет или как огонь, происходит от злого

[116] В своей интересной и богатой по материалу статье «Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux Chrétiens» (Dictionnaire de Spiritualité, 2 (1952), 1762–1872) о. Хаусхерр (под псевдонимом J. Lemaitre) подвергает некоторому ограничению эту всеобщность отвержения «воображения» в духовной жизни вообще и в молитве и созерцании в особенности среди восточных отцов. По его мнению, представители антиохийской школы, в отличие от александрийцев, не отвергали воображения при созерцании (см. главу «Contemplation imaginative», там же, 1859–1860). Нужно, однако, сказать, что приводимые о. Хаусхерром примеры представляются мне мало убедительными. Так, например, епископ Феодорит Кирский, на которого он ссылается, хотя и был, несомненно, ученым богословом-догматистом, толкователем Св. Писания и церковным историком, не был, однако, духовным писателем в подлинном смысле этого слова, был, по-видимому, мало знаком с аскетической терминологией, и его описания духовной жизни подвижников носят часто довольно «любительский» характер. Нельзя поэтому придавать большое значение, если он в своей «Боголюбивой истории» говорит, что такой-то подвижник «воображал Божественное». См. приводимые о. Хаусхерром примеры.

[117] *Диадох*. Сто гностических глав о духовном совершенстве. Гл. 36 (С. 40, 19–42, 7).

ухищрения врага... Не должно, следовательно, в надежде этого проходить аскетическую жизнь, дабы сатана не нашел бы душу, готовую для похищения в этом месте, но чтобы только достичь со всем чувством и в полной уверенности сердца...[118] возлюбить Бога, что значит всем сердцем, всей мыслию и всей душой»[119].

Св. Диадох особенно предостерегает нас против сатанинского действия в снах. Он допускает существование божественных снов и старается отличить их от ложных. Божественные сны постоянны в своих образах. Они наполняют нас духовной радостью. Бесовские привидения, наоборот, постоянно изменяются в своем содержании. Они пугают нас, так что душа бывает счастливой, когда просыпается. На практике, однако, трудно делать такие различия. Поэтому вообще лучше не верить снам, чтобы не быть обманутым сатаной[120]. Св. Диадох следует общему восточному духовному учению в своем недоверии к снам. (287

Он более индивидуален в своем различении путей действия благодати и сатаны в душе человека до и после крещения. Является его богословской заслугой, что он сделал более ясным значение крещения в духовной жизни. По его учению, после крещения силы тьмы уже более не находятся в сердце христианина, где они скрывались до него. Они могут искушать его только извне. «До святого крещения, — пишет он, — благодать извне побуждает душу на добро, а сатана гнездится в ее глубинах, пытаясь заградить все правые исходы ума. Но с самого часа, когда мы возрождаемся, бес оказывается вне нас, а благодать внутри»[121]. «Мы верим, — пишет св. Диадох, — что многовидный змей извергается из кладовых ума купелью нетления»[122]. Однако сатана продолжает искушать нас и после крещения; он даже может иметь успех в этом из-за свободы нашей воли. «Баня святости, — объясняет св. Диадох, — отнимает от нас скверну греховную, но не изменяет

[118] Выражение «со всем чувством и с полной уверенностью», часто встречающееся у прп. Макария, обыкновенно приводится сторонниками мессалианской гипотезы как одно из доказательств мессалианского происхождения «Духовных бесед». Но, как видно из приводимого мною примера, оно встречается и у бл. Диадоха, рассматриваемого теми же учеными (как, например, Дорр в вышеупоминаемой книге) как одного из главнейших антимессалианских полемистов.
[119] *Диадох*. Сто гностических глав о духовном совершенстве. Гл. 40 (С. 46, 5–17).
[120] См.: Там же, 37–39 (С. 42, 9; 46, 3).
[121] Там же, 76 (С. 94, 20–25).
[122] Там же, 78 (С. 98, 22–24).

в настоящее время двойственность нашего хотения и не препятствует бесам вести против нас войну или говорить нам слова обмана»[123]. «Господь допускает душу быть назойливо тревожимой бесами, чтобы выучить ее как следует различению добра и зла и сделать ее более смиренной»[124]. Сатана действует теперь преимущественно через телесные чувства и через память и воображение. «Сатана, — пишет св. Диадох, — действует на душу и после этого (крещения), как и раньше, и даже часто хуже, но не как присутствующий в ней вместе с благодатью, — да не будет! — а как
288) бы окуривая ум через влажность тела сладостью неразумных наслаждений. Это происходит по попущению Божию»[125]. Или в другом месте: «Когда благодать не живет в человеке, бесы гнездятся во глубинах сердца, как настоящие змеи, и не позволяют совершенно душе прозреть к желанию добра. Но когда благодать укрывается в уме, они только пробегают по сердечным местам, как бы какие-то мрачные облаки, и образуют собою греховные страсти и различные возношения ума, чтобы, возбудив память ума, оторвать его от общения с благодатью»[126]. Сатана даже способен внушать нам дурные мысли, которые усваиваются нашим умом и представляются нам как бы порожденными нашим сердцем[127]. В действительности, однако, сатана действует извне, ибо ему невозможно присутствовать в нашем уме одновременно с благодатью Святого Духа. «Как может (сатана), не удостаиваемый общения с добрыми служителями (ангелами), иметь общим жилищем с Богом человеческий ум?»[128] Это — богословская невозможность. Для св. Диадоха, однако, знание этого имеет важное практическое значение в духовной жизни. «Никак не возможно, — говорит он, — вкусить кому-нибудь с чувством Божественной благодати или ощутительно испытать бесовскую горечь, если он не будет полностью уверен, что благодать вселилась во глубину ума, а злые духи пребывают около членов сердца»[129].

Таковы вкратце идеи св. Диадоха. В сравнении с учением прп. Макария они как будто бы отличаются от него в некотором

---

[123] *Диадох*. Сто гностических глав о духовном совершенстве. Гл. 78 (С. 98, 26; 100, 3).
[124] Там же, 77 (С. 96, 23–25).
[125] Там же, 76 (С. 94, 28; 96, 4).
[126] Там же, 81 (С. 104, 15–23).
[127] См.: Там же, 83 (С. 112).
[128] Там же, 86 (С. 118, 4–6).
[129] Там же, 33 (С. 38, 11–16).

отношении. Так, прп. Макарий говорит преимущественно о сатанинском действии в глубочайших частях нашего существа, в то время как св. Диадох убежден, что после крещения сатана извержен из нашего сердца и ума и отныне искушает нас извне посредством нашей плоти, мыслей и памяти. Было бы тщетным и ненужным отрицать существование известных различий между этими двумя великими духовными отцами. Такие разногласия во мнениях совершенно естественны и даже неизбежны в динамическом духовном предании, находящемся в процессе развития (289
и формулировки. Тем не менее в данном случае эти различия часто более кажущиеся, чем действительные. Они главным образом объясняются тем фактом, что прп. Макарий говорит преимущественно с духовной точки зрения, в то время как св. Диадох более заинтересован в богословской точности. Не нужно забывать, что он был епископом и что его труд был написан приблизительно полвека спустя после «Духовных бесед». Его намерение — подчеркнуть значение крещения, посредством которого человек освобождается от владычества сатаны. Но на практике он по существу согласен с прп. Макарием, что даже после крещения мы должны бороться против бесовских искушений. Св. Диадох даже признает, что эти нападения часто становятся более сильными после крещения и что эта война ведется внутри нас, где сатана борется с нами при помощи дурных мыслей и воображения. Единственное разногласие между ними состоит поэтому в том, как они оба понимают образ действия сатаны. Происходит ли оно извне или изнутри? Это различие сформулировано св. Диадохом. Оно не очень ясное, ибо сатана, будучи духом, не может быть так легко помещен в определенном месте («локализован»). Нужно, однако, подчеркнуть, что прп. Макарий не говорит о вселении «змея» в наш ум и сердце, но скорее о «вползании» его куда-то во глубины нашего подсознания. Таким образом, здесь нет прямого противоречия со св. Диадохом, который настаивает на изгнании злых бесов из ума после крещения, но признает, что они продолжают находиться «около членов сердца». Духовно прп. Макарий видел как будто бы глубже. Его высказывания более основаны на действительном опыте. Его большая заслуга состоит в том, что он понял значение подсознания, где сатана внушает нам дурные мысли. Богословские суждения св. Диадоха о значении крещения имеют большую ценность

и могут быть рассматриваемы как дополнение к учению «Духовных бесед». Исторически не доказано, что св. Диадох имел в виду прп. Макария в своей полемике. Говоря вообще, Макарий и Диадох гораздо более согласны между собою, нежели различаются во мнениях. Часто они совместно опровергают одно и то же духовное заблуждение (как, например, мессалианскую идею о спасении одной молитвой и т.д.).

Я хотел бы закончить эту статью очаровательным описанием
290) роли ангелов в жизни святых пустынников. Оно взято из писаний великого сирийского мистика седьмого — восьмого века св. Исаака Ниневийского. Так как я много говорил о бесах, оно должно составить противовес одностороннему впечатлению, которое может быть создано преобладающим местом, предоставленным бесовскому элементу у святых отцов. «Что мы скажем, — пишет св. Исаак Ниневийский, — о множестве пустынников и странников и истинных монахах, которые превратили пустыню в населенную землю и место пребывания ангелов, которые посещали их по причине их достойного образа жизни? Как истинные товарищи, служащие одному Господу, небесные силы смешивались с пустынниками в местах их жительства. И так как они оставили землю и возлюбили небо, как ангелы, то и ангелы не скрывали себя от их видения. Иногда они поучали их относительно поведения. И они отвечали на задаваемые им вопросы относительно других вещей. Иногда ангелы указывали им путь, когда они блуждали по пустыне. Иногда они освобождали их от искушений. Иногда они спасали их от сети опасности, которая внезапно, без того чтобы они предвидели это, угрожала им (например, от какой-нибудь змеи, или от падения со скалы, или от камня, который внезапно падал с большой силой с высоты). Иногда также во время нападения и открытой борьбы с сатаной ангелы обнаруживали себя явно и ясно возвещали им, что они были посланы с целью помочь им и подбодрить их своим словом. Иногда также они лечили их болезни и исцеляли повреждения, которые случались с ними по той или иной причине, прикосновением своих рук. Иногда же, словом или внезапным прикосновением руки, они сообщали их телам, ослабленным воздержанием от всякой пищи, сверхъестественную силу, прибавляя неким тайным образом силу их ослабленной природе. Иногда они приносили им пищу, теплый хлеб и маслины, а некоторым из них различные плоды.

Другие были осведомлены относительно времени их смерти. А как длинно было бы перечисление дел, относящихся к любви святых ангелов к нашему роду и касающихся заботы, проявленной ими по отношению к праведникам, как старших братьев, которые покровительствуют и помогают младшим. Все это делает ясным для каждого, как близок Бог к Своим друзьям и как много Он заботится о тех, кто вверяет свою жизнь в Его руки и следует за Ним с чистым сердцем»[130].

(291

Оксфорд

[130] *Isaac of Nineveh*. Mystic Treatises. Гл. 5. С. 45–46.

Тема духовного опьянения в мистике преподобного Симеона Нового Богослова

292) Тема духовного, или божественного, опьянения, весьма близкая теме экстаза и мистической радости, хорошо известна в христианской и нехристианской литературе. Не вдаваясь в подробности[1], упомяну только, что она знакома уже языческой поэзии и религиозной литературе греков[2], Плотину[3] и гностикам[4], у которых, по-видимому, ее заимствовал Филон, постоянно использующий эту тему в своем аллегорическом толковании Библии. Филону, вероятно, принадлежит знаменитый оксюморон *трезвое опьянение* (μέθη νηφάλιος)[5], столь живо воспринятое христианской патристикой. В христианской литературе тема духовного опьянения впервые встречается у Оригена, однако в его произведениях, во всяком случае в сохранившихся, филоновский оксюморон отсутствует[6].

---

[1] Подробное историческое исследование темы духовного опьянения провел Ханс Леви в своей интересной книге: *Lewy H.* Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen, 1929 (=Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschalt und die Kunde der älteren Kirche, 9). Однако в ней ничего не сказано о преподобном Симеоне Новом Богослове.

[2] См.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 42–54 и 67–72.

[3] Плотин так говорит об этом: «(Ум) вне себя и опьяненный нектаром (μεθυσθεία τοῦ νέκταρος) делается любящим умом, упрощаясь, чтоб прийти в это состояние счастливой полноты: и такое опьянение для него лучше трезвости (καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σειμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης)» (Ennead. 6, 35, цит. по: *Bréhier Em.* La philosophic de Plotin. Paris, 1928. P. 109, 24–27). Ср.: *Lewy H.* Указ. соч. Exkurs 1: Die Plotnische θεία μέθη. S. 103–105.

[4] См.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 73–103 (Philon und die gnosis).

[5] Там же. S. 3–41. Гл. 1: Die θεία καὶ νηφάλιος μέθη bei Philon. Филон в своих сочинениях часто упоминает «трезвое опьянение», и всегда в связи с библейскими текстами (например, 1 Цар. 1, 14–15), которые он толкует аллегорически.

[6] Там же. S. 119–128. Самые важные высказывания о божественном опьянении встречаются у Оригена в Толковании на Ин. 1, 30 (ed. Preuschen. P. 37, 1, 16–18 и 28–31: μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν); в Толковании на Мф: Sermo 85 (ed. Klostermann. P. 196–197), а также в его Гомилиях на Лев. 7, 1 и в Толковании на Песнь песней 3 (ed. Baehrens. P. 184 и сл.).

Словосочетание *трезвое опьянение* в патристике впервые употреблено[7] Евсевием Кесарийским и свое наиболее глубокое мистическое объяснение получило у святителя Григория Нисского[8]. Рассуждения о духовном, «трезвом» опьянении встречаются у некоторых авторов: в «Огласительных словах» святителя Кирилла Иерусалимского[9], у святителя Иоанна Златоуста[10], в «Духовных беседах», приписываемых преподобному Макарию[11], а из латинских писателей — у святителя Киприана Карфагенского[12], у блаженных Амвросия[13] и Августина[14]. (293

Похожая, но в то же время во многом весьма отличавшаяся тема пространно раскрыта в 23-м «Огласительном слове» великого византийского мистика, преподобного Симеона Нового Богослова[15]. Это произведение озаглавлено «О покаянии и страхе Божием» и написано прекрасной ритмической прозой; в нем, под видом больного, терпящего лютую боль в своем сердце, отрезанного от всего мира своим страданием, преподобный Симеон живописует состояние грешника, кающегося в своих грехах.

---

[7] *Lewy H.* Указ. соч. S. 129–132. Евсевий использует это выражение в своем Толковании на Псалмы 35, 9–10 (PG 23, 321AB) и 36, 4 (PG 23, 325).

[8] *Lewy H.* Указ. соч. S. 132–137 и *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique... Paris, 1954: Ivresse sobre et sommeil vigilant. P. 274–284. Святитель Григорий Нисский говорит об этом «опьянении» в Гомилиях на Песнь песней (Гомилия 5 на 2, 13. — PG 44, 873B; Гомилия 10 на 5, 1. — PG 44, 989C–992B) и в Трактате о Вознесении Христовом. — PG 46, 692B.

[9] μεθύσυσι μέθην νηφάλιον (*Святитель Кирилл Иерусалимский*. Огласительные слова. 17, 19. — PG 33, 989C–992B: Второе слово о Святом Духе, на Деян. 2, 12 и сл.). Ср.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 85. Прим. 4.

[10] См.: Гомилия против упивающихся вином, 2. — PG 50, 435–436; *Lewy H.* Указ. соч. S. 127. Прим. 7; *Псевдо-Златоуст*. На Святую Пятидесятницу, 2. — PG 52, 807–810; *Lewy H.* Указ. соч. S. 5. Прим. 3.

[11] «ὅταν φαιδρυνθῇ πλέον ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ» (*Преподобный Макарий*. Беседа 8, 2. — PG 24, 529A; *Lewy H.* Указ. соч. S. 124. Прим. 2.)

[12] См.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 138–146. *Святитель Киприан*. Письмо 63 к Цецилию. — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ill. 701 и сл.

[13] В его Гимне «Splendor paternae gloriae» [Сияние славы Отчей] содержатся следующие строки: laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus (PL 16, 1411). Ср.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 146–157.

[14] См.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 157–164, в частности: Enarratio in psalmum 35. — PL 36, 351–352.

[15] Подлинный греческий текст «Слова» еще не издан, опубликован новогреческий перевод «Слова», выполненный Дионисием Загорейским (Слово 67) в его издании Творений преподобного Симеона Нового Богослова. «Слово», по-видимому, написано в конце X века, когда преподобный Симеон был настоятелем монастыря святого мученика Маманта в Константинополе. — *А. В.* В настоящее время греческий текст «Слова» опубликован в серии Sources Chrétiennes. № 113. Paris, 1965. Текст цитируется по этому изданию. — *Пер.*

«Кто из людей, — восклицает преподобный Симеон, — пораженный ядом в самое сердце, терзаясь и страдая от острой боли во внутренностях своих, обеспокоится маленькими ранками на коже тела своего или обратит на них внимание?..»[16] «Хлеб он ест без удовольствия, полный горечи, вино пьет без удовольствия, избыточествуя страданием»[17]. По контрасту с собственной болью все творения покажутся ему счастливыми, и он будет неспособен замечать различие между ними и выносить о них суждение: «Всякого человека <...> а также всякий скот, всякое пресмыкающееся, ползущее по земле, ублажит он такими словами: “О! сколь блаженны все создания Божии, безболезненно живущие радостной жизнью в радости душевной, только меня одного давит бремя грехов и судит суд огненный, и один я страдаю на земле!” Всякая душа будет для него как одна, и, как святую пред Богом, будет чтить ее, а сам, как нечистый, будет благоговеть перед всеми. Не отличит он праведного от неправедного, но всех сочтет равными, чистых и нечистых. Сам же он одинок, отчужденный от всякой твари поднебесной»[18].

294)

Нося в сердце смерть и оторванный от всех, такой человек взывает к Господу, в горячей молитве умоляя Его даровать ему здравие и воскресение. «Он заплачет в муках души своей и закричит в отчаянии Господу Вседержителю: “Вот, Ты зришь, Господи, и нет ничего, чего бы не видел Ты! <...> Я ощутил суд Твой, и слова оправдания не нашлось в устах моих <...> Грех — это смерть, и разве, умирая от него, кто-то восстает сам собой? Никто, конечно. Один Ты, умерев, воскрес, ибо не сотворил греха <...> Весь я — сплошная рана <...> и живым поглотил меня ад. <...> один Ты силен меня вывести оттуда и исцелить болезнь сердца моего, ибо всесильна рука Твоя и достигает до дна бездны, производя все Твоим мановением. Сказать: «Помилуй меня» — не дерзаю, ибо недостоин, Ты же видишь, Господи!”»[19]

«Благоутробный Бог, — продолжает преподобный Симеон, и последующие слова очень характерны для его духовности, — быстро услышит его и скоро подаст ему успокоение боли и избавление от страданий сердца»[20].

---

[16] Огласительное слово 23, 8–11.
[17] Там же, 24–26.
[18] Там же, 37–48.
[19] Там же, 65–94.
[20] Там же, 95–97.

Более того, «Он изольет на него Свою благость и обратит в радость боль его, а горечь сердца переменит на сладость сладкого вина (εἰς γλυκὺ γλεῦκος μεταποιήσει) и заставит изблевать яд дракона, разъедавший его внутренности»[21]. Теперь Бог посылает ему здоровье, и он забывает обо всем выстраданном ранее. «И отныне не вспомнит он ни о прежних тяготах, ни о всех тех бедах, которые испытал <...> Ибо Всевышний Бог даст ему здравие, которое будет превыше всех сокровищ земли, а здравие это родит неизреченную радость в его сердце, и <...> радость эта в свою (295
очередь отгонит всякую боль»[22]. Преподобный Симеон противопоставляет эту «неизреченную» радость и это здравие обычной радости и обычному здоровью, [в отличие от последних] они рождены прежними страданиями под воздействием Святого Духа. «Ведь не от славы возникла она в нем, не от великого богатства, не от здорового тела, не от похвалы людской, не от другой какой вещи, сущей под небом, но болью и горечью души и встречей с Духом Божиим, сущим на небесах, подготовлена она. Ибо процеженное и отжатое (διυλισθεῖσα δ'αὐτοῦ καὶ ἐκπιεσθεῖσα) Им сердце родило радость нелицемерную и без примеси горя <...> и будет она как процеженное вино при солнечном свете, когда оно особенно сверкает и искрится, являет свой чистейший цвет и весельем блещет на лице пьющего его при солнечном свете»[23].

«При этом одно мне непонятно, — теперь преподобный Симеон уже от первого лица (доказательство того, что речь идет о реальном мистическом опыте) продолжает развивать тему солнца и вина, — не знаю я, что мне приятнее, наслаждаться ли зрением чистоты солнечных лучей или пить вино, ощущая вкус его в устах моих. Готов сказать, что второе, но и первое манит меня и кажется более сладостным, а когда обращаюсь к первому, то еще сильнее привлекает меня сладость вкушения и не могу ни насытиться зрением, ни вдоволь напиться. Ведь коль скоро подумаю, что уже напоен питием (τοῦ πίνειν χορτασθῆναι δοκήσω), красота испускаемых лучей вызывает во мне сильную жажду и чем усерднее стараюсь наполнить чрево, в десять раз больше горят уста мои и сжигает жажда и желание прозрачнейшего напитка (τοῦ διειδεστάτου πόματος)»[24].

[21] Там же, 104–108.
[22] Там же, 108–118.
[23] Там же, 146–157.
[24] Там же, 158–170.

«Его жажда, — продолжает преподобный Симеон теперь опять в третьем лице, — не престанет во веки, и не иссякнет сладкий сей и светло искрящийся напиток (τὸ ἡδὺ καὶ λευκο-λαμπὲς πόμα), а сладость питья и радостнотворное блистание солнца изгоняют всякую печаль из души его и нудят такого человека постоянно радоваться, и никто не удержит его насильно, никто не отстранит от потока, льющегося из чаши»[25]. Не называя открыто такое состояние опьянением, преподобный Симеон в следующих
296) выражениях живописует действие этого вина и этого света: «Искрометность вина и луч солнца, отбрасывающие светлое сияние на лицо пьющего, проникают во внутренности его, в руки, в ноги, в спину и всего пьющего делают огненным, дают ему силу жечь и расплавлять врагов, со всех сторон подступающих к нему, и он становится милым солнечному свету и другом солнцу и возлюбленным сыном светлосияющему вину наподобие лучей, из них исходящих»[26].

В заключение преподобный Симеон снова говорит о целебном действии вина и неутолимой жажде, им вызываемой: «ведь питье [вина] — это для него питание и очищение скверны его гниющей плоти, а очищение для него — это полное здравие, и здравие не позволяет ему питаться другой какой-либо, вредоносной пищей, но вызывает бесконечное и пламенное желание пить то вино и очищать себя все больше и от питья получать здоровье. Ибо красота здоровья и приятность того цветущего состояния, которое бывает от здоровья, не могут породить пресыщения ими (κόρον οὐκ ἔχει)»[27].

В совокупности этих мистических описаний у преподобного Симеона Нового Богослова повторяется традиционная тема духовного опьянения. Вместе с тем тема эта в них заметно расширена и предстает в личной, оригинальной вариации, что отличает преподобного Симеона от его предшественников. Прежде всего, если проводить формальное сопоставление, древние авторы (будь то Филон или христианские писатели) основываются на Библии, и то, что они говорят о духовном опьянении, преподносится обычно как экзегеза многочисленных отрывков, пре-

[25] Огласительное слово 23, 173–180.
[26] «Ἀγαπητὸς τῷ φωτὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῷ ἡλίῳ φίλος καὶ τῷ λευκολαμπεῖ οἴνῳ, τῶν ἐξ αὐτῶν προχεομένων ἀκτίνων δίκην υἱὸς ἠγαπημένος» (Там же, 185–193).
[27] Там же, 193–201.

имущественно Ветхого Завета, где речь идет о состоянии опьянения (о чаше, о пире и т.п.), а также об отдельных библейских эпизодах (например, об опьянении Ноя), которые толкуются ими аллегорически и символически[28].

Преподобный Симеон же (если не считать намека на Деян. 2, 13, который можно усмотреть в его упоминании *сладкого вина* (γλεῦκος), и еще одного намека на *чашу* (ποτήριον) Пс. 22, 5) независим от Писания и, говоря о духовном опьянении, не заимствует у Библии своих образов и выражений. Он исходит непосредственно из личного мистического опыта и стремится передать этот опыт в символах вина, его вкуса, его цвета и т.д. Его внимание всецело поглощено мистическим опытом, а не библейской экзегезой[29]. Вот почему его рассказ о феномене духовного опьянения в своих подробностях несравним с тем, что было у его предшественников. Преподобный Симеон более реалистичен, сообщаемое (297

[28] Классические места (loci classici) Библии об опьянении и вине, в основном, следующие: Быт. 9, 20–21 (опьянение Ноя); 1 Цар. 1, 14–15 (молитва Анны); Пс. 22, 5 (чаша, которая опьяняет (Слав. Библия: *чаша Твоя упоявает мя*; Синод, перевод: *чаша моя преисполнена. — Ред.*)); Пс. 35, 9 (*упиются от тука дома Твоего* (Синод, перевод: *насыщаются от тука дома Твоего. — Ред.*)); Пс. 103, 15 (*вино <...> веселит сердце человека*); Песн. 5, 1 (*напился вина моего с молоком моим. Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные!*); Притч. 9, 5 (пир Премудрости и чаша: *идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное*); и в Новом Завете: Деян. 2, 13 («опьянение» апостолов в день Пятидесятницы); Еф. 5, 18 (*не упивайтесь вином <...> но исполняйтесь Духом*) и Мф. 26, 27 (Тайная вечеря).

[29] Из древних авторов, которые говорят о духовном опьянении, не опираясь на библейский текст и не исходя из потребностей экзегезы, нам известны только святитель Амвросий (в цитированном выше гимне; см. прим. 13) и Псевдо-Макарий, который в «Духовных беседах» утверждает, что человек в экстазе, «когда сделается еще более просветленным в упоении (ἐν μέθῃ), охвачен бывает любовью к Богу» (см. выше прим. 11). В обоих случаях речь идет прежде всего об описании духовных состояний, а не об экзегезе Писания. Впрочем, святитель Амвросий в упомянутом месте говорит не о мистическом состоянии, не об экстазе, а скорее о новой жизни, о благодатном устроении, основанном на таинствах и общем для всех христиан, так что, строго говоря, он не в одной духовной колее с преподобным Симеоном. Можно также сказать, что у святителя Григория Нисского интерес к духовному и мистическому не меньший, по крайней мере, чем интерес к экзегезе, хотя почти все рассуждения о трезвом опьянении ведутся им в гомилиях на Песнь песней и опираются на этот текст Ветхого Завета. Как известно, библейский текст часто служил святителю Григорию просто отправной точкой для богословских и духовных размышлений, и можно сказать, что преподобный Симеон Новый Богослов стоит в конце того пути развития, который начат святителем Григорием Нисским и «Макарием» и в ходе которого потребность истолковать библейские упоминания вина и опьянения сменяется потребностью выразить духовное и мистическое явление более или менее независимо от Священного Писания как от источника.

им носит более личный характер, здесь больше пережитого, больше психологических деталей (как, например, колебание — отдать ли предпочтение вкусу вина или его цвету). Вместе с тем преподобный Симеон не ставит перед собой ни апологетических, ни полемических задач, которые играли столь важную роль в произведениях древних авторов, упоминавших о том же предмете[30].

Гораздо более важны черты своеобразия преподобного Симеона в его описании феномена мистического опьянения.
298) Строго говоря, у него речь идет не об *опьянении*, будь то *трезвом* или *божественном*. Эти выражения отсутствуют у преподобного Симеона, как убеждает нас вышеприведенный текст. Скорее это рассказ о больном, который выздоровел и томим неутолимой жаждой, причем человек сей одновременно и знаток, любящий дегустировать вино. Он восторгается вкусом вина, его окраской

[30] Стремление к апологетике довольно часто, например, проявляется у Филона. Он составлял, как известно, нравственные трактаты против тех, кто пьянствует (κατὰ μέθυόντων), и делал это, в какой-то мере во всяком случае, под влиянием стоических диатриб на ту же тему. В Ветхом Завете, как мы видели, много раз упоминается опьянение, пир, чаша и т.п. (см. прим. 28), и Филон в своих трактатах старается объяснить, что эти места Библии надо понимать в духовном смысле, что речь там идет не о физическом, а о «трезвом опьянении», которое по природе своей и по действию совсем иное, чем обычное опьянение, а следовательно, авторитетом Библии нельзя оправдывать пристрастие к вину. Преподобный Симеон тоже различает вино «физическое» и вино «мистическое», когда заявляет, что больной человек, которого он обрисовывает, «будет пить вино без всякого удовольствия, пресыщенный своим страданием» (см. с. 291), тогда как «мистическое вино», принося здоровье, вызывает одновременно и неутолимую жажду пить его все больше и больше, но преподобный Симеон рассуждает об этом без малейшего намерения бороться с пороком пьянства. Он рассказывает о духовных состояниях и подчеркивает их отличие от обычных состояний. Его нравственная цель, если она у него есть, — привлечь людей к покаянию рассказом о духовных плодах его (здоровье, радость, «опьянение» и т.п.). Святителя Киприана же, напротив, к разговору о духовном опьянении толкает, скорее всего, забота полемиста. В письме к Цецилию (см. прим. 12) он полемизирует с «Водниками» (Aquarii), кои в таинстве Евхаристии употребляли воду вместо вина. Святитель Киприан опровергает их заблуждение и защищает обычай использовать вино в таинстве Евхаристии, опираясь при этом (среди прочих доводов) на слова Ветхого Завета об опьяняющей чаше, о пиршестве и т.д. и толкуя их символически как прообразы Евхаристии для обоснования применения вина в этом таинстве. О духовном опьянении святитель Киприан говорит только в этом литургическом контексте и только с полемической целью. Что же касается преподобного Симеона Нового Богослова, то трудно решить, относятся ли к Евхаристии его рассуждения о вине и его действии. Это не исключено и даже вероятно, однако прежде всего в них имеется в виду внутреннее экстатическое состояние, производимое Духом Святым в душе кающегося.

при солнечном свете и не может с легкостью отдать предпочтение чему-то одному: вкусу или окраске. Ни у кого из других святоотеческих писателей мы не встречаем подобной картины. Как и Филон, который почти отождествляет *трезвое опьянение* с экстатической радостью[31], преподобный Симеон говорит о несказанной радости того, кто пьет вино. Однако у Филона эта радость — плод гносиса, у Симеона же она — дар Святого Духа, ниспосылаемый тому, кто кается и молит Бога. Вдобавок преподобный Симеон вводит еще и образ солнца, чьи лучи отражаются (299
в вине. Сочетание образа вина и солнца, уникальное в святоотеческой литературе, — наиболее удивительная особенность символического языка преподобного Симеона. Добавим, что преподобный Симеон, хотя и избегает открыто говорить об опьянении, весьма реалистично рисует действие вина, как оно проникает внутрь всего человека и воспламеняет и тело, и душу. Так выражена мысль о полной причастности всего человека к мистической жизни и о его преображении Духом Святым. Следовательно, можно утверждать, что преподобный Симеон сравнивает мистика со знатоком, который восторгается вином и пробует его при «свете солнца»; томясь неутолимой, возрастающей жаждой, он пьет и пьет его и незаметно для себя пьянеет. В таком чисто экстатическом состоянии пьющий вино становится «другом солнца и возлюбленным сыном вина». Выражение это ясно показывает, что разговор идет не о «пантеистическом» отождествлении с Божеством, а о любви и усыновлении Христу и Святому Духу, символами которых служат вино и солнце. Если такое толкование правильно, то Христос-Солнце будет отражаться в христианине и объединяться с ним в Духе Святом, подобно солнцу, которое отражается в вине, проникающем полностью в того, кто его пьет.

Каково происхождение этих образов и какими источниками мог пользоваться преподобный Симеон? Трудно ответить на эти вопросы. Совокупность своих образов (вино — его цвет, отражение солнца в вине, нерешительность «дегустатора» и т.д.) преподобный Симеон, конечно, не заимствует у древних церковных авторов, поскольку эти образы в их сочинениях не встречаются. Может быть, на него влияла народная византийская поэзия (некоторые духовные песни), у которой он мог заимствовать образы,

[31] См.: *Lewy H.* Указ. соч. S. 34–41 (Der Begriff der Freude bei Philon).

перенося их в план духовный и мистический?[32] У меня нет ответа на этот вопрос. Намного вероятнее, однако, что преподобный Симеон сам создал свой символический язык, всю совокупность образов с целью выразить личный мистический опыт экстаза и единения с Богом, создал свою личную вариацию на старинную тему духовного опьянения. Подлинный мистик и талантливый писатель, он был вполне способен это сделать. Таким нововведением в традиционную тему мистического богословия преподобный Симеон еще раз подтверждал правильность имени Новый Богослов, которое дали ему современники.

300)

[32] В этом случае существовала бы своего рода аналогия между преподобным Симеоном Новым Богословом и Плотином, мистический язык которого испытал большее влияние поэтов, чем религиозных писателей. С другой стороны, нельзя отрицать определенное сходство темы духовного опьянения у преподобного Симеона и у некоторых арабских и персидских поэтов-мистиков, в частности у Ибн уль Фарида (1182–1235). См. *Nicholson R.A.* Studies in islamic mysticism. Cambridge, 1921. Ch. III: The Odes of Ibnu '1' Farid. P. 162–266.

Например, такие стихи: «Рука моего ока дала мне выпить крепкого вина любви, когда моя чаша была ликом Той, что превыше красоты. И при моем опьянении мой взгляд подал мысль моим товарищам, что внутри меня душа возликовала от того, что я большими глотками пил вино». — *Nicholson R.A.* Указ. соч. P. 199. Несмотря на очень большое различие стиля, образов, идей у Ибн уль Фарида и у преподобного Симеона, поразительна взаимосвязь между питьем вина и одновременным созерцанием чего-то (отблеска солнечных лучей в вине у преподобного Симеона и Ее лика и Ее свойств у Ибн уль Фарида). В то же время надо отметить, что Ибн уль Фарид принадлежит более поздней эпохе, чем преподобный Симеон, так что a priori исключается возможность его влияния на преподобного Симеона. Обратное влияние преподобного Симеона на арабских мистиков кажется тоже крайне невероятным в силу исторических и культурных причин общего порядка и потому, что даже ранее XIV века идеи и произведения преподобного Симеона в Византийской империи были мало распространены. С другой стороны, различие в трактовке одной и той же темы духовного опьянения у преподобного Симеона и в арабской мистике, как я уже сказал, чрезвычайно велико, несмотря на некоторое сходство, которое обычно для мистиков. У Ибн уль Фарида отсутствует образ солнца, его лучей и их отражения в вине. Важнее же всего то, что центральные идеи преподобного Симеона — сродство и дружба с вином и солнцем, понятные в рамках троического богословия и воплощения, отсутствуют у Ибн уль Фарида, который говорит скорее об отождествлении с женской божественной сущностью и о погруженности в нее. И наконец, мысли о грехе как о болезни и страдании и о покаянии, которое несет с собой здоровье и радость, раскрытые преподобным Симеоном с огромным драматизмом, также не встречаются в мистике Ибн уль Фарида. Несмотря на этот более или менее отрицательный результат сравнения между собой двух великих представителей византийской и арабской мистики, преподобного Симеона Нового Богослова и Ибн уль Фарида, желательно, чтобы более детальное сравнительное изучение этих двух мистиков было проведено лицом более квалифицированном в этой области, чем я.

ДАТА ТРАДИЦИОННОГО ТЕКСТА «ИИСУСОВОЙ МОЛИТВЫ»

Печатается по изданию:
Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 10. С. 35–38.

Irenikon — научно-исследовательский журнал экуменического направления; издается 4 раза в год с 1927 г. Шеветоньским бенедектинским монастырем в Бельгии, где практикуются как латинский, так и восточный литургические обряды. Монастырь основан в декабре 1925 г. бенедиктинцем Dom Lambert Beauduin (1873–1960) в Амэ-сюр-Мез близ Льежа, в 1939 г. переместился на свое нынешнее место около Намюра в Арденнах, братия монастыря уделяет много внимания вопросам изучения и пропаганде восточнохристианской культуры и христианского единства.

Филокалия — Добротолюбие (изд. 1782 г., изд. 1893 г.), сборник цитат и фрагментов творений отцов Церкви и идеологов монашества, составленный св. Никодимом Святогорцем.

Письмо папы Григория II к императору Льву III о почитании св. икон — под этим наименованием известны два послания, обычно датируемых 727–729 гг.; впрочем, еще В. Болотов и К. Шварцлозе, на основании внутренних и внешних анахронизмов, считали оба текста неподлинными и составленными не в Италии, а в Византии или, по крайней мере, претерпевшими на Востоке серьезную редактуру.

Седьмой Вселенский Собор (786) — иначе Второй Никейский, Собор «350 отцов»; на нем, под председательством патриарха Константинопольского Тарасия и при активном участии монашества, был сформулирован догмат об иконопочитании и приняты в общение епископы, замешанные в иконоборческой смуте; имел восемь деяний.

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВНОЕ ПРЕДАНИЕ

Печатается по изданию:
Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 9. С. 8–20.

…единственными людьми, проявившими… интерес к изучению православной духовности, были… католические ученые — характеристику их трудов см. в статье владыки о свт. Григории в настоящем сборнике.

…о. М. Жюжи в своей… статье о св. Григории Паламе в «Dictionnaire de Théologie Catholique» — см.: *Jugie M.* Palamas Gregoire // Dictionnaire de Théologie Catholique. T. XI. Deuxième partie. Paris: Letouzey & Ané, 1932. Col. 1735–1776.

«Духовными беседами»… обычно приписываемыми прп. Макарию Египетскому — ок. 470–480 гг. считалось, что прп. Макарий (ок. 290–ок. 380) написал лишь одно послание; возможным

автором сложных по составу текстов, приписываемых прп. Макарию, был Симеон Месопотамский, живший на рубеже IV–V вв. и связанный с «мессалианским» направлением в монашестве. См.: *Дунаев А.Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» Первого типа // *Преп. Макарий Египетский.* Духовные слова и послания. Собрание типа I. (Vatic. graec. 694.) М., 2002. С. 12–365.

302) **«воображательная» и «безóбразная» молитвы** — основные термины православной аскетики, связанные с отрешением от конкретных образов Божества, возникающих в человеческом воображении во время молитвы.

«Житие прп. Досифея» — см.: *Dorothée de Gaza.* La vie de Saint Dosithée / Ed. P.M. Brun, 1932. P. 87–123. (Orientalia Christiana. 26.)

«Слово об Авве Филимоне» — единственный источник сведений о жизни и учении аввы Филимона, подвизавшегося в Египте, возможно, еще до арабского нашествия. В нем впервые приводится формулировка молитвы Иисусовой. Прп. Петр Дамаскин цитировал его в XII веке.

«Изречения» (Apophtegmata) египетских монахов — аскетические сборники VI–VII вв. См., например: Les apophtegmes des Pères: collection systématique. Chapitres I–IX / Introd., texte critique, trad. et notes par J.-C. Guy. Paris: Ed. du Cerf, 1993. (Sources Chrétiennes. 387.)

Божественный Мрак — теологема, используемая православной гимнографией, см., например, ирмос первой песни канона на праздник Пятидесятницы.

АФОН В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Печатается по изданию:
Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 12. С. 5–23.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques — Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, publié sous la direction de Mgr. Alfred Baudrillart (1859–1942), puis sous la direction de R. Aubert. Paris: Letouzey, 1912–1974. 1–18 vol.

Byzantion — международный журнал византиноведческих исследований, в 1924–1929 гг. издавался в Париже–Льеже, с 1930 г. — в Брюсселе при участии Ministère de l'éducation nationale et de la culture française и Fondation universitaire (Бельгия). (Byzantion. Bruxelles: Fondation Byzantine, 1924–...).

Byzantinische Zeitschrift — византиноведческий журнал, основан в Лейпциге Карлом Крумбахером в 1892 г., после перерыва в издании в 1941–1948 гг. издается в Мюнхене два раза в год (Byzantinische Zeitschrift. Leipzig: B.G. Teubner; [puis] München: Saur, 1892–?)

Dieu Vivant — «Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques», журнал французского православного Богословского института св. Дионисия Ареопагита, основанного Е.Е. Ковалевским, первоначально в юрисдикции Московской Патриархии (1944–1947), во второй половине 1940-х–начале 1950-х гг. издавался вне юрисдикционной принадлежности.

устав прп. Венедикта — Бенедиктинский устав.

Analecta Bollandiana — Analecta Bollandiana. Bruxelles: Société des Bollandistes, Trimestriell, 1882–...; первоначально издание выходило в Париже.

Греческое восстание (1821 г.) — с этого восстания началась Греческая война за независимость от Османской империи (1821–1832), завершившаяся провозглашением независимого Греческого государства. Восстание было поднято группой заговорщиков под предводительством Александра Ипсиланти, состоявшей в значительной степени из российских офицеров греческого происхождения.

«Зои» («Жизнь»), «Актинес» («Лучи») — греческие православные общества-братства мирян, активно влияют на жизнь общества и контролируют духовенство, выпускают соименные журналы.

АНГЕЛЫ И БЕСЫ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПО УЧЕНИЮ ВОСТОЧНЫХ ОТЦОВ

Печатается по изданию:
Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. № 22. С. 132–157. Впоследствии неоднократно издавалось в популярных вариантах на русском и французском языках: Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов. М.: Русский путь, 2000; СПб.: Сатисъ, 2002; Les Anges et les Démons dans la vie spirituelle, selon l'enseignement des Pères orientaux. M.: Roussky Poutj, 2000.

Dictionnaire de Spiritualité — Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire / Fondé par M. Viller, F. Cavallera et J. de Guibert; continué par C. Baumgartner, M. Olphe-Galliard, A. Rayez, A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac. Paris: Beauchesne, 1937–1995. 22 vol.

Ни ангелы, ни начала, ни силы не смогут нас отлучить от любви Христовой — «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8, 38–39); владыка Василий, как и Евагрий, в силу принадлежности к живому Преданию, придерживается так называемой открытой традиции цитирования Писания, не предусматривающей буквальной точности и системы общепринятых ссылок.

«Житие прп. Пахомия» в его различных редакциях — наиболее фундаментальное отечественное исследование и издание русского перевода основной греческой редакции G1; см.: *Хосроев А.Л.* Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб.; Кишинев; Париж, 2004.

Revue d'Ascetique et de Mystique — религиозный и научный журнал, издавался в Тулузе, Франция, в 1920–1971 гг., с 1971 г. вместо него выходит журнал «Revue d'histoire de la spiritualité».

ТЕМА ДУХОВНОГО ОПЬЯНЕНИЯ В МИСТИКЕ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Печатается по изданию:
Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2002. № 4 (34). С. 79–87.
Перевод выполнен Т. Миллер по изданию: Le thème de I'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Théologien // Studia Patristica. Vol. V. Berlin, 1962. S. 368–376.
(Texte und Untersuchungen. Band 80.)

Часть 3

ПАРИЖ

304)

Нотр-Дам де Пари
(собор Парижской Богоматери).
Набережная Сены. Париж
С сайта: *Мой Париж... Моя Франция*

Положение во гроб. *Фреска*.
Художник Ирина Затуловская

Парижский период в жизни владыки внешне не долог, его можно рассматривать скорее как эпизод. Но внутренне он важен, это еще одно осевое время по концентрации содеянного и свершившегося, по подведению итогов «английской» жизни и осознанию зародившихся в ее недрах научных интересов.

306) Соответствовало ли особенностям европейской политической культуры — назначить викарным епископом экзарха Московской Патриархии в Западной Европе человека без гражданства, русского по происхождению, имеющего временный вид на жительство в Англии? Но именно так и поступил Священный Синод 26 мая 1958 г., определив архимандриту Василию Кривошеину, тогда второму священнику храма Свт. Николая в Оксфорде, быть «вторым викарием Экзархата с титулом епископ Медонский с пребыванием во Франции и с тем, чтобы наречение его и хиротония состоялись в Париже»*. Первым был епископ Сергиевский Антоний (Блум). Сегодня мы уже знаем, что все произошло не так или не совсем так. Прошло более года, прежде чем Василий Кривошеин стал епископом, и притом не Медонским, а Волоколамским, и не в Париже, а в Лондоне.

Переменам в иерархической судьбе предшествовала беседа между архимандритом Василием (Кривошеиным) и Патриаршим экзархом архиепископом Клишийским Николаем (Ереминым), которая состоялась 16–17 декабря 1957 г. в Париже на пастырском собрании Экзархата, посвященном 40-летию восстановления патриаршества в России и личности св. патриарха Тихона. Именно тогда архиепископ предложил ему быть своим викарием. По размышлении и посоветовавшись с уже известной нам монахиней Екатериной, он не отказывается от предложения, предоставляя экзарху самому решить этот вопрос с Москвой. Впрочем, экзарх еще в 1956 г. хотел, чтобы владыка переехал в Париж, где было много «церковной работы».

Накануне Синода, в апреле 1958 г., Францию посетила «группа паломников», в которую входили функционеры ОВЦС — про-

---

* Хроника жизни Русской Православной Церкви в Западной Европе. 1958. № 3. Май – июнь. С. 2.

тоиерей Павел Статов и А.С. Буевский, очевидно с негласными функциями ревизии состояния дел в Экзархате*. Владыка встречался с ними в один из своих приездов в Париж из Оксфорда. По результатам работы «комиссии», очевидно, и было принято окончательное решение. Однако после синодального определения прошел год, прежде чем 14 июня 1959 г. состоялась его хиротония во епископа Волоколамского в Успенском патриаршем соборе Лондона. За это время в марте 1959 г. «чернец на сенях», как бы назвали такое положение избранного на кафедру, но не рукоположенного кандидата в архиереи в средневековом Новгороде, успел стать настоятелем Благовещенского храма при общеправославном доме Свт. Григория Нисского в том же Оксфорде. Посвящение храма, с учетом будущих богословских интересов владыки, связанных с учением свт. Григория о Божественной простоте, выглядит символичным. Задержка произошла, по мнению владыки, «из-за трудности с получением французской визы»**. Впрочем, очевидны и другие затруднения, отразившиеся не только в смене титула. (307

Подобная история со сложностями назначения на Корсунскую кафедру во Франции повторилась через 30 лет с архиепископом Валентином (Мищуком). 27 октября 1990 г. он был назначен Синодом архиепископом Корсунским, однако в течение года так и не смог получить «агреман»*** со стороны Франции, после чего 18 февраля 1992 г. был переведен на Гродненскую кафедру в Белоруссии. Впоследствии тогда еще митрополит Кирилл (Гундяев) во время празднования юбилея Санкт-Петербургской духовной академии в октябре 1996 г. публично раскрыл причины того, почему владыка Валентин так и не получил французской визы и не смог начать там свое церковное служение. По словам митрополита, в частной беседе высокопоставленный чиновник в Париже обмолвился, что не в интересах Франции было иметь на своей территории русского епископа с российским подданством. В устах владыки Кирилла это звучало своеобразной похвалой, образцом того, как государство может защищать себя в условиях

---

* См.: Хроника жизни Русской Православной Церкви в Западной Европе. 1958. № 2. Март – апрель. С. 5–6; Воспоминания... С. 224–225.

** Воспоминания... С. 225.

*** agrément — согласие (*франц.*). — *Ред.*

«духовного вторжения», — выступление в этой своей части было посвящено активности протестантских общин в постсоветской России.

Сложность с жительством во Франции для Василия Кривошеина действительно могла быть продиктована осторожностью французских властей. Правда, до этого владыка не раз бывал во Франции с краткими визитами, связанными либо с научной работой, либо с посещением экзархата: неоднократно в 1956 г.,
308) в январе и декабре 1957 г., в апреле 1958 г. Еще в июле 1956 г. владыка надеялся переехать той же осенью в Париж, где CNRS (Centre Nationale de la Recherche Scientifique — Национальный центр научных исследований Франции) как раз и предлагал ему постоянную работу. В январе 1958 г. его исследования во Франции были возобновлены еще на год — это предполагало частые визиты в Париж. Очевидно, проблемы с «карт де сежур»* не были единственными для переезда в Париж, тем более что со времени хиротонии до переезда на берега Сены вновь прошло не менее четырех месяцев. По собственному признанию владыки, одним из основных видимых препятствий к архиерейству он считал свою «любовь и привязанность» к научно-богословским трудам, связанным, в частности, и с публикацией творений прп. Симеона Нового Богослова.

Как мы уже знаем, с 1951 г. владыка трудился над критическим изданием «Огласительных слов» Симеона. К июню 1956 г. перспективы публикации очертились достаточно четко. Это должно было стать двуязычное греко-французское издание в серии «Sources Chrétiennes» (Христианские источники). Серия была основана в Лионе миссией Общества Иисуса в 1942 г. У ее истоков стояли Анри де Любак и Жан Даниелу, положившие в основу изданий творений отцов Церкви два принципа — сторгую научность и общедоступность. Со скоростью до восьми томов в год к 2006 г. было опубликовано 500 томов. Уже после издания трудов св. Симеона в 1969 г. миссия преобразовалась в институт Католического университета в Лионе, который в 1977 г. стал подразделением CNRS.

К январю 1957 г., после очередной поездки во Францию, определился и партнер по изданию, переводчик с греческого на французский иезуит отец Жозеф Парамелль, впоследствии

---

* carte de séjour — вид на жительство (*франц.*). — *Ред.*

сам защитивший диссертацию по творениям прп. Симеона*. Критическое издание текста — работа не из легких. В письме к брату Игорю от 9 июня 1956 г. владыка жаловался на ее кропотливость. Тогда думалось, что в результате издания получится два или три толстых тома.

Впоследствии в каждом письме владыка часто и подробно говорит о своей работе по подготовке книги к изданию, ее проблемах и перспективах. Нетерпение сквозит во многих письмах — в декабре 1956 г. он хочет поскорее закончить труд и подготовить (309
текст. Но научная работа — вещь прогрессирующая. В марте 1957 г. новые выводы и идеи требуют нового витка текстологии.

В январе 1958 г. владыка еще надеется, что к 1 марта работа с текстом и критическим аппаратом будет закончена — останется лишь написать введение и сделать исправления французского перевода, тем более что контракт с CNRS был продлен еще на год. Но дальнейший опыт совмещения интеллектуальных занятий и иерархического служения потребовал компромисса. Как в братском общении, так, похоже, и в научной деятельности наступает серьезный перерыв. Переписка с Игорем Кривошеиным возобновляется лишь в начале 1960 г., в парижский период. Очевидно, проблемы 1958–1959 гг., назначение на кафедру и сама хиротония, а потом еще перипетии с поиском подходящего места для проживания в Париже отвлекли от работы над книгой. По-настоящему он вернулся к научным трудам лишь после устроения всех дел 1958–1959 гг. Его беспокойство из-за предстоящего иерархического служения, о котором он вскользь говорит в жизнеописании монахини Екатерины, оказалось обоснованным. Нелегко было сочетать «склонность к монашеской жизни», «любовь к научно-богословскому изучению святых отцов» и «обязанности епископского сана»**.

Правда, он успел съездить на XI Византийский конгресс в Мюнхен в 1958 г. с докладом об истории текста «Огласительных слов» прп. Симеона Нового Богослова. Однако, по его собственному признанию, это был разработанный сюжет, который он хотел напечатать в качестве текстологического предисловия к публикации в «Sources

* См.: *Paramelle J.* Syméon le Nouveau Théologien: Lettres: édition, traduction, introduction et notes / Thése de doctorat du 3e cycle présentée sous la dir. de P. Lemerle. Paris, 1972.
** Церковь... С. 312.

Chrétiennes», а саму тему он начинал развивать еще на конгрессе 1953 г. в Фессалониках. Из его печатных работ этого времени известен лишь некролог in memoriam Владимира Лосского, умершего 7 февраля 1958 г. Здесь, подчеркивая эволюцию интересов Лосского, начинавшего с изучения мистики Майстера Экхарта, он охарактеризовал верность его Православию не только в принадлежности к живому Преданию, но и в стремлении к его развитию. Во Владимире Лосском эта верность не перерастала в статичный
310) консерватизм, интеллектуальный застой и обрядовую обыденность*. Однако этот некролог лишь подчеркивает явный застой в собственных научных трудах, вызванный не только отсутствием визы. Все возобновляется с 1960 г.

Об этом же беспокоился и архиепископ Николай (Еремин), когда в своем письме владыке от 9 марта 1959 г. заботился о таком «местопребывании» своего викария, где бы ему удобно было совмещать архипастырскую деятельность с научными занятиями. Сам владыка объясняет свой наконец-то состоявшийся переезд тем, что «выход... был найден»**. Что это был за выход, мы можем лишь догадываться. Впрочем, небезосновательно. Думаем, что одной из проблем, оттягивавшей переезд, был «квартирный вопрос». Выход заключался в поиске надежного пристанища в культурной столице Европы.

Владыка поселяется на улице Аллерэ (rue d'Alleray), 26, в XV округе. Там же располагались канцелярия Экзархата и храм во имя Вознесения Господня, где настоятелем был архимандрит Дионисий (Шамбо). Этим адресом помечены письма брату Игорю Александровичу в Москву в феврале — октябре 1960 г. С архимандритом, тогда членом Совета Экзархата, они уже были порядочно знакомы — в августе 1956 г. в составе одной делегации посетили Россию, хотя их соединению под одной крышей могли предшествовать длительные переговоры. Здесь же находилась и редакция «Вестника Экзархата», и центр православной жизни латинского обряда, умершей вместе с архимандритом Дени в 1965 г.

Не в последнюю очередь промедлению с водворением здесь владыки Василия могли способствовать и сложные отношения

---

* См.: *Basile Krivochéine*, évêque. A la mémoire de Vladimir Lossky // Messager... 1959. № 30–31. P. 95–98.

** Воспоминания... С. 225.

между самим экзархом и отцом Дени, как отчасти об этом свидетельствует сам владыка*. К тому же в начале 1958 г. из-за начавшегося строительства нового многоэтажного дома на месте Трехсвятительского храма архиепископ Николай перенес свою резиденцию, а вместе с ней и монашескую общину подворья и богословско-пастырские курсы из Парижа в Вильмуассон-сюр-Орж (5, rue Ferrande, Villemoisson-sur-Orge) в 20 км от столицы. Первая литургия во вновь построенном храме была совершена 14 декабря того же года, а возвращение епархиального управления и церковного дома Экзархата на рю Петель, 5 / Пеклет, 26 состоялось только 1 февраля 1960 г. (311

Как бы то ни было, в ноябре 1959 г. епископ Василий окончательно переезжает в Париж, сохраняя при этом выданный английскими властями паспорт, который в 1961 г. пришлось продлевать еще на два года. Сюда же еще в сентябре из Оксфорда переехала монахиня Екатерина. Непосредственно перед переселением в Париж владыка успел побывать на Патрологическом конгрессе в Оксфорде 21–26 сентября 1959 г., где выступал с докладом о «духовном опьянении» в мистике прп. Симеона. Пятнадцатого октября владыка участвовал в заседании Совета Экзархата в Вильмуассоне, где по-прежнему проживал архиепископ. Тогда было решено, что параллельно с богословско-пастырскими курсами будут открыты курсы заочного преподавания богословских предметов для «непарижан» или же для тех, кто хочет совмещать обучение с продолжением своей профессиональной карьеры. Эти новые курсы и возглавил епископ Василий.

А 11–15 ноября он побывал на торжествах в Фессалониках в память 600-летия со дня преставления свт. Григория Паламы. Последняя поездка словно предопределила один из основных богословско-полемических интересов парижского периода. А с учетом предположительно состоявшейся именно здесь встречи с епископом Кассианом, которого владыка «объегорил», первым протянув руку христианского сердца, — оказалась важной с дипломатической точки зрения. Особенно перед переездом в Париж.

Только здесь и возобновилась работа над изданием трудов прп. Симеона в «Sources Chrétiennes». Девятого февраля 1960 г. владыка пишет брату, что книга, уложившаяся в три тома,

* См.: Церковь... С. 292.

закончена, но текст должен посмотреть французский редактор. Здесь же он, кстати, признается, что этот труд, уже сделанный на три четверти, ему удалось завершить только за два последних месяца: декабрь 1959 – январь 1960, когда он вновь получил возможность заниматься наукой*.

Париж — всегда Париж. Жизнь в нем захватила Василия Кривошеина целиком, вдохновила и воодушевила. Третьего апреля 1960 г. он пишет Игорю, что здесь много интереснее в смысле церковной работы и в богословском отношении, сюда «тянет». И это
312) в то время, когда почти весь март пришлось провести в Оксфорде, в библиотеке. При всей пронесенной через жизнь любви к Англии, весьма показательна эта очарованность Францией. Еще в своем письме брату от 10 июля 1956 г. он дает весьма любопытную характеристику своих научных перспектив в этой стране: «Вообще умственная и культурная обстановка во Франции мне гораздо ближе, там несравненно больше интереса к патристике и византиноведению, чем в Англии, вообще, интеллектуально французы, по-моему, выше (или ближе мне по духу), чем англичане. Но... Англия более свободная страна, чем Франция, здесь меньше полицейского произвола... Условия [для] научной работы здесь тоже хороши»**.

Насколько это разнится от мнения, которое высказал другой великий русский византинист, выбирая страну после «бега» из России, человек, чьим именем был осенен первый научный труд владыки, — Н.П. Кондаков: «Я слишком хорошо знаю французов. Это великий народ, но иностранца он терпит только как источник наживы для себя, а работать никогда никому не позволяет рядом со своими... Кроме некролога и речи над могилой от них ничего не получишь, а я еще многое должен сделать». И он выбирает сначала Болгарию, потом Чехию, «славянские страны», которые, впрочем, «тоже недолюбливал»***.

Во Франции владыку ждал не только Париж. Пробыть в Париже три месяца, как он планировал еще в Оксфорде в начале апреля, так и не удалось. Пришлось ездить на службы в Женеву.

---

* См.: Церковь... С. 60.

** Там же. С. 45.

*** *Тункина И.В.* Н.П. Кондаков по неизданным воспоминаниям Б.В. Варнеке. 1917–1920 годы // Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925. Личность, научное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения. СПб., 2001. С. 61.

Оттуда 3 апреля 1960 г., узнав об освобождении племянника Никиты из мордовских лагерей, он вновь пишет брату Игорю с надеждой, что по возвращении в Париж он усиленно вместе с секретарем издания займется окончательной подготовкой книги к печати*. Но он вновь не попал в желанный Париж ни на Страстную, ни на Пасху, 17 апреля, как собирался, — остался в Женеве. Только к маю удалось вернуться на берега Сены. К этому времени главное сделано, осенью, есть надежда, книга начнет печататься, но предстоит еще новая и длинная корректорская работа. А к Троице, 5 июня, вновь надо было ехать в Швейцарию. (313

Даже после назначения на Брюссельскую кафедру он уверенно, в письме от 14 июня, пишет, что главная церковная работа у него будет в Париже, где он по-прежнему намерен жить. Поездка с 16 по 30 июля в СССР принесла сан архиепископа, но и вызвала вынужденный перерыв в работе. Собственно, трудности начались уже после 31 мая, с назначением на овдовевшую после смерти митрополита Александра (Немоловского) Брюссельскую кафедру. В письме от 14 августа 1960 г. явно чувствуется напряжение: владыка очень занят приведением в порядок рукописного варианта книги: чтобы не было проблем с изданием, нужно непременно закончить работу к 1 сентября**.

К 24 октября рукопись уже сдана в издательство и должна уйти в типографию в начале нового года***. Очевидно, потребовались какие-то доработки. Двенадцатого февраля 1961 г. он вновь сообщает брату, уже из Брюсселя, что рукопись «Огласительных слов», включающая в себя греческий и французский тексты, введение и примечания, окончательно сдана издателям (Editions du Cerf, Paris). По возвращении в Париж после первой седмицы Великого поста (20–26 февраля), которую он как епископ должен провести в своем приходе в Брюсселе, владыка намеревается подписать контракт с издательством, после чего только и начнется типографский цикл. Объем труда в то время ему представляется в виде «двух толстых томов». Но: «Много будет еще работы по исправлению корректур греческого текста»****. Контракт в этот раз остался неподписанным.

---

* См.: Церковь... С. 63.
** См.: Там же. С. 65.
*** См.: Там же. С. 66.
**** Там же. С. 67.

И все это на фоне пейзажей вдоль железной дороги Париж — Брюссель. На Париж оставалось менее трети времени. Год был сложным, Благовещение пришлось на Великую пятницу. Он вновь приезжает в Брюссель 30 марта, накануне Лазаревой субботы, с намерением провести в Никольском храме Страстную (3–8 апреля) и Светлую седмицы (9–14 апреля) и вернуться в Париж к 16 апреля. Первого апреля, в Лазареву субботу, он расстроенно пишет Игорю Александровичу, что печатание книги все задержи-
314) вается, поскольку нужно начисто переписать французский перевод греческого текста из-за обилия в нем помарок и исправлений. По счастью, этим занимается издательство, а не сам владыка, которого весьма раздражает эта задержка. Контракт же он вновь надеется подписать в Париже после своего возвращения*.

Действительно, на Фомино воскресенье он возвращается в Париж. Но уже 21 апреля он опять в пути — отправился в Англию, где продлевал паспорт еще на два года и где оставался две недели, до 5–6 мая. 11 мая вновь едет в Брюссель, где служит по-французски для молодежи в Никольском храме на рю Шевалье в Неделю о слепом, поскольку самостоятельного французского прихода там нет. Вернувшись на несколько дней мая в Париж, он опять уезжает в Бельгию на Вознесение (18 мая) и Троицу (28 мая).

Но контракт все же был подписан, наверное, как раз накануне отдания Пасхи, о чем он торжественно сообщает в письме брату от 23 мая из Брюсселя**, ожидая первую корректуру и предвкушая большую, кропотливую работу. А пока читает творения Климента Александрийского и собирается на очередной Византийский конгресс в Охрид (10–16 сентября 1961 г.) и даже готовит туда доклад. На конгресс он так и не попал — помешала подготовка Всеправославного собора, но честно опубликовал по-французски резюме предполагаемого доклада о социально-политических реалиях Византии, отраженных в жизни и творчестве прп. Симеона, а потом и сам доклад, уже по-русски, в «Вестнике Экзархата»***.

---

* См.: Там же. С. 68.

** См.: Там же. С. 69–70.

*** См.: *Basile Krivochéine*. archevêque. St. Syméon le Nouveau Théologien: la realité politique et sociale de son temps (d'après ses cathéchèses) // Resumé des communications. XIIe Congrès International des Etudes Byzantines: Ochrid, 1961. Belgrad–Ochrid, 1961. P. 57–58; *Василий*, архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 38–39. С. 121–126.

Работа над корректурой начинается летом, которое владыка почти целиком проводит во Франции. Пятого июля он пишет брату из Парижа, что правка «четырех толстых томов» продвигается успешно и что к июлю греческий текст должен быть готов для окончательной корректуры*. А потом еще долго надо будет готовить критический аппарат, потому что при печати все «рукописные настройки» собьются. Тогда он еще надеялся, что все выйдет весной 1962 г.

К 22 августа владыка наконец получил для корректуры (315
370 страниц своей книги**. По счастью, издательство выделило помощников для новой редактуры критического аппарата и окончательной редактуры текста. Все началось успешно, но, как всегда, одно служение помешало другому. С 24 сентября по 8 октября он участвует во Всеправославном совещании Поместных Церквей на о. Родос (Греция). Вернувшись с Родоса, в октябре читает в Экзархате доклад об этом совещании, который повторяет в ноябре уже в Брюсселе. С 18 ноября по 6 декабря владыка в Нью-Дели на Генеральной Ассамблее ВСЦ, где Русская Церковь и вступила в эту организацию. Только 1 января 1962 г. он вновь пишет из Парижа, что издание книги продвигается не слишком быстро, хотя два помощника весьма облегчают этот труд — труд мелких технических изменений, на которые, по его собственному признанию, у него нет ни времени, ни сил: на Рождество к 4 января надо ехать в Брюссель, а потом вернуться на несколько дней, чтобы вновь уехать в Бельгию к 14 января и остаться там до Крещения. Времени действительно нет, есть только надежда, что книга выйдет в течение 1962 г.

Переписка прерывается вместе с надеждой. Три тома «Огласительных слов» вышли только в 1963–1965 гг.*** Напомним, что 9 октября 1964 г. за это издание владыка, посетивший тогда «город на Неве», был удостоен почетной степени доктора богословия Ленинградской духовной академии. Остальные труды

---

* См.: Церковь... С. 70.

** См.: Там же. С. 72.

*** См.: *Syméon le Nouveau Théologien*. Cathéchèses / Introd., texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine. Trad. par Paramelle J. Paris : Ed. du Cerf, 1963–1965. T. 1 [Cat. 1–5]. 469 p. (Sources Chrétiennes. 96); T. 2 [Cat. 6–22]. 404 p. (Sources Chrétiennes. 104); T. 3 [Cat. 23–34; Actions de grâces 1–2]. 392 p. (Sources Chrétiennes. 113.)

прп. Симеона выходили в той же серии «Sources Chrétiennes» уже без его участия: «Главы богословские и этические» были изданы Жаном Даррузе, «Гимны» — Иоганном Кодером. За десять лет, отчасти по инициативе владыки, было достойно издано почти все творчество прп. Симеона Нового Богослова*.

Однако в начале 1960-х гг. на фоне напряженной работы над изданием трудов прп. Симеона, отчасти неожиданно для самого себя, владыке пришлось вернуться к богословию того святого
316) отца, которому он посвятил свой первый труд, — святителю Григорию. Впрочем, судьба ему подсказывала этот неожиданный поворот заранее, уже его поездкой в Солунь в ноябре 1959 г. на празднование 600-летия со дня преставления Паламы, когда он посетил по пути Афины и Рим. Как раз накануне окончательного водворения владыки в Париж свт. Григорий словно вернул его к себе, оторвав от дела всей жизни.

К январю 1960 г. парижская жизнь нашла свое русло, владыка вжился, начал редактировать полученные из издательства тексты, а также «Вестник Экзархата». В марте — начале апреля он почти на месяц приезжает в Оксфорд, уже зная о том, что весной в Париже ему придется делать доклад о свт. Григории Паламе, который его «просили прочитать»**. Он и готовил его в библиотеках Оксфорда. В том же письме брату от 3 апреля 1960 г. он как бы невзначай обмолвился о «церковных новостях»: в декабре скончался глава Русского Экзархата Вселенской юрисдикции митрополит Владимир (Тихоницкий). Это давало надежду, что теперь «весь этот “греко-владимировский

---

* См.: S*yméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris: Ed. du Cerf, 1957. 139 p. (Sources Chrétiennes. 51); 2e éd. avec la collab. de L. Neyrand. Paris: Ed. du Cerf, 1980. 216 p. (Sources Chrétiennes. 51 Bis); *Idem*. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris: Ed. du Cerf, 1966–1967. T. 1: [Theol. 1–3, eth. 1–3.] (Sources Chrétiennes. 122); T. 2: [Eth. 4–15.] (Sources Chrétiennes. 129); *Idem*. Hymnes. T. 1: [1–15] / Introd., texte crit., trad. et notes par J. Koder; trad. par J. Paramelle. Paris: Cerf, 1969. 301 p. (Sources chrétiennes. 156); T. 2: [16–40] / Texte crit. par J. Koder; trad. et notes par L. Neyrand. Paris: Cerf, 1971. 499 p. (Sources Chrétiennes. 174); T. 3: [41–58] / Texte crit. et ind. par J. Koder; trad. et notes par J. Paramelle et L. Neyrand. Paris: Cerf, 1973. 402 p. (Sources chrétiennes. 196); *Idem*. Chapitres pratiques et théologiques / Intr. et trad. par J. Touraille // Philocalie des Pères neptiques. T. 5. Paris, 1984. P. 97–152; *Idem*. Hymnen / Prolegomena, krit. Text, Indices besorgt von A. Kambyles. Berlin, New York: W. De Gruyter, 1976. CCCLXXXIII–576 p.

** См.: Церковь... С. 61.

откол" будет ликвидирован, и многие вернутся к Матери-Церкви».

В письме от 20 мая* он рассказывает о своем докладе и об обстоятельствах его появления на свет: экзарх митрополит Николай организовал ряд лекций на богословские темы на французском языке. Первую лекцию этого неожиданного цикла «Св. Григорий Палама, личность и учение» как раз и прочел владыка 6 мая. Он специально уточняет в письме, что это не повторение того, что в свое время было уже написано, а принципиально новая (317
работа на основании недавно опубликованных материалов и что он надеется опубликовать статью в «Вестнике Экзархата». Что произошло достаточно скоро**. Лекции состоялись на рю Пеклет в церковном доме Экзархата и заняли три пятничных вечера — 6, 13 и 20 мая. Кроме самого владыки, здесь выступали архимандриты Алексий (ван дер Менсбрюгге) и Петр (Л'Юиллье) с докладами на темы богословия священства — «О священстве Христа и роли святости в священстве» и «Священство царственное и институциональное» соответственно***.

Мы можем несколько уточнить характер «общедоступных лекций на французском языке». Они были организованы учебно-богословским отделением Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии, т.е. не владыкой Василием, отвечавшим за «заочный сектор», а самим главой курсов и Экзархата. Богословско-пастырские курсы Экзархата регулярно проводились в 1954–1960 гг. как своеобразная замена и альтернатива французскому Православному институту св. Дионисия, ушедшему из-под омофора Патриархии вместе со священником Евграфом Ковалевским в марте 1953 г. Курсы с двухгодичным обучением, на которых занималось до семи человек (по крайней мере в 1955 г.), традиционно начинались осенью, в сентябре-октябре. Очередной цикл как раз и открылся осенью 1959 г. Майские лекции были событием неординарным, и для их проведения действительно имелись неординарные причины. Хотя официально и сообщалось,

---

* См.: Церковь... С. 64.

** См.: *Василий*, архиеп. Святой Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам // Вестник РЗЕПЭ. 1960. № 33–34. С. 101–114.

*** См.: Хроника жизни Русской Православной Церкви в Западной Европе. 1960. № 14. Март – апрель. С. 4.

что о следующих подобных лекциях будет объявлено особо, подобный опыт как будто не повторялся. Причины экстраординарности, на наш взгляд, отчасти и обусловили выбранную тематику.

Чтобы понять смысл и значение происшедшего, необходимо обратиться к событиям той зимы — весны и сравнить их с содержанием доклада, который носит несомненный характер рецензии на только что вышедшие работы Иоанна Мейендорфа*. Стан-
318) дартный набор научного политеса — благодарность автору за сделанный перевод, уважение к его трудолюбию и интересу к святоотеческой мысли, признание труда лучшим и наиболее обстоятельным изложением исторических событий эпохи свт. Григория Паламы — все эти тезисы, несомненно искренние, не могут скрыть сути доклада — достаточно резкой критики в адрес самого перевода и способов его богословского истолкования, собственно метода богословия. Владыка Василий считает, что французский перевод «кишит» многочисленными неточностями, а то и просто ошибками (contresens), искажающими смысл важных богословских текстов, в которых переводчик заставляет свт. Григория говорить противоположное тому, что тот имел в виду.

Другие претензии связаны с экзистенциальной риторикой, в которую отец Иоанн облекает изложение паламитского богословия, что приводит к его «модернизации» вместо объективного рассмотрения патристических корней византийского богословия XIV в. Любопытно, что и протопресвитеру Николаю Афанасьеву владыка впоследствии тоже поставит в вину новые термины, не имеющие аналогий в библейском богословии**. Подобный упрек в адрес основной экклезиологической работы профессора Сергиевского института «Церковь Духа Святого», защищенной в 1950 г. как докторская диссертация, из уст богослова несколько странен. Отсутствие того или иного термина в Священном Писании не исключает его использования в богословии. К подобному упреку прибегали противники Православия после I Вселенского

---

* См.: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Ed. du Seul, 1959. (Patristica sorbonensia. 3); *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Introd., texte critique, trad. et notes J. Meyendorff. Louvain, 1959 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. et documents. 30–31).

** См.: Церковь... С. 250.

собора (325 г.), когда выступали против признания Бога Сына единосущным Богу Отцу: слова ὁμοούσιος действительно не было в Библии, хотя оно наиболее полно выражало православную истину.

Интересно, что примерно те же мысли, против которых возражал владыка, выражал и В.Н. Лосский: «В Церкви необходима... икономия... которая обращена к каждой человеческой личности в отдельности, освящая личностную множественность в едином Теле Христовом, — икономия Святого Духа, “пентекостальный” аспект Церкви»*, не отделяя ее, однако, от икономии Второго Лица Святой Троицы. Возможно, владыка просто богословски протестует лишь против нарочитой подчеркнутости ипостасного бытия в Церкви Третьего Лица Святой Троицы, как это имеет место у протопресвитера Н. Афанасьева. Впрочем, нелюбовь к терминологическим новшествам, искусственности в языке — характерная черта стилистики и лингвистической культуры владыки. В богословии Тейяра де Шардена, произведшем на него сильное впечатление, его тоже раздражало «злоупотребление научным жаргоном» и «пленение научными формулами». Был ему явно несимпатичен и русско-афонский неологизм «схимонах», несвойственный греческому языку. Столь же неодобрительно он отнесся и к богословским неологизмам («иконософическое видение») в труде Павла Евдокимова о Православии, вышедшем в 1959 г.** Было ли это следствием воспитания или афонским приобретением, не ясно. Простота изложения, пересказа — один из значимых успехов его богословия. Может быть, эта простота была почерпнута им у Симеона Нового Богослова, труды которого тоже были лишены «ученого балласта» и «вычурной витиеватости». (319

Существуют претензии и к пониманию И. Мейендорфом самого Паламы, которому тот приписывает «христианский материализм», хотя этот термин у автора имеет смысл сугубо положительный. Согласно рецензенту, каковым и выступает владыка, отец Иоанн явно не понимает смысла греческого выражения ἔργον ἐστίν, переводя фразу «και ὥσπερ νῦν ἔργον ἐστίν ἰδεῖν ὡς

---

* *Лосский В.Н.* Кафолическое сознание. Антропологическое приложение догмата Церкви // *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение: Сборник статей. М., 2000. С. 575.

** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Compte rendu de: *Evdokimov P.* L’Orthodoxie. Paris. 1959 // Messager... 1963. № 41. P. 63–66.

ἔχομεν νοερὰν ψυχήν» как «Aujourd'hui nous pouvons réellement (!) voir que nous avons une âme intellectuelle» («Ныне мы можем действительно видеть, что мы обладаем разумной душой»), тогда как настоящий смысл этой фразы: «И как теперь *трудно видеть*, что мы имеем умную душу»*. Можно вспомнить, что смысл и форма перевода мистических пассажей, соединяющих ум, душу и молитву, были для владыки предметом полемики со взглядами Иринея Хаусхера. Умная молитва, согласно Василию Кривошеину, худо-
320) жественная, или безóбразная, была католическим богословом понята как «ученая». Похвала в устах владыки! Итоговые выводы, вроде бы не обращенные конкретно к Мейендорфу, вместе с тем предназначались именно ему: современное православное богословие должно продолжить дело Паламы, шествуя путем патристического синтеза и мистического богомудрия.

Все можно было бы списать на обычную внутри научного мира полемику: 60-летний «старец» поучает 30-летнего «юношу». В науке уличить оппонента в неточности — что может быть приятнее! Однако что-то настораживает — и неурочное время проведения курсов, и сами события той весны. Все это заставляет вспомнить еще одну важную деталь. Иоанн Мейендорф принадлежал к «другой партии» — выпускник Сергиевского института, он, пусть недавно и перебравшийся в Америку, оставался тем самым «греко-владимировцем», возвращения которых «под руку» Москвы чаяли в Экзархате. Конечно, не партийностью были мотивированы научные претензии. Скорее наоборот — время и место произнесения претензий были продиктованы церковно-политическими обстоятельствами. К тому же в российской истории богословие Паламы всегда становилось заложником внутренней и внешней политики. В 1785 г. «иждивением Типографической компании» в Москве, в типографии А.П. Лопухина, были изданы десять бесед святителя Григория**. Однако не прошло и двух лет, как в 1787 г. в московских книжных лавках официальной цензурой было изъято 779 экземпляров этого издания. Очевидно, смелость патристической мысли показалась соблазнительной умам, воспитанным

* *Василий*, архиеп. Святой Григорий Палама... // Вестник РЗЕПЭ. 1960. № 33–34. С. 109.

** См.: Святаго отца нашего Григория Паламы, архиепископа Фессалонитскаго, десять бесед с присовокуплением двух бесед, одной Иоанна Златоустаго, а другой Амфилохия Иконийскаго и с учением Иоанна Дамаскина о пречистом теле Господнем. М., 1785.

на схоластике. Через 200 лет ситуация не изменилась. В 1978 г. В.В. Бибихин, по инициативе ответственного секретаря Издательского отдела Патриархии Е.А. Карманова, подготовил к публикации в журнале «Богословские труды» сочинение святителя «Триады в защиту священно-безмолствующих», в комментариях к которым обширно цитировались труды протоиерея Иоанна Мейендорфа. Текст был уже практически сверстан, и даже был частично подготовлен типографский набор, когда отец Иоанн вновь впал в немилость у советских церковных и светских властей. (321
Набор был тут же рассыпан, а освободившееся место было заполнено публикацией «Исповеди» блаженного Августина в переводе М.Е. Сергеенко.

Сказанному есть подтверждения — и прямые, и косвенные. С 1947 г. не было у Московского Экзархата более сильной головной боли в Европе, чем Временный Экзархат Вселенского престола, возникший на основе русской эмиграции. Русское церковное рассеяние долго жило и управлялось в соответствии с Указом св. патриарха Тихона (Беллавина, 1865–1925) № 362 от 20 ноября 1920 г. Почти одновременно Высшее временное церковное управление (ВВЦУ) в Крыму назначило 15 октября 1920 г. архиепископа Евлогия (Георгиевского) управляющим русскими приходами в Западной Европе. Патриарх признал это назначение 8 апреля 1921 г. и в 1922 г. возвел архиепископа в сан митрополита. В 1921 г. ВВЦУ перемещается в Сербию, а 5 мая 1922 г. св. патриарх Тихон, под давлением коммунистического режима, его упраздняет. Вследствие этого вся полнота церковной власти в Европе переходит к митрополиту Евлогию. Однако в сентябре 1922 г. русский архиерейский собор в Сремских Карловцах (Сербия) создает Синод епископов Русской Церкви за границей во главе с митрополитом Антонием, который вмешивается в дела Западно-Европейской епархии. Отношения между митрополитом Евлогием и Синодом были прекращены в 1926–1927 гг., и митрополит был запрещен этой организацией в служении. Впоследствии митрополит сохранял свое каноническое подчинение Московской Патриархии в лице митрополита Сергия (Страгородского, 1867–1944) вплоть до 10 июня 1930 г., когда митрополит Сергий отстранил его от управления Западно-Европейской епархией по политическим мотивам (отказ от письменного обязательства лояльности Советской власти, участие

в акциях против гонений на религию в СССР) и опять же под давлением «внешних сил». Несмотря на попытки сохранить общение с Москвой, неизменно отвергавшиеся по тем же политическим мотивам, до 1931 г. митрополит Евлогий автономно управлял епархией, после чего, на основании решения Общего Епархиального Собрания и Епархиального Совета, перешел под юрисдикцию Константинопольского патриарха Фотия II. Семнадцатого февраля 1931 г. был образован Временный Патриарший
322) Русский Православный Экзархат в Европе. Управление церквами в Европе, оставшимися в юрисдикции Московской Патриархии, было поручено митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию (Богоявленскому, 1870–1940). Тогда-то и образовалось знаменитое Трехсвятительское подворье на рю Петель в Париже как оппозиция Экзархату Вселенского престола и как центр будущего Экзархата Московской Патриархии.

Мы уже знаем, что победа во Второй мировой изменила образ Советской России в глазах Европы. Мимикрия была принята за преображение, которое многим показалось ярче Фаворского света. Зарубежная Россия потянулась к России. И наоборот.

В августе 1945 г. для переговоров с митрополитом Евлогием от имени Московской Патриархии был направлен митрополит Николай (Ярушевич, 1892–1961), который добился возвращения Западно-Европейского митрополичьего округа (75 приходов) в юрисдикцию Московского патриарха. Поскольку согласия Константинопольского Патриархата на этот переход получено не было, митрополит Евлогий считал себя экзархом двух патриархов, настаивая на переговорах Москвы с Константинополем. Дабы ускорить процессы церковного объединения, 11 сентября 1945 г. был создан Патриарший Экзархат Русской Церкви в Западной Европе в юрисдикции Московской Патриархии. Его основу составили приходы Московского Патриархата, существовавшие в Европе до 1945 г., несколько (до 6) приходов Экзархата Вселенского патриарха, перешедшие в юрисдикцию Москвы, и часть приходов, ранее находившихся в юрисдикции Карловацкого Синода. Однако приходы в Бельгии и Германии, управлявшиеся архиепископом Брюссельским Александром (Немоловским, 1880–1960) и перешедшие в юрисдикцию Московской Патриархии в 1945 г., не были включены в Экзархат и до 1960 г. составляли отдельную епархию. Западно-Европейский Экзархат просуще-

ствовал до 20 февраля 1990 г., когда все зарубежные экзархаты РПЦ были упразднены.

Впоследствии преемник митрополита Евлогия митрополит Владимир (Тихоницкий, 1873–1959) утверждал, что подчинение Митрополичьего округа Московской Патриархии в 1945 г. до решения канонических вопросов с Константинопольским престолом носило «условный характер». После кончины митрополита Евлогия 8 августа 1946 г. патриарх Алексий (Симанский, 1877–1970) назначил экзархом Западноевропейских русских приходов митрополита Серафима (Лукьянова, 1867–1959), ранее находившегося в юрисдикции Карловацкого Синода и в 1945 г. перешедшего вместе со своими приходами в РПЦ. Назначение коллаборациониста не было принято духовенством и мирянами Западно-Европейского Экзархата, которые на епархиальных собраниях 14 августа и 16 октября 1946 г. просили Константинопольского патриарха Максима подтвердить его юрисдикцию над русскими церквами в Западной Европе, что и было сделано 6 марта 1947 г. Экзархом Вселенского патриарха становится архиепископ, а с 8 июля 1947 г. — митрополит Владимир, обвинявшийся впоследствии Московской Патриархией в самочинном захвате власти в Экзархате. Начался новый виток противостояния Москвы и Константинополя, теперь уже в виде противостояния двух Экзархатов. (323

Это противостояние было не только политическим заказом из Москвы, но и элементарным инстинктом самосохранения. В мае 1951 г. в Константинопольский Экзархат уходит приход в Кламаре, 14 февраля 1952 г. французский суд забирает у Патриархии и передает Экзархату кладбищенский Успенский храм в Сент-Женевьев-де-Буа. Эту атмосферу хорошо отразил в своем письме о. Борису Старку от 22 марта 1953 г. иеромонах Софроний: «Иногда чувство, что атмосфера стала менее напряженною, иногда же снова видим, как желание нас уничтожить еще живет»*.

Одним из наиболее отработанных способов противостояния, одновременно защиты и нападения, становится богословская пропаганда. На страницах «Вестника» постоянно публикуются статьи известного канониста профессора С.В. Троицкого, обличающие «неправду Парижского раскола» и «империализм» и «папистские притязания» Вселенского престола**.

---

* *Софроний (Сахаров)*, архим. Письма близким людям... С. 42.

** См.: *Троицкий С.В.* Экклезиология Парижского раскола // Вестник

При этом богословская полемика в Европе в значительной степени была подчинена тем же задачам — обличить противную партию если не в ереси, то в неправомыслии. Одной из первых работ иеромонаха Софрония (Сахарова), опубликованных в «Вестнике», была его статья «Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы», вскоре опубликованная и по-французски*, поддержанная пространными рассуждениями протоиерея Евграфа Ковалевского о значении 34 апостольского правила в жизни
324) русских Церквей в Западной Европе**. Основным объектом критики стала серия статей протоиерея Александра Шмемана, уже тогда одного из крупнейших представителей Сергиевского богословского института и Константинопольского Экзархата в целом, опубликованная в конце 1940-х гг. и впоследствии изданная отдельной брошюрой***. Автор обвинялся в «ниспровержении» канонической церковной структуры и в том, что вместо православной триадологии в церковной жизни он предлагает «тритеизм». Эта же серия статей критически анализировалась и С.В. Троицким в его статье «Экклезиология Парижского раскола».

Механизм полемики, ее основания и методы были отработаны в совершенстве. Даже само название московского журнала — «Вестник» отсылало к авторитетному изданию Экзархата Константинопольской юрисдикции «Вестник РСХД».

Не успел один из основных авторов «Вестника» архимандрит Софроний (Сахаров) 4 марта 1959 г. уехать со своей монашеской общиной во имя св. Иоанна Предтечи в Эссекс (Англия) и перейти в юрисдикцию Константинополя, как в том же «Вестнике» публикуется написанное еще в декабре 1957 г. письмо митрополита Николая (Ярушевича) «одному священнику» с серьезной критикой пастырских и мистических взглядов самого архимандрита, в частности его утверждения, что «вне опыта схождения во ад невозможно познать любовь Христову», которое так и не получило

РЗЕПЭ. 1950. № 7–8. С. 10–33; *Он же*. Теократия или цезаропапизм? // Вестник РЗЕПЭ. 1953. № 16. С. 196–202; *Он же*. Неудачная защита неправды // Вестник РЗЕПЭ. 1954. № 20. С. 192–199; *Он же*. Каноны и восточный папизм // Вестник РЗЕПЭ. 1955. № 22. С. 120–131; *Он же*. Халкидонский собор и восточный папизм // Вестник РЗЕПЭ. 1959. № 32. С. 25.

* См.: Вестник РЗЕПЭ. 1950. № 2–3. С. 8–33; Messager... 1950. № 5. P. 33–61.

** См.: *Ковалевский Е.*, прот. Экклезиологические проблемы // Вестник РЗЕПЭ. 1950. № 4. С. 11–20.

*** См.: *Шмеман А.*, прот. Церковь и церковное устройство. Париж, 1949.

«убедительного и глубокого обоснования»*. Вместе с тем эти мысли еще совсем недавно публиковались тем же изданием.

С критической осторожностью был встречен членами Московского Экзархата новый перевод Четвероевангелия на русский язык, выпущенный в 1958 г. Британским Библейским обществом. Основная причина, как нам кажется, была в том, что главной переводческой силой издания был «греко-владимировец» епископ Кассиан (Безобразов), положивший в основу перевода творческий отказ от «общепринятого текста» (textus receptus)**. Признавая не- (325
обходимость издания «православного научного текста» Евангелия (иначе можно и обскурантом прослыть!), анонимный автор статьи подверг критике сам метод работы епископа Кассиана, его «антивизантийский» подход к тексту***. К этому ряду явлений стоит отнести и упреки в «неправославии», обращенные владыкой Василием к книге «Православие», написанной П. Евдокимовым, членом Епархиального Совета Константинопольского Экзархата****.

Задачи академического богословия и богословского свидетельства, как видно, были жестко подчинены юрисдикционному противостоянию. Еще очевидней это становится из следующей истории. В 1953 г. Московский Экзархат был потрясен делом протоиерея Евграфа Ковалевского — своеобразного «отца Георгия Кочеткова» 1950-х гг.***** Активная миссионерская деятельность, не санкционированное «вертикалью» церковной власти создание новых приходов, стремление к независимости, в том числе и литургической на основе латинского обряда, — все это привело к исключению Ковалевского из членов клира РПЦ в январе — марте того же года. Вместе с ним уходят не только его общины, но и Православный институт св. Дионисия, образуя независимую Французскую Кафолическую Православную Церковь. В 1957–1966 гг. она временно переходит в юрисдикцию Русской Православной Церкви за границей, погрузившсь впоследствии в «каноническую пустоту».

---

* См.: Вестник РЗЕПЭ. 1959. № 32. С. 269–277.

** См.: *Кассиан [Безобразов]*, еп. О тексте Нового Завета // Вестник РСХД. 1955–III. (№ 38).

*** См.: *Василий*, архиеп. Новый русский перевод Евангелий // Вестник РЗЕПЭ. 1960. № 33–34. С. 120–130.

**** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Compte rendu de: *Evdokimov P.* L'Orthodoxie // Messager... 1963. № 41. P. 63–66.

***** См. детали этого дела в: Messager... 1953. № 15. P. 127–130. — *Ред.*

В ноябре 1959 г. Православный институт (Institut Français de Théologie Orthodoxe Saint-Denis), формально подчинявшийся Парижской Академии, организует богословские чтения, посвященные 600-летию со дня кончины свт. Григория Паламы. Зная владыку Василия как крупного специалиста в этой области, секретарь института E. Carabin 16 октября отправляет ему приглашение принять участие в этом семинаре. Тридцатого октября владыка мотивирует свой отказ двояко: и тем, что он в это время
326) будет находиться в Фессалониках на общецерковных торжествах, и тем, что он не знает, в юрисдикции какого канонического епископа и какой Православной Церкви находится данный «православный институт» и принадлежит ли он к Церкви вообще.

Вызов был принят. Ответное письмо институтского секретаря от 18 декабря использует почти запрещенные приемы. Он выражает удивление, что владыке надо заново рекомендовать его старого друга Евграфа Ковалевского, который, когда сам Василий находился в Греции в затруднительном положении, постарался ему помочь, в том числе используя и авторитет института («Votre ancien camarade l'Archiprêtre Eugraph Kovalevsky qui en se servant de notre Institut précisement, a essayé avec Mr. Whittemore de vous venir en aide lorsque vous vous trouviez en difficulté en Grèce»). Утверждая, что институт находится вне конкретной юрисдикции (его официальный статус — etablissement libre d'enseignement supérieur*), и указывая, что почетным ректором института является патриарх Александрийский Христофор II, письмо выражает уверенность, что быть православным означает мыслить православно, и кратко излагает основные события институтской жизни, упоминая и об авторитетных православных богословах, сотрудничающих с институтом.

Владыка отвечает ему 13 января. Считая, что ненормальная ситуация самого отца Евграфа безусловно отражается и на характере руководимого им заведения, он видит в позиции института признаки неправославия, поскольку здесь интеллектуальная деятельность отделяется от духовной жизни и канонического строя. Письмо заканчивается призывом вернуться под омофор Матери-Церкви. Ответа на него не последовало**.

---

* Свободное учреждение высшего образования (*франц.*). — *Ред.*

** См.: Le groupement ecclésiastique de R.P. Eugraph Kovalevsky et l'Eglise Orthodoxe // Messager... 1960. № 33–34. P. 93–99.

Однако в декабре 1959 г. произошло событие, породившее определенные иллюзии. Как мы уже знаем, 18 декабря умер глава Русского Экзархата Константинопольской юрисдикции митрополит Владимир (Тихоницкий). Действуя по принципу: «Поражу пастыря, и разыдутся овцы» (Мф. 26, 31), церковные политики начинают новую кампанию. Ее цель — вернуть приходы Константинопольской юрисдикции в Московскую Патриархию. Завершить то, что не удалось в 1945 г. Для этого нужно не просто обратиться к ним с материнским призывом. Нужно создать для (327
русской эмиграции новый положительный имидж Московского Экзархата, подчеркнуть его каноническое и интеллектуально-богословское превосходство, а заодно продемонстрировать уязвимые позиции его противников.

Внешне все по-христиански и благопристойно. Экзарх архиепископ Николай (Еремин) отправляет на имя местоблюстителя Константинопольского Экзархата епископа Георгия (Тарасова) письмо с выражением соболезнований клиру и мирянам Константинопольского Экзархата, а 21 декабря служит со своим духовенством панихиду у гроба почившего святителя в его покоях на рю Дарю рядом с храмом св. Александра Невского. Но уже 5 января 1960 г. московский экзарх возводится патриархом Алексием в сан митрополита, а его титул меняется с Клишийского на Корсунского, напоминая эмигрантам о «херсонской» купели, откуда в 988 г. вышла крещенная Русь. Двадцать четвертого марта митрополит вместе со своими викариями епископом Сергиевским Антонием и епископом Волоколамским Василием подписывает обращение к настоятелям приходов и духовенству Константинопольского Экзархата в условиях, когда новый епархиальный архиерей еще не избран. Отметим: обращение опубликовано в том же номере «Хроники», что и сообщение о предстоящих «общедоступных лекциях». Здесь же содержится критика экклезиологических взглядов некоторых богословов Экзархата, в частности епископа Кассиана, канонических позиций его института и политической («антисоветской») направленности некоторых акций. Делается и прогноз относительно выборов будущего главы Экзархата*. Эти события и действия одновременны и единонаправленны.

---

* См.: Хроника жизни Русской Православной Церкви в Западной Европе. 1960. № 14. Март – апрель. С. 6–10; Церковь... С. 314–317, 377–383.

Суть послания очевидна: прекратить пагубное разделение, для которого отпали все причины, вернуться в духовно породившую всех Церковь, которая теперь пользуется свободой и является той «общепризнанной центральной церковной властью», о которой говорил митрополит Евлогий. В ход пущен аргумент — существенное улучшение взаимоотношений между Константинопольским и Московским престолами, первый из которых начинает сознавать «ненормальность» существования Русского Экзархата
328) в своем составе. Кроме кнута есть и пряник: возможность свободных посещений церковной России. Срок на все — полтора месяца, «дедлайн»* — Пасха, 17 апреля: «Дайте нам и всей Церкви Божией великую пасхальную радость праздновать вместе, в мире и единении в лоне нашей общей Матери-Церкви, Светлый день... Воскресения Христова»**.

Впрочем, владыка, при всем очевидном внутреннем согласии с обращением, не мог подписать его физически: весь март он провел в Оксфорде. Однако много ранее, 22 января 1960 г., он отправил письмо Вселенскому патриарху Афинагору, с которым встречался за два года до этого. В письме он излагал собственные мысли относительно церковного положения, создавшегося среди русских православных в Западной Европе после смерти митрополита Владимира. Тогда, в 1957 г., грек сказал Василию, что его желанием было объединение всех русских в Европе под омофором патриарха Алексия и его Патриархии. И ныне, полагал адресант, наступил самый подходящий момент для исполнения этого желания. Если же кто-то из «владимирцев» не захочет вернуться в Русскую Церковь, то в этом случае их стоит включить в непосредственную юрисдикцию митрополита Вселенского Патриархата, а пресловутый Экзархат упразднить. Уже тогда он знал, что в мае в Париже, во время выборов нового главы Константинопольского Экзархата, должен состоятся цикл богословских и исторических лекций, организованных Московским Экзархатом. Такое мероприятие не только должно было привлечь внимание русских приходов к Московской Патриархии, но и отвлечь их от трудного дела выборов. А на самом мероприятии владыке предстояло читать доклад о свт. Григории Паламе, вернее, о новых

---

* deadline— последний срок (*англ.*). — *Ред.*

** См.: Церковь... С. 314–317.

материалах о Паламе, а еще вернее — дать рецензию на только что вышедшую новую книжку собрата-богослова, правда принадлежащего к другой юрисдикции. Круг замкнулся. Богословие попало в заложники церковной политики, теология превратилась в технологию, вернее, в политтехнологию.

Если в Патриархии надеялись на чудо, то его не произошло. Чрезвычайное собрание по выборам нового предстоятеля было перенесено с мая на июнь. Как известно, новым главой Константинопольского Экзархата из четырех кандидатур 11 июня был (329
избран епископ Георгий (Тарасов), управлявший затем Церковью в одно из самых сложных церковных времен до марта 1981 г. Ему пришлось 26 декабря 1965 г. получить послание патриарха Афинагора (Спиру), в одностороннем порядке, под давлением церковной Москвы, прекратившего канонические отношения со своим Экзархатом и предложившего ему вернуться в юрисдикцию Московской Патриархии. Вместо этого бывший Экзархат в феврале 1966 г., по решению Епархиального собрания, провозгласил себя Автономной Православной Церковью Франции. Лишь в 1971 г. Константинопольский Патриархат вновь принял эти приходы в свою юрисдикцию под именем Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе. Статус Экзархата был возвращен ей в 1999 г. патриархом Варфоломеем (Архондонисом).

Драматические взаимоотношения двух ветвей российского Православия во Франции, поместной и вселенской, помогают понять ту духовно и интеллектуально сложную ситуацию, в которой оказался владыка Василий в 1960 г. Однако происшедшее, как нам кажется, не оказалось без последствий. И осознание изменившегося отношения владыки к проблеме двух русских Церквей в Европе позволяет надеяться, что сформировавшаяся в его сознании новая модель их сосуществования способна поселить мир в среде российского православного рассеяния*.

---

* К сожалению, до сих пор этого не произошло, а события последних лет, связанные со взаимоотношениями Московской Патриархии и Парижской Архиепископии, свидетельствуют лишь о том, что история Православия в Европе православных в России так ничему и не научила. Призыв к объединению 1 апреля 2003 г. прозвучал ровно в тех же условиях, что и уже известное письмо 1960 г.: русские приходы во Франции только что похоронили своего архипастыря, Сергия (Коновалова), и готовились к выборам нового предстоятеля. Естественно, и результат был тот же: на выборах главы Экзархата победили епископ Гавриил (де Вильдер) и сторонники Вселенской юрисдикции. Последовавшие за этим судебный процесс «Россия против

Обратимся к динамике чувств и мнений, переполнявших владыку Василия в первую половину 1960-х гг. От оптимистической уверенности в возвращении евлогианских приходов к Матери-Церкви (3 апреля) он переходит к мрачным констатациям и еще более пессимистическим прогнозам (14 июня): избранию на кафедру епископа Георгия (Тарасова) предшествовала ожесточенная борьба, подорвавшая авторитет Константинопольского Экзархата в общественном мнении, и развал этой структуры будет продол-
330) жаться*. Далее — несогласие с игнорированием православных богословов Московской юрисдикции на литургических съездах в Сергиевском институте, отправленное ректору этого заведения епископу Кассиану (Безобразову) 7 июля 1961 г., которое так и осталось без ответа**. Итог подводит своеобразное равнодушие в отношении позиции Константинопольского Экзархата к его участию во Всеправославном совещании в сентябре — октябре 1961 г.: «...владимировцы очень злятся, что их на Родос не пригласили, враждуют и на меня, за то что я был там в числе представителей Русской Церкви. Но на них не стоит обращать внимания»***.

Впоследствии он не возвращается к этой теме. Более того, чувствуется, что меняется и его отношение к последователям митрополита Евлогия (Георгиевского). В 1961–1963 гг. он всерьез начинает говорить о сотрудничестве в сфере богословия представителей разных православных юрисдикций, понимая, что единство в деле веры важнее канонических споров. И первое подобное заявление — это письмо, впоследствии опубликованное, ректору Сергиевского института епископу Кассиану о возможности общего участия в богословских мероприятиях. В частности, в литургических съездах. Немного обиженно — все-таки на съезд пригласили иеромонаха Варнаву (Бартона), который был лишь учеником Богословских курсов Московского Экзархата (владыка

православной общины в Ницце» (2005–2010) за право собственности на церковь Свт. Николая, создание Православной семинарии РПЦ в Эпинесу-Сенар под Парижем в 2009 г., своеобразного аналога «лекций на богословские темы 1960 г.», и приобретение Администрацией президента РФ бывшего здания «Франс-Метео» на набережной Бранли в центре Парижа в 2010 г. с целью создания здесь «духовно-культурного центра» Московской Патриархии не были восприняты во Франции как акции, укрепляющие Православие в Европе.

* См.: Церковь... С. 61, 65.

** См.: Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 37. С. 162–163.

*** Церковь... С. 75.

специально в письме подчеркнул слово «ученик»), — он спрашивает, почему же не были приглашены ведущие богословы Московского Патриархата, с которым Константинопольский Патриархат имеет евхаристическое общение. При этом он вспоминает свою встречу с патриархом Афинагором в 1957 г., который только приветствовал богословское и научное сотрудничество Поместных Православных Церквей.

Впоследствии, в июле 1963 г., он положительно оценит свое участие совместно с богословами как из Константинопольского (331
Экзархата, так и из русской Митрополии в Америке в совещании православных и неправославных богословов 8–11 июля в Монреале, организованном по инициативе Исследовательского отдела ВСЦ на темы «Церковный строй» и «Церковный порядок». Здесь выступали с докладами протоиерей Иоанн Мейендорф и протоиерей Борис Бобринской, первый из них — о значении Реформации в истории христианства.Это совещание непосредственно предшествовало заседанию комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство», которое тоже состоялось в Канаде 12–26 июля. В этом событии владыка увидел попытку преодоления юрисдикционных разделений в живом богословском общении*. Словно вспоминаются ему слова оставшегося нам неизвестным отца-иезуита, сказанные будущему архиерею в Оксфорде осенью 1951 г.: хуже юрисдикционных споров русской эмиграции может быть лишь творческая несвобода в Церкви.

Василий Кривошеин спокойно выслушивает в 1966 г. Иерусалимского патриарха Венедикта, рассказывающего ему, что хотя бывший русский Экзархат, после разлада с Константинополем провозгласивший себя Независимой Православной Церковью Франции, и не признается в его новом статусе, но евхаристическое общение с его клириками и прихожанами продолжает поддерживаться. Он даже в чем-то сочувственно рассказывает об этом своим прихожанам**. А в марте 1975 г. с удовольствием принимает приглашение Сергиевского института приехать с докладом на Литургический съезд. Книга владыки о Симеоне Новом Богослове выходит в 1980 г. в Париже, в издательстве

---

* См.: *Василий*, архиеп. Монреальское совещание (Впечатления участника) // Вестник РЗЕПЭ. 1963. № 42–43. С. 176–182.

** См.: Паломничество во Святую Землю // Вестник РЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 259–263.

«YMCA-Press», возглавляемом Н.А. Струве. У него же в «Вестнике РСХД» он начал с 1974 г. печатать свои статьи, которые по соображениям самоцензуры нельзя было печатать в «Вестнике Экзархата», где, по договоренности с новым экзархом митрополитом Никодимом, не должно было быть как «советчины», так и «антисоветчины»*. В «Вестнике» даже публикуется экклезиологическая статья протоиерея Александра Шмемана, того самого, чьи церковно-канонические взгляды это издание клеймило 20 лет на-
332) зад. Впрочем, публикация, очевидно, явилась своеобразной отповедью Вселенскому Патриархату, так и не признавшему автокефалии, дарованной Русской Церковью бывшему Митрополичьему округу в США в 1970–1971 гг., к которому отец Александр как раз тогда и принадлежал**.

Чем объяснить такую перемену по сравнению с достаточно радикальными настроениями конца 1950-х–1960-х гг.? Только лишь изменением духовной ситуации, под которую подстраивался человек? 23 марта 1975 г. в письме брату он вроде бы объясняет причину случившейся «оттепели»: «Были противники во главе с еп. Кассианом, но они почти все вымерли»***. Действительно, сменилось поколение с его резким неприятием всего советского по принципу: «От Москвы может ли что добро быти?»**** Изменившиеся люди потянулись друг к другу, почувствовав общую судьбу и общую ответственность. Но, наверное, изменился и сам владыка: самостоятельная епархия и управление ею предполагало возможность приобщиться особой мудрости, способной подняться над политической ангажированностью. Где-то переломным, но подготовленным сложной внутренней работой мог быть 1965 г., когда 4 февраля случилась не только кончина владыки Кассиана, но и еще одно драматическое событие в жизни православной эмиграции.

Нам уже известно, что узлы церковной политики, завязанные митрополитом Никодимом (Ротовым) как председателем ОВЦС, приводят к тому, что патриарх Афинагор в 1965 г. «поручает архи-

---

* См.: Воспоминания... С. 323–325.

** См.: *Шмеман А.*, протопресв. Знаменательная буря. Некоторые мысли об автокефалии, церковном праве и экклезиологии // Вестник РЗЕПЭ. 1971. №75–76. С. 196–225.

*** Церковь... С. 83.

**** Ср.: Ин. 1, 46. — *Ред.*

епископа Георгия, его клир и паству попечительству и отеческой любви Патриарха Московского». Мудрость Фанара, формально выполнившего пожелания Московской Патриархии, заключалась в понимании того, что для православных во Франции переход в юрисдикцию патриарха Алексия (Симанского) невозможен. В результате в 1971 г. русские приходы, ранее составлявшие Экзархат, возвратились в Константинопольский Патриархат.

Сама по себе принципиальность позиции и исповедничество клира и мирян Экзархата способны вызвать уважение. Но именно (333
на это время приходится и тесное знакомство владыки с митрополитом Никодимом, несомненным организатором этих событий. Как кажется, он сумел по достоинству оценить саму личность, не всегда искреннюю и всегда непроницаемую*. Быть может, именно тогда он «по достоинству» оценил церковно-политические игры с навязываемым, а не добровольным возвращением к Матери-Церкви: церковная дипломатия, построенная на водке и бутербродах с икрой, до добра не доведет**. И выбрал свободу: для себя и для других. С тех пор он определенно отказывался превращать теологию в технологию. Быть может, его опыт сегодня стоит применить для очищения церковной жизни от непрекращающихся претензий и властных амбиций, за которыми стоят люди, думающие не о церковной пользе, а о политическом влиянии. При имеющемся евхаристическом единстве административные связи не принесут единения еще более тесного. Стоит подумать о тех областях, где есть возможность не противостоять, а сотрудничать, например в церковной науке и богословии. Как и поступил сам владыка Василий в 1972 г., однозначно выступив за придание реальных вселенских полномочий Вселенскому патриарху и отказавшись от идеи «национальной автокефалии». Той самой идеи, которую, по сути, защищало подписанное им в марте 1960 г. обращение к духовенству Константинопольского Экзархата и которая до сих пор создает серьезные проблемы в жизни Православия в Европе.

Нам думается, что из мая 1960 г., кроме важного опыта, им была унаследована традиционная, но уже лишенная ненаучной подоплеки полемика с выводами отца Иоанна Мейендорфа: как-никак

---

* См.: Воспоминания... С. 302–314.

** См.: Там же. С. 279.

владыка был основателем школы «паламоведения» в российском Православии. Да и не пропадать же многочисленным наработкам и мыслям, сделанным и возникшим после знакомства с только что вышедшим новым словом в богословской науке. На IV Конференции патрологов в Оксфорде 18 сентября 1963 г. владыка не просто продолжает развивать свой интерес к Паламе, но соединяет в едином видении Григория и Симеона*. Предлагаемый владыкой вывод о принадлежности «Других глав» по-хорошему сенсацио-
334) нен: не подлежит сомнению, что эти тексты принадлежат не св. Григорию Паламе, а св. Симеону Новому Богослову и являются выписками из его «Огласительных слов» — 2, 6, 16 и 17-го. Здесь он показывает себя не только знатоком святоотеческих текстов, но и психологом творчества писца, заполнившего конечные листы кодекса Paris gr. 1239 (XV в.) с творениями Паламы близкими по характеру богословскими произведениями. Однако возникновение такого «псевдоэпиграфа» не случайно — несмотря на свои особые акценты у каждого из авторов, они принадлежат одной традиции и воспринимаются один сквозь другого. Не исключено, что мы имеем дело с выписками самого свт. Григория, поскольку здесь чувствуется «редакторская правка». В этом случае мы сталкиваемся с тем, что уже видели в святоотеческих текстах, в частности изучаемых и трудами владыки Василия: цитаты из Священного Писания и из отцов здесь передаются достаточно вольно. Эта принадлежность к единому потоку жизни и создает, по выражению Рикардо Пиккио, «открытую традицию» цитирования.

Впрочем, здесь опять не обходится без колкостей: «Можно было бы даже сказать, что это “Приложение” (с переводами! — *А. М.*) следует считать самой важной частью всей книги отца Иоанна»*, тем более что автору не всегда удается избежать слишком поспешных выводов и неправильных утверждений. Азарт такой научной полемики, если к ней примешиваются еще и ненаучные мотивы, был весьма распространен и в церковной среде. Чего стоит отзыв покойного митрополита Питирима (Нечаева) о трудах владыки, посвященных творчеству преподобного: «...его работа о Симеоне Новом Богослове ничего особенно нового

---

* См.: *Basil*, archevêque. Ἕτερα Κεφάλαια. Grégoire Palamas ou Syméon le Nouvean Théologien? [Другие главы. Григорий Палама или Симеон Новый Богослов?] // Messager... 1963. № 44. P. 205–210.

** Ibid. P. 205. *Пер. с франц. — Ред.*

не содержит — ну только то, что он знал греческий и выверил кое-какие переводы. А самомнение было куда какое! Все: “Я-я-я! А вот здесь так, а вот здесь не так, а вот здесь запятая не в ту сторону”»*. Мы уже знаем, что митрополит Питирим писал кандидатскую работу на ту же тему в Московской духовной академии. Впрочем, такое отношение к работе «коллеги» по перу и по мантии было продиктовано не только научной ревностью, но и, по его собственному признанию, примешавшимся сюда раздражением за полемику в эфире. (335

Сам митрополит Питирим, считая, что владыка Василий его «зверски обидел», рассказывал следующее: «В Швеции насели на меня журналисты, стали спрашивать — тогда же, когда спрашивали и о Дудко, — что я думаю о преподавании Закона Божия в школах. Я сказал, что мой отец был законоучителем и говорил, что, когда Закон Божий стоит в обязательной программе, он нивелируется в ряду других предметов. Воспитание, прежде всего, должно быть в семье — школа же должна воспитывать не столько уроками Закона Божия, сколько общим духом. А Василий после этого разразился статьей: что вот, мол, такой-сякой архиепископ Питирим считает, что учить вере не нужно»**.

То ли журналисты исказили мысль Преосвященного, то ли сам владыка запамятовал свои слова, но источники свидетельствуют об ином***. Интервью 16 июля 1974 г. было дано не абстрактным журналистам в Швеции, а «специально обученному» сотруднику Агентства печати «Новости» Юрию Кирсанову. Оно стало известно достаточно быстро не только на Западе, но и в России, благодаря публикации в журнале «Sowjetunion Heute» № 13–14 от 16 июля 1974 г., издававшемся консульством СССР в Кельне. Публиковалось оно и позднее****.

Здесь содержался полный набор штампов выездного архиерея: отсутствие случаев нарушения прав верующих в СССР, невмешательство государства в дела Церкви, непонимание Западом ситуации в СССР, функции образования и благотворительности

---

* Русь уходящая... С. 198.
** Там же.
*** См.: Церковь... С. 342–345, 393–395.
**** См.: Архиепископ Питирим (Нечаев) о Церкви в СССР... // Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. М., 1995. Кн. 2. С. 119–121.

взяты на себя государством, с отделением Церкви от государства она утратила несвойственные ей функции социального учреждения. А вот конкретно об образовании: «Церковь в Советском Союзе больше не занимается преподаванием Закона Божия для несовершеннолетних, потому что религиозное наставление несовершеннолетних детей способствует возникновению предрассудков и даже содержит в себе элементы духовного и нравственного насилия совести. Конечно, родителям не возбраняется
336) воспитывать детей в религиозном духе. Молодой человек, став совершеннолетним, сам сможет решить, хочет он присоединиться к религиозной общине или нет»*.

Комментарий владыки Василия на это «основное богословие» советского образца впервые передан по Би-Би-Си в ноябре 1974, а затем напечатан в газете «Русская мысль» от 30 января 1975 г. (№ 3036) и в «Вестнике РСХД»**. Здесь все корректно, но последовательно. Василий выражает свое удивление высказываниями архиепископа Питирима, поскольку он известен ему как «духовно настроенный, благочестивый архиерей монашеского духа, культурный и богословски образованный человек». Далее он просто тезис за тезисом разбирает интервью, прежде всего в связи с проблемой социального служения и образования. Мнение о религиозном образовании как насилии он объявляет марксистским. Отделение Церкви от государства должно предусматривать нейтралитет и отсутствие запретов на религиозную деятельность, которые являются нарушением международного законодательства. А вместо того чтобы откровенно лгать и кривить душой, лучше было бы промолчать. Действительно, ничего лично обидного в этом нет, и истоки «зверской обиды» понять весьма затруднительно.

О своем выступлении на Би-Би-Си владыка пишет в письме Игорю Александровичу в Париж от 5 декабря 1974 г., где сообщает, что хочет добиться от отца Владимира Родзянко текста. Скорее всего, это выступление на положении брюссельского архиерея в Патриархии не отразилось, поскольку митрополит Ювеналий пригласил его на какую-то конференцию в Женеву: «Может быть, он (и митр. Никодим) даже довольны, что я разнес, хотя в очень мягкой форме, архиеп. Питирима»***.

---

* Там же. С. 120.
** См.: Вестник РСХД. 1975. № 114. С. 268–270.
*** Церковь... С. 80.

Впоследствии, в письме от 19 февраля 1975 г., владыка рассказывает продолжение истории: «Курьезный и не вполне понятный случай. В этом году я не получил (до сегодняшнего дня) поздравления к Рождеству от архиеп. Питирима Волоколамского, хотя сам его поздравил (обычно наши письма расходятся в пути, и я получаю их около нашего Рождества). Объяснил его молчание тем, что он слыхал (или, вернее, ему рассказали) о моем выступлении в ноябре "против" него по Би-Би-Си и обиделся. А вдруг сегодня получаю от него очень любезную открытку, где он благодарит за (337
поздравления, поздравляет и т.д. Послано (по штемпелю) 14 февраля! Что за перемена! Возможно, что он сейчас прочитал мою "статью" в "Русской мысли" от 30 января (она была послана с оказией в Москву, но не ему) и увидел, что лично я его не "ругаю"»*. Впрочем, история с поздравительными открытками — отдельная тема. Сам митрополит Питирим ко дню своего рождения 8 января 2006 г. получил поздравления от Государственной Думы, подписанные заместителем председателя Комитета по делам общественных и религиозных организаций И.А. Васильевым. Через два с лишним года после своей кончины, случившейся 4 ноября 2003 г.

Происшедшее вполне характеризует личность митрополита Питирима, сумевшего официально возвыситься над обидой, но в душе сохранившего прежнее отношение. Такое отношение могло быть вызвано еще одной причиной — оба архиерея были редакторами основных богословско-официальных журналов РПЦ — «Вестника Экзархата» и «Журнала Московской Патриархии». Епископ Питирим стал редактором «ЖМП», возглавив одновременно и Издательский отдел Московской Патриархии. В этом смысле он мог рассматривать себя как своеобразного «начальника» парижского редактора, хотя тот обсуждал содержание и выпуск номеров с председателем ОВЦС**. Отсюда и ревнивая оценка издания и его редактора: о владыке Василии Питирим отзывался как о человеке сложном и самолюбивом, «хотя редактируемый им "Вестник Западного Экзархата" был изданием довольно серым»***. Читатели «Вестника» и люди, знакомые с жизнью и трудами владыки, сами могут вынести свой суд по этому поводу.

---

* Церковь... С. 83.
** См.: Там же. С. 92–94.
*** Русь уходящая... С. 198.

Но не отсюда ли берут свое начало сложности, возникшие в связи с возможной публикацией труда владыки Василия о преподобном Симеоне Новом Богослове в «Богословских трудах», издании, которым формально руководил митрополит Антоний (Мельников), а фактически — сам владыка Питирим? И если да, то чего здесь было больше — научной ревности (сам владыка Питирим так и не издал своей кандидатской работы), административного соперничества или личной обиды?

338) Об этих сложностях владыка Василий подробно рассказывает двоюродной сестре Надежде Александровне Кавелиной в своем письме от 26 февраля 1979 г. из Брюсселя, хотя еще 29 декабря вынужден был писать ей о том же*. Еще в начале июня 1978 г. во время поездки в Россию, сразу после торжеств в честь 60-летия Патриархии, приуроченных к годовщине интронизации патриарха Пимена (Извекова), у него состоялась беседа с митрополитами Никодимом и Антонием, а также с сотрудником Издательского отдела Е.А. Кармановым как раз по поводу возможного издания книги в «Богословских трудах»**. Митрополит Ювеналий, как председатель ОВЦС, обещал пригласить владыку осенью того же года, для того чтобы он мог собственноручно привезти рукопись в издательство***.

Эта надежда заставила его всецело отдаться работе над переводом с французского и редактурой русского варианта книги о Симеоне Новом Богослове. Перевод успешно продвигался, к середине лета в русский язык уже облеклось до 60 % текста, а целиком труд должен был завершиться к октябрю-ноябрю. Но для этого нужно было дать «полный приоритет» этому занятию над всеми другими послушаниями — будь то литургический съезд в Сергиевском институте в Париже или богословский диалог с англиканами о женском священстве в Афинах.

Одновременно готовилось французское и английское издания. Французский текст был доверен Шеветоньскому монастырю. Не без колебаний однако. Несмотря на положительный отзыв настоятеля Мишеля ван Париса, владыка был озабочен задержкой с чтением рукописи в монастырском издательстве. Третьего марта 1978 г. он делится с братом Игорем своим «подозрением»: Симеон

---

* См.: Церковь... С. 99–101.
** См.: Воспоминания... С. 338–339.
*** См.: Церковь... С. 99–100.

«не вполне в духе католического читателя», что и смущает шевето-ньских монахов, которым может «влететь» от своего начальства. Впрочем, они будут молодцы, если решатся опубликовать, а если нет, то владыка предусмотрел и иные варианты*.

Из США от отца Иоанна Мейендорфа известий не было, что не особенно беспокоило автора: английский перевод требовал времени**. Впрочем, 14 августа 1978 г. он писал брату Игорю, что, если молчание будет продолжаться, он осенью напишет самому Мейендорфу***: научная полемика 60-х к тому времени переросла (339
в научное сотрудничество 70-х, а сам владыка дважды, в 1972 и 1976 гг., был гостем Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, где тот преподавал. В последний из этих приездов владыка вообще прожил более двух недель дома у отца Иоанна, беседуя с ним о будущем России****. Тон писем дает почувствовать, что автору весьма хочется, чтобы все три текста вышли в свет почти одновременно.

Русский перевод был закончен к сентябрю. Но именно тогда в Риме 5 сентября умер митрополит Никодим. Двадцать второго сентября владыка Василий отправил письма с известием о завершении перевода и о необходимости его приезда в Москву всем заинтересованным лицам — митрополиту Ювеналию, митрополиту Антонию и Е.А. Карманову. Он так и не получил ответа ни на одно из них. Утешался опять работой — к 7 ноября завершил свои воспоминания о Никодиме.

Вторично владыка никому писать не стал: если Патриархия молчит, значит, возникли серьезные препятствия, не зависящие от воли Патриархии. Поэтому в 20-х числах декабря 1978 г. он и обратился в «YMCA-Press». У этого обращения была и своя предыстория. Еще в начале года владыка обсуждал с главным редактором издательства Никитой Струве возможность публикации здесь французского варианта своей книги, несмотря на определенный скепсис в отношении самого учреждения, не издавшего в то время, по его мнению, «ни одной серьезной богословской книги» и специализировавшегося на «художественной литературе». По мнению Кривошеина, книга о Симеоне была тоже

---

* См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 88.
** См.: Там же. С. 87–88.
*** См.: Церковь... С. 97.
**** См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 77.

«не вполне в их духе», что и объясняло отсутствие «определенного ответа» со стороны издательства*. Впрочем, французская рукопись к тому времени была уже отдана в Шеветонь, где благополучно и вышла. На сей раз Н.А. Струве охотно согласился напечатать к 1980 г. труд владыки по-русски, и эта готовность вполне могла быть продиктована отказом церковной Москвы от издания книги. Последствием этого был скандал, который 22 февраля 1979 г. Ольга Кавелина устроила брату владыки Игорю Александ-
340) ровичу по телефону, утверждая, что владыка Василий «обидел» Патриархию.

Позднее митрополит Филарет (Вахромеев), тогдашний экзарх, утверждал, что письма «потерялись» из-за хаоса, вызванного смертью митрополита Никодима. Владыка рассудил здраво: нельзя же все валить на покойного, тем более что писем было отправлено не одно, а целых три. Значит, кому-то просто не понравилось, чтобы книга Кривошеина была издана в Москве, и ее издания не допустили бы в любом случае: «Ничего политического в ней нет, просто историко-богословское исследование, но имя автора, очевидно, не всем нравится»**. Впрочем, владыка, при всем «юрисдикционном патриотизме», понимал преимущества парижского издания: здесь не будет никаких цензурных сокращений и изменений, что известно «по опыту». Надо сказать, он сделал правильный выбор. Практически недоступные и низкого полиграфического (и не только) качества «Богословские труды» не могли дать его книге о прп. Симеоне той судьбы, что ей была уготована изданием в Русском Зарубежье. Что способствовало такой удаче: органы, недолюбливавшие «министерскую фамилию» (сам владыка, похоже, склонялся именно к этой версии), бюрократическая неразбериха или редакторская воля?

Интересно, что владыка уже пытался прорваться в Россию своей богословской мыслью в 1957 г. Тогда, как и теперь, его преследовала неудача. В своем письме от 21 марта 1957 г., адресованном Никите Кривошеину, он пишет об «экстренной работе», связанной с подготовкой статьи в издание Московской Патриархии под названием «Богословский вестник», которое должно было выйти в мае***.

---

* *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 89.
** Церковь... С. 101.
*** См.: Там же. С. 55, 126.

О каком журнале и какой статье шла речь, из письма, да и из официальной истории издательского дела в РПЦ, не было понятно. Однако архивные документы, сохранившиеся в фонде бывшего профессора Ленинградской духовной академии Александра Осипова (1911–1967), в 1959 г. демонстративно порвавшего с Церковью, помогли прояснить ситуацию*. В конце 1956 г. в Патриархии было задумано издание с условным названием «Научно-богословский сборник» объемом в 20 печатных листов и тиражом 3000 экземпляров, которое бы выходило два раза в год. (341
Целью журнала было отвечать на запросы церковной жизни научными исследованиями и статьями, хотя при этом нужно было избежать популяризаторства. Его ответственным секретарем 23 января 1957 г. и был назначен А. Осипов. Уже тогда в качестве одного из возможных авторов рассматривался иеромонах Василий (Кривошеин), которому А. Ведерников еще ранее отправил соответствующее письмо с просьбой прислать статью по его выбору к 1–15 декабря 1956 г. Двадцать шестого марта журнал уже именовался «Богословские труды Московской и Ленинградской духовных академий», а к 24 апреля появилось его окончательное название «Богословские труды». К этому времени Василий Кривошеин успел прислать статью объемом 14 страниц под названием «Преподобный Симеон Новый Богослов и раннехристианская народная религиозность». Очевидно, это был русский перевод его доклада на симпозиуме патрологов в Оксфорде в 1955 г.** Статья была отдана на рецензию священнику П. Гнедичу и профессору Н.Д. Успенскому. Однако первый номер «Богословских трудов», по неизвестным нам причинам, вышел лишь в 1960 г., и среди его статей не было ни одной, которая бы предназначалась в гипотетическое издание 1957 г. Уникальные наблюдения владыки о взаимоотношениях святости и народного благочестия так и остались не опубликованными на русском языке.

Любопытно, что судьба сводила двух архиереев — Василия и Питирима — не только в их интересе к творчеству Симеона

---

* См.: Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 1152. Ед. хр. 118. Л. 5, 26, 34.

** См.: *Krivochein B.* Ὁ ἀνυπερήφανος Θεός. St. Symeon the New Theologian and early Christian popular piety // Studia Patristica. Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Part II. Ed. by K. Aland and F.L. Cross. Berlin, 1957. P. 485–494. (Texte und Untersuchungen. Bd. 64.)

Нового Богослова и в полемике по поводу церковной жизни в СССР. У них была общая «кафедральная» судьба. Владыка Василий выполнял миссию второго викария в Париже с 26 мая 1958 г. по 31 мая 1960 г., будучи титулярным епископом Волоколамским. В последний день он стал Брюссельским и Бельгийским. До 1963 г. у города Волоколамска не было своего епископа. А 14 мая им был назначен уже известный нам Питирим (Нечаев), остававшийся таковым до переселения во Град Божий. Для вла-
342) дыки Василия, который, похоже, в самом Волоколамске никогда и не был, этот «богоспасаемый град» сменился Брюсселем. Эпоха «трезвого опьянения» закончилось, началось время трезвения.

Святой Григорий Палама — личность и учение
(по недавно опубликованным материалам) [1]

Святой Григорий Палама родился в 1296 году в Константинополе в семье благочестивого сановника императорского двора[2]. (343

[1] Доклад, прочитанный 6 мая 1960 года в Париже в серии лекций на французском языке, организованных учебно-богословским отделением Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии. В изложении учения св. Григория Паламы я основывался почти исключительно — дабы не повторять ранее написанного — на его девяти трактатах «В защиту священно-безмолвствующих» (Против Варлаама): «Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων». Из них только второй трактат был издан в 1782 году в «Филокалии» (перепечатано в: *Migne*, PG 150, 1001–1018), а небольшие отрывки из других трактатов — еп. Порфирием (Успенским) в его «Истории Афона», III, ч. II. С. XXVII–XIIV и 688–691. СПб., 1892. Впервые полный текст всех девяти трактатов был издан в прошлом году о. Иоанном Мейендорфом: *Grégoire Palamas.* Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes... T. I et II (Spicelegium Sacrum Lovaniense 30–31). Louvain, 1959. Все мы должны быть глубоко благодарны о. И. Мейендорфу за его труд по изданию этого важнейшего для православного богословия святоотеческого текста. В этом отношении со своею задачею о. Иоанн справился вполне; к сожалению, однако, его французский перевод при всех своих литературных достоинствах кишит многочисленными неточностями, а то и просто ошибками (contresens). Большинство этих «неточностей» не имеют существенного значения; нередко, однако, они искажают смысл важных богословских текстов и заставляют св. Григория Паламу говорить противоположное тому, что он желал сказать (см.: С. 108, примечание 2). Как это мне ни неприятно, ибо я очень уважаю о. Иоанна за его трудолюбие, талант и интерес к святоотеческой мысли, но я вынужден буду посвятить этому вопросу отдельную статью. Так как трактаты св. Григория Паламы «В защиту священно-безмолвствующих» (исихастов) относятся к первому периоду его богословской деятельности и так как в них преимущественно затрагиваются темы мистического богословия, то и мой доклад мог бы быть более точно озаглавлен: «Ранний Палама как мистический богослов».

[2] Лучшее и наиболее обстоятельное изложение исторических событий и обстановки эпохи св. Григория Паламы и всего, что касается его лично и его современников, можно найти в докторской диссертации: «Introduction à l'étude de Grégoire Palamas», par Jean Meyendorff (Patristica Sorbonensia, 3). Paris, 1959. К книге приложено обширное исследование о творениях св. Григория Паламы, изданных и неизданных, а также о главнейших рукописях этих творений. Это исследование, несмотря на некоторые неточности, представляет собою самую ценную часть труда о. И. Мейендорфа. Богословские взгляды св. Григория Паламы изложены о. Мейендорфом ярко и интересно, хотя и с недостаточным вниманием к аскетико-мистической стороне его учения. К сожалению, однако, автор, желая сделать богословие Паламы более доступным для современного читателя, «модернизирует» его

Его отец предавался посреди своих служебных занятий непрестанной внутренней молитве, так называемой «молитве Иисусовой», до такой степени, что ему случалось иногда не быть в состоянии следить за ходом дел в Сенате, членом которого он был, и не знать, что ответить на вопрос императора[3]. Тем не менее, как заботливый отец, он постарался дать своему сыну блестящее образование и предназначал его для государственной службы. Последний, однако, по обучении аристотелевской философии, составлявшей первую ступень высшего византийского образования, отказался продолжать дальше свое учение и начать изучение философии Платона, рассматриваемой в ту эпоху как венец всякого философского образования. Исключительно одаренный по природе к такого рода научным работам и способный уже в семнадцатилетнем возрасте препираться с философами о самых трудных вопросах[4], Палама не дал себя, однако, прельстить мирской мудростью. Он покинул столицу, едва достигнув двадцатиоднолетнего возраста, и отбыл в сопровождении двух своих братьев на Афон. Палама сохранил в течение всей своей жизни это отталкивание от «внешней» философии одновременно с некоторою склонностью к метафизическим тонкостям. Для него философское знание полно заблуждений, противоречиво в себе и не способно просветить нас и подлинно соединить с Богом. Это не мешало Паламе пользоваться с большим искусством философскими аргументами в своей богословской полемике против тех из своих противников, которые опирались на философию.

344)

учение и, выхватывая его из его эпохи, стремится выразить его в терминах новейшей западноевропейской философии. Особенно раздражает в этом отношении упорное употребление автором на протяжении всей книги выражений «экзистенциальный», «экзистенциализм» и т.д. для характеристики учения св. Григория Паламы. То же, хотя и в меньшей степени, можно сказать и относительно применения к Варлааму терминов «номиналист», «номинализм». Было бы гораздо ценнее (и, несомненно, «научнее»), если бы о. Иоанн, вместо такой модернизации, исследовал более подробно патристические корни «паламизма», а также и его противников в богословской и мистической традиции Византии.

[3] Об этом пишет современник св. Григория Паламы, св. Филофей, Патриарх Константинопольский, в своем «Похвальном слове» («Λόγος Ἐγκωμιαστικὸς») в честь св. Григория Паламы: PG 151, 555 BC. См. также: *Meyendorff*. Introduction... P. 45.

[4] *Филофей*. Похвальное слово. — PG 151, 559 D–650 A. Сам Палама подробнее говорит об этом в своем первом «Слове против Григоры»: Coisl. 100, fol. 236. — *Meyendorff*. Introduction... P. 47.

Для св. Григория Паламы, однако, существовала одна только истинная мудрость, которая происходит от Духа Святого, открываемая во Христе, Премудрости Божией, во всем Его искупительном деле, Воплощении и Кресте в особенности. Поэтому существует только один источник премудрости, единственный и несравнимый, — Священное Писание. Однако, чтобы постичь его во всей его духовной глубине, недостаточно одного его изучения, нужно быть просвещенным Духом Святым.

На Афоне св. Григорий Палама вступает в монашескую жизнь. (345
Вначале он отдает себя в духовное руководство одного старца по имени Никодим в одном из скитов Святой Горы. Позднее он становится игуменом большого общежительного монастыря Есфигмен, где под его руководством находились двести монахов. Он, однако, оставляет эту должность после трех лет настоятельства, чтобы стать отшельником на одной горе в окрестностях Великой Лавры прп. Афанасия Афонского. Св. Григорий Палама приобрел, таким образом, личный опыт монашеской жизни в ее столь отличных друг от друга видах, как общежительная жизнь, отшельничество и жизнь под руководством старца. Что, однако, объединяет у Паламы все эти пути монашеской жизни и образует в то же время основу его духовного опыта, это непрестанная «Иисусова молитва» в ее самых разработанных видах. Палама становится ее великим делателем, как впоследствии он станет ее богословом и апологетом. Вспомним, что это было время великого духовного возрождения на Афоне, основанного на «молитве Иисусовой» и связанного с такими именами, как св. Никифор Монашествующий, прп. Григорий Синаит (1346), прп. Максим Кавсокаливийский и др.[5] Молясь таким образом в своей пустыннической келлии близ Великой Лавры и непрестанно взывая внутренне: «Господи, просвети тьму мою!», Палама сподобился таинственного озарения, имел видение Божественного Света, Света, который озарил преобразившегося Христа на Фаворе и который стал центральною темою мистического богословия Паламы[6].

После этого периода подвига и молитвы, продолжавшегося около двадцати лет (1313–1337), наступили годы богословской

[5] См.: Афон в духовной жизни Православной Церкви. — Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 12 (1952), 9–14.
[6] *Филофей*. Похвальное слово (574 CD).

борьбы (1337–1347). Палама не начал ее, но он счел себя обязанным принять в ней участие, побуждаемый к этому духовными вождями Святой Горы, чтобы защитить монахов исихастов (безмолвников) и православную духовную жизнь вообще, подвергаемых клеветам и осмеиваемых калабрийским философом Варлаамом, который нападал на «Иисусову молитву» и на созерцательную жизнь как таковую во имя платонизирующего спиритуализма и интеллектуализма человека эпохи Возрождения[7].
346) Палама держался в начале полемики в рамках духовных и антропологических вопросов, как умная молитва и «молитва Иисусова»; человек, созданный в своей целостности по образу Божию; участие тела в духовной жизни; познание и видение; озарение и благодать; единение с Богом и обожение. Спор приобрел, однако, сравнительно скоро преимущественно богословский и даже метафизический характер. Пройдя через вопросы о благодати и о Свете Преображения, он сосредоточился на проблемах несозданных Божественных энергий и сущности Божией, на вопросе Божественной простоты наконец. Никогда, однако, Палама не перестает быть прежде всего духовным писателем, мистиком, богословом обожения человека и видения несозданного Света. Его полемика не принимает никогда абстрактного и отделенного от духовной жизни характера, не становится сухой и рационалистической диалектикой. Палама борется за «молитву Иисусову», за подлинность видения Божественного Света, за действительность единения человека с Богом. Далее, после долгих лет (1340–1351) богословской борьбы на Соборах, торжества и осуждения, церковного отлучения даже, изгнания и тюрьмы, учение Паламы окончательно принимается Церковью и признается православным на Соборе в Константинополе в 1351 году. За четыре года до этой окончательной победы Палама был избран в 1347 году архиепископом Фессалоникийским. Он занимал эту епископскую кафедру в течение двенадцати лет вплоть до своей смерти в 1359 г. Здесь он проявил себя великим пастырем душ человеческих, красноречивым проповедником, глубоким по содержанию и вместе с тем доступным для народа, примирителем во Христе противоположных партий и социальных классов, которые боролись

[7] О Варлааме и его борьбе против афонских исихастов и умной молитвы см.: *Meyendorff*. Introduction... P. 65–94. Ch. III. Barlaam et les conciles de 1341.

между собою в его дни в Фессалониках, защитником бедных и угнетенных от богатых и сильных[8].

Сложная и вместе с тем гармоническая личность св. Григория Паламы и его столь богатая своими различными аспектами святость хорошо отражаются в его духовном и догматическом учении. Это — традиционное, церковное богословие, основывающееся на Божественном откровении в Священном Писании, на решениях Соборов и на творениях отцов, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, прп. Максима Исповедника, Макария, Псевдо-Дионисия и Исаака Сирина в первую очередь (творения прп. Симеона Нового Богослова, напротив, никогда не приводятся)[9]. Без намерения внести что-либо новое, это богословие не опасается, однако, рассматривать вопросы, ставимые духовной жизнью, и искать для них богословских решений. В богословии Паламы данные предания лично переживаются и истолковываются в свете духовного опыта. Нет, однако, никакого противоречия между этими двумя аспектами богословия св. Григория Паламы — традиционным и личным, ибо для него его мистический опыт отождествлялся с опытом всех святых и самой Церкви. К тому же Палама понимал предание динамически, как действие Святого Духа в Церкви, открывающего в ходе ее истории тайны, скрытые от прежних поколений[10]. (347

Палама не опасается утверждать, что мистическое созерцание Бога превосходит простое знание о Нем, почерпнутое из изучения Писания. Истолковывая, например, текст 2 Петр. 1, 19: «Вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему (пророческому слову), как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утреннее светило в сердцах ваших», Палама говорит: «Ты видишь, что этот свет сияет сейчас в сердцах верных и совершенных? Ты видишь, насколько он превосходит свет знания?» И он добавляет:

«Не знания, которое происходит от эллинских наук, ибо такое знание не заслуживает даже названия “света”... но свет этого

[8] Об этом Палама говорит в своем Слове «О взаимном мире», сказанном им на третий день после прибытия в Фессалоники и вступления в должность архиепископа: PG 151, 10–17.

[9] Как это правильно отмечает *о. И. Мейендорф*: Introduction... P. 139.

[10] Мысль о постепенном откровении Божественных тайн в ходе церковной истории высказывается Паламой во вступлении в составленный им «Святогорский Томос» (Τόμος Ἁγιορειτικὸς. — PG 150, 1225 A–1228 D).

созерцания настолько отличается и от знания, происходящего из Божественного Писания, что свет от знания Писания сравнивается со “светильником, сияющим в темном месте”, а свет этого мистического созерцания с утренним светилом, сияющим во дни, то есть с солнцем»[11]. Мы встречаемся здесь с примером толкования Писаний Паламой, продолжающим духовную линию Оригена, св. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Мистическое созерцание, о котором говорит Палама, не является
348) также познанием Бога, созерцаемого в Его творениях, хотя такого рода созерцание и может нам помочь приблизиться к Богу. Это, вообще, не познание, но озарение и непосредственное видение Бога, превосходящее одинаково чувства и ум. «Как нам назвать эту способность, которая не является ни чувством, ни мышлением? — вопрошает Палама. — Во всяком случае не иначе, чем... Соломон, то есть “умным и божественным чувством”. Сочетанием двух выражений он убеждает слушателя не считать ее ни тем, ни другим, ни чувством, ни мышлением, ибо мышление никогда не бывает чувством, ни чувство мышлением. Итак, умное чувство — нечто отличное от обоих. Следовательно, или нужно ее называть так, или же, как великий Дионисий, “единением”, а не знанием»[12].

Это сверхинтеллектуальное видение Бога не отождествляется у Паламы с апофатическим богословием, противополагаемым богословию катафатическому, как это иногда утверждается. Для Паламы оба богословия — апофатическое, построяемое путем отрицаний, и катафатическое, построяемое путем утверждений, — были то и другое недостаточными, чтобы привести к соединению с Богом. Ни в том, ни в другом богословии не было чего-либо специфически христианского, ибо то и другое доступны нехристианским лицам. Ни то, ни другое не могут заменить мистическое видение Бога. «Созерцание — говорит Палама, — есть нечто другое, чем богословие, так как не одно и то же говорить что-либо о Боге и обладать или видеть Бога. Ибо и апофатическое богословие есть слово, существуют же созерцания, превосходящие слово... следовательно, превосходящее слово созерцание выше этого богословия. Созерцатели того, что выше слова, восходят

[11] В защиту священно-безмолвствующих, II. 3.18 (по изданию Мейендорфа, см. прим. 1, как и все последующие цитаты).
[12] Там же, I.3.20.

выше его не словом, но делом и истиною и благодатью Божиею и всемогущего Духа, Который дает нам видеть то, что глаз не видел и ухо не слышало»[13]. Чисто отрицательный характер апофатического богословия также свидетельствует о его недостаточности. Но то, что его превосходит, не есть, однако, синтез двух богословий на интеллектуальном уровне, как мы это находим в системе томизма, но единение с Богом на высшем уровне, положительное видение по ту сторону Божественного мрака, по отношению к которому апофатическое богословие является простым образом. (349
Вместе с тем это видение не находится уже на интеллектуальном уровне, но в области действия, захватывающего все наше существо, в области исполнения заповедей Божиих, выражающих нашу любовь к Нему. «Они имеют дерзость, — пишет Палама, — утверждать, что они проникают посредством апофатического богословия в сверхсветлый мрак. Но мы... показали, что оно является образом этого безвидного созерцания... но не им самим. Поэтому все, сподобившиеся верою восприять тайну, могут воспевать Бога посредством отрицаний, но отнюдь не соединяться с Ним и видеть Его посредством Света, если только они не воспримут через исполнение Божественных заповедей сверхъестественную способность к созерцанию»[14].

Палама отличает от интеллектуального «разоблачения» апофатического богословия откровение в нас Божественной благодати, охватывающей всего человека — тело, душу, дух — и создающей в нем новые духовные чувства. Эта благодать проявляется в нас как неизреченный Свет, преобразующий все наше существо, не подавляя, однако, наши естественные способности, но перенося их как бы на другой уровень. Это — Божественная перемена в человеке. «Признаком этого Света является, — пишет св. Григорий Палама, — происходящее в душе успокоение от нехороших услаждений и страстей, мир и устроение в мыслях, покой и радость духовная... любовь к небесным вещам, вернее, к одному лишь небесному Богу»[15]. «Тогда, следовательно, ты воистину будешь иметь Бога в себе, когда ты будешь иметь в душе Божественное состояние. А Божественное состояние есть на самом деле любовь

[13] Там же, II.3.49.
[14] Там же, II.3.53.
[15] Там же, III.1.36.

к Богу. Происходит же оно только от священного делания Божественных заповедей... ибо Бог есть любовь и только в этом делании Он обещал Свой собственный приход и пребывание и явление»[16].

Учение св. Григория Паламы может быть резюмировано как богословское оправдание возможности непосредственного общения человека с Богом. Мистическая жизнь была для Паламы жизнью Самого Бога в нас. «Этот Свет, — пишет он, — есть
350) присносущная жизнь, входящая в обожествляемого человека и не отделяемая от Бога. Так и Павел говорил: “Живу больше не я, живет же во мне Христос”»[17]. Как Божественная жизнь, как жизнь Христа в нас, это явление Бога несозданно, вечно, без начала и конца, каким является Сам Бог, открывающийся в нас Своею благодатью, славою и Светом, Своими несозданными действиями. Недоступный и непричастный в Себе, в Своей сущности, Бог выявляет Себя целостно и неделимо Своими действиями (энергиями). Весь человек, созданный по образу Божию, участвует уже здесь в этой несозданной Божественной жизни и, не теряя своей тварной природы, не отождествляясь с Божественным естеством, становится несозданным по благодати и безначальным, «как Мелхиседек, о котором сказано, что дни его не имели начала и жизнь не имела конца»[18]. Это непосредственное единение человека с Богом сделалось возможным благодаря воплощению, которое, как говорит Палама, нарушило ангельскую иерархию, как бы стоящую между Богом и людьми. Здесь Палама чувствительно отличается от Псевдо-Дионисия и совершенно устраняет неоплатонические элементы богословия этого писателя в пользу чисто библейского представления о Боге и человеке. «Господь Господей, — говорит он,— не подчинен законам творения... Он все может... может и последних сделать выше первых, когда желает... по явлении благодати нет необходимости, чтобы все совершалось через посредников»[19]. Утверждение возможности непосредственного видения Бога и общения с Ним без ангельского посредничества являлось одним из пунктов паламитского учения, на который особенно нападал Варлаам, бывший

[16] В защиту священно-безмолвствующих, II.3.77.
[17] Там же, III.1.38.
[18] Там же, III.3.8.
[19] Там же, II.3.29.

сторонником псевдодионисийского иерархизма. Точка зрения Паламы в этом вопросе согласовалась вполне с его антропологическим учением, в котором человек рассматривался как существо, одаренное творческими способностями и предназначенное для царствования над материальным миром и тем самым более созданное по образу Божию, чем ангелы, пассивные исполнители Божественных повелений[20].

Господство человеческого духа над его телом отражает также отношение Бога к тварному миру. Тело, как создание Божие, не (351
будучи дурным в себе и составляя существенную часть человека, может также приобщаться к Божественной благодати. «Тело, — пишет св. Григорий Палама, — причащается неким образом благодати, действуемой в уме, и изменяется согласно с ней. Само тело приобретает некоторое ощущение неизреченной тайны, совершаемой в душе»[21]. Это преобразование тела совершается, однако, посредством ума, на который благодать действует непосредственно. «Если тело будет соучаствовать некогда в тех неизреченных благах, то оно, несомненно, будет соучаствовать и теперь, сообразно со своей природой, в благодати, подаваемой от Бога уму. Именно поэтому мы говорим, что все это постигается чувством, но прибавляем: “умным чувством”, потому что все это выше естественного чувства и потому что ум первым восприемлет это, а также из-за вознесения нашего ума к Первому Уму, приобщаясь Которому по возможности божественным образом, он сам, и посредством его соединенное с ним тело, преобразуется в более божественное состояние, обнаруживая уже здесь и предотображая поглощение плоти Духом в будущем веке»[22]. Только «в блаженнейшем жительстве будущего века» тело, всецело преображенное и поглощенное Духом, сможет непосредственно наслаждаться Божественным Светом[23]. Отсюда видно, что библейское представление о человеке, как существе, состоящем из души и тела, не приводит св. Григория Паламу к «христианскому материализму», который ему иногда приписывают[24]. В другом месте Палама

[20] Об этом в моей работе: Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. — Seminarium Kondakovianum, VIII (1936).
[21] *Мейендорф,* [*Св. Григорий Палама*. В защиту священнобезмолствующих.] 1.3.31.
[22] Там же, I.3.33.
[23] Там же, I.3.36.
[24] Это выражение употребляет *о. И. Мейендорф*: Introduction... P. 222.

говорит следующим образом об этом одухотворении тела в будущем веке: «Каким образом телесное чувство воспримет Свет, не чувственный по существу? Силою всемогущего Духа, силою Которого и избранные апостолы увидели этот Свет на Фаворе, сияющий не только от плоти, несущей в себе Сына, но и от облака, несущего в себе Отца Христова. К тому же, и тело тогда будет “духовным”, а не “душевным”, согласно с апостолом... будучи же духовным и духовно видя, оно естественно воспримет
352) Божественное озарение. И как теперь трудно видеть, что мы имеем умную душу, могущую существовать сама по себе, из-за этой плоти, грубой, смертной и отталкивающей... так в... существовании будущего века... тело как бы скроется, превратившись в ангельское достоинство, по евангелию Христову. После победы ума тело настолько утончится, что совсем не будет казаться материей и не будет противиться духовным действиям. Поэтому (сыны Воскресения) будут наслаждаться Божественным Светом и телесными чувствами»[25].

Палама учит также, что страстная часть человека не дурна как таковая. Поврежденная грехом в состоянии падения, в котором находится человек, она может также быть преобразована благодатью. «Бесстрастие, — пишет Палама, — не есть умерщвление страстной части, но переложение ее от худшего на лучшее и постоянное действие ее в направлении на Божественное»[26]. «Пламенные любители красоты (οἱ ἐρασταὶ τῶν καλῶν) не умерщвляют страстную часть их души, — пишет он еще, полемизируя против спиритуализма Варлаама, — ...но всю ее направляют на любовь к Богу согласно с первой и великой заповедью: “Возлюби Господа Бога Твоего всей силой твоей”... Какою силою? Очевидно, что страстною силою, ибо она является любящею силою души»[27]. Палама также говорит о физических ощущениях, связанных

[25] В защиту священно-безмолвствующих, I.3.36. Это место довольно фантастически переведено о. И. Мейендорфом: «Καὶ ὥσπερ νῦν ἔργον ἐστίν ἰδεῖν ὡς ἔχομεν νοερὰν ψυχήν» он переводит: «Aujourd’hui nous pouvons réellement(!) voir que nous avons une âme intellectuelle», тогда как настоящий смысл этой фразы: «И как теперь *трудно видеть*, что мы имеем умную душу...» (о. Иоанн явно не понимает смысла греческого выражения: ἔργον ἐστίν!). При помощи таких вольностей в переводе нетрудно приписать св. Григорию Паламе учение о «христианском материализме».
[26] Там же, II.2.19.
[27] Там же, II.2.23.

с молитвой[28], о слезах, которые она порождает и которые нас «очищают... и сочетают с благодатью богорождения и посредством ее обожают того, кто их имеет», и которые являются «общим действием тела и страстной части души»[29]. Способность воображения тоже находит себе место в духовной жизни человека. Следует, впрочем, различать в нас два вида воображения: одно — чисто человеческое, другое — божественное, которым обладали пророки: «Божественное воображение очень отличается от нашего человеческого воображения. Божественное воображение налагает свой образ (τυπoῖ) на господственную и истинно бесплотную часть нашу, а наше воображение действует в телеснообразной части нашей души... И каким образом божественное воображение может быть хуже нашего мышления? Скорее, не ясно ли и отсюда, что оно есть свет, созерцаемый умом и отличный от мышления?»[30] (353

Очень важно также различие, устанавливаемое Паламой между экстазом и сосредоточением ума в пределах тела в непрестанной молитве. Это — путь исихазма. «Страстный любитель соединения с Богом, — говорит Палама, — избирает монашеское... жительство и охотно пребывает, без хлопот и попечений, в недоступных святилищах безмолвия... где, освободив душу, поскольку возможно, от всякой вещественной привязанности, сочетает ум непрестанною молитвою с Богом. Посредством ее он всецело овладевает собою и находит новый и неизреченный путь восхождения на небеса, недоступный прикосновению мрак посвящающего в тайну молчания, как его можно было бы назвать»[31].

Вся эта деятельность человеческого существа — сосредоточение ума, аскетические подвиги, непрестанная молитва даже — не приводит еще к единению с Богом, не дает нам сама по себе обожение. Оно есть дар Божий, который является в нас, когда Бог видит нас способными его принять. «Сам Бог, — пишет Палама, — превосходящий всякий умный свет и сверхсущественно выходящий за пределы всякой сущности, именуемый “огнем” священными богословами, обладает в Себе скрытностью и невидимостью, как бы по тусклому образу огня в чувственных вещах, когда нет вещества, вмещающего Божественное явление. Но когда

[28] Там же, II.2.7.
[29] Там же, II.2.17.
[30] Там же, II.3.59.
[31] Там же, I.3.46.

Он коснется подходящего вещества, ничем не прикрытого (таковым является всякое умное очищенное естество, не прикрытое покрывалом зла), тогда и Он Сам бывает видим, как умный свет»[32]. Это «вещество», способное воспринимать Божественный огонь обожения, не является, однако, естественной способностью человека. «Благодать обожения, — утверждает Палама, — совершенно безотносительна и не имеет в природе никакой силы, способной ее воспринять. Потому что тогда она не была бы благо-
354) датью, но проявлением действия, соответствующего естественной способности... обожение было бы тогда делом природы, а не даром Божиим, и человек мог бы быть Богом по естеству и именоваться Им в собственном смысле этого слова, ибо естественная способность каждого существа не является ничем иным, как непреложным движением естества в действии». «Но я не могу усмотреть, — говорит в заключение Палама, — каким образом обожение изводит из себя обожаемого, если оно само включено в пределы естества?»[33]

Палама много говорит об этом Божественном даре обожения — действии Божием, созерцаемом как несозданный Свет и преобразующем нас также в Свет. Это приводит нас к центральным вопросам богословской полемики, возникшей в результате защиты Паламой афонских исихастов и их духовных воззрений. Спор шел об объективной онтологической реальности видений святых. Для Паламы Свет мистических видений, просвещение всего человека не было иллюзией или субъективным психологическим состоянием, ни чем-то созданным в нас, ни даже символом Божества, как это думал Варлаам, но объективной действительностью, вечной и несозданной славой Божией, славою Христа, явленною апостолам в Преображении, первомученику Стефану в его видении, апостолу Павлу на пути в Дамаск и вообще святым. Сам Бог являет Себя в Своей славе, как бы выходя из Самого Себя, оставаясь вместе с тем неприступным в Своей сущности. Это различение в Боге между сущностью (οὐσία) и Его несозданными действиями (энергиями — ἐνέργειαι), ни в чем не нарушающее Божественную простоту, ибо весь Бог нераздельно присутствует в каждом из Своих явлений, составляет онтологи-

[32] В защиту священно-безмолвствующих, I.3.8.
[33] Там же, III.1.26.

ческую основу мистического богословия Паламы, позволявшую ему утверждать действительность обожения, не впадая при этом в смешение Бога с тварью. Это различие в Боге появляется уже в греческой патристической мысли, если даже оставить в стороне апологетов с их различением между Логосом «внутренним» (Λόγος ἐνδιάθετος) и Логосом произнесенным (Λόγος προφορικὸς)[34], у св. Афанасия Александрийского в его различении между сущностью Божией, из которой рождается Сын, и Божественною волею, производящей тварные существа[35]. У Каппадокийцев, (355
св. Василия Великого и св. Григория Нисского в особенности, это выражено в различии между сущностью (οὐσία) Божией, недоступной, непостижимой и неименуемой, и Его энергиями, нисходящими к нам[36]. У св. Григория Богослова мы находим различие между «Лицом Божиим» и «Задними Божиими», понимаемое в том же смысле[37]. Псевдо-Дионисий выражает сходные мысли в своем учении о «сверхсущности» Бога, с одной стороны, и Его «выступлениях» (πρόοδοι) по направлению к тварям, об «образцах» (παραδείγματα) тварей и их «предопределениях» (προορισμοὶ) в Боге, с другой[38]. У прп. Максима Исповедника, наконец, имеется развитое богословское учение о «не имеющих начала» свойствах Божиих, «существенно созерцаемых около Бога»[39], о «разумных основаниях тварных существ» (λόγοι τῶν ὄντων), содержимых Божественным Умом. «Все эти начала, — как пишет Палама в своем синтезе патристической мысли, — не являются ничем другим, как разумными основаниями и образцами тварных существ, причастными для них, но исключенными из них и превосходящими их, как существующие и предсуществующие в Творческом Уме и в соответствии с которыми все было создано»[40].

Основная мысль, которую защищает Палама, когда он говорит о различии в Боге между Его непричастной сверхсущностью и Его

---

[34] См.: *Lossky V.* Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient. 1944. P. 69.
[35] Об этом очень интересно говорил прот. Г. Флоровский в своем вступительном слове на Третьем съезде патрологов в Оксфорде, 21 сентября 1959 г.: «The Concept of Creation in St. Athanasius».
[36] См.: *Василий Великий*. Письмо 234.2. — PG 32, 869 AB.
[37] См.: *Григорий Богослов*. Слово 28.2. — PG 36, 29 AB.
[38] См.: *Lossky V.* Essai... P. 70.
[39] Cent. gnost. 1.48. — PG 90, 1100 CD.
[40] *Мейендорф*, [*Св. Григорий Палама*. В защиту...] III.2.24.

причастными энергиями, не состоит в недоступности Бога для творения, как иногда истолковывают его учение[41], но, наоборот, в Его реальном присутствии в творении и в нашем причастии в Самом Боге. «Если ты уничтожишь, — говорит он, — то, что между Неприступным и причащающимися, ты разделил нас тем самым (о какая потеря!) от Бога, устранив связующее и установив великую и непроходимую пропасть между Ним и творением и управлением тварей. Тогда нам будет нужно искать другого Бога,
356) Который был бы не только самоцельным, самодействующим, самосозерцающим Себя в Себе, но и благим... не только ни в чем не нуждающимся, но и сверхпреисполненным... не только неподвижным, но и движущимся... и, проще говоря, искать будет нужно нам Бога неким образом причастного, причащаясь к Которому... мы становимся сущими и живыми и Божественными»[42]. Палама говорит в другом месте в следующих выражениях об этих «преумножениях единого Бога» в нас: «Богоносной душе подается Свет от живущего в ней Бога. Однако единение Бога, причины всего существующего, с теми, кто того удостоились, превосходит даже это, по Своей сверхсущной силе и всецело пребывающего в Себе, и всецело живущего в нас и передающего нам не Свою собственную природу, но Свою собственную славу и светлость. Следовательно, этот Свет Божественен и справедливо называется святыми “Божеством”, так как он боготворит. Не только так, но (называется ими) и самим обожением и началом Божественности и представляется мне различением в едином Боге и Его преумножением. Тем не менее это есть Начало-Бог (Ἀρχίθεος) и Сверх-Бог (Ὑπέρθεος) и Сверхбезначальный, единый во едином Божестве»[43]. Сам Бог обнаруживает Себя в Своих энергиях: «Так как весь Бог находится в каждой из Своих боголепных энергий, мы по каждой из них Его и именуем. Из этого явствует, что Он превыше всех их, ибо, имея в виду, что боголепных энергий много, каким образом мог бы Он быть весь, всецело и нераздельно, в каждой и от каждой весь был бы видим и именовался

---

[41] Например: *Jugie M.* Palamas. — Diction. de Théol. Cath. 12. Col. 1765; *его же.* Théol. Dogm. T. II. P. 144 (приписывает Паламе отрицание непосредственного видения Св. Троицы в будущей жизни!). Правильные взгляды см.: *Lossky V.* Le problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance. — Studia Patristica, II. Berlin, 1957. P. 512–537.

[42] *Мейендорф*, [*Св. Григорий Палама*. В защиту...] III.2.24.

[43] Там же, I.3.23.

из-за Своей сверхъестественной и неделимой простоты, если бы Он не был выше всех их?»[44]

Это учение о Боге, Его сущности, Его энергиях, Его простоте не было для св. Григория Паламы предметом отвлеченного и теоретического интереса. То, что его интересует прежде всего, — это причастие человека к Божественной несозданной жизни. Его историческое значение состоит в том, что он сумел найти в учении греческих отцов о Божестве и об Его отношении к тварному миру богословское обоснование действительности мистического (357
опыта святых, бытийной объективности видений мистиков, видения Света в первую очередь. Одаренный богослов и могущественный диалектик, он сумел систематизировать и дать богословский синтез отдельным высказываниям древних отцов о Боге. Церковь почитает его за это, но прежде всего она чтит его как богослова и «проповедника благодати» и Божественного Света[45]. Благодать как действие Самого Бога в нас и как несозданный свет Его славы, явленный на Фаворе во время Преображения и просвещающий все существо тех, кто удостоился видеть его сверхчувственным и сверхинтеллектуальным образом, — вот основные пункты мистического богословия св. Григория Паламы. Оно представляет собою в жизни и мышлении Православной Кафолической Церкви новое движение, творческое и традиционное одновременно. Это великий синтез богословия и мистики, богословие, основанное на опыте духовной жизни Церкви, творческий возврат к святоотеческим источникам и к библейскому откровению, в котором Палама нашел свое представление о человеке, созданном по образу Божию в своей душевно-телесной целостности. Оспариваемое сторонниками богословской неподвижности и малорелигиозными рационалистами при жизни Паламы, наполовину забытое и иногда даже отвергаемое после его смерти в века богословского упадка, богословское учение св. Григория Паламы приобретает все большее значение в богословской и духовной жизни Православной Церкви наших дней. Вместе с прп. Симеоном Новым Богословом св. Григорий Палама является одним из величайших представителей замечательного духовного и богословского возрождения последних веков Византийской

[44] Там же, III.2.7.
[45] Кондак службы св. Григорию Паламе, составленной патриархом Филофеем.

Церкви, прерванного турецким завоеванием, прежде чем оно успело принести все свои плоды. Современное православное богословие должно продолжать дело св. Григория Паламы, шествуя по его пути патристического синтеза и богомудрия, связанного с мистической и сакраментальной жизнью Церкви.

358)

Другие главы. Григорий Палама или Симеон Новый Богослов? [1]

Отец Иоанн Мейендорф в Приложении I к своей книге «Введение в изучение святого Григория Паламы»[2] дает нам все- (359
объемлющее описание и исследование творений святого Григория Паламы, большая часть которых еще не издана. Подобный труд был предпринят впервые, и мы должны быть благодарны отцу Иоанну Мейендорфу за многочисленные справки, несомненно для всякого нового исследования творений великого богослова XIV века весьма полезные. Можно было бы даже сказать, что это «Приложение» следует считать самой важной частью всей книги отца Иоанна Мейендорфа. Однако раз речь идет о первой попытке систематического изучения рукописной традиции Паламы, нет ничего удивительного в том, что автору не всегда удается избежать поспешных выводов и неправильных утверждений. В данном сообщении мы и рассмотрим подобный случай, представляющий исключительный интерес.

На с. 384 № 63 своего «Приложения» отец Иоанн Мейендорф говорит о неизданном труде святого Григория Паламы, который он называет «Autres chapitres» — «Ἕτερα Κεφάλαια», «Другие Главы». Указав на составляющие этот труд пять рукописей[3], отец Иоанн Мейендорф продолжает: «Этот другой сборник “Глав” — их всего четыре — отличается от предшествующих[4] необычным для их автора стилем. Хотя их реже можно найти в рукописях и они не вошли в “Добротолюбие” святого Никодима Святогорца, я считаю, что нет оснований сомневаться в их подлинности.

[1] Перевод с французского. Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1963, N° 44. Доклад, прочитанный на 4-й конференции патрологов в Оксфорде 18 сентября 1963 года.

[2] *Мейендорф И.* Введение в изучение святого Григория Паламы. Париж, 1959. С. 331–399. На франц. яз.

[3] Paris. gr. 1239, ff. 306v–308v. S. XV; Pantel 215. ff. 735–740. S. XV; Metoch. S. Crucis 303, n. 42. S. XIV–XVI; Reg. Svec. 43. ff. 168v–173. S. XVI; Cromw. 2. P. 629–637. S. XVI.

[4] Главы о молитве и чистоте сердца. — PG 150, 1117–1121; Добротолюбие. Афины, 1893. С. 305–307. *Мейендорф И.* Указ. соч. С. 383. § 62.

Некоторые места действительно напоминают текст “Триад”. Нам представляется, что они — одно и то же послание к близким автору ученикам: Палама говорит в нем — и это единственный случай во всех его трудах — о своем личном опыте благодати... Характерно, что ссылается он здесь именно на Симеона Нового Богослова; еще только раз находим мы у Паламы ссылку на этого автора: в первой его “Триаде”».

Надо признать, что отец Иоанн Мейендорф правильно уловил
360) особый оттенок этих «Глав» (необычный для Паламы способ изложения, описание личного мистического опыта и тому подобное), явно отличный от общеизвестного стиля трудов этого богослова. Привлекая наше внимание к неизвестным до сего времени «Главам», отец Иоанн Мейендорф сделал бы важное открытие, представляя в новом свете как личность святого Григория Паламы, так и его труды. Но при одном условии: если бы эти «Главы» действительно ему принадлежади. Отец Иоанн Мейендорф в этом, по-видимому, не сомневается, несмотря на то что самый факт их необычности должен был бы его насторожить. Действительно, как мы убедимся, речь идет о труде, ничего общего с Григорием Паламой не имеющем.

Рассмотрим первую из приписываемых Паламе «Глав»[5]. Вот ее текст в переводе с греческого языка: «Тот, кто внутренне соединен с Богом верой и верен Ему в делах, да, тот удостаивается Его видения в созерцании. Он видит то, о чем неспособен я написать. Действительно, странное[6] зрелище видит ум: он весь озарен и становится лучезарным, но этого понять или об этом говорить он неспособен. Потому что сам ум — свет, и все видит как свет, и этот живой свет дарует видящему его жизнь. Он видит самого себя совершенно соединенным со светом, и в этом он (ум) сосредоточивается, пребывая, однако, тем же, каким был. Он улавливает свет в душе, и выводится из самого себя, и тогда, будучи вне себя, видит свет издалека; но он поворачивается, снова находится в середине света, и таким образом (хотя он и тщетно себя об этом

[5] Мы изучили текст «Глав» в Национальной Французской библиотеке по рукописи: Paris. gr. 1239, а также по микропленкам рукописей Reg. Svec. 43 и Cromw. 2. Для Pantel 215 и Metoch. S. Crucis 303 мы ограничились указаниями каталогов и самого отца Иоанна Мейендорфа.

[6] Прилагательное «странное» следует здесь понимать как в стихирах на Пятидесятницу, глас 4-й: *Стра́нными глаго́лы, стра́нными уче́нии, стра́нными повеле́нии Святы́я Тро́ицы.*

вопрошает), для того чтобы понять видимое или сказать о нем, недостает у него ни слов, ни понятий. Кто же, услыхав об этих тайнах, не придет в восхищение и, восхищенный, не устремится ко Христу? Кто же не захочет видеть необычайных дел Божиих и не возлюбит Того, Кто раздает эти странные дары и харизмы даром?» Нетрудно узнать подлинного автора этого текста. Это, с некоторыми незначительными изменениями, выписка из второго «Огласительного слова» (строки 253–368) святого Симеона Нового Богослова[7]. Отец Иоанн Мейендорф не ошибается, когда говорит, что находит здесь (361
известное сходство с «Триадами» Паламы (настойчиво подчеркнутое значение ума, его озарения, видение света и тому подобное). Может быть, именно это несет паламитский оттенок, и поэтому составитель «Глав» поставил этот текст среди четырех первым, чтобы лучше затушевать свой литературный замысел. Однако другие, более очевидные и характерные аспекты этой «Главы», личностный ее характер (автор видит то, чего не в силах описать), тема сосредоточения, или внимания, «удаления» света, призыв к «бегству ко Христу» и общий возвышенный настрой до такой степени «Симеоновы», что их одних было бы достаточно для доказательства принадлежности текста именно ему, если бы это уже не доказала восходящая к X–XII векам рукописная традиция его трудов[8].

Приписываемые Паламе три другие «Главы» того же происхождения; это также выписки из «Огласительных слов» Симеона Нового Богослова. Так, «Глава вторая» — лишь довольно большая выписка из «Огласительного слова» 16-го, строчки 7–165. Здесь речь идет о хорошо известном эпизоде из жизни Симеона Нового Богослова, описанном его биографом Никитой Стифатом[9]. Святой Симеон говорит о своем мистическом видении света в то время, когда был он еще послушником в Студийском монастыре под руководством своего духовного отца Симеона Благоговейного. Это — личная, искренняя и вдохновенная исповедь о великих благодатных дарах Божиих, полученных в самом начале

[7] *Святой Симеон Новый Богослов.* Огласительные слова. Париж, 1963. Т. I. С. 270–273. (Sources Chrétiennes. Т. 96.)

[8] Это место из «Огласительных слов» мы находим, например, в рукописи творений преподобного Симеона Coisl. 292, XI–XII вв., а также во всех других рукописях Симеоновых «Огласительных слов». О рукописной традиции см.: *Мейендорф И.* Введение...

[9] См.: *Никита Стифат.* Житие св. Симеона Нового Богослова. Гл. 18–19. (Orientalia Christiana XII, 45.)

монашеского пути, без предварительных усилий и систематического аскетического делания, как дар, просто за послушание духовному отцу и доверие к нему, за смирение и непреклонное желание соединиться с Богом. Все это — характерные черты духовного устроения Симеона Нового Богослова, в силу которых он занимает особое и даже уникальное место в духовном святоотеческом Предании. Подлинность 10-го «Огласительного слова» (включительно с извлеченным из него, как «Глава вторая», местом) также
362) подтверждается всей рукописной традицией[10].

«Глава третья» — это большая выписка из 17-го «Огласительного слова» Симеона Нового Богослова (с. 25–90; 99–111). Она почти целиком включена в эту «Главу», кроме начала и конца (1, 111–127), а также нескольких мест из середины, в числе которых одно имеет особо важное значение (1, 90–99)[11]. Это как бы духовное завещание Симеона, в котором он рассказывает ученикам о пути своего духовного восхождения и полученных благодатных дарах.

Композиция «Главы четвертой» очень отличается от предшествующих. Это ряд выписок из 6-го «Огласительного слова» (11, 22–30, 40–71, 102–134, 204–258). В противоположность тому, что мы находим в предшествующих «Главах», в частности в первых двух, составитель делает значительные пропуски в тексте и не всегда следует порядку изложения (например, часто возвращается назад). Именно в «Главе четвертой» Симеон Новый Богослов говорит о своем духовном отце Симеоне Благоговейном, а не о самом себе, как предполагает отец Иоанн Мейендорф[12].

Итак, не подлежит сомнению, что упомянутые отцом Иоанном Мейендорфом «Гла́вы» принадлежат не святому Григорию Паламе, а святому Симеону Новому Богослову и являются просто выписками из его «Огласительных слов». Но почему же они приписываются святому Григорию Паламе, во всяком случае в некоторых рукописях? Не претендуя дать полноценный ответ на этот вопрос, мы попытаемся выдвинуть кое-какие предположения.

---

[10] См. прим. 8.

[11] Это «Огласительное слово» 17-е, так же как 16-е и 6-е, в оригинальном тексте еще не изданы. Они будут опубликованы во II томе «Огласительных слов», который должен вскоре выйти в свет. Впрочем, отец Иоанн Мейендорф мог бы с ними ознакомиться в новогреческом переводе, изданном Дионисием Загорейским, в который они вошли как Проповеди (или Perec-Discours): 86 (Огл. сл. 16), 92 (Огл. сл. 17) и 81 (Огл. сл. 6).

[12] См. прим. 9.

Начнем с изучения рукописной традиции. Из пяти рукописей, входящих в состав «Глав», самой древней является Paris, gr. 1239. XV век. Она целиком посвящена трудам святого Григория Паламы. В конце всего собрания, после «Глав о молитве» (f. 305v–306v), мы и находим эти четыре «Главы». Они отделены от предшествующих заставкой и озаглавлены Ἕτερα Κεφάλαια (f. 306v–308v). Это — последняя часть сборника. Х. Омон (H. Omont) в своем каталоге переводит это заглавие как Alia cápita de eodem[13], «Другие главы того же (автора)», но это скорее ком- (363
ментарий, нежели перевод, потому что слов, соответствующих de eodem («того же», τοῦ ἀυτοῦ), в греческом тексте нет, в нем только слова Ἕτερα Κεφάλαια без указания автора. Что же касается рукописей XVI века Reg. Svec. 43 f. 168v и Cromw. 2. f. 629, очевидно, они переписаны с Paris. gr. 1239, во всяком случае того же происхождения, но в них четко обозначен тот, кого считают их автором, то есть святой Григорий Палама: Ἐκ τῶν κεφαλαίων τοῦ ἐν ἁγιοις πατρός ημῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ (Из Глав во святых отца нашего Григория, архиепископа Фессалоникийского, Паламы).

Таким образом, мы позволяем себе предполагать, что редактор рукописи Paris, gr. 1239, переписав в свой сборник творения святого Григория Паламы — он собирался их издать, — обнаружил, что в конце последней тетради остались две-три незаполненные страницы. За отсутствием соразмерных этим пустым страницам других творений Паламы он решил заполнить их компиляцией из Симеона Нового Богослова, которую легко мог «втиснуть» в данные размеры: это ведь были выписки. Отделив компиляцию заставкой и назвав ее просто «Другие главы», он оставил под сомнением имя их автора[14]. Переписывая с рукописи весь текст, переписчики Reg. Svec. 43 и Cromw. 2 не разобрались в двусмыслице и теперь уже формально приписали эти «Главы» святому Григорию Паламе. Следовательно, это скорее случайное недоразумение, нежели сознательный обман.

---

[13] *Omont H.* Inventaire sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale. Première partie. Ancien Fonds Grec. Paris, 1886. P. 275 (Общий каталог греческих рукописей Национальной библиотеки. Часть I. Древнегреческий фонд. Париж, 1886. С. 275).

[14] Довольно часто мы видим, что в конце собрания сочинений одного автора прибавлены выписки из трудов другого автора, чтобы заполнить оставшиеся неиспользованные листы. Так, например, в конце «Бесед» преподобного

Такое предположение вполне допустимо[15], но тем не менее оно недостаточно. Было бы слишком большим упрощением сводить столь распространенные случаи псевдоэпиграфии к случайным недоразумениям. Остается вопрос: почему эти «Главы», составленные из «Огласительных слов» Симеона Нового Богослова, могли быть включены в сборник, целиком посвященный Паламе, и рассматриваться как ему принадлежащие? Обычно подобные случаи объясняются тем, что в подлинных писаниях автора и тех,
364) которые ему приписываются, существует известное сходство в образе мыслей и способе их выражения, что и объясняет возможность подобного приписывания. В данном случае именно это и подтверждается, так как — мы отмечали это выше — между этими «Главами» и подлинными творениями Паламы есть сходство. Однако особый стиль и духовный аспект, отличающие их, гораздо очевиднее говорят о различии этих произведений, чем о сходстве. Так, описание личного мистического опыта у Паламы, как и почти во всей святоотеческой литературе, отсутствует, тогда как у преподобного Симеона оно всегда занимает центральное место. Но возможно, что именно в этом и коренится стремление приписать святому Григорию Паламе эти заимствованные у святого Симеона «Главы». Когда у какого-нибудь автора не находишь того, что́ хотелось бы найти, можно поддаться соблазну заполнить эти «пробелы», приписывая ему труды, говорящие об этом «искомом». Для почитателей святого Григория Паламы в его трудах не могло не быть личного свидетельства об опыте Божественного Света, богословским защитником которого он был[16].

Архиепископ Василий (Кривошеин)

Макария Великого, занимающих бóльшую часть сборника Atheniensis Bibl. Nat. 423. XIII в., мы обнаруживаем два писания Симеона Нового Богослова, причем второе даже не закончено: не хватило места.

[15] Обычно писания святого Григория Паламы в Paris, gr. 1239 вводятся словами: τοῦ ἀυτοῦ («того же»). Например: τοῦ ἀυτοῦ Δεκαλόγος и т.п. Однако в ff. 303v и 304 мы находим два отрывка без слов τοῦ ἀυτοῦ — Ἑτερα ευχή. Но это очень маленькие отрывки, непосредственно следующие за другими, более крупными, с тем же названием.

[16] Нечто подобное можно сказать о принадлежности Симеону Новому Богослову «Правила молитвы и внимания». Именно потому, что в творениях святого Симеона отсутствуют прямые указания на «Молитву Иисусову» и психотехнические приемы, эту «пустоту» переписчик решил заполнить, приписав ему вышеупомянутый отрывок.

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА — ЛИЧНОСТЬ И УЧЕНИЕ (по недавно опубликованным материалам)

(365

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1960. № 33–34. С. 101–114.

Об этом очень интересно говорил прот. Г. Флоровский в своем вступительном слове на Третьем съезде патрологов в Оксфорде, 21 сентября 1959 г.: «The Concept of Creation in St. Athanasius» — См.: Studia Patristica. Vol. V. Berlin, 1962. (Texte und Untersuchungen. Bd. 80.). Владыка Василий выступал на этой конференции с докладом о «духовном опьянении» в творчестве прп. Симеона.

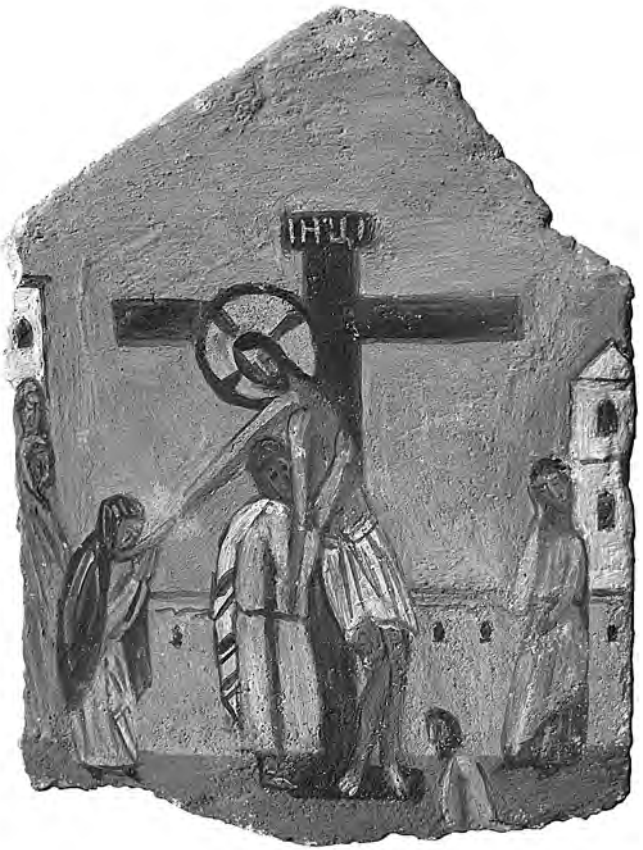
ДРУГИЕ ГЛАВЫ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА ИЛИ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ?

Печатается по: ЖМП. 1986. № 4. С. 69–71.

Часть 4

БРЮССЕЛЬ

366)



Брюссель, 2006.
С сайта: *Фотографии / Бельгия. Галерея: Города*

Снятие с Креста. *Фреска*.
Художник Ирина Затуловская.

Брюссель прорастал сквозь Париж как вселенскость, которую не могли вместить в себя узкие рамки экуменического движения. Дробный шаг событий нового периода слышится и в постоянной смене богословских тем, интересующих владыку Василия, и в глобальных перемещениях по земному шару, которые ему при-
368) ходится предпринимать все чаще и чаще. Келейно-кабинетный период жизни закончился... Вместе с тем время 1961–1985 гг. как бы выпрямилось в его личной истории, здесь не меньше интриг, но меньше загадок. Не только потому, что владыка весь на виду и многое обстоятельно рассказывает в своих письмах и воспоминаниях. С Брюсселем кончились «осевые времена». Да и 60 лет — это приближение к тому пределу, откуда человек смотрит смерти в глаза. В этих глазах все читается ясно.

Можно ли сказать, что эта четверть века явилась «вершиной» его богословского творчества? Впрочем, знакомство с самим творчеством заставляет сократить этот период до 15 лет: 1961–1976 гг. Последние 10 лет жизни, после 75-летнего юбилея, стали также своего рода юбилейными годами, когда прежде возделывавшейся интеллектуальной ниве положен покой. Свет настанет позже. Не стоит называть брюссельский период творческой вершиной — в это время мы имеем дело с вершиной приложения его творческих сил, его правды, возросшей на этом творчестве. Он виртуозно решает сложнейшие темы в онтологическом богословии свт. Василия Великого, пытаясь систематизировать экклезиологию каппадокийца и решить поставленную им проблему богопознания через антиномию сущности и энергии. Он занимается вопросами соотношения простоты и сложности Божественной природы в богословии свт. Григория Нисского, а также тварной и Божественной сущностями, как они раскрываются в творчестве прп. Симеона Нового Богослова, особенно в связи с пневматологией последнего. Однако статьи такого рода ограничиваются первой половиной 1970-х гг. Именно тогда возникает идея большой монографии, посвященной Симеону Новому Богослову.

Характерно, что в 1979 г. на очередной конференции в Оксфорде он читает (а он всегда читал, не говорил, помня о непостоянстве человеческих возможностей) доклад «Святой Симеон

сквозь века» — своеобразное исповедание своего ви́дения световидца. Этот доклад есть не что иное, как совокупность размышлений автора о значении богословского и пастырского подвига преподобного в истории Церкви и месте своих собственных трудов в современной церковной жизни. Дионисий Загорейский и Феофан Затворник извлекли, по его слову, творчество Симеона из «музейных» запасников Церкви, вплетя ревность этого пастыря в живую ткань современности XVIII–XIX вв., не только церковной, но и научной. Так же поступил и сам Василий Кривошеин, возвратив нам св. Симеона во второй половине XX в. (369
Именно в 1979 г. он готовит русское, французское, греческое и английское издание своей книги о преподобном. В этом издании он и патролог, и византинист, и текстолог, и пастырь.

Подведенная им черта — не итог, а начало новой судьбы Симеона. В согласии со своими предшественниками, заботившимися о включении собственных переводов в плоть современной жизни, но на ином научно-богословском уровне, достойном XX в., он занимается в 1970–1983 гг. переводами «Слов» преподобного Макария Египетского, только что появившихся в европейских изданиях*. Научный комментарий к изданиям самый минимальный. Все обращено не столько к высоте ума, сколько к простоте сердца.

Новый вид пастырской деятельности дает себя знать уже с середины 1960-х гг. в деле служения Церкви межхристианскому диалогу. Темы экклезиологии, соборности и консилиарности, безгрешности и непогрешимости, кафоличности и церковного строя возникают в его статьях и рассуждениях как ответ на вызов, связанный с непосредственными пожеланиями участников англикано-православных собеседований, всеправославных совещаний и просто католического окружения, в котором ему приходится жить. Эти вызовы заставляли богословскую мысль

---

* См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Неизвестное творение преподобного Макария Египетского // ЖМП. 1970. № 12. С. 57–59; *Он же*. Новые творения преподобного Макария Египетского // Вестник РЗЕПЭ. 1970. № 70–71. С. 162–163; *Прп. Макария Египетского* Слово 12 // Там же. С. 164–166; *Василий*, архиеп. «Слова» преподобного Макария Египетского // Вестник РЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 157; перевод «Слов»: С. 158–176; *Он же*. Новые «Слова» преподобного Макария Египетского из собрания рукописей типа I. Перевод «Слов» 10, 19, 21, 24, 27, 28, 35, 50 // Вестник РЗЕПЭ. 1983. № 113. С. 115; 116–148; см. также: Богословские труды... С. 266–347.

напряженно работать. Однако правда Церкви не позволяла сосредоточиться только на внешних задачах.

И в 1969–1970 гг. экклезилогическая тема, пожалуй, впервые отчетливо прорывается в своем ином измерении — личном и одновременно историческом, потому что судьба христианина заключает в себе судьбы Церкви.

Все началось с эмоционального взрыва, вызванного прочтением книги Романа Ресслера «Церковь и революция в России».
370) Следствием этого чтения явилась не только рецензия на эту книгу*, вызвавшая неудовольствие митрополита Никодима (Ротова): «Что вы печатаете такие статьи в "Вестнике", да еще под своим именем?»** Параллельно с чтением или чуть предваряя его, появились буквально накануне очередной поездки в Союз в сентябре 1969 г. воспоминания о митрополите Николае (Ярушевиче). Это были не столько воспоминания о митрополите, сколько размышления о подлинных проблемах внутренней жизни русской православной иерархии и методах окормления народа Божия, выродившегося в господство над ним.

Нараставший естественный протест серьезного теолога против «октябрьского богословия» и «советофильства» дал себя знать и в канонической сфере во время Поместного собора 1971 г. Его мысли и заявления стали практическим приложением экклезилогической правды к текущему моменту. Впечатления слишком живые, и в феврале 1972 г. он завершает свои воспоминания об этом соборе. Словно основываясь на печальном опыте этого собрания, владыка уже в сентябре того же года на Конференции Православного Богословского Общества в США высказывается о содержании церковного строя как основанном на зримом иерархическом соподчинении, несовершенство которого — меньшее зло по сравнению с его отрицанием. Следствием этого стало революционное предложение о создании постоянного Всеправославного Синода при Вселенском Патриархате и о придании ему подлинно вселенского значения. Здесь же он принципиально выступает и против одной из основных идей, выработанных

---

* *Василий*, архиеп. Рецензия на книги о русской Церкви: *Roman Roessler.* Kirche und Revolution in Russland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat (Köln-Wien, 1969) // Вестник РЗЕПЭ. 1970. № 69. С. 69–78.

** Воспоминания... С. 324.

в XX в. отечественной Церковью, — «национальной автокефалии», претендующей на объединение в единой административной структуре разбросанных по всему миру выходцев из одной страны, некогда принадлежавших к одной культуре.

Именно эта «практическая экклезиология», являющаяся, по сути, элементарной христианской порядочностью, заставляет его в 1974 г. не согласиться с митрополитом Серафимом (Никитиным) и архиепископом Питиримом (Нечаевым), выступая соответственно в защиту Александра Солженицына и «человеческих» (371
прав Церкви*. В том же году он пишет митрополиту Антонию (Блуму), возражая против его «политической отставки» с поста экзарха. Здесь же он выступает против «советизации Экзархата», начавшейся с назначением на Корсунскую кафедру в 1968 г. епископа Петра (Л'Юиллье), «большевизана», который «дошел до того, что бывает в посольстве на праздник красной армии» 23 февраля**.

На следующий год он заканчивает свои воспоминания «Девятнадцатый год», в ноябре 1975 г. в «Русской мысли» публикует некролог памяти митрополита-исповедника Иосифа (Чернова), а в начале 1976 г. отправляет письмо Генеральному секретарю ВСЦ Филиппу Поттеру, приветствуя его выступление в защиту церковных свобод в СССР. Тогда же пишется статья памяти еще одного исповедника — архиепископа Вениамина (Новицкого)***.

В 1977 г. он заканчивает воспоминания о Февральской революции в Петрограде, а 7 ноября 1978 г. (какая неслучайная дата!) — воспоминания о митрополите Никодиме. Тогда же в 1977–1980 гг. складываются и не складываются его отношения с Дмитрием Дудко, неправду которого в его заявлении «Известиям» 21 июня 1980 г. («Полученные от меня... архиепископом Брюссельским и Бельгийским Василием... клеветнические материалы использовались во враждебной пропаганде против нашего Государства») он глубоко переживал. Такого рода «покаянки» составлялись в недрах КГБ. Нетрудно себе представить то мелкое удовольствие местных служащих, мстящих клеветой человеку не только не пошедшему на вербовку, но и продолжающему наслаждаться

---

* См.: Церковь... С. 340–345.
** Воспоминания... С. 489.
*** См.: Там же. С. 322–323.

свободой. Но именно тогда владыка скажет: «Не буду защищать русский епископат в его целом, среди него находятся и недостойные члены... Скажу более: ...огульное опорочивание епископата на руку только врагам Церкви...»*

Под конец жизни он вновь возвращается к судьбам близких и важных для него людей**. Этот эпистолярный, биографический и автобиографический жанр только на первый взгляд кажется не имеющим ничего общего с богословием. По своему
372) персоналистическому характеру эти произведения агиографичны и агиологичны. В них, как и в личных беседах, встречаются не потерявшие сегодня своего значения оценки современных канонизаций. Высказывание протоиерея Дмитрия Дудко о том, что Николай II есть «величайший святой земли Русской», ударило его словно «обухом по голове». Владыка не выделял императора и его семью «из десятков миллионов людей, зверски загубленных советской властью». Он до конца жизни придерживался своего мнения о «несвоевременности и нецелесообразности» канонизации царской семьи, которое, по свидетельству архимандрита Рафаила (Карелина), произносил «ледяным тоном». Именно в переписке с Дудко он выразил свое отношение к императору Николаю II как человеку, на котором лежит «значительная доля вины за постигшую Россию чудовищную катастрофу, совершенно не неизбежную...»***.

Очевидно, что все мысли, содержащиеся в этих письмах, воспоминаниях, биографиях и статьях, пронизаны Божьим присутствием в судьбе всех и каждого. Эти письма являются свидетельством (а богословие и есть свидетельство) о том, какими подчас загадочными путями Божественное спасение действует в человеке. Все эти труды можно определить как сочинения по «практической» экклезиологии. Вместе с тем они посвящены и богословию истории настолько, насколько сама история теологична.

---

* Воспоминания... С. 493.

** См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Памяти Владимира Лосского // Богословские труды. 1985. Сб. 26; *Он же*. Монахиня мать Екатерина (1906–1982). Опыт духовной биографии // Вестник РЗЕПЭ. 1985. № 114. С. 209–217; *Он же*. Нам его не хватает больше, чем когда-либо. Памяти В.Н. Лосского // Вестник РЗЕПЭ. 1979. № 101–104. С. 98–99; *Он же*. Митрополит Николай (Еремин) // ЖМП. 1985. №12. С. 20.

*** Воспоминания... С. 493–495.

Этот высокий и духовный практицизм есть особый признак последней четверти века его жизни. Если воспользоваться образом, рожденным Ниной Алексеевной Кривошеиной в заглавии своих «Воспоминаний», то — «пятой четверти» его жизни. Потому что эти труды не вершина и не итог, они выходят за пределы 22 сентября 1985 г. Они — трамплин и исход. Как и приведенное в порядок 30 января 1980 г. завещание, касающееся личных дел, это завещанное нам в наследство его видение Церкви и перспектив церковной жизни. Мы постарались показать в сжатом (373
обзоре, что нет современной проблемы, о которой нельзя было бы в его поздних трудах найти вполне определенное, канонически обоснованное и богословски выверенное мнение.

«Биография» этой церковной позиции слагалась не просто и не сразу. 1961 год вырвал владыку из франко-английской научной среды и кипучих проблем православной эмиграции, прочно поместив его в инокультурную и инославную среду Бельгии с ее смешением вер, культур и языков. Эта среда была не чем иным, как поруганным сегодня экуменизмом, явлением столь же религиозным, сколь и социально-политическим. Может быть, поэтому одна из первых работ, написанных владыкой на Бельгийской кафедре, была посвящена взглядам прп. Симеона на социально-политические проблемы его времени*.

Епархию в Брюсселе владыка возглавил 31 мая 1960 г. после кончины митрополита Александра (Немоловского), случившейся в Лазареву субботу. Они встречались еще на Афоне в 1928 г. Митрополит, оказавшись в Бельгии в начале 1930-х гг., в 1936 г. становится архиепископом Брюссельским и Бельгийским в юрисдикции Константинопольского Патриархата и подчинении митрополиту Евлогию (Георгиевскому). При нем в 1937 г. бельгийское правительство утверждает положение о Русской Православной Церкви в Бельгии как «первой среди равных». Оказавшись в 1940 г. в руках Гестапо, он плавно в 1945 г. перешел в лапы НКВД и юрисдикцию Московской Патриархии. Проблемы инкультурации** его никогда не волновали — еще в 1930-е гг.

---

* См.: *Василий*, архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 38–39. С. 121–126.

** inculturatio (*лат.*) — вхождение учения и богослужебной практики Церкви в культуру того или иного народа. — *Ред.*

епископ Александр шокировал всех своей подчеркнутой «русскостью», вывешивая по праздникам над храмом российский триколор и совершая литургию в поручах с императорскими вензелями. Владыка Василий стал полной противоположностью ему. Известные эпизоды его жизни показывают, что он хотел, дабы члены его православной общины были не «русскими в Бельгии», а «русскими Бельгии». Для Василия Кривошеина были святы ценности того государства, где он совершал свое церковное
374) служение. Так, ежегодно в день национального праздника Бельгии 21 июля, в годовщину присяги на верность Конституции принца Леопольда Саксен-Кобургского, ставшего монархом страны, он служил благодарственный молебен.

Кажется, что такие взгляды, которые можно назвать «дистанцированной лояльностью», берут свои истоки не только в повседневной практике, но и в историческом богословии. Характеризуя творчество прп. Симеона в контексте социально-политических реалий времени жизни святого, он пишет, что тот любил пользоваться образами и примерами, заимствованными из общественной жизни, и в этих образах часто проглядывало его отношение к явлениям этой жизни. Столь же показательна и солидарность автора с неприятием Симеоном Новым Богословом византийского монархизма: тот именует императора не иначе, как «князь мира сего», термином, который в церковном языке прилагается к злым духам вообще. Вместе с тем в этом сочинении владыки определенно просматривается полемика с вульгарным социологизаторством, поскольку, по его мнению, Симеон не был сторонником классового деления общества и сам не заслуживает «классового ярлыка».

Похоже, что владыка ориентировался на действительную инкультурацию и создание Поместной Православной Церкви в Бельгии вместо воплощаемой сегодня модели «национальной автокефалии». Он активно участвует в Конгрессах православных в Западной Европе в 1972, 1977 и 1983 гг. и поощряет к этому своих прихожан*. О возможности создания автокефальной Церкви в Западной Европе или Бельгии он упоминает в своем завещании 1980 г. И он предпринимает конкретные шаги в этом направле-

* См.: *Модель С.*, свящ. Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин): биографический очерк // *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С.325.

нии. Еще в 1962 г. епископ Иоанн (Максимович), находившийся в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей, создал «Православную миссию в Бельгии», которая по преимуществу объединила перешедших в Православие «ищущих католиков», вышедших из неканонических общин, как, например, «Кельтская церковь». Во главе миссии встал Иосиф Ламин, бывший священником именно этой «Кельтской церкви» и вновь рукоположенный епископом Иоанном 14 сентября 1962 г. Первоначально он был связан с Православной голландской миссией, руководимой (375
епископом Иаковом (Аккердайком), с которым читатель сможет подробнее познакомиться ниже. Специальная часовня для новой миссии была освящена владыкой Иоанном в Брюсселе 7 октября того же года.

К этому времени у владыки Василия сложилось свое видение будущего Православия в Бельгии. Это видение лишь окрепло после знакомства в начале 1970-х гг. с Православием в Америке, которое произвело на него «сильное впечатление своими размерами, а также своей “американизацией” в хорошем смысле этого слова»*. Одним из главных миссионерских ходов было служение византийского обряда на французском и фламандском языках. 25 апреля 1963 г. он писал Жери Лемеру: «Нам нужен священник-бельгиец». Одновременно члены миссии осознали, что их принадлежность к РПЦЗ лишала их евхаристического общения со Вселенским Православием. Это хорошо понимал сам Иосиф Ламин, о чем и писал владыке 15 мая 1963 г., испрашивая у него возможности войти в РПЦ. Владыка Василий отвечал ему 21 мая 1963 г., обещая, что идентичность «миссионеров» как бельгийцев и как европейцев всегда будет уважаема в его епархии. При этом — владыка неоднократно подчеркивал это в общении с ним — подчинение Москве не предполагало подчинение «Советам»: вхождение в Московскую Патриархию не предполагало никакой политической составляющей. Само название «Православная миссия в Бельгии», не упоминавшее юрисдикционной принадлежности, было призвано «не раздражать» всех прочих связями с «красной Патриархией».

Официально миссия была принята в состав епархии 18 мая 1963 г., а 19 мая, на память праведного Иова Многострадального,

---

* *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С.77.

владыка торжественно служил на их приходе*. День был выбран не случайно: это был не только день рождения последнего российского императора Николая Романова, но и престольный праздник брюссельской общины РПЦЗ. Уже через несколько дней сотрудники отца Иосифа были рукоположены — Жульен ван дер Эльст в диакона 23 мая и во священника 3 июня, а Жан Франсуа — в диакона 3 июня и в иереи — 16 июня. По своему статусу миссия как часть архиепископии должна была окормлять
376) православных бельгийского происхождения, свидетельствовать в этой стране о Православии и знакомить с ним европейцев. Митрополит Никодим (Ротов) в своем письме владыке от 31 августа 1964 г. назвал его деятельность на Западе «апостольской».

Миссия становится особым приоритетом его деятельности. Четвертого августа 1966 г. владыка вручает ее членам священнические награды — набедренники. 23 марта 1967 г. отец Иосиф возводится в сан игумена, а его сотрудники — в достоинство протоиерея. Владыка сам служит 28 мая 1967 г. в миссионерском приходе в Гронингене (Голландия) и впоследствии, очевидно, не единожды**. В 1968 г. Иосиф Ламин возводится в сан архимандрита***. К этому же времени относится и реорганизация миссии — в Брюсселе появляются две новые часовни, где служат на фламандском и французском языках. Появляется и новое духовенство: Нестор Фрипиат рукополагается во диакона 12 марта 1966 г. и во священника 23 апреля, а Жери Лемер становится диаконом в 1968 г. и священником в 1972 г.

Жизнь миссии практически заканчивается со смертью владыки. Через год после его кончины 12 сентября 1986 г. трагически погибает архимандрит Иосиф, ему наследует отец Нестор, однако в 1987 г. митрополит Ростовский Владимир (Сабодан), бывший тогда Западноевропейским экзархом, упраздняет саму миссию. Было ли стремление владыки сделать российское православие бельгийским лишь следствием сложного положения уходящей русской эмиграции, которой в 1960-е гг. не приходилось ждать «пополнения» из России? Эта мысль кажется слишком конъюнктурной для незаурядного архиерея и богослова. Будучи реалистом, он отдавал себе отчет в том, что даже в случае новой

---

* См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 77.
** См.: Messager... 1967. № 58. P. 73.
*** См.: Messager... 1969. № 68. P. 203.

волны эмиграции русская община в Бельгии будет оставаться этнокультурным меньшинством (первая русская община насчитывала около 8000 человек), поэтому и направлял свои главные силы на формирование собственно православной бельгийской среды, ориентируясь на потребности местной общественной жизни. Это доказывается, отчасти, письмом владыки католическому канонику Дэссэну, где он утверждает, что быстрое «озападнивание» Православия есть процесс необратимый и даже желательный, ибо это является залогом того, что в Православие пойдут «западные» люди. (377

Такая позиция православного архиерея, официально принадлежащего к национальной традиции, лишь подчеркивала, что эта традиция восходит к Вселенской Церкви. Мы уже предположили, что экуменическая тема назревала в его богословии как ответ на вызов инославной среды. Есть экуменизм и экуменизм. Вернее, икуменизм, как пишет и говорит владыка с характерным «рейхлиновским» произношением. Он искренне считал, что православным «стыдно усваивать латино-германское произношение» через «э», «выдуманное» Эразмом Роттердамским, вместо того чтобы пользоваться произношением, «завещанным Матерью-Церковью» и «восходящим к апостолам»*. Впрочем, Иоганн Рейхлин так же искусственно сконструировал в XVI в. отстаиваемое владыкой произношение, исходя из своих представлений о Византии, как это сделал Эразм, воображая классическую Элладу. Но именно этот «икуменизм» понимался владыкой как ежедневное, чуткое и доброжелательное общение с теми, с кем он не мог, в силу исторических и дисциплинарных причин, причащаться из одной Чаши. Это не был экуменизм «дипломатических подарков, встреч и вояжей»**. В 1960 г. в ответ на вопрос о возможности молитвы в инославном храме, он недоуменно отвечал: «Апостол Павел пишет: непрестанно молитесь. Я не понимаю, почему мы должны прекратить эту непрестанную молитву, когда бываем в инославном храме. Но я стараюсь молиться не совместно с инославными, но сам по себе»***.

---

* См.: *Василий*, архиеп. Монреальское совещание (Впечатления участника) // Вестник РЗЕПЭ. 1963. №42–43. С. 176–182.

** См.: *Антоний (Ламбрехтс)*, иером. Архиепископ Василий (Кривошеин) и его отношение к Католической Церкви // *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 344.

*** Воспоминания... С. 268.

Внешне все началось с рецензии старого оксфордского друга Николая Зернова на книгу архимандрита Андроника (Елпидинского) «Восемнадцать лет в Индии», которая своими оценками малабарского христианства задела православное сознание. Рецензию не могли не поместить, но не могли этого сделать без замечаний, поскольку редакция, и прежде всего сам владыка, не разделяла высказанных здесь взглядов и не была согласна с тем, что различия между малабарскими и православными христиа-
378) нами заключались лишь в обрядовой стороне дела. Возмутило редактора и употребление термина «православная» по отношению к вере индийских христиан*. Замечания вызвали ответ, полемика продолжилась**. Владыка и сейчас не мог оставить неблизкое ему мнение без комментариев, которые превысили комментируемое на шесть страниц. Однако именно благодаря этим комментариям мы получаем цельную картину соотношения Писания и Предания в богословии владыки Василия: Предание Церкви, воплощенное в соборных деяниях, не отождествимо со словом Божиим, как Откровение не отождествимо с его экзегезой. В этом смысле соборы являются не источниками веры, а ее выразителями. Мнение о том, что Вселенские соборы высказали всю полноту в церковных вопросах, в связи с чем созыв нового Вселенского собора не только нежелателен, но и невозможен, владыка называет «ультраконсервативным» и «ни на чем не основанным». Не обошлось и без злободневности. Он сравнивает обвинения некоторых богословов в «несвободе», адресованные Халкидонскому собору, с нападками «современных раскольников» на Московскую Патриархию.

Книга архимандрита Андроника вышла вовремя: вся переписка, волновавшая умы, состоялась в апреле — мае 1961 г., хотя сама рецензия Н. Зернова была написана еще в июле 1959 г. Вовремя, потому что потребность многосторонних богословских переговоров, как и необходимость выработки внутрицерковной позиции для подобного диалога, уже витали в воздухе. Второй Ватиканский собор (1962–1965), новый взлет экуменического движения в рамках ВСЦ после вступления в него Русской Церкви в 1961 г., начало

* См.: *Зернов Н.М.* [Рецензия на:] Архимандрит Андроник (Елпидинский). Восемнадцать лет в Индии. Буэнос-Айрес, 1959. 360 с. // Вестник РЗЕПЭ. 1960. № 36. С. 63–66; От редакции // Там же. С. 62–63.

** См.: З*ернов Н.М.* Что отделяет от нас «Ортодоксальную» Церковь Южной Индии // Вестник РЗЕПЭ. 1961. № 38–39. С. 150–152; *Василий*, архиеп. Еще о Халкидонском соборе и малабарских христианах // Там же. С. 153–161.

Всеправославного соборного движения, приходящегося на те же 1960-е гг. — это были явления одного порядка, новое «осевое время» в церковной истории. Кроме внутрицерковных причин несомненным стимулом к обновлению христианской жизни и налаживанию межхристианского диалога было состояние «холодной войны», разделение мира на враждующие лагеря и изоляция национальных культур в рамках этих лагерей. Богословские переговоры и общение возникали как не всегда осознанный протест против политизации мира, как стремление преодолеть (379
искусственно созданные границы между людьми. Церковь со своей аполитичностью и асоциальностью становилась важным фактором социально-политической жизни, миротворческим фактором тогдашнего противостояния.

Вообще, идея богословских переговоров с дохалкидонитами была выражена еще в обращении патриарха Константинопольского Афинагора (Спиру) от 2 сентября 1951 г., где обсуждалась возможность созыва Православного собора в Ватопедском монастыре на Афоне. Несмотря на смерть «вождя всех народов», официально объявленную 5 марта, патриарх Московский Алексий (Симанский) нашел время и 7 марта 1953 г. ответил Вселенскому патриарху. В письме говорилось как о трудностях диалога, так и о сложности вопросов, связанных с созывом собора. Только на III Всеправославном совещании на Родосе в 1964 г. было высказано общее пожелание развивать диалог с дохалкидонскими церквами. На Всеправославном совещании в Женеве в июне 1968 г. для этого была создана специальная Межправославная богословская комиссия. Владыка присутствовал на этом совещании, но в состав комиссии не вошел, поскольку уже был членом комиссии по диалогу с Англиканской церковью. Похоже, полемики с Н. Зерновым по поводу «православия» дохалкидонских христиан ему вполне хватило.

В дальнейшем переговоры с ориентальными церквами происходили ни шатко ни валко, в частности и потому, что в основу диалога было положено несправедливое мнение о базовом догматическом единстве всех дохалкидонитов. В 1971 г. Межправославная комиссия по диалогу приезжала на собеседование в Аддис-Абебу (Эфиопия). В качестве встречного шага в 1972 г. был создан Постоянный комитет древних Восточных церквей, принимавший участие в этих переговорах. Первое Всеправославное предсоборное совещание в Шамбези в 1976 г. решило активизировать

этот процесс. В результате на заседании Объединенного комитета 23–28 сентября 1993 г. в том же Шамбези был подписан ряд документов, вызвавших неоднозначную реакцию в православном мире, хотя принятые положения не имели практической силы, а нуждались еще в одобрении каждой из Поместных Церквей. Прежде всего это касалось проблемы взаимного снятия анафем, наложенных в древности церковными общинами друг на друга. Одним из главных богословских вопросов, как и более 1000 лет
380) назад, стала проблема двух природных воль и двух природ в единой Личности Спасителя. В результате была принята достаточно определенная, выдержанная в халкидонском духе формулировка о том, что естества, или природы, с их энергиями и волями объединены ипостасно и естественно неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно и что они различаются лишь в умозрении (εν θεωρίᾳ μόνῃ). Однако Архиерейский собор РПЦ в феврале 1997 г., под давлением изоляционистской партии, отметил, что шамбезийские документы содержат некоторые неясности в отдельных христологических формулировках и терминах. Принятые резолюции были положены под сукно. Только 10–13 марта 2005 г. в Шамбези состоялась новая встреча представителей Православных Церквей с целью обсуждения перспектив диалога с дохалкидонитами.

Затронутые владыкой темы отношения Православия к Восточным церквам и вопрос об авторитете соборов совпали со временем становления Всеправославного соборного движения и с решением поднятой здесь проблемы Предания. Это обращает нас к одной из фундаментальных работ владыки, посвященной символическим книгам Православия, которая была написана им в связи с его участием во Всеправославных форумах. Уже в своем письме Игорю Александровичу от 22 августа 1961 г. владыка пишет о необходимости своей поездки в сентябре-октябре на Родос, из-за чего ему пришлось расстаться с мыслью об участии в очередном конгрессе византинистов в Охриде. О своем пребывании на Совещании он рассказывает в письме брату от 30 октября. Владыка Василий прилетает в Афины из Парижа 18 сентября, где проводит несколько дней, и 24 сентября пароходом прибывает на Родос, по пути посещая острова Тинос и Патмос. Последний остров ему уже знаком — здесь он был в 1957 г. и работал в библиотеке. Вопреки устоявшемуся мнению, разработка тем для будущего Святого и Великого Всеправослав-

ного собора в целом прошла на Совещании «в духе братской любви и согласия», а сами греки «проявили большое братолюбие и желание во всем договориться», хотя, конечно, приходилось бороться против «“папистских” притязаний Константинополя»*. Родос владыка покинул 2 октября, из Афин еще успел съездить в Коринф с «археологическими целями» и 8 октября отбыл в Париж — все было «хорошо и чудесно».

28 октября владыка в Трехсвятительском храме в Париже служил панихиду по отцу и вслед за этим до 10-х чисел ноября (381
уехал в Брюссель. В октябре он читал в Экзархате доклад о Родосе по-французски, а в ноябре повторил его в Брюсселе по-русски. Долго в Европе ему задержаться не получилось: с 18 ноября по 6 декабря ему пришлось ехать в Нью-Дели (Индия), где РПЦ была принята в ВСЦ**. Напомним, что ВСЦ был создан в 1948 г. как союз протестантских общин с целью выработки общих богословских и общественных позиций на пути к объединению, однако в процессе его организации принимали участие видные православные богословы и иерархи, в частности митрополит Евлогий (Георгиевский) и протоиерей Георгий Флоровский. В 1948 г. РПЦ отказалась войти в ВСЦ «в его нынешней форме», однако принятие ВСЦ Торонтской декларации 1950 г., где утверждалась необязательность решений Совета для входящих в него Церквей, сделало возможным вступление в него РПЦ. На III Ассамблее ВСЦ по требованию РПЦ вероисповедный базис Совета был расширен в сторону православной триадологии. В это время вхождение РПЦ в экуменическое движение было для нее способом преодолеть внутреннюю изоляцию в обществе и одержать моральную победу над атеистическим государством, правда ценой подконтрольности экуменической политики КГБ и Совету по делам религий. В настоящее время отношения РПЦ и ВСЦ, как ввиду внутренней эволюции этой организации, так и из-за роста в России и Русской Церкви настроений религиозного изоляционизма, вызванного развитием глобализации, проходят серьезное испытание.

Однако сразу засесть за статью о «книжном» Предании Православной Церкви владыке не удается***. В декабре, на обратном пути

---

* См.: Церковь... С. 72–74; La Conference Panorthodoxe à l'ile de Rhodes // Messager... 1961. № 40. P. 5–25.

** См.: Церковь... С. 75.

*** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Les textes symboliques dans L'Eglise

из Индии, в Брюссель залетал митрополит Никодим. Владыка принимал его, а 25–26 декабря служил в присоединившихся к его епархии приходах в Голландии — в Роттердаме и Харлеме. Статью он заканчивает лишь ко Второму Всеправославному совещанию в 1963 г.* Присущая ему память веры позволяет увидеть в писаниях святых отцов и созданных ими вероисповеданиях лишь памятники веры, характерные для той или иной эпохи, которые не могут иметь в жизни христианина абсолютного догматического характера. Эти мысли владыки являются прямым продолжением его размышлений о соотношении слова Божия и соборных деяний в работе, посвященной Малабарской церкви Индии — ни соборный, ни святоотеческий авторитет, устроенные на человеческом разумении, не могут нас отлучить от Божественной любви. Однако памятники веры есть необходимый элемент жизни Церкви, позволяющий ей ориентироваться в житейском море и всегда находить истину, сравнивая эти тексты между собой и со словом Божиим. В этом — непреходящее значение письменной церковной традиции в жизни Священного Предания.

382)

Кроме рассмотрения вопросов православной экклезиологии и Предания, в то же время приходилось думать и об оценке инославной позиции. В августе 1962 г. в Париже состоялась встреча владыки Василия с митрополитом Никодимом и кардиналом Тиссераном, на которой обсуждался вопрос о посылке православных делегатов на Второй Ватиканский собор. Открытию Ватикана-II предшествовала неделя молитв о христианском единстве в Брюсселе, традиционно проводимая в начале января. 14 января 1963 г. владыка участвовал в экуменическом вечере, организованном приходом Notre Dame de Laeken, а через несколько дней в лекционном центре университета в Лувене он выступает с докладом об отношении православных к открывшемуся в Риме собору. В феврале он публикует интервью на ту же тему в еженедельнике «De Maand», которое затем становится пространной статьей в «Вестнике Экзархата»**.

---

orthodoxe // Messager... 1964. № 48. P. 197–217; 1965. № 49. P. 10–23; № 50. P. 71–82; *Василий*, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды... 1968. Сб. 4. С. 5–36.

* См.: La deuxième Conference Panorthodoxe à l'ile de Rhodes (26–29 septembre 1963) // Messager... 1964. № 45. P. 5–25.

** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Les Orthodoxes et le Consile Vatican II // Messager... 1963. № 41. P. 16–25.

Это соприкосновение со специфической духовной и богословской средой вынуждает его вернуться к анализу принципиального различия между западной и восточной духовностью, которое так ярко проявилось в вопросе о стигматах*. Заметка была своеобразным комментарием к рассуждениям на ту же тему митрополита Антония (Блума), также помещенным на страницах «Вестника»**. Здесь Василий Кривошеин возвращается к теме православного духовного предания, уже присутствовавшей в его работах 1950-х гг., противопоставляя желательную для Православия «безóбразную молитву» гипертрофированному воображению стигматиков. Однако он не дерзает отказать им в праве на общение с Богом — Дух дышит, где хочет, и было бы безрассудно отрицать действие Божественной благодати в среде стигматиков в ответ на искренность их веры. Спустя некоторое время он публикует в «Вестнике» свою рецензию на сочинение Иринея Хаусхера «Noms du Christ et voies d'oraison»***, ранее вышедшее в серии «Orientalia Christiana Analecta» (Roma, 1960, № 157). Книга крупного католического богослова также была посвящена различиям в духовно-молитвенной атмосфере, свойственной двум христианским традициям. (383

Эта атмосфера общения с инославием, когда каждый день было необходимо давать отчет в собственном уповании, да еще и с кротостью и смирением, заставляла пристальнее всматриваться в документы, принимаемые на Втором Ватиканском соборе. К тому же тема Церкви, затронутая владыкой в своих трудах, связанных с Православными «предсоборами», предполагала сравнение с экклезиологией других христианских Церквей. Так, очевидно, появилась его работа о принятом на Ватикане-II догматическом постановлении о Церкви. Внешним поводом стала просьба братии Шеветоньского монастыря, которая в сентябре 1965 г. организовала у себя в обители межхристианскую конференцию. Именно там мысли о постановлении были облечены в форму доклада****. Противоречивое впечатление, произведенное

---

* См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Quelques mots supplémentaires sur la question des stigmates // Messager... 1963. № 44. P. 203–205; Несколько слов по вопросу о стигматах // Вестник РЗЕПЭ. 1963. № 44. С. 67–68.

** См.: *Antoine*, archevêque. Les stigmates // Messager... 1963. № 44. P. 192–203.

*** См.: Messager... 1964. № 46–47. P. 180–183.

**** См.: *Василий*, архиеп. Догматическое постановление «О Церкви» Второго Ватиканского собора (с православной точки зрения) // Вестник

на владыку этим документом, не исключает, а наоборот, предполагает честное указание на его удачные, соответствующие святоотеческому богословию положения. Возвращение к этим истокам, вере и строю неразделенной Церкви и может быть, по мнению автора, единственной основой для диалога с «римско-католическими братьями», который не может подменяться обязательностью общения с «преемниками св. Петра».

Середина 1960-х гг. вообще была в жизни владыки временем,
384) напряженным до предела. Напряжение создавалось обилием мест, которые он посещал, и мыслей, которые его посещали. Очевидно, это напряжение и явилось одной из причин лакуны в письмах к брату Игорю, образовавшейся в 1962–1966 гг. В июле 1963 г. он участвует в заседании комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство» в Монреале и в предваряющем ее богословском совещании — впервые совместно с представителями Вселенского Патриархата русской традиции. Он остался доволен этим опытом. Впоследствии заседания комиссии проходили 27–31 августа 1964 г. в Орхусе (Дания) и 19–24 июля 1965 г. в Швейцарии (одна из тем — Церковь и Евхаристия)*, а в сентябре 1966 г. на очередной встрече близ Гамбурга владыка должен был сделать доклад об экклезиологии свт. Василия Великого, ставший затем крупной статьей**.

В том же 1963 г., 3–6 сентября, Василий Кривошеин уезжает в Венецию на конференцию, посвященную 1000-летию Афона, потом — на Четвертый Патристический конгресс в Оксфорде, 16–21 сентября***, и сразу же на Родос, где 26–29 сентября проходило Второе Всеправославное совещание. Следующий год не принес облегчения; слава Богу, что с корректурой трудов прп. Симеона было покончено и тома стали выходить один за другим. В марте 1964 г. он ездил с митрополитом Никодимом в Голландию, в Дриберген, на экуменическую конференцию, весной в Париже встречался с архиепископом Сергием (Лариным), когда

РЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 222–238; La constitution dogmatique De Ecclesia. Point de vue d'un Orthodoxe // Irenikon. 39 (1966). P. 477–496.

* См.: Messager... 1965. № 52. P. 199.

** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. L'ecclésiologie de Saint Basile le Grand // Messager... 1969. № 66. P. 75–102; *Василий*, архиеп. Экклезиология святого Василия Великого // Вестник РЗЕПЭ. 1968. № 62–63. С. 122–150, см. также: Страницы. М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея. 1998. С. 338– 358.

*** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Le 4e Congrès patristique international à Oxford (16–21 septembre 1963) // Messager... 1964. № 45. P. 26–30.

и состоялась нелицеприятная беседа об оставленном Церкви наследии митрополита Николая (Ярушевича). В сентябре 1964 г. он был в Лондоне и встречался с патриархом Алексием (Симанским). Эта встреча проходила одновременно с попыткой решить судьбу архиепископа Антония (Блума) как экзарха, «дерзнувшего» в январе на праздник Богоявления Господня устроить крестный ход и молебен в защиту верующих, гонимых в СССР*. 5–20 октября владыка после четырехлетнего перерыва наконец побывал в России и расценил обстоятельства этой поездки (385
как «смотрины» на экзаршье место архиепископа Антония. По собственному признанию, он сделал все, чтобы провалить свою кандидатуру**. Зато 9 октября он получил диплом доктора Ленинградской духовной академии за свое издание «Огласительных слов» прп. Симеона. И уже в ноябре, с 1 по 15, вновь был на Родосе, участвуя в очередном Всеправославном совещании, куда полетел через Афины.

1965 г., как всегда, начался с молитв о христианском единстве. В Лувене и Брюсселе 19–28 января владыка рассказывал о совещании на Родосе и о православной традиции празднования Богоявления Господня***. С 30 сентября по 4 октября он был в Шеветоне, где проходили экуменические дни и где он выступал с оценкой новой католической экклезиологии. До этого, 13–17 сентября, владыка посетил Оксфорд, где участвовал в конференции по изучению Нового Завета****. Сразу после этого — на старокатолический конгресс в Вене*****.

Экклезиологическая тема вступала в его богословие с разных сторон. В частности, в связи с его включением в комиссию РПЦ по богословскому диалогу с Англиканской церковью. Однако активной работе в этой комиссии предшествовало паломничество во Святую Землю, которое он совершил вместе с Михаилом Городецким******. 7 июня паломники прибыли в Бейрут, где встречались с митрополитом Ильей и посетили Баальбек. Владыка

---

* См.: Воспоминания... С. 290–294.
** См.: Воспоминания... С. 297.
*** См.: Messager... 1965. № 49. P. 8.
**** См.: Messager... 1965. № 52. P. 201.
***** См.: *Basile*, archevêque. Le XIXe Congrès international vieux-catholiques à Vienne (22–26 septembre 1965) // Messager... 1965. № 52. P. 201–209.
****** См.: Паломничество во Святую Землю // Вестник РЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 259–263)

не преминул отметить, что больница Митрополии оборудована с помощью Московской Патриархии. Знал ли он, впрочем, что деньги на подобные «международные проекты», нацеленные на то, чтобы включить Восточные Церкви в советскую орбиту, поступали через «Фонд мира», который в значительной степени формировался за счет принудительных поборов с бедных российских приходов? 9 июня владыка самолетом прибыл в Иорданию и посетил Старый Город — Восточный Иерусалим,
386) находившийся до войны 1967 г. на территории этой страны. На следующий день он уже был в храме Воскресения Христова и посещал патриарха Венедикта. Сложности юрисдикционных отношений между православными русскими нам уже известны. Василий Кривошеин благосклонно выслушал от патриарха Святого Града, что он признает Московскую Патриархию единственной канонической российской Церковью и не допускает к служению духовенство «карловацкого раскола» и клириков Елеонской Гефсиманской обители, которая находится в подчинении Митрополичьего округа в США. Шла речь и о Парижском Экзархате, который в результате действия Константинопольского патриарха был вынужден провозгласить себя Независимой Православной Церковью Франции. Несмотря на то что патриарх Венедикт не признавал этого статуса, он не порвал с «парижанами» литургического общения, не желая смущать приезжающих из Франции паломников, и предоставил им право сослужения при условии, что те не будут литургисать с «карловчанами».

В течение 9–19 июня владыка находился в Иордании, 13 июня служил у Гроба Господня, 14 июня — на Голгофе, 15 июня — в Гефсимании, 16 июня — в Вифлееме. Он успел посетить Иордан и совершить здесь великое водосвятие на лодке посередине реки, побывал на горе 40-дневного моления, в Хевроне, монастыре св. Георгия Хозевита, обители прп. Саввы и Феодосия, Кумране и Сихеме. 19 июня он пешком, выйдя за границы Старого города, безо всяких проблем вступил в Израиль. Владыка Василий отметил, что никаких препятствий к посещению паломниками обеих частей Палестины нет и что переход из иорданской части в израильскую, хотя и связан с некоторыми формальностями и ограничениями, является вполне легальным и нетрудным актом и не имеет никаких неприятных последствий. Здесь же он выразил удивление тем, что паломники из Франции зачастую

пренебрегают библейскими святынями, находящимися на израильской территории. Василий Кривошеин посетил Сион и Новый город Иерусалима, Назарет, Кану, Фавор, Галилею, Капернаум, Лидду, Яффу и Кесарию. 25 июня он побывал в Айн Керим, где у него осталось «прекрасное впечатление» от женского монастыря РПЦ в Горнем. 26 июня владыка посетил Русскую духовную миссию, где встречался с членом миссии иеромонахом Евсевием (Саввиным), нынешним митрополитом Псковским, и ее секретарем протоиереем Борисом Глебовым, (387
теперь старостой Преображенского собора в Петербурге. Кроме духовного содержания паломничества, он особенно интересовался его археологической составляющей, постоянно отмечая встречавшиеся ему на пути древности: Кумран, музей со свитками Мертвого моря, сохранившуюся в Кесарии надпись Понтия Пилата. Археология, как и символические книги, всегда была для него историческим выражением содержания веры. Еще на «католическое Рождество», 25 декабря 1956 г., он пишет из Оксфорда племяннику Никите, раскрывая существенные различия между Православием и латинством путем сравнения готического собора в Кентербери и Успенского собора во Владимире. В первом случае — «томление, выверт, эксцентричность, потеря равновесия и обладания духовной реальностью», во втором — красота, мерность, ясность, уравновешенность, мудрость, солнечность... По его словам, собор в Кентербери является полной противоположностью тому, что обычно говорят о католичестве, сравнивая Восток и Запад*. Интересно, знал ли владыка Василий, что владимирский Успенский собор, по существу своему, романский и строился латинскими мастерами?.. Впрочем, интерес владыки к археологии — не из числа праздных влечений к разнообразным курьезам. Описывая свое посещение Загорского музея на территории Лавры во время Поместного собора 1971 г., он пишет: «...я большой любитель музеев... где можно видеть предметы древнехристианского, византийского и вообще православного искусства»**. Для него знакомство с материальной древностью, должно быть, было одним из способов понимания Предания среди «преданий», то, что мы рискнули назвать «богословской

* Церковь... С. 52.
** См.: Воспоминания... С. 393–394.

археологией», но уже реализуемой не в слоях текста, а в вещных останках церковной культуры. Известно, что митрополит Никодим (Ротов), сам любивший «церковный туризм», с иронией рассказывал об одном высокопоставленном церковном иерархе, который совершал поездку по Ближнему Востоку: «Когда кортеж автомобилей подъехал к известным на весь мир развалинам, посетить которые — мечта каждого образованного человека, “высокое лицо”, не выходя из машины, промолвило: “Каменья —
388) они и есть каменья”. После чего кортеж развернулся в обратном направлении»*. Этим иерархом был патриарх Пимен (Извеков), избранный на том самом соборе... Из аэропорта в Лидде паломники вернулись в Брюссель 28 июня.

Август уходит на написание доклада «Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы» для предстоящего собеседования. Напоенный воздухом Святой Земли, он отправляется через Афины в Белград, где с 1 по 15 сентября проходили заседания Межправославной богословской комиссии по диалогу с Англиканской церковью, где он и зачитает свою работу. Это была первая сессия Межправославной богословской комиссии по подготовке диалога с Англиканской церковью, учрежденной III Всеправославным совещанием на Родосе (1–15 ноября 1964); одновременно проходила и первая сессия Богословской комиссии по диалогу со старокатоликами. Членами Комиссии по диалогу с англиканами были архиепископ Василий и профессор ЛДА протоиерей Л. Воронов, а Комиссии по диалогу со старокатоликами — епископ Дмитровский Филарет (Вахромеев) и Г.Н. Скобей. К заседанию первой из этих Комиссий Священный Синод РПЦ выработал ряд предписаний для своих членов Комиссии. В частности, принятие окончательных решений было возможно лишь после их обсуждения в Синоде, вообще решения могли приниматься только при достижении полного консенсуса на основе соборности и поочередности председательства представителей каждой из автокефальных Церквей на заседаниях Комиссии**. Главная проблема, которая видится владыке на пути межцерковных

---

* См.: *Августин (Никитин)*, архим. Митрополит глазами иподиакона / Послесловие Б. Никольского // Нева. 2004. № 10 (151).

** См.: ЖМП. 1966. № 10. С. 1–2; № 12. С. 3–4.

переговоров, состоит в «разношерстности» англиканской теологии при отсутствии общепризнанных авторитетов. Это свойство он характеризует как «всеобъемлемость», мы бы сказали — «всеядность». Не мудрено, Англиканское содружество включает в себя 37 церквей и 8 церковных общин из 161 страны*. К тому же, во время собеседований, по наблюдению владыки, выявились две линии в подходе к англиканству — строго православная, представленная позицией Греческой и Русской Церквей, и либерально-экуменическая, свойственная Константинополю и Бухаресту. Кроме богословия, присутствовада и археология — вместе с делегацией он посетил монастыри Жича и Манассия, и политика — был на приеме у председателя Исполнительного веча СФРЮ Петра Стамболича. Возвращается он в Брюссель 18 сентября, предварительно посетив Афины и отказавшись от поездки на конференцию в Салоники**. (389

20–21 сентября он был в Париже, а 22–28 сентября уже в Брюсселе, где писал доклад в Патриархию и работал над статьей. Потом было посещение России и 9 ноября — отлет в Англию из Парижа, где с 10–11 ноября в Ламбетском дворце в Лондоне было заседание подготовительного Комитета по межцерковному диалогу по поводу священства и взаимного признания рукоположений, созванное по англиканской инициативе***. В Англии он пробыл до 14 ноября, а 25 ноября опять оказался в Париже.

Именно в это время, в процессе общения с инославием, в его творчестве наблюдается подъем интереса к экклезиологии и богопознанию в писаниях отцов. Нам уже известно, что в том же 1966 г. он подготовил статью об учении о Церкви свт. Василия Великого, предназначенную для очередного заседания богословской комиссии ВСЦ. Эта работа показывает, насколько важен точный богословский перевод священных текстов, за которым стоит соответствующая экзегеза. Использование в этой статье синодального текста Псалтири не всегда соответствует смыслу греческого и славянского переводов и неточно передает взгляды

---

* См.: *Василий*, архиеп. Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы // Вестник РЗЕПЭ. 1967. № 59. С. 157–178.

** См.: Церковь... С. 76.

*** См.: *Basile*, archevêque. Les entretiens théologiques concernant les ordres anglicans entre l'Eglise anglicane et l'Eglise orthodoxe russe (Londres, 10–11 novembre 1966) // Messager... 1967. № 60. P. 201–214.

на Церковь, которые были присущи как свт. Василию Великому, так и Василию Кривошеину. Так, русский перевод Пс. 44, 12–13: «И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему. И дочь Тира с дарами, и богатейшие из народа будут умолять лице твое» — лишь до некоторой степени отражает содержание греческого (Septuaginta; Ps. 44, 11–12) и славянского (Пс. 44, 13–14) текстов. Именно эти тексты в большей мере соответствуют мысли и терминам свт. Василия: «И дщи Тирова
390) с дары; Лицу твоему помолятся богатии людстии», ибо «не Церковь бывает поклоняема, но Глава Церкви Христос, называемый в Писании Лицом». Тоже происходит и с цитатой Пс. 45, 4–5 (в греческом и славянском текстах, в синодальном переводе Пс. 45, 5–6), где современное переложение нарушает не только стилистку изложения, но в значительной степени и содержание богословской мысли. Напомним, что Синодальная Библия говорит: «Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего. Бог посреди его...», упоминая реки в множественном числе, тогда как славянский и греческий тексты говорят об одной реке: «Речная устремления (τοῦ ποταμοῦ τά ορμή) веселят Град Божий». Именно об одной реке и идет речь у свт. Василия. Река одна, как одна Церковь*.

Работа над творениями свт. Василия определила тему его выступления на V Международной конференции по патрологии в Оксфорде 19 сентября 1967 г. Теперь он говорил о сущности и энергии в богословии святого отца, причем перевод греческих текстов отца-каппадокийца владыка делал самостоятельно, как говорится, «с листа»**. Быть с иностранными языками в фамильярных отношениях — фамильный удел Кривошеиных. В этой работе владыка указывает на подробную упорядоченность святоотеческого богопознания — вторичное размышление, примышление, схваченность умом, словно перед нами настоящая методика «христианского психоанализа». Уже здесь он отмечает присущую богословию каппадокийцев тему простоты в Боге при различии умопостигаемых действий, что станет содержанием доклада 1975 г., посвященного свт. Григорию Нисскому. Именно

* См.: *Василий*, архиеп. Экклезиология св. Василия Великого // Вестник РЗЕПЭ. 1968. № 62–63. С. 122–150.

** См.: *Он же*. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Вестник РЗЕПЭ. 1968. № 61. С. 48–55.

здесь он словно вступает в заочную полемику с афонским имяславием (по сути дела, имябожничеством), утверждая устами свт. Василия, что имя раскрывает не сущность, а свойства...

На VI Конференцию патрологов в Оксфорде в 1971 г. он привозит доклад, продолжающий тему сущности и энергии в богопознании, — теперь речь идет о тварной и Божественной сущностях в духовном видении прп. Симеона Нового Богослова*. Здесь владыка выступает своеобразным адвокатом Нового Богослова, которому всегда будет нужна защита от слишком логичного или (391
слишком приземленного взгляда на его богословие. Внешняя экстатичность его поэзии не лишена внутренней логики, предполагающей адекватное употребление богословских терминов, а кажущаяся противоречивость есть не что иное, как следствие антиномичных христианских тайн. Струю «чистого богословия» в творчестве владыки завершает работа 1975 г. «Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому».

А пока продолжалась эпоха «прикладного богословия». В марте 1968 г. он встречался с епископом Ювеналием (Поярковым) в Брюсселе, 8–15 июня посетил Женеву, Шамбези, где участвовал в очередном Всеправославном совещании и имел консультации с митрополитом Никодимом**. 4–9 июля 1968 г. владыка был членом делегации РПЦ на IV Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Упсале, а в октябре опять был в СССР. В сентябре 1969 г. он заканчивает свои воспоминания о митрополите Николае (Ярушевиче). 6–20 октября он также был в СССР, как и в период с 19 октября по 5 ноября 1970 г.***.

11 ноября 1969 г. он уже в Брюсселе на интронизации митрополита Эмилианоса (Захаропулоса), представителя Вселенского патриарха в Бельгии. Это событие явилось важным этапом возвышения позиции Константинопольского Патриархата в этой

---

* См.: *Basile*, archevêque. «Essence créée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien // Studia Patristica. T. XIII. Berlin, 1976. P. 210–226; Messager... 1971. № 75–76. P. 151–170; *Василий (Кривошеин)*, архиеп. «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова // Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2002. № 2 (32). С. 64–83.

** См.: *Idem*. Conférence Pan-orthodoxe à Chambésy près de Genève, 8–15 juin 1968 // Messager... 1968. № 64. P. 183–216.

*** См.: ЖМП. 1971. № 1. С. 9.

стране. Переход митрополита Александра (Немоловского) в юрисдикцию Московской Патриархии привел к утрате его епархией того исключительного правового положения, которое было даровано ей в 1936 г.

Одной из главных причин как раз и был его административный разрыв с Константинополем. Однако 12 августа 1969 г. в Бельгии была основана самостоятельная Архиепископия Вселенского престола, которая включала в себя также Голландию
392) и Люксембург. Естественно, что после всего происшедшего королевский Указ от 15 марта 1988 г. определил первым пунктом: «Митрополит — архиепископ Константинопольского Вселенского Патриархата, или его заместитель, признан Нами как единый орган, представляющий Православную Церковь». Чуть позже Православная Церковь наконец получила признание Бельгийского государства в качестве официальной религии по закону от 17 апреля 1985 г. — в одном из своих интервью владыка как раз жаловался на отсутствие такового признания. Однако это признание повлекло за собой подчиненный статус епархии Московской Патриархии в Бельгии, ограниченный особой ролью, которая была усвоена представителю Вселенского престола.

В начале 1970-х гг. в творчество владыки Василия врывается тема соборности. 30 мая–3 июня 1971 г. он в качестве полноправного члена присутствовал на Поместном соборе РПЦ, избравшем патриархом Пимена (Извекова). Происшедшее произвело на него тягостное впечатление, о чем он подробно рассказывает в своих воспоминаниях, написанных в феврале 1972 г.*. По отзыву одного из его сотрудников: «Разбойничий собор!»** Сам он выступал здесь против практики открытого голосования на выборах патриарха. К этой теме ему предстоит еще вернуться в 1975 г., когда в «Русской мысли» № 3071 от 2 октября 1975 за подписью «Наблюдатель» будет опубликовано «Свидетельство о Поместном соборе Русской Православной Церкви 1971 г. в Москве». Сообщая некоторые подробности, о которых владыка Василий не упоминает в своих воспоминаниях, анонимный автор в основном сосредотачивается на эмоциональной оценке происходящего, которая не всегда, с точки зрения владыки, объективна.

---

* См.: Воспоминания... С. 346–473.

** См.: Там же. С. 452.

Василий Кривошеин охарактеризовал текст как «неприятную вещь» и быстро распознал в «Наблюдателе» епископа Роттердамского Дионисия (Лукина, 1911–1976), выразившего таким образом свое возмущение собственной отставкой и поведавшего обществу о ее возможных причинах*. Владыка быстро составляет отповедь, где, как настоящий историк, подвергает сомнению ценность опубликованного свидетельства. Отставку владыки Дионисия Василий Кривошеин связывает не с его позицией на соборе, а с непорядками в Голландском викариатстве, которым (393
тот управлял.

Однако эта отставка могла быть связана с некоторыми аспектами внешней политики Московской Патриархии. На заседании Священного Синода 18 августа 1972 г. увольнение на покой епископа Дионисия было утверждено на основании рапорта экзарха, митрополита Сурожского Антония (Блума), «О современном состоянии викариатства в Нидерландах» и проверки действительного положения дел на месте митрополитом Никодимом (Ротовым) и митрополитом Ювеналием (Поярковым), тогдашним председателем ОВЦС. Однако на том же Синоде в состав Московского Патриархата был принят вместе с клиром и мирянами епископ Иаков (Аккердайк, 1914–1991)**, к этому моменту возглавлявший Православную Церковь в Нидерландах в составе Русской Православной Церкви за границей (Карловацкий раскол). В составе Западно-Европейского Экзархата РПЦ была образована Нидерландская епархия, управление которой, включая и приход епископа Дионисия в Роттердаме, что особенно подчеркивалось, поручалось епископу Иакову, получившему титул «Гаагский и Нидерландский»***. В условиях внутренних проблем Голландского викариатства и возвращения из раскола архиерея и его епархии, что было необходимо поощрить в каноническом отношении, епископ Иаков был предпочтен преосвященному Дионисию (если это не составляло условия перехода в Московский Патриархат). Очевидно, епископ Дионисий имел после происшедшего основания быть обиженным на РПЦ. При этом стоит учитывать, что именно ему в середине 1930-х гг.

---

* См.: Церковь... С. 91, 148–154.
** См.: ЖМП. 1992. № 1. С. 39.
*** См.: ЖМП. 1972. № 10. С. 1.

митрополит Евлогий (Георгиевский) поручил возрождение православной жизни в Голландии, с чем Дионисий справился более чем успешно.

Естественным образом владыка обращается не только к теме соборности, но и соборной правды. В 1972 г. он тоже немало поездил по миру: 17–18 июля был на празднике прп. Сергия в Троицкой лавре*, с 3 по 8 августа был в Утрехте на заседании комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство»**. Впрочем,
394) в последний раз. Владыка не пишет об этом прямо, но, судя по всему, его отставка из «штатных экуменистов» была вызвана его несогласием с «двойными стандартами» митрополита Никодима, проявившимися и на встрече в Утрехте. Они заключались в том, что если в одной комнате часть делегации РПЦ отстаивала традиционные ценности Православия, то в соседней другая половина «браталась» с западными «леваками», пропагандировавшими революционно-богословские теории***.

Тогда же первый раз он полетел в США, в Нью-Йорк, где 25–29 сентября в Свято-Владимирской семинарии проходила Вторая Международная конференция Православного Богословского Общества в Америке****. Общей темой конференции была кафоличность Церкви в ее различных аспектах*****. Именно там, в качестве содоклада, «замечаний» к докладу местного профессора догматического богословия С.С. Верховского (1907–1986), им была составлена и прочитана работа «Кафоличность и церковный строй».

Отношения Московской Патриархии с Митрополичьим округом в Америке складывались непросто, было отчего задуматься о церковном строе. После октябрьского переворота 1917 г. связи между Северо-Американской митрополией РПЦ и Матерью-Церковью практически прервались, и глава епархии архиепископ Евдоким (Мещерский, 1869–1935) не смог вернуться в Америку после Поместного Собора 1917–1918 г. На соборе в Кливленде в 1919 г. главой Митрополичьего округа был избран архиепископ

---

* См.: ЖМП. 1972. № 9. С. 24.
** См.: ЖМП. 1972. № 10. С. 54.
*** См.: Церковь... С. 330–331.
**** См. с. 172 настоящего издания.
***** См.: The Orthodox Church. November 1972. Vol. 8. № 9. P. 5; St. Vladimir's Theological Quarterly. 1972. Vol. 16. № 4. P. 217–223, 229; St. Vladimir's Theological Quarterly. 1973. Vol. 17. № 1–2.

Александр (Немоловский, 1880–1960). Будучи не в состоянии справиться с внутриепархиальным кризисом, архиепископ Александр уходит, предлагая вместо себя кандидатуру митрополита Платона (Рождественского, 1866–1934). С 1922 г. епархию возглавлял митрополит Платон, утвержденный собором в Питсбурге; в 1924 г. он был отстранен патриархом Тихоном от дел управления, однако в связи с неназначением преемника, собор в Детройте провозгласил временное самоуправление епархии во главе с митрополитом. Назначение в 1933 г. временным экзархом (395
в США епископа Вениамина (Федченкова, 1880–1961) не было воспринято американским православием. На соборе в Кливленде в 1934 г. главой Митрополичьего округа в США был избран митрополит Феофил (Пашковский, 1874–1950). В 1946 г. на Всеамериканском Православном соборе в Кливленде было принято решение о воссоединении с РПЦ при условии автономии, однако администрирование со стороны руководства Московской Патриархии вновь привело к разрыву отношений. Лишь в результате переговоров 1960-х гг. между представителями Митрополичьего округа и Московской Патриархии митрополит Ириней (Бекиш, 1965–1977) отправил 31 марта 1970 г. письмо на имя патриарха Алексия I (Симанского) с ходатайством о даровании автокефалии Православной Церкви в Америке. 9–10 апреля 1970 г. Синод РПЦ снял запрещение, наложенное в 1947 г. на иерархию Митрополичьего округа, и принял решение о даровании автокефалии, утвержденное Поместным собором 1 июня 1971 г. При этом часть православных приходов в США осталась в подчинении Московского Патриархата, а Православная Церковь в Японии, с 1946 г. входившая в состав Митрополичьего округа, вернулась в РПЦ на правах автономии. Очевидно, именно нормализация отношений 1970–1971 гг. и позволила архиепископу Василию принять участие в богословском деянии своих бывших церковно-политических оппонентов — Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа.

Свой доклад владыка опубликует чуть позже, внеся в него некоторые изменения*. Не обошлось и без критики Парижской богословской школы с ее «евхаристической экклезиологией»,

* См.: *Василий*, архиеп. Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // Вестник РЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 249–261.

нашедшей свое выражение, в частности, в трудах протопресвитера Николая Афанасьева. Однако в докладе содержался, и это гораздо более важно, протест против «национальных автокефалий», предназначавшийся идеологам из ОВЦС. Владыка переработал и концовку доклада в сторону большей конкретизации тех реформаторских мыслей, которые бы позволили Вселенскому Патриархату стать настоящим primus inter pares (первый среди равных). Эти идеи, до сих пор по достоинству не оцененные,
396) были поистине революционны и вряд ли понравились руководству Патриархии. Вместо отрицания значения Константинопольского патриарха в жизни Вселенского Православия, владыка предлагает сделать его настоящим центром церковной мысли и координации, окружив постоянным синодом из представителей всех автокефальных Церквей. Этот синод и должен был заменить нерегулярные и неавторитетные Всеправославные совещания последних лет. Это помогло бы Церкви выполнять свою миссию в современном мире и противостоять трудностям наших дней, а также возвысить всеправославное значение Вселенского Патриархата*. Главную сложность на пути осуществления этого проекта Василий Кривошеин видел, увы, не в позиции автокефальных Церквей, а в действиях турецких властей, вряд ли готовых допустить реформирование Фанара. Так, из 1972 г. владыка Василий дает современному Православию действенные советы по разрешению юрисдикционных кризисов, в том числе в среде российской эмиграции в Европе.

И вдруг, поговорив о важности внешнего строя православного бытия, он совершенно неожиданно публикует в своем «Вестнике» письмо протоиерея Всеволода Шпиллера от 30 декабря 1971 г. о язвах церковной России и о возможном спасении от них именно в «неинституционных формах» церковной жизни**. Каноны канонами, но вера и благочестие требовали от православного человека в СССР занять позицию «лояльной дистанции» как от «канонической юрисдикции», так и от заботящегося о ней государства.

Тема кафоличности и соборного строя, сопровождавшаяся предложением столь радикальной реформы межправославных отношений, появилась, как кажется, в богословском творчестве

---

* См. с. 172 настоящего издания.

** См.: Вестник РЗЕПЭ. 1972. № 77. С. 95–96.

владыки не только в связи с острым ощущением «вселенскости Православия» в США* и с противоречивыми воспоминаниями о Поместном соборе 1971 г. в Москве. Она была продиктована и тематикой англикано-православных переговоров. Уважение владыки к англиканской традиции — еще один пункт его расхождений с митрополитом Никодимом, недолюбливавшим англикан за их принципиальность**.

История русско-англиканских взаимоотношений насчитывает более трех столетий. В 1699 г. будущий император Петр Великий (397
беседовал о предметах веры в Лондоне с архиепископом Кентерберийским Тенисоном. В 1712–1725 гг. часть англиканского духовенства, отказавшаяся присягнуть Вильгельму Оранскому (1688–1702), вела переговоры с Православными Церквами по вопросу возможного соединения, чему царь также покровительствовал. После этого в отношениях наблюдается длительный перерыв, и возобновление контактов относится лишь ко второй половине XIX в.: представители Епископальной церкви в США в 1863–1874 гг. создали комитет по вопросу сближения с Православной Церковью. Необходимо учитывать, что в это время единственной представительницей Православия в США была РПЦ. В 1896–1897 гг. в России побывал епископ Лондонский Крейтон и епископ Йоркский Маклаган, Лондон посетил архиепископ Финляндский и Выборгский Антоний (Вадковский), будучи представителем РПЦ на Ламбетской конференции — консультативном органе Англиканского содружества, собираемом архиепископом Кентерберийским с 1867 г. раз в 10 лет. Их решения не имеют обязательной силы до тех пор, пока Священный Синод Англиканской церкви не примет их законодательным путем.

В 1912 г. в Петербурге было открыто православное Общество ревнителей сближения Англиканской церкви с Православной. Святейшим Синодом был утвержден устав общества, которое занималось преимущественно просветительской деятельностью. В 1914 г. Синод создает специальную комиссию для изучения вопроса о взаимоотношениях Православия и англиканства. Возобновление контактов приходится на время завершения II мировой войны, когда в 1943 г. в СССР приезжает архиепископ Йоркский

---

* См.: Церковь... С. 352–355.
** См.: Воспоминания... С. 294–296.

Гарбетт (1881–1944), а в 1945 г. церковь Англии посещает православная делегация во главе с митрополитом Крутицким Николаем (Ярушевичем). Проходившее в 1948 г. в Москве Совещание Глав и Представителей Поместных Православных Церквей приняло резолюцию «Об англиканской иерархии», в которой, в частности, говорилось: «Вопрос о признании действительности англиканской иерархии может быть рассматриваем только в связи с вопросом о единстве веры и исповедания с Православной Церковью, при наличии авторитетного об этом акта Англиканской Церкви, исходящего от собора или съезда священнослужителей англиканского вероисповедания, с последующим утверждением его примасом Англиканской Церкви. В связи с этим мы выражаем пожелание, чтобы Англиканская Церковь изменила свое вероучение с точки зрения догматической, канонической и экклезиологической и в особенности свое подлинное понимание святых Таинств и более специально — Таинства хиротонии. Мы определяем, что современная англиканская иерархия может получить от Православной Церкви признание благодатности ее священства, если между Православной и Англиканской Церквами предварительно установится формально выраженное единство веры и исповедания. При установлении такого вожделенного единства признание действительности англиканских хиротоний может быть осуществлено по принципу икономии, единственно авторитетным для нас соборным решением всей Святой Православной Церкви»*.

398)

В 1955 и 1956 гг. состоялись двусторонние богословские встречи между РПЦ и Англиканской церковью соответственно в Лондоне и Москве. В 1958 и 1960 гг. состоялся обмен делегациями монашествующих двух Церквей**. Представители РПЦ постоянно в качестве наблюдателей участвовали в Ламбетских конференциях — своеобразных англиканских «вселенских» соборах. В 1964 г. официальный визит примасу Англиканской церкви архиепископу Кентерберийскому М. Рамсею нанес Патриарх Московский и всея Руси Алексий (Симанский).

---

* Резолюция по вопросу «Об англиканской иерархии» // Деяния Совещания Глав и Представителей Автокефальных православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 8–18 июня 1948 года. М., 1949. Т. 2. С. 430–432.

** См.: Воспоминания... С. 267–271.

На основании решения III Всеправославного совещания на острове Родос (1–15 ноября 1964) была создана Межправославная богословская комиссия по подготовке диалога с Англиканской церковью, первая сессия которой, как мы уже знаем, состоялась в 1966 г. в Белграде. Вторая сессия состоялась в октябре 1970 г. в Шамбези (Швейцария). Здесь председателем комиссии был избран архиепископ Фиатирский Афинагор, который еще двадцать лет назад упрекал владыку в том, что все многообразие духовного предания в Церкви он сводит лишь к монашеской традиции. (399

Третья сессия имела место 7–11 июля 1971 г. в Хельсинки (Финляндия). Именно ее и описал подробно владыка Василий, отметив не только повседневные подробности ее работы, но и проблемы внутриправославных отношений*. Интересно, что отсутствие прогресса в деятельности комиссии он был готов объяснить «подковерной борьбой» православных интересов, а также протестовал против опасного прецедента, имевшего место на этой встрече, который мог иметь печальные последствия для всеправославных встреч вообще. Речь шла о господстве на переговорах греческого языка, тогда как даже крупнейшие догматисты в Русской Церкви им не владели.

Следующая встреча проходила 7–11 сентября 1972 г. в Шамбези, вслед за этим 11–14 сентября там же состоялось совещание по техническим вопросам с целью подготовки первой официальной совместной встречи двух богословских комиссий. В результате этого была создана Смешанная англикано-православная богословская (доктринальная) комиссия по диалогу между обеими Церквами, первое заседание которой прошло в Хартфордском колледже в Оксфорде 6–13 июля 1973 г. Ее темами стали англиканская теория «всеобъемлемости», действие Духа Святого в мире и практические препятствия к соединению Церквей на путях евхаристического общения и богословского диалога**. Здесь владыка читал свой доклад о спасительной миссии крестных страданий и воскресения Господа, который вызвал удовлетворение как православных, так и англикан***. К следующему заседанию

* См.: *Василий*, архиеп. Третья сессия междуправославной комиссии по подготовке богословского диалога с англиканами (Хельсинки, 7–11 июля 1971 г.) // Вестник РЗЕПЭ. 1972. № 77. С. 63–75.

** См.: ЖМП. 1973. № 11. С. 63–64.

*** См.: *Basile*, archevêque. L'oeuvre salvatrice du Christ sur la Croix et dans la Résurrection // Messager... 1972. № 78–79. P. 106–120.

владыка должен был подготовить свой собственный доклад об авторитете соборов*. Соборный строй и власть Святого Духа уже осмыслялись им ранее**. Другими темами собеседования должны были стать вдохновение и Откровение в Священном Писании и понимание Церкви как евхаристической общины. В промежутках между этими встречами владыка Василий оказался в свите патриарха Пимена при его посещении Женевы и штаб-квартиры ВСЦ 16–19 сентября 1973 г.***

400) 10–14 июля 1974 г. англикано-православное совещание состоялось в Румынии, и владыка был включен в состав русской делегации еще решением Синода от 7 октября 1972 г.**** Именно здесь было положено начало обсуждению темы власти церковных соборов*****. 24 октября в Ламбетском дворце состоялось заседание подготовительного комитета, на котором владыка тоже присутствовал.

Очередное совещание состоялось в 1975 г. в Сент-Албансе 21–28 июля******. Здесь владыка делал доклад «Непогрешимость или безупречность», посвященный авторитету деяний Вселенских соборов*******. Здесь должна была состояться встреча с только что избранным архиепископом Кентерберийским Когтеном********. 28 октября 1975 г. владыка приезжал в Лондон на заседание подготовительного комитета Смешанной англикано-православной комиссии, которое проходило в Ламбетском дворце. Обсуждались темы предстоящего заседания Комиссии в Москве, место которого по ряду причин не устраивало греческие делегации********.

---

* См.: ЖМП. 1973. № 11. С. 63–64.

** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Autorité et Saint-Esprit // Messager... 1969. № 68. P. 205–209.

*** См.: ЖМП. 1973. № 11. С. 1–2.

**** См.: ЖМП. 1972. № 12. С. 4.

***** См.: *Basile*, archevêque. Réunion de la sous-commission théologique anglicano-orthodoxe à Rimnic-Vylciu en Roumanie (9–13 juillet 1974) // Messager... 1974. № 85–88. P. 43–53; *Idem*. L'autorité et l'infaillibilité des Conciles oecuméniques (Quelques remarques complémentaires à l'exposé du Métropolite Jean de Helsinki) // Ibid. P. 63–70.

****** См.: *Basile*, archevêque; *Robert St.-Albans*. Discussion doctrinale anglicano-orthodoxe. Sous-Commission de St-Albans (21–28 juillet 1975). Declaration commune sur l'autorité des Conciles // Messager... 1975. № 89–90. P. 61–70.

******* См.: *Basile*, archevêque. Infaillibilité ou indéfectibilité? // Messager... 1976. № 93–96. P. 39–51.

******** См.: Церковь... С. 86–87.

********* См.: Церковь... С. 92.

Следующее заседание все-таки состоялось в Москве 26 июля–2 августа 1976 г. На нем присутствовали делегации 11 православных и 7 англиканских национальных Церквей*. Основными темами Совещания были: Священное Писание, Священное Предание, богопознание, авторитет Вселенских соборов, Евхаристия, эпиклезис. В Согласованном заявлении (The Moscow Agreed Statement) пунктом V был вопрос о «Филиокве», выдержанный в православном духе (исхождение Святого Духа от Бога Отца, участие Бога Сына в миссии Святого Духа в мире), где англикан- (401
ская сторона декларировала, что «пункт о Филиокве не должен быть включенным в этот [Никейский] Символ веры», который является «общегласным исповеданием веры народа Божия в Евхаристии»**. В любом случае, согласно обращению к участникам Смешанной англикано-православной комиссии патриарха Пимена, «Филиокве» должно рассматриваться англиканами не как догмат, а как теологумен (необязательное для полноты Церкви богословское мнение, поддержанное лишь рядом церковных авторитетов). Однако в силу того что Англиканская церковь является конфедерацией национальных церквей, не все из них согласились с текстом совместного заявления, в частности в вопросе об исхождении Святого Духа. Именно по этому поводу и появилась на свет докладная записка владыки о кризисе англикано-православных отношений.

Однако сами отношения продолжались. Встречи Комиссии имели место в Кембридже 25 июля–1 августа 1977 г., в монастыре Пендели близ Афин с 13 по 18 июля 1978 г. Уже тогда диалог, по мнению владыки, потерял всякий смысл, поскольку «все остановилось из-за “женского священства”»***. 9 июля 1979 г. владыка участвовал в заседании согласительного комитета в Сент-Албансе. На заседании Комиссии 1980 г. в Ландафе владыка не присутствовал, в Шамбези 20–27 июля 1981 г. он был вновь****; когда состоялась новая встреча в Кентербери в 1982 г., он тяжело болел, однако в сентябре 1983 г., когда Комиссия работала в Одессе, он все-таки сумел приехать на нее.

---

* См.: ЖМП. 1976. № 11. С. 45–51.
** Там же. С. 52.
*** См.: Церковь... С. 96.
**** См.: ЖМП. 1981. № 11. С. 66.

Такое впечатление, что интерес РПЦ к диалогу с Англиканской церковью скончался вместе с Василием Кривошеиным — после участия представителей англикан на торжествах в честь 1000-летия Крещения Руси значимых совместных мероприятий более не происходило. Очередное Agreed Statement (Согласованное заявление) было подписано в Дублине в 1984 г. по вопросам тайны Церкви, учения о Троице, богослужения и Предания. Комиссия стала собираться реже: одно заседание прошло в 1989 г. в Новом
402) Валааме (Финляндия), в 1998 г. в Бухаресте вновь обсуждались Троичные вопросы, а встреча 2001 г. в Волосе (Греция) была посвящена таинству священства. В 1990–2000 гг. действовал особый Координационный комитет РПЦ и Епископальной церкви в Америке.

Сложностям отношений в значительной степени способствовал процесс внутреннего развития англиканских общин, который, помимо догматических разногласий, вызванных богословским модернизмом, породил еще и канонические проблемы, связанные с рукоположением женщин в священный сан. В 1988 г. на Ламбетской конференции было принято постановление о возможности в Англиканской церкви женского епископата и священства. В 1989 г. в Епископальной церкви в США была рукоположена первая женщина-епископ. Однако, когда в 1992 г. решение Генерального Синода утвердило возможность женского священства, а в 1994 г. в соборе Бристоля состоялась хиротония 32 женщин, терпение православных иссякло. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятые Архиерейским собором РПЦ в 2000 г., отмечали, что «существенный урон успешному и прогрессивному развитию диалога нанесло появление у англиканской стороны практики рукоположения женщин в священнический и епископский сан, чуждый традиции Церкви». Окончательно этот вопрос был решен англиканами положительно на Генеральном Синоде в феврале 2005 г. в городе Лидсе.

Другой проблемой стало решение Высшего совета Американской Англиканской церкви в августе 2003 г. о назначении епископом Нью-Гемпшира Джона Робинсона, открыто заявляющего о своих гомосексуальных пристрастиях, который был рукоположен 2 ноября того же года. Это заставило Московскую Патриархию в одностороннем порядке прервать диалог с Епископальной

церковью в США. Хиротония вызвала неприятие у многих англикан, лидеры которых в феврале 2005 г. призвали Епископальную церковь США и Англиканскую церковь Канады не присутствовать на заседании всемирного Консультативного Совета Англиканских церквей. Дополнительной причиной такого демарша стала практика благословения однополых союзов англиканскими священниками в США и Канаде. На фоне возникших проблем избрание в 2003 г. новым архиепископом Кентерберийским Роуэна Вильямса (р. 1951), известного своим излишним либерализмом в вопросах богословия и церковной практики, так и не вернуло некогда почивший диалог к жизни. (403

Проблемы диалога с англиканами не были для владыки единственной головной болью первой половины 1970-х гг. Церковная и политическая атмосфера в мире накалилась докрасна, «покраснев» в полном смысле этого слова. 17 февраля 1974 г. владыка отправляет патриарху Пимену телеграмму, выражая свое недоумение по поводу осуждения А.И. Солженицына, высланного 13 февраля из страны, митрополитом Серафимом (Никитиным). Текст вместе с ответом патриарха, датированным 3 марта, публикуется «Русской мыслью» 2 мая*. Однако это не помешало владыке посетить СССР с 14 по 28 мая. Такое, казалось бы, неожиданное начало резких и политизированных выступлений и откровенных писем, кроме развития души самого владыки Василия, имеет и вполне практическое объяснение — брат Игорь Александрович в 1974 г. с семьей возвращается из Москвы в Париж.

Одновременно владыке Василию пришлось полемизировать с митрополитом Антонием (Блумом), подавшим 21 февраля 1974 г. в Синод рапорт об отставке с поста Патриаршего экзарха «по состоянию здоровья», хотя на самом деле оно было связано в том числе и с «делом Солженицына», за здравие которого владыка Антоний служил молебен 17 февраля. 5 апреля прошение было удовлетворено**. 10 марта владыка пишет митрополиту о своем неодобрении как его поступка, так и определенных уступок «советскому социалистическому патриотизму», к которым митрополит Антоний достаточно часто прибегал в своих публичных выступлениях, что делало его позицию уязвимой и противоречивой.

---

* См.: Церковь... С. 340–341.

** См.: ЖМП. 1974. № 6. С. 4.

Заодно достается и не по разуму усердствующим сторонникам «русификации», а по сути дела «советизации» Европейского Экзархата, даже тем, кто претендует на приятельские отношения с ним: брошюра Л.А. Успенской, где говорится о «политиканстве» молебнов в защиту веры в СССР, оценивается как «сильно повредившая нашей Церкви во Франции»*.

Владыка полагал, что одной из настоящих причин отставки стало отнятие у Западноевропейского экзарха «в угоду Ватикану»
404) итальянских православных приходов**. Действительно, на своем заседании от 7 марта 1974 г. Священный Синод РПЦ, утвердив план деятельности ОВЦС на 1974 г., имел суждение о приходах Московского Патриархата в Италии и о переписке по этому поводу с Высокопреосвященнейшим Иоанном, кардиналом Виллебрандсом, председателем Секретариата по содействию христианскому единству. В связи с этим было принято постановление: «Имея в виду нормальную жизнь приходов Московского Патриархата в Италии и стремление к развитию отношений с Римско-Католической Церковью, передать приходы Московского Патриархата на территории Италии из ведения Патриаршего Экзархата Западной Европы в ведение Преосвященного председателя ОВЦС Московского Патриархата»***, которым был тогда митрополит Тульский и Белевский Ювеналий (Поярков). Очевидно, это было связано с более жесткой позицией по отношению к католичеству, которую всегда занимал православный епископат, постоянно проживающий в Европе в католическом окружении. Позднее определением Священного Синода от 22 февраля 1993 г. приходы РПЦ на территории Франции, Италии и Швейцарии были вновь включены в состав Корсунской епархии, существующей на обломках Экзархата.

Еще в конце 1974 г. владыка прочитал «Из-под глыб», сборник статей, составленный в Москве по инициативе А.И. Солженицина и изданный издательством «YMCA-Press» в Париже****. А 1975 г. начался недоразумениями с архиепископом Питиримом (Нечаевым), которого Василий Кривошеин «разнес» за его сервилистское

---

* Воспоминания... С. 491.
** См.: Там же. С. 489–492; Церковь... С. 79.
*** ЖМП. 1974. № 5. С. 4–5.
**** См.: Церковь... С. 82.

интервью от 16 июня 1974 г., данное Агентству печати «Новости». «Разнес» дважды — сначала на Би-Би-Си 3 ноября 1974 г., а потом 30 января 1975 г. в «Русской мысли»*. Но в апреле он был уже на Святой Земле, а 2 декабря был утвержден членом Синодальной комиссии по христианскому единству**. 1974–1975 гг. вообще хорошо отражены в его переписке с братьями. Из нее видно, каким напряженным ритмом жил владыка, как переживал за мир, беды которого знал как из газет, преимущественно «Русской мысли», так и не понаслышке. (405

Однако его ждали в Париже, в Сергиевском институте, где проходил Литургический съезд, и в Оксфорде, на Патристической конференции. Приглашение в Париж ему пришло уже в марте, о чем он пишет брату Игорю 23 марта 1975 г.: «...Все “заказы”, и отказать нельзя... Это первый раз, что приглашают. Были противники во главе с еп. Кассианом, но они почти все вымерли»***. Свой доклад, посвященный сравнению современного строя богослужения в греческой и русской традициях, он прочел 2 июля и почти сразу сдал его текст для публикации в «Вестнике»****. Текст совершенно лишен научного аппарата, есть лишь два подстрочных примечания. Впрочем, дело объясняется не только спешкой, но и тем, что владыка сам пережил то, о чем говорил в этом докладе. Для естественного хода жизни аппарат искусственного дыхания не нужен.

Пожалуй, доклад на съезде в Сергиевском институте — это первая работа, когда владыка касается вопросов исторической литургики с их неизбежным отражением в современных проблемах общественного богослужения. Как автор работы по сравнительной литургике, он в какой-то степени выступает как предтеча новаторских идей Николая Успенского и Михаила Арранца, также последовательно выступавших за предпочтение изначального понимания литургийного смысла, сохраненного «эллинским

---

* См.: Там же. С. 80, 83, 342–345, 393–395.

** См.: ЖМП. 1976. № 4. С. 5.

*** См.: Церковь... С. 83.

**** См.: *Василий*, архиеп. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение // Вестник РЗЕПЭ. 1975. № 89–90. С. 71–88; [*Basile (Krivochéine)*, archevêque.] Quelques particularités liturgiques chez les Grecs et chez les Russes et leur signification // Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise universelle / Conférences Saint-Serge. XXII. Semaine d'Etudes liturgiques. Paris, 30 juin–3 juillet 1975. Rome, 1976. P. 211–229.

духом», его отечественной интерпретации. Это не значит, что богослужебные вопросы его не интересовали. Он лишь честно признает, что не является литургистом. Впрочем, именно по его инициативе на страницах «Вестника» с 1972 г. начинается бесконечная публикация труда епископа Афанасия (Сахарова) о поминовении усопших. Не похоже, чтобы владыка был так пленен содержанием этой работы или же «Вестник» испытывал кризис жанра — скорее, определяющей здесь была личность самого
406) автора.

После митрополита Александра (Немоловского), который слыл буквоедом, владыка в Брюсселе мог показаться «литургическим либералом». «Читайте, что хотите!» — обратился он к клиросу. На «Господи, воззвах» пелась одна стихира гласа, не пелся и воскресный тропарь после Великого славословия на утрене. Однако вместо характерного для эмиграции «четырехпсалмия» стало читаться Шестопсалмие. В последние годы владыка любил служить в Великий пост, почти каждый день, в Никольском храме, один, без хора. Служил он медленно, все в нем, очевидно, восставало против начетнической практики «вычитывать» и «выпевать» последование целиком, но скороговоркой, лишающей молитвы смысла. Иногда это было причиной конфликта с сослуживцами, которые, как, например, протоиерей Михаил Старк, служили «очень быстро». В результате на Никольском приходе сформировался своеобразный «афонский устав», отражавший литургическое своеобразие Православия в Бельгии. По некоторым параметрам служба напоминала греческую практику, о которой владыка и говорил на Литургическом съезде в Париже. Вообще же, при всей своей любви к монашеству, он, как трезвый церковный практик, выступал за женатое духовенство* и терпеть не мог кликушества и елейного языка. Характерно, что, в связи со своим стремлением создать Поместное Православие в Бельгии, он предполагал читать в Никольском храме Священное Писание на французском языке, однако диакон Михаил Городецкий и другие члены прихода воспротивились этому. Впрочем, и сейчас в Бельгии шесть из 11 приходов являются франкоязычными.

Владыка сам, судя по всему, видел в литургике поле для церковного творчества. Но иногда трудно понять, почему он

---

* См.: Воспоминания... С. 284.

выступает против богослужебных новшеств. Так, нам невозможно объяснить его скептическое отношение к литургической реформе Греческой Церкви 1838 г., разве что афонским патриотизмом, поскольку Афон ее не принял. Известно, что в результате произведенных изменений «изобразительные» антифоны на литургии вернулись к своему исходному варианту, свойственному ранней Византии, — «повседневным» антифонам, употреблявшимся до литургического переворота второй половины XIII в., произведенного «вторым Савваитским синтезом». Тогда же из литургии (407
«выпали» ектеньи об оглашенных. Он сожалеет, что в силу этого литургия оглашенных теряет свой поучительный, библейский характер, одновременно и ветхозаветный, и новозаветный, который в ней видел уже прп. Максим Исповедник. Однако владыка не мог не знать, что это лишь позднее символико-схоластическое понимание литургии, связанное с ее эволюцией, утерей общиной первоначального смысла богослужения. И тут же сетует на несправедливую с его точки зрения трансформацию понимания богослужебного возгласа «Милость мира, жертву хваления» из буквального библейского текста в текст символический и неоправданно спиритуализированный славянской традицией. По его мнению, слово «милость» в евхаристическом каноне является ошибкой или, скорее, заведомым нововведением переписчика, пожелавшего здесь «углубить» текст.

Протест против неоправданной интерполяции в евхаристический канон тропаря 3-го часа «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа...», который он называет «эпиклезой в эпиклезе», роднит настроения Василия Кривошеина с современными сторонниками внесения соответствующих изменений в богослужение*. Его фраза о роли исторического обновленчества как препятствия

* См.: *Жураковский А.Е.*, иерей. Литургический канон теперь и прежде. К вопросу о церковной реформе. М., 2006. Изд.2-е. С. 44–45; *Успенский Н.Д.* Византийская литургия. Анафора. М., 2003. 3-е изд.; Служебник Антония Римлянина / Публикация текста, введение и комментарии Ю.Рубана. СПб., 2005. С. 9, 23–24, 34–35; Православное богослужение. Вып. 1. Вечерня, утреня, литургия св. Иоанна Златоуста / Перевод с греческого яз. на русский, составление и предисловие свящ. Георгия Кочеткова. Вступительная статья С. Аверинцева. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2004. С. 131; Православное богослужение. Вып. 3. Русифицированные тексты литургии свт. Василия Великого, литургии Преждеосвященных даров, литургии св. апостола Иакова / Перевод, составление свящ. Г. Кочеткова. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1999. С. 30, 122.

к литургическому реформированию Церкви может рассматриваться столь же революционной, как и его предложение создать постоянно действующий Всеправославный Синод при Вселенском патриархе. Владыка пишет, что «после неудачных богослужебных реформ, которые обновленцы пытались навязать русскому православию после революции, малейшее богослужебное изменение вызывает подозрение в возврате к обновленчеству». И далее: «Можно сказать, что обновленцы своими революционными изменениями богослужения на многие десятилетия сильно затруднили всякое улучшение в совершении богослужений в Русской Церкви». Саму же вставку тропаря, которая не была известна Древней Руси в чине литургии св. Иоанна Златоуста и появляется в служебниках не ранее XV в.*, Василий Кривошеин обвиняет в том, что она придает священнической духовности оттенок индивидуализма и пиетизма и прерывает мерное последование евхаристического канона. Точно так же он называет литургически чудовищным четыре последовательных благословения евхаристических даров за литургией свт. Василия Великого и осуждает богословско-языковую несуразицу, которая возникает в чине эпиклезы из-за интерполяции того же тропаря. Таким же богослужебным «чудовищем» являются для него и земные поклоны Великого поста, предписываемые Типиконом в праздник Благовещения.

408)

Вообще, текст статьи «Некоторые богослужебные особенности...» предельно насыщен такими «непатриотическими соображениями», связанными с предпочтением греческого устава и греческого понимания литургии. Перефразируя известного политического деятеля средневековой Руси, архиепископ Василий мог бы сказать: «Греки нам не Евангелие. Греки нам Типикон». Владыка сожалеет, что возглас «Со страхом Божиим, верою и любовию приступите», произносимый перед причастием, так никогда и не проник «от грек» в Россию. Впрочем, его любовь к греческой традиции не слепа. Несмотря на то что он отказывается от обсуждения серьезного вопроса о субстанции вина во время литургии Преждеосвященных даров, которая для греков — Кровь Христова, а для русских — просто вино, его позиция

---

* См.: *Рубан Ю.И.* Как молились Богу в святой Софии Новгородской? Литургия и панихида XIII столетия. СПб., 2002. С. 22–23, 32.

вполне ясна. Освящение через соприкосновение, принимаемое греками, не оставляет места молитве и эпиклезе. Столь же сомнительно для него и поминовение ангельских сил за проскомидией, намекающее на их участие в искуплении рода человеческого. В ряде случае он, похоже, склоняется к мысли о большем архаизме русских обычаев. Так, целование потира мирянами после причащения удержалось лишь в России, тогда как у греков в этой сфере больше сакраментализации: к Чаше прикладываются лишь клирики. Характерно, что в докладе, очевидно вспомнив, (409
где находится, владыка Василий отказывается сводить все благочестие к одной Евхаристии, в чем ему видится «ложная духовность». Здесь чувствуется скрытая полемика с «евхаристическим возрождением» и евхаристической экклезиологией Парижской школы.

Для него, как и для послов св. князя Владимира, которых креститель Руси отправил «выбирать веру» и которые приняли Православие из-за его красоты, богослужение является как раз квинтэссенцией этой веры. Так, из строя службы и ее особенностей он обоснованно выводит «антропоцентризм спасения» у русских и сотериологический космизм и иератизм у греков. Правда, он оговаривается: «Нельзя на основании особенностей практики делать несомненные выводы относительно различий в вере». Итоговые выводы статьи стоит усвоить всем сторонникам богослужебной унификации, будь то сторонники архаичного языка в литургии или его перевода на современный, необязательно русский, язык: единообразие в литургии не может быть навязано, а ее разнообразие есть выражение подлинной соборности.

Тогда же, летом 1975 г., из Парижа Василий Кривошеин привозит известие об обструкции, которую митрополиту Никодиму как «красному митрополиту», посетившему Богословский институт 26 мая, устроила группа молодежи*. Тогда перед храмом были нарисованы не только серп и молот, но и свастика, а в здании на видном месте был помещен протрет А. Солженицына. В архиве владыки сохранились листовки с протестом против такого визита, распространявшиеся организаторами акции, а также достойный ответ на них от имени сторонников налаживания взаимоотношений между Архиепископией и Патриархией. Это был

* См.: Церковь... С. 88, 141–146.

не единственный случай, когда владыка серьезно соприкоснулся с Сергиевской школой. 26–30 июня 1978 г. он вновь участвовал в Литургическом съезде в Сен-Серже, где в качестве доклада прочел одну из глав своей книги о прп. Симеоне Новом Богослове, очевидно о духовничестве и исповеди*.

Другой большой доклад 1975 г., предназначенный для Патристической конференции в Оксфорде и посвященный простоте Божественной природы и различиям в Боге, согласно учению
410) свт. Григория Нисского, он начал писать еще весной**, о чем сообщил брату Игорю 23 марта. Однако по-настоящему приступить к его написанию удалось лишь после возвращения из Англии с заседания православно-англиканской комиссии (21–28 июля), где он читал не менее серьезный труд об авторитете Вселенских соборов, что тоже стало одной из тем письма брату от 21 июля***. Тема нового доклада признавалась владыкой самой трудной, но и интересной. К 20 августа подготовку к докладу он в основном закончил, но работы оставалось еще много****. Получилось 35 страниц машинописного текста, предполагавшие 70 минут чтения. Однако это не было пределом, поскольку предстояло еще обсуждение доклада, которое могло растянуться часа на два. Владыка, выверивший цитаты, был уверен, что его оппонентам придраться будет не к чему.

Работа над докладом перемежалась с чтением книги А. Солженицына «Бодался теленок с дубом», знакомством с выступлениями последнего перед общественностью США, с рассуждениями по еврейскому вопросу, знакомством с эмигрантской полемикой в «Русской мысли», развернувшейся вокруг интервью А. Левитина-Краснова, переживаниями за свои «Воспоминания» и путаную рецензию на них в журнале «Часовой». А также с неподдельным возмущением поведением Жака Ширака, тогдашнего премьер-министра Французской Республики, находившегося 19–24 марта 1975 г. в Москве: тот ходил кланяться «мумии Ленина» в мавзолей, а 21 марта отправился на Киевский вокзал встречать Л. Брежнева, возвращавшегося из Венгрии с очередного

---

* См.: Церковь... С. 96.
** См.: Там же. С. 83.
*** См.: Там же. С. 87.
**** См.: Там же. С. 88.

съезда местной компартии, после чего просил у советского генсека защиты от французских коммунистов*.

VI Международная конференция патрологов в Оксфорде состоялась 8–13 сентября. О своих впечатлениях по поводу докладов и дискуссии владыка рассказывает в письмах братьям от 17 сентября (Игорю) и 3 октября (более подробно — Кириллу)**. Доклад, чтение которого заняло 1 час 20 минут, одним показался утомительным, другим понравился. Симпозиум, с его участниками в возрасте от 25 до 85 лет, как всегда, был интересным. Радость от того, что здесь было много молодых, несколько омрачалась тем, что не приехали старики: не было ни Жана Даниелу, ни Анри Марру. Несколько излишним Василию Кривошеину показался общий ажиотаж в отношении гностицизма и влияния античной философии на патристику. На доклад владыки собралась обычная «специализированная публика», 25–30 человек, среди них специалисты-«тузы» по свт. Григорию Нисскому — Давид Балас, венгр по происхождению, цистерцианец из Далласа, США, и Экхард Мюленберг, протестант из Геттингена. Помимо Д. Баласа, в полемику вмешался и малознакомый с трудами свт. Григория иезуит Жорж Дежефв. Посыпались традиционные взаимные обвинения: одни смотрят на Нисского святителя глазами Паламы, другие — через призму теологии Фомы Аквинского. Владыка вспылил: «Когда говорят о Паламе, словно какая-то муха кусает католических богословов». Он посчитал, что возникшая перепалка носит отголоски конфессиональной полемики, хотя и не преминул добавить, что стремление понять Григория Нисского через Григория Паламу обосновано их принадлежностью к единой традиции, от которой Аквинат отстоит достаточно далеко. Несмотря на брошенные автору обвинения в выборочном характере используемых цитат, многие католики, впрочем кулуарно, выражали полное согласие с ним, а Фома Шпидлик прямо на заседании выступил в примирительном духе. Доклад явно удался, и владыка был доволен***. (411

---

* См.: Церковь... С. 82–86.

** См.: Там же. С. 89–90.

*** См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon Saint Grégoire de Nysse // Messager... 1975. № 91–92. P. 133–158.

Не успел владыка Василий вернуться в Брюссель, как дух его возмутился «дикой антииспанской свистопляской»* в защиту баскских сепаратистов из «Антифашистского патриотического революционного фронта», обвиняемых в организации серии терактов в Испании весной — летом 1975 г., направленных против режима генерала Франко. В августе был принят «антитеррористический закон», вводивший упрощенное судопроизводство военных трибуналов по делам о терроризме и убийстве полицейских. В результате на серии процессов в сентябре 11 человек
412) были приговорены к смертной казни, 3 — к различным срокам заключения от 20 до 30 лет. Западноевропейская общественность, уверенная, что обвинения были сфабрикованы испанской полицией, развернула массовые акции протеста. 26 сентября Кабинет министров Испании рассмотрел вынесенные приговоры и оставил в силе 5 из них. Утром 27 сентября пять человек: Анхель Отаэги, Хуан Передес Манот, Хосе Умберто Боэна, Рамон Гарсиа Санс и Хосе Луис Санчес Браво Сольяс были расстреляны. Это привело к антииспанским выступлениям по всему миру, 2 октября было объявлено Всемирным днем действий против фашизма за свободу и демократию в Испании. Давление на Испанию осуществлялось и по экономическим каналам — так, страны «Общего рынка» отказались от заключения с ней торгового договора. При всем при том что сам владыка Василий считал, что баскам нужно было дать автономию, он последовательно выступал с христианских позиций, одновременно осуждающих терроризм и допускающих «легитимное насилие». Похоже, что свои симпатии к режиму генерала Франко он сохранил еще с афонских времен, о чем писал матери 2 декабря 1939 г.**

И тут же сел писать новый доклад о Святом Духе и христианской жизни по учению прп. Симеона, который намеревался прочитать в Брюсселе на курсах трапписток***. Время владыки Василия близилось к своему эпилогу...

---

* См.: Церковь... С. 90–91.

** См.: Там же. С. 38.

*** См.: *Василий*, архиеп. Дух Святой в христианской жизни по учению преподобного Симеона Нового Богослова // Вестник РЗЕПЭ. 1975. № 91–92. С. 171–191.

Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени

Мне хотелось бы рассмотреть в настоящей статье несколько характерных мест из «Огласительных слов» прп. Симеона Нового Богослова[1], в которых отражается отношение этого духовного писателя и мистика к политической и социальной действительности своего времени и оценка ее им. Прп. Симеон Новый Богослов не был политическим писателем, интересы его всецело сосредоточены на вопросах духовной жизни, вполне естественно поэтому, что прямых политических высказываний у него не встречается. Тем не менее даже говоря о духовной жизни или об отношениях между человеком и Богом, прп. Симеон Новый Богослов любит пользоваться образами и примерами, заимствованными из общественной жизни, и в этих образах часто проглядывает его отношение к ее явлениям. Так, например, повторяя вслед за апостолом Павлом (1 Кор. 1, 27–28), что, «оставив мудрых и сильных и богатых мира, Бог избрал по неизреченной Своей благости немощных и немудрых и бедных мира»[2], Симеон Новый Богослов делает следующее противопоставление между Божественным и земным царством: «Люди отвращаются их (т.е. немощных, немудрых, бедных), земной царь не переносит их вида, начальствующие от них отворачиваются, богатые их презирают и, когда встречают их, проходят мимо, как будто бы они не существовали, и общаться с ними никто не считает желаемым, а Бог, Которому служат бесчисленные множества ангелов, все содержащий словом

(413

[1] «Огласительными словами» («Λόγοι Κατηχτικοὶ», или «Κατηχήσεις») называются в рукописях духовные поучения прп. Симеона Нового Богослова (949–1022) монахам монастыря св. Маманта в Константинополе, где прп. Симеон был игуменом. Они были произнесены в последние два десятилетия десятого века. Их греческий текст, в подлиннике до сих пор не изданный, печатается в настоящее время в серии святоотеческих творений Sources Chrétiennes. См. мои статьи: The writings of St. Symeon the New Theologian. — Orient. Christ. Period. 20 (1954), 298–328; Преподобный Симеон Новый Богослов и Никита Стифат: История текста «Огласительных слов». — Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, № 37 (1961). С. 41–47.

[2] Огласительные слова, 2.

Своей силы, Кого великолепие непереносимо для всех, не отказался стать отцом и другом и братом этих отверженных, но захотел воплотиться, чтобы стать подобным нам по всему кроме греха и сделать нас причастниками Своей славы и царства»[3]. В этом отрывке из второго «Огласительного слова» интересно не только яркое описание, как «богатые» с отвращением и презрением относятся к «немощным и бедным» и как «царь» даже «не переносит их вида», но и само противопоставление «земного царя»
414) Небесному Царю, Богу, Который в отличие от земного не отказался обнищать и стать человеком, подобным нам, нашим братом. Как видно отсюда, прп. Симеону Новому Богослову была чужда мысль, будто бы «земной царь» является образом Бога на земле и что земное царство есть отражение Царства Небесного. Наоборот, земное царство со всеми его порядками представляется ему противоположностью Царству Божиему.

Еще более ярко выражено отношение прп. Симеона Нового Богослова к царям и сильным мира сего в длинном отрывке из пятого «Огласительного слова», описывающем Страшный Суд. Христос обращается там к «царям и властителям и военачальникам»[4] со следующими словами (после того как Он привел им в пример Давида и других праведных древности): «Почему вы не были подражателями ему (Давиду) и подобным ему? Или, может быть, вы считали себя более славными и богатыми, чем он, и потому не захотели смириться (пред Богом)? Жалкие и несчастные, вы, будучи тленными и смертными, захотели стать единодержцами и миродержцами (μονοκράτορες καί κοσμοκράτορες). И если только находился кто-нибудь в другой стране, не желающий вам подчиняться, вы превозносились над ним, как над вашим ничтожным рабом, и не выносили его неподчинения, хотя и он был таким же, как и вы, рабом Божиим, и у вас не было никакого преимущества пред ним. А Мне, вашему Творцу и Владыке, вы не хотели подчиниться... Разве вы не слыхали, как Я говорил: “Желающий в вас быть первым да будет самым последним, рабом и служителем всех”? Как вы не боялись... впасть в гордость от этой пустой славы и стать преступниками этой Моей заповеди... Но вы презрели Мои заповеди, как будто это были заповеди одного

[3] Огласительные слова, 2.
[4] Там же, 5.

из отверженных и слабых»[5]. В основном эти строки имеют чисто религиозный характер. «Цари» обвиняются в нарушении заповедей Господних, в гордости и властолюбии, в восстании на Бога, в нежелании смириться пред Ним. «Смертные и тленные», они стремятся стать едиными властителями вселенной и угнетают других людей, подобных им созданий Божиих. Более того, весь строй земного царства, основанный на гордости и насилии, противопоставляется Царству Божиему, основанному на смирении и служении. Но в этих общих христианских суждениях можно (415
усматривать критику (тоже христианскую) конкретных явлений современной Симеону исторической действительности. Так, выражениями μονοκράτορες и κοσμοκράτορες (единодержцы и миродержцы) характеризуются две основные социально-политические тенденции царей Македонской династии, императора Василия II Болгаробойцы, современника прп. Симеона Нового Богослова, в частности. Первая из них выражалась в стремлении македонских императоров сломить внутри империи всякую социальную силу, способную противостоять им и ограничить их власть. Такой социальной силой была византийская земельная аристократия, малоазийские крупные землевладельцы прежде всего. Такое стремление византийских царей характеризуется у прп. Симеона как их желание стать «единодержцами» (μονοκράτορες). Другая тенденция тех же царей — их стремление расширить пределы империи и достичь мирового господства — характеризуется у него как желание быть «миродержцами» (κοσμοκράτορες)[6]. Обе эти тенденции, как мы видели, рассматриваются у Симеона Нового Богослова как противоречащие заповедям Христовым и осуждаются им от лица Христа на Страшном Суде. Острота этого осуждения видна из того, что выражение κοσμοκράτωρ, применяемое к царям, на церковном языке обычно относится к «князю мира сего», сатане, и к злым духам вообще (ср.: Еф. 6, 16), в отличие от слова Παντοκράτωρ (Вседержитель), применяемого к Богу. Нужно, однако, подчеркнуть, что прп. Симеон не отвергает царскую власть как таковую и не противопоставляет

[5] Огласительные слова, 5.

[6] См. об этом: *Ostrogorsky G.* Geschichte des Byzantinischen Staates. München, 1952, S. 217–228 (Der Kampf der Zentralgewalt gegen die Feudalmächte). S. 228–238 (Die Epoche der Eroberungen). S. 238–252 (Höhepunkt der byzantinischen Machtentfaltung: Basileios II).

ей какой-нибудь другой образ правления, но осуждает с христианской точки зрения греховные тенденции царской власти и противопоставляет дурным и грешным царям (своим современникам, можно думать) древних праведных и угодных Богу царей, хотя и не называет их по имени, как он это делает, когда говорит о святых патриархах и епископах[7].

Очень интересно отношение прп. Симеона Нового Богослова к частной собственности и социальному неравенству. Вот что
416) он говорит об этом в своем девятом «Огласительном слове»: «Существующие в мире деньги и имения являются общими для всех, как свет и этот воздух, которым мы дышим, как пастбища неразумных животных на полях, на горах и по всей земле. Таким же образом все является общим для всех и предназначено только для пользования его плодами, но по господству никому не принадлежит. Однако страсть к стяжанию, проникшая в жизнь, как некий узурпатор[8], разделила различным образом между своими рабами и слугами то, что было дано Владыкою всем в общее пользование. Она окружила все оградами и закрепила башнями, засовами и воротами, тем самым лишив всех остальных людей пользования благами Владыки. При этом эта бесстыдница утверждает, что она является владетельницей всего этого, и спорит, что она не совершила несправедливости по отношению к кому бы то ни было.

С другой стороны, слуги и рабы этой тиранической страсти становятся не владельцами вещей и денег, полученных ими по наследству, но их дурными рабами и хранителями. И если они, взяв что-нибудь или даже все из этих денег, из страха угрожаемых наказаний, или в надежде получить сторицею, или склоненные несчастиями людей, подадут находящимся в лишениях и скудости, то разве можно считать их милостивыми, или напитавшими Христа, или совершившими дело, достойное награды? Ни в коем случае, но как я утверждаю, они должны каяться до самой смерти в том, что они столько времени удерживали (эти материальные блага) и лишали своих братьев пользоваться ими»[9]. Как мы видим,

---

[7] За исключением ветхозаветного царя Давида. Интересно, что среди праведных патриархов Симеон упоминает Игнатия (наряду с Тарасием и Мефодием). См.: Огласительные слова, 5.

[8] τύραννος. В византийскую эпоху это слово имело значение «узурпатор», «захватчик власти», в противоположность законному правителю.

[9] Огласительные слова, 9.

прп. Симеон Новый Богослов считает, что «деньги и имения» должны быть «общими» для всех, «как свет и воздух, которым мы дышим». «Все это предназначено только для пользования его плодами, но по господству никому не принадлежит». Страсть к стяжанию, по мнению Симеона, является причиной появления частной собственности. Эта страсть порабощает человека, и он из господина над материальными благами становится их рабом и хранителем. Милостыня к бедным отнюдь не исправляет этого греховного порядка вещей и не оправдывает человека пред Богом, (417
ибо она имеет частичный характер и лишена бескорыстия.

Еще более резкое осуждение социальной несправедливости находится в другом месте того же девятого «Слова»: «Дьявол внушает нам сделать частной собственностью (ἰδιοποιήσασθαι) и превратить в наше сбережение (ἀποθησαυρίσαι) то, что было предназначено для общего пользования, чтобы посредством этой страсти к стяжанию навязать нам два преступления и сделать виновными вечного наказания и осуждения. Одно из этих преступлений — немилосердие, другое — надежда на отложенные деньги, а не на Бога. Ибо имеющий отложенные деньги не может надеяться на Бога. Это ясно из того, что сказал Христос и Бог наш: “Где, — говорит Он, — сокровище ваше, там будет и сердце ваше”. Поэтому тот, кто раздает всем из собранных себе денег, не должен получать за это награды, но скорее остается виновным в том, что он до этого времени несправедливо лишал их других. Более того, он виновен в потере жизни тех, кто умирал за это время от голода и жажды. Ибо он был в состоянии их напитать, но не напитал, а зарыл в землю то, что принадлежит бедным, оставив их умирать от холода и голода. На самом деле он убийца всех тех, кого он мог напитать»[10]. Таким образом, прп. Симеон Новый Богослов учит здесь о возникновении частной собственности как следствии внушения дьявола. Греховность, порождаемая ей, состоит в немилосердии к бедным и в уповании на богатство, а не на Бога. Милостыня не в состоянии оправдать богатых. Они не перестают быть «убийцами» бедных, умирающих от голода.

В качестве общего вывода из вышеприведенных отрывков из «Огласительных слов» прп. Симеона Нового Богослова можно сказать, что в них он живо откликается на социально-политиче-

[10] Там же.

ские явления своего времени — императорский строй с его стремлениями к единодержавию и внешней экспансии, с отчужденностью его носителей и всего правящего слоя от народных масс, на социальное неравенство византийского общества, основанного на частной собственности и на накоплении материальных средств имущими слоями, на бедность и голод среди народа. Подход его, однако, ко всем этим явлениям не политический или социальный, а чисто религиозный, духовный, христианский. Никаких политических или социальных программ он не предлагает. Более того, можно даже сказать, что материальная бедность как таковая не рассматривалась прп. Симеоном как зло, она может даже быть путем подражания Христу. «Бог стал для тебя, — пишет он, — бедным человеком, должен и ты, верующий в Него, стать подобным Ему бедным. Он стал бедным по человечеству, а ты беден по Божеству... Обеднел Он, чтобы тебя обогатить, чтобы передать тебе богатство Своей благодати. Он потому воспринял плоть, чтобы ты приобщился Его Божеству»[11]. Иначе говоря, подлинная нищета состояла для Симеона в отчуждении от Бога, а подлинное богатство в соединении с Ним. Но он усматривал в социальном неравенстве византийского общества грех немилосердия и небратолюбия, в частной собственности — проявление страсти к стяжанию, в личном накоплении богатств — признак маловерия, в политике царей — выявление гордости, презрения к людям и восстания на Бога, в их земном царстве — противоположность Царствию Божию. Было бы поэтому исторически неправильным видеть в этих духовных оценках прп. Симеона Нового Богослова отражение или проявление каких-нибудь политических или классовых интересов или тенденций его эпохи, хотя социально-политические черты ее и отражаются у него, как мы могли видеть, очень ярко[12]. Высказывания прп. Симеона Нового Богослова

418)

[11] Огласительные слова, 9.

[12] Попытка изобразить прп. Симеона Нового Богослова представителем или идеологом определенного социального класса неизбежно натолкнулась бы на ряд трудностей и противоречий. Например, поверхностный наблюдатель мог бы усмотреть в осуждении Симеоном стремлений царей к единодержавию выражение взглядов византийской земельной знати, боровшейся против такой политики императорской власти, тем более что Симеон и по рождению принадлежал как раз к малоазийской аристократии, наиболее активной и влиятельной части класса крупных землевладельцев (как об этом свидетельствует его биограф Никита Стифат — см: Vie de Syméon... — Orient. Christ. Analec. 12 (1928), 2, 4–5. Но как тогда объяснить его

принадлежат не столько к истории политической и социальной мысли Византии, сколько к истории духовной жизни и учения Православной Церкви. Это, прежде всего, яркое выражение христианской совести, бескомпромиссно непримиримой ко всякому греху и отступлению от Бога.

Архиепископ Василий

(419

не менее резкое осуждение желания тех же царей стать «миродержцами», их стремления к расширению пределов империи? Ведь как раз эта экспансионистская политика Македонских императоров поддерживалась и даже в известной степени вдохновлялась малоазийской земельной знатью, как это правильно отмечает Г.А. Острогорский (Цит. соч. С. 232). Да и взгляды прп. Симеона Нового Богослова на дьявольский характер собственности и на богатых как на «убийц» бедных вряд ли могли выражать убеждения состоятельных кругов. Но и выразителем интересов бедных классов он тоже не был, в его творениях не видно желания социальных перемен, нет программы общественных реформ. Было бы совершенно неправильно «наклеивать» на такого сложного и глубокого духовного писателя, каким был прп. Симеон Новый Богослов, тот или другой классовый «ярлык».

Еще о Халкидонском Соборе и малабарских христианах
(по поводу статьи Н.М. Зернова «Что отделяет нас от “ортодоксальной” церкви Южной Индии»)

Редакция «Вестника» охотно печатает ответ проф. Н.М. Зернова на заметку об его рецензии на книгу архимандрита Андроника «Восемнадцать лет в Индии» (в № 36 «Вестника»). Мы это делаем, ибо вообще являемся сторонниками свободного обсуждения актуальных церковных и богословских вопросов и полагаем, что такого рода дискуссии могут быть только полезными, поскольку принимающие в них участие лица одушевлены любовью к Православию и истине (что, в сущности, одно и то же). Это не значит, однако, что редакция (и пишущий эти строки в частности) согласна со всеми утверждениями проф. Зернова. Многое в них представляется мне лично спорным, богословски неточным и часто основанным на недоразумении. Постараюсь показать это на нескольких примерах.

«До своей поездки в Индию, — пишет проф. Зернов, — я разделял мнение редакции и, следуя учебникам нашего богословия, считал Малабарскую церковь еретической». Очень жаль, что сведения проф. Зернова о Малабарской церкви до его поездки туда основывались на учебниках (каких?), но напрасно он приписывает редакции свои прежние взгляды о «еретичности» Малабарской церкви. Мы ведь писали как раз наоборот, хотя лично в Индии и не были: «Мы отнюдь не хотим обзывать, — стоит в нашей заметке, — наших малабарских братьев-христиан, столь близких нам по духу... “еретиками” или даже “монофизитами” (хотя, исторически говоря, они и принадлежат к умеренному... крылу этого движения» (с. 62–63). От этого крайнего взгляда о еретическом характере Малабарской церкви Н.М. Зернов перешел после своего возвращения из Индии к прямо противоположному о полном православии этой Церкви, как это можно вывести из его статей и из того, что он в своей рецензии всегда

называет Малабарскую церковь «православной». Не думаю, чтобы нам, православным, было бы возможно до конца последовать за проф. Зерновым в этой его новой эволюции.

Впрочем, и сам проф. Зернов сознает, что при всем «православии» Малабарской церкви между ней и Православной Кафолической Церковью существуют определенные догматические и доктринальные разногласия, из которых самое серьезное — непризнание Малабарской церковью Четвертого Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.) с его догматическим постановлением (421
о едином Лице и двух природах, Божеской и человеческой, во Христе. Для оправдания, однако, допустимости такого рода разногласий в Церкви, проф. Зернов излагает весьма своеобразную и неслыханную в православном богословии теорию о значении и авторитете Вселенских Соборов вообще. «Мы привыкли отождествлять православие, — пишет он, — с семью Вселенскими Соборами, но Церковь была православной и до их созыва, оставалась она православной и когда только три первых были признаны ею. Церковь Индии остается на этой позиции до нашего времени. Надо отметить, что Вселенские Соборы, собиравшиеся в Византийской империи, не прибавили ничего нового к истинной вере, они только уточнили ее изложение... Православные индийцы никогда не были в непосредственной связи с Византией, ни один из их представителей ни разу не участвовал во Вселенском Соборе... Поэтому их отношение к Соборам было и остается отличным от того, которое существует у греков и у нас, русских». Все это рассуждение имеет, очевидно, своею целью внушить нам мысль, что признание или непризнание того или иного Собора несущественно и необязательно для православных вообще и для индийских христиан в частности.

С таким выводом согласиться, однако, трудно. Дело в том, что, развивая до их логического конца мысли проф. Зернова, можно добавить, что Церковь была православной не только до созыва Вселенских Соборов, но и до написания и признания книг Нового Завета. Как всем известно, Сам Господь наш Иисус Христос ничего не писал и первоначальная проповедь апостолов была устной. Только спустя некоторое время стали постепенно появляться новозаветные книги, самая древняя, вероятно, — Послание апостола Павла к Фессалоникийцам в 50–51 гг. по Р. Х., самая новая — Евангелие от Иоанна в конце первого или начале

второго века. Более того, новозаветные писания не сразу приобрели в церковном сознании равный авторитет с книгами Ветхого Завета, и древнейшие церковные писатели, так называемые мужи апостольские, хотя и цитируют часто новозаветных авторов, но словом «Писание» (Γραφή в смысле Священного Писания) обозначают только книги Ветхого Завета. Первыми, кто определенно назвал «Писанием» книги Нового Завета и подчеркнул их боговдохновенность и равноценность с Ветхим Заветом, были св. Феофил Антиохийский и св. Ириней Лионский (около 180 г. по Р. Х.).
422) Наконец, самый новозаветный канон, то есть признаваемый Церковью список боговдохновенных книг, составляющих Новый Завет, начал слагаться в борьбе Церкви с гностической и апокрифической литературой только в конце второго века (древнейшее свидетельство о нем — так называемые Мураториевы фрагменты). При этом не сразу было достигнуто согласие о включении или выключении из новозаветного канона той или другой книги. Так, тот же св. Ириней Лионский включает в число новозаветных книг «Пастыря» Ерма, но опускает Послание к Евреям. Даже значительно позже (в IV веке) Евсевий Кесарийский оспаривает еще каноничность Апокалипсиса. И тем не менее является несомненным, что даже до появления и общецерковного признания новозаветных книг, когда Нового Завета еще не существовало, Церковь уже обладала полнотой истины и благодати, была со дня Пятидесятницы Церковью кафолической и православной, хотя сами эти термины и появились значительно позже (первый со времени св. Игнатия Антиохийского, около 110 г., второй со времени св. Мефодия Олимпийского, в начале IV века). Можно даже сказать, хотя это и звучит парадоксально, что новозаветное Писание «не прибавило ничего нового к истинной вере», к «вере, однажды преданной святым» (Иуд. 1, 3), Самим Господом устно наученной и преподанной апостолам и раскрытой им Духом Святым в день Пятидесятницы. Тем не менее с того момента, как было написано и признано Церковью Священное Писание Нового Завета, принимать его, верить ему и основываться на нем стало обязательным для всякого православного христианина. Можно поэтому утверждать, что, кто не признает все новозаветное Писание в его целом, так именно, как признает его Церковь, не является членом тела церковного, не может называться православным христианином. Ибо Писание есть выражение веры

церковной, свидетельство о ней, так что отвержение его является не только преслушанием Церкви, но и оспариванием ее веры.

Нельзя, конечно, отождествлять по своему значению богословско-догматические определения Вселенских Соборов со Священным Писанием. Писание есть непосредственное свидетельство Церкви об Откровении Божием людям — явлении Бога во плоти, Его рождении от Девы, учении, заповедях, крестной смерти за род человеческий, воскресении и ниспослании Духа Святого. Соборные постановления не являются таким непо- (423
средственным свидетельством об Откровении, они скорее могут быть названы его истолкованием, но, как и Писание, они являются выражением веры церковной, «однажды преданной святым», церковным свидетельством о ней. В этих соборных постановлениях есть, как и в Священном Писании, своя человеческая сторона, но мы верим, что соборные решения так же принимаются под действием Святого Духа, как это засвидетельствовано в книге Деяний Апостольских о первом апостольском Соборе во Иерусалиме: «Было угодно Духу Святому и нам» (Деян. 15, 28), т.е. апостолам и их преемникам-епископам, собранным на Собор и выражающим веру церковную.

Поэтому почти все, что было сказано нами о Священном Писании, может быть сказано, с известными изменениями, конечно, и о Вселенских Соборах и их значении в жизни Церкви. Церковь, конечно, была православной и обладала полнотою истины и благодати и до созыва Вселенских Соборов (как она была православной и до появления новозаветного Писания), «оставалась она православной и когда только три первых (Собора) были признаны (я бы сказал “созваны”) ею» (как она оставалась православной, когда только три первых евангелия были написаны, а четвертого, от Иоанна, еще не существовало). Как и Писание, Вселенские Соборы «не прибавили ничего нового к истинной вере» (однажды преданной святым), «они только уточнили ее изложение» (и в этом их общецерковное непреходящее значение). Соборы не являются источниками веры, а ее выразителями, свидетелями и церковными истолкователями, и потому принятие их, с момента их созыва и признания Церковью, является обязательным для всякого сына Церкви, для всякого православного христианина. Отвержение их, наоборот, является не только преслушанием Церкви, но и оспариванием — сознательным или

бессознательным — ее исконной веры именно потому, что Соборы ничего нового к ней не прибавили, а только ее уточнили.

Есть только одна довольно существенная разница между Священным Писанием и решениями Вселенских Соборов, и это несколько смягчает, хотя отнюдь не подрывает сказанное выше. Священное Писание с момента, когда были написаны новозаветные книги и Церковь (на Соборах!) окончательно утвердила их список (канон), является раз навсегда законченным целым,
424) к которому никто не может что-либо прибавить или убавить. Нельзя то же сказать и о соборных решениях. Правда, некоторые считают, что семь Вселенских Соборов высказали все, что можно и нужно было сказать о вере православной и что потому созыв нового Вселенского Собора не только нежелателен, но и невозможен. Такое ультраконсервативное мнение ни на чем не основано. Церковь всегда обладает полнотою благодатной силы, всегда может созывать Вселенские Соборы, когда Дух Святой внушит ей это сделать, всегда может на них со властью толковать и определять «однажды преданную веру». Она, конечно, не может отвергнуть прежние Соборы или отменить их догматические постановления, но она может дать им дополнительное толкование или вынести решения о вопросах еще не рассмотренных. И потому новый Вселенский Собор может стать путем к воссоединению с отпавшими. Но, конечно, при условии признания богословского наследия прошлого.

Никто, конечно, вопреки утверждению проф. Зернова, не отождествляет Церковь с семью Вселенскими Соборами («Мы привыкли отождествлять православие с семью Вселенскими Соборами», — пишет он. Кто эти «мы»?) Не потому, конечно, что всякий волен принимать или отвергать их, а по той же причине, почему нельзя отождествлять христианскую веру с Библией, как это делают протестанты. И Священное Писание, и Вселенские Соборы, каждый по разному, суть не столько источники, сколько выражения веры церковной, Самим Господом открытой Церкви Своей, свидетельствами единого церковного предания, Духом Святым данного Церкви в день Пятидесятницы и раскрываемого в исторической жизни Церкви. И за Соборами, и за Библией стоит «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15).

Переходя от общих богословских соображений о значении Вселенских Соборов в Церкви к конкретному вопросу о неприятии

малабарскими христианами Четвертого Вселенского Халкидонского Собора, я охотно признаю, что статья проф. Зернова содержит много интересных исторических данных, объясняющих психологические причины отталкивания малабарских христиан от Халкидона (в частности, насилия португальских колонизаторов и римо-католиков в XVI веке, создавшие эмоциональную ассоциацию Халкидона с папизмом), думаю, однако, что его аргументы о допустимости непризнания местной церковью Вселенского Собора, в данном случае Халкидонского, богословски совер- (425
шенно неубедительны, как это было, мы надеемся, показано выше. Особенно трудно согласиться с мнением проф. Зернова, что Вселенские Соборы не могут иметь значения для тех христиан, представители которых в них не участвовали («Ни один из их представителей (индийских христиан) не участвовал во Вселенских Соборах... поэтому их отношение к Соборам было и остается отличным от того, которое существует у греков и у нас, русских»). Но если это так, то непонятно, почему малабарские христиане все же признают три первых Вселенских Собора, в которых они не участвовали. Значит, принятие и непринятие ими Собора основано на каком-то другом критерии... Тогда и нам, русским, следовало бы отвергать все семь Вселенских Соборов, ибо ни в одном из них представители наших предков не участвовали? Говоря же по существу, богословски, «вселенскость» Собора отнюдь не должна быть понимаема в смысле географической полноты представительства, ибо Собор не парламент, и Церковь не политическая федерация, а Тело Христово. Собор является Вселенским, когда он от лица Церкви выражает и толкует православную веру и учение Кафолической Церкви и всею Церковью приемлется. Полнота здесь более качественная, чем пространственная.

Хочется здесь сказать несколько слов в защиту Халкидона. За последнее время приходится слышать, увы, иногда даже от «православных», несправедливые нападки на этот великий Собор. Будто на нем произошло какое-то насилие, подавление мнения меньшинства и т.д. Не стану, конечно, утверждать, что этот Собор протекал в атмосфере абсолютной свободы, невмешательства государства, полной терпимости к инакомыслящим и т.д. Люди этой эпохи слишком глубоко, искренне и пламенно веровали, чтобы быть способными к такому бесстрастию или равнодушию в делах веры. Исторически, однако, несомненно — вряд

ли какой-нибудь другой Вселенский Собор протекал в таком порядке, с такой степенью свободы, беспристрастия и независимости от гражданской власти, как Халкидонский. Было бы слишком долго останавливаться здесь на этом общеизвестном историческом факте. И если отвергать Халкидонский Собор за то, что он был «несвободен» (как напоминает эта критика нападки наших современных раскольников на Московскую Патриархию!), то следовало бы отвергнуть и другие Соборы, особенно Третий
426) Вселенский в Ефесе (431 г.), наиболее бурный и даже «насильственный» из всех, столь дорогой, однако, всем антихалкидонитам, да и нам, православным, тоже. Ведь на нем было торжественно подтверждено Церковью именование «Богородица» (θεοτόκος). По существу же Халкидон, как писал наш церковный историк В. Болотов, есть вершина святоотеческой христологической мысли, самый великий из Соборов. Впрочем, это признает и сам проф. Зернов: «Православное учение о Боговоплощении нашло свое классическое определение в формуле, одобренной этим Собором». Это не мешает ему держаться по отношению к Халкидонскому Собору довольно двусмысленной позиции, тем более странной у такого сторонника русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв., каким является Н.М. Зернов. Ведь как раз у русских богословов и философов этой эпохи (о. П. Флоренского, прот. С. Булгакова, проф. С.Л. Франка, не говоря уже о Владимире Соловьеве) Халкидонский догмат о Богочеловеке Христе, Единой Ипостаси в двух природах, Божеской и человеческой, является, можно сказать, центральным, и на нем основывались целые философские и богословские построения (часто непосредственно из него не вытекающие, но это уже другой вопрос).

Не оспаривая, как мы только что отметили, ценности Халкидонского догмата, проф. Зернов не считает его, однако, «удобоприемлемым» для восточных христиан — коптов, сирийцев, армян, малабарцев, вследствие того что этот догмат выражен на греческом философском языке, им малопонятном и чуждом, и что, вообще, Халкидонское Православие отмечено печатью эллинского духа. Думаю, что такое утверждение исторически неточно и слишком упрощает действительность. Правда, монофизитство (как и несторианство) в сильной степени обязано своим успехом тому обстоятельству, что к нему примкнули многие негреческие элементы Византийской империи, в которых

под влиянием христианства проснулось национальное чувство. Под знаменем монофизитства восточные народности стали бороться против Византийской империи и эллинской культуры и языка вообще. Нельзя, однако, сводить всю сущность монофизитства (или несторианства) к одной национальной борьбе, как это делали протестантские историки шестьдесят лет тому назад (сейчас такие теории совершенно оставлены исторической наукой). Богословские корни монофизитства, его терминология и аргументация не менее, а может быть, и более греческие, чем (427
у православных. Монофизитство зародилось в центрах эллинской культуры (Александрия, Антиохия, Константинополь отчасти), но утвердиться и развиться оно смогло только на периферии империи, где контроль Церкви и государства был более слаб. Не надо забывать, что одним из столпов монофизитства был александриец, грек по национальности, Иоанн Филопон (VI в.), выдающийся знаток, издатель и комментатор Аристотеля, много содействовавший возрождению аристотелизма в византийскую эпоху. Не менее эллинистический характер имеет богословие и двух других столпов антихалкидонизма — Севира Антиохийского († 538 г.), схоластически мыслящего аристотелика, и Иулиана Аликарнасского (VI в.), платонизирующего гностика. Можно даже сказать, что «халкидониты» (так называли православных в древности их противники, монофизиты) вынуждены были вступить (в лице Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского в VI в.) на тот же путь схоластико-философского обоснования и защиты догмата о воплощении, по которому пошел Севир Антиохийский, в ответ на его нападки на халкидонскую формулу о двух природах. Как известно, это христологическое богословие Севира Антиохийского (так называемое «умеренное монофизитство») восторжествовало впоследствии во всех антихалкидонских церквах Востока и стало их официальной доктриной (с периодическими, правда, реакциями со стороны крайнего чистого монофизитства в духе Иулиана Аликарнасского в Египте и Эфиопии, с которыми умеренное «севировское» монофизитство никогда не могло успешно бороться по недостаточности и неопределенности своих богословских определений. Только Халкидонский догмат о двух природах во Христе при единстве Ипостаси дает возможность окончательно победить это крайнее, явно еретическое монофизитство с его отрицанием человечества Христа и докетическим

учением о воплощении. Обо всем этом см. интереснейшие статьи В. Болотова в «Христианском Чтении»). Но если «эллинский» характер севирианства не помешал ему стать официальной богословской доктриной отделившихся от Православно-Кафолической Церкви восточных христиан, то почему не больший (а может быть, и меньший) «эллинизм» халкидонского определения должен быть непреодолимым препятствием к его приятию ими?

Не могу не отметить еще одну богословскую неточность статьи
428) Н.М. Зернова. Указав, что малабарские христиане заимствовали свой богослужебный чин у яковитов (= монофизитов) и что в литургии их, заимствованной у яковитов, слышатся имена «Севира, Филоксена и других вождей Сирийской церкви, осужденных Византией», Н.М. Зернов делает вывод: «Таким образом, как раз *обряд* создает преграду между ними и нами...» Проф. Зернов, очевидно, думает, что признание Церковью святых не имеет отношения к вере, а принадлежит к области обряда и что поминовение или непоминовение того или иного святого за богослужением составляет неотъемлемый характерный признак данного обряда. Насколько это неверно, видно хотя бы из того, что у нас с униатами один и тот же обряд (в основном, конечно, не говорю об его латинских искажениях), однако мы литургически почитаем во второе воскресение Великого поста св. Григория Паламу, а униаты отвергают его как еретика. Наоборот, униаты почитают как «священномученика» епископа Иоасафа Кунцевича (XVII в.), а мы отвергаем его как отступника от Православия, насильника и виновника массовых убийств на Украине и в Белоруссии при попытках насильственного обращения их православного населения в унию и подчинения его папе. Почитание святых, особенно иерархов и богословов, отнюдь не относится к области обряда, но тесно связано с верою Церкви. Неверно также, что Севир и Филоксен были осуждены «Византией не за еретичество, а за неподчинение церковной власти», как утверждает проф. Зернов. Это верно только по отношению к Диоскору на IV Вселенском Соборе (в Халкидоне!), так как он покинул Собор, прежде чем вопрос о вере начал обсуждаться (Диоскор был обвинен в буйствах и бесчинствах на «Разбойничьем» соборе в Ефесе за два года до Халкидона (в 449 г.)). Не чувствуя себя в силах оправдаться, Диоскор перестал являться на Халкидонский Собор). Что касается Севира и Филоксена, то они были осуждены как монофизиты за ересь на VI Вселенском Соборе.

Какой же выход из создавшегося тупика? Выход один, повторяем мы: воссоединение на основе *единства веры* при допущении различия в формах богослужения, обрядов и других выражений религиозной жизни, обусловленных национальными и культурными особенностями народов, среди которых распространяется христианская православная вера и утверждается единая святая Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь. Существует ли такое единство веры между нами и малабарскими христианами? Только будущий Вселенский Собор сможет дать на это (429
определенный и авторитетный ответ. Многое будет зависеть от того, каковы будут высказывания и действия на нем наших малабарских христианских братьев. Мне лично представляется, что существенное единство в основном между православными и «ортодоксальными» малабарцами уже имеется, хотя их богословские христологические формулы недостаточны и несовершенны и их отвержение Халкидона неприемлемо для всякого православного. Как и мы, я надеюсь, и они веруют в Сына Божия, Божественный Логос, воплощенный и вочеловечившийся, Единое Лицо, истинного Бога и истинного Человека, единосущного Отцу по Божеству, единосущного нам по человечеству, неумаленного в Божестве и обладающего всею полнотою человечества, природою человечества и в самом воплощении.

Мы должны быть благодарны проф. Н.М. Зернову за его настойчивые усилия привлечь наше внимание к важности вопроса о скорейшем воссоединении с нашими восточными братьями-христианами. Но мы не закрываем наших глаз на печальный факт, что до сих пор они находятся вне литургического общения с Православной Кафолической Церковью и что главная причина этого не столько их вера, сколько отвержение ими Халкидонского Собора. Быть православным, как прекрасно писал об этом покойный архиепископ Иларион (Троицкий; † 1929 г.), не значит только исповедовать православную веру, но прежде всего быть членом единой Православно-Кафолической Церкви, быть с нею в евхаристическом общении. Вот почему, пока это желанное воссоединение не произошло, мы называем Малабарскую церковь «ортодоксальной» (так она сама себя именует), а не Православной.

Архиепископ Василий

Символические тексты в Православной Церкви

В программу работ грядущего Всеправославного Предсобора
430) Всеправославное Совещание на острове Родос (24 сентября–1 октября 1961 г.) внесло следующий раздел:

«В. — Символические тексты в Православной Церкви:

1) Авторитетные тексты в Православной Церкви.

2) Тексты, имеющие относительный авторитет.

3) Тексты, имеющие вспомогательный авторитет.

4) Составление и издание единого Православного Исповедания веры»[1].

Вопрос о символических текстах в Православной Церкви, об их месте и значении в православном богословии и в православном сознании вообще не является новым для Православной Церкви. Правда, обычно вопрос ставился о так называемых «символических книгах»[2]: существуют ли такого рода «книги» в Православной Церкви и признает ли она за ними какое-то особое значение, между тем как составители вышеуказанного раздела избегают, очевидно сознательно, этого выражения, как спорного и не всеми признаваемого, и пользуются вместо него выражением «символические тексты». Избрание этого термина «символические тексты» произошло, как можно предполагать, не без влияния трудов профессора догматического и нравственного богословия Богословского факультета Афинского университета Ивана [Иоанна] Кармириса, много поработавшего в области исследования догма-

[1] Обращаем внимание на то, что русский перевод этого раздела, напечатанный в «Журнале Московской Патриархии» 1961 г., № 11. С. 25, неточен. Первые три параграфа сведены в нем в два, а именно: а) основные тексты Православной Церкви; б) тексты второстепенной важности. Тем самым исчезает различие между «относительно» и «вспомогательно» авторитетными текстами, да и само слово «авторитет» избегается. Мы сочли нужным дать буквальный, хотя и несколько неуклюжий, перевод с греческого во избежание недоразумений на будущих междуправославных встречах.

[2] Характерный пример — статья проф. *П.П. Пономарева* и *В.А. Керенского*: Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности. — Богословская энциклопедия. Т. XII. СПб., 1911. Кол. 1–107.

тических памятников Православной Церкви, Греческой по преимуществу, — как древнего, так и в особенности новейшего ее периода (после падения Византии). Особенно привлекали внимание проф. Кармириса полемические православные тексты XVI–XVIII веков, направленные против западных вероисповеданий, римо-католицизма и протестантства, равно как и вопрос о влиянии этих инославных исповеданий на православное богословие[3]. Плодом этих многолетних научных изысканий было издание проф. Кармирисом объемистого двухтомного труда (431
(свыше тысячи страниц в целом) на греческом языке под названием «Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви»[4]. Как видно, проф. Кармирис избегает здесь выражения «символические книги», заменяя его словами «догматические и символические памятники (μνημεῖα)», тем самым избегая соединенных с термином «символические книги» специфических богословских ассоциаций и вместе с тем расширяя предмет своего исследования: помимо полемических исповеданий XVI–XVIII веков, к которым обычно применяется термин «символические книги», проф. Кармирис включает в свой труд ряд других памятников Православной Церкви, так или иначе выражающих ее веру и учение, — символы веры древней Церкви, догматические постановления Вселенских Соборов, равно как и поместных, утвержденных Вселенскими, исихастских Соборов XIV века, послания патриархов и т.д. Все это мы должны иметь в виду для правильного понимания раздела программы Предсобора о «символических текстах» и употребляемой в нем терминологии. Поэтому-то мы и сочли необходимым так подробно остановиться на трудах проф. Кармириса в начале нашего доклада.

---

[3] Вопрос об инославных влияниях на исповедания веры XVII в. рассматривается им в его труде: Ἑτερόδοξοι ἐπιδράσεις ἐπὶ τὰς ὁμολογίας τοῦ IZ αἰῶνος. — Νέα Σιὼν 29 (1947). С. 40–49, 68–83, 175–186, 235–242; (1948). С. 45–50, 111–120, 167–174, 226–251, 280–288; (1949). С. 33–40; (1950). С. 1–10.

[4] *Καρμίρη Ἰ.Ν.* Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις. Τ. I (ἔχδοσις Β). 1960. Τ. II. 1953. См. рецензию на этот труд проф.-прот. Георгия Флоровского в: St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1953, I. P. 59–61.

I

Итак, в согласии с мыслью составителей программы Предсобора, мы будем понимать под символическими текстами в Православной Церкви все православные догматические памятники, выражающие от имени Церкви ее веру и богословское учение. Задачей грядущего Предсобора и последующего за ним, если Богу угодно, Вселенского Собора явится, таким образом, выяснение, что́ 432) именно среди всех многочисленных догматических текстов может рассматриваться как символический текст, выражающий веру и учение Церкви, как Церковь должна к нему относиться и какою степенью авторитетности и обязательности тот или иной текст обладает. И, конечно, поскольку речь идет о догматических памятниках древней Церкви, ее Символе веры, выработанном и утвержденном на Первом и Втором Вселенских Соборах и закрепленном в неизменной форме на последующих Вселенских Соборах, о догматических постановлениях семи Вселенских Соборов вообще и о такого же рода догматических постановлениях древних Поместных Соборов, утвержденных Шестым Вселенским Собором (точнее, вторым правилом Трулльского Собора 691–692 гг., рассматриваемого как продолжение Пятого и Шестого), особого вопроса не возникает. Догматические определения (оросы — ὅροι) Вселенских Соборов обладают, несомненно, в Православии непререкаемым и неотменяемым авторитетом, хотя и можно мыслить, что их постановления могут быть на будущих Вселенских Соборах, если таковые будут созваны, пополнены и дополнительно разъяснены, как в древности последующие Вселенские Соборы пополняли постановления предыдущих. Так, например, Второй Собор пополнил и даже видоизменил текст Символа веры Первого Собора, а Пятый и Шестой Соборы пополнили и уточнили христологические определения Третьего и Четвертого Соборов. Вопрос возникает преимущественно о характере и степени авторитетности постановлений Поместных Соборов и других догматических памятников, не утвержденных Вселенскими Соборами: относятся ли они к эпохе Вселенских Соборов или, как это есть в большинстве случаев, к более новым временам. В связи с этим возникает иногда вопрос о самом праве Православной Церкви вырабатывать и утверждать догматические постановления после эпохи Вселенских Соборов. Право это

некоторыми оспаривается или потому, что ими отрицается всякое догматическое развитие в Церкви, или потому, что оно признается только в древней Церкви и само число семи Вселенских Соборов признается ими священным и окончательным, или же, наконец, потому, что Православная Кафолическая Церковь по отпадении от нее Римского Патриархата якобы перестала быть Церковью Вселенскою и одна без Рима не имеет права и не может созывать Вселенские Соборы[5].

С этими мнениями нельзя согласиться. Правда, Православная Церковь отвергает идею догматического развития в том смысле, как ее понимает римско-католическое богословие новейшего времени начиная с кардинала Ньюмана, которое пытается оправдать новые римские догматы, не содержащиеся в Св. Писании или у древних отцов (как, например, Filioque, непогрешимость папы, непорочное зачатие и т.д.), утверждением, что само содержание веры и Откровения увеличивается в своем объеме в процессе церковной истории так, что то, что было в начале только в зачаточном виде, так сказать в виде неясных намеков в Писании и Предании, не осознанных еще самою Церковью, в дальнейшем раскрывается, выявляется и формулируется в церковном сознании. Православная Церковь отрицает идею такого развития, или эволюции, самого содержания веры и Откровения, но признает, что истины веры, неизменные по своему содержанию и объему, ибо «вера однажды была передана святым» (Иуд. 3), постепенно формулировались в Церкви и уточнялись в понятиях и терминах. Это — неоспоримый исторический факт, признаваемый даже самыми консервативными православными богословами, как митрополит Макарий (Булгаков). (433

В подтверждение его достаточно указать на постепенное введение в церковное употребление основных богословских выражений, не встречающихся в Св. Писании. Так, например, слово «кафолический» (для обозначения Церкви — καθολικὴ ἐκκλησία) впервые встречается у св. Игнатия Антиохийского (Послание к смирнянам 8, 2 — около 110 г. по Р. Х.), слово «Троица» (Τριὰς) — впервые у св. Феофила Антиохийского (Послание к Автолику 2, 15 — около 180 г.), выражение «Богородица» (Θεοτόκος) —

[5] Подобное мнение высказал недавно православный греческий богослов Н. Нисиотис.

впервые в письменных источниках у Ипполита Римского и у Оригена в первой половине III века, хотя народное употребление его более древнее. Еще более позднее происхождение слов «православный» и «православие» (ὀρθόδοξος и ὀρθοδοξία); они впервые встречаются у Мефодия Олимпийского, в начале IV века. Не говорим уже о термине ὁμοούσιος — «единосущный»; история его очень интересна. Впервые встречаемый у гностиков (Валентина и других) во II веке, термин ὁμοούσιος был отвергнут Церковью в употреблении и понимании еретика Павла Самосатского
434) на Соборе в Антиохии в 270 г., но принят и утвержден в православном его понимании на Никейском Соборе в 325 г. Обычно такое введение в богословское употребление новых терминов или новая формулировка догматов являлись ответом на появление ересей, искажавших церковную веру и предание. Нельзя, однако, возводить это в правило. Новые формулировки вызывались иногда внутренними потребностями самих православных уяснить свою веру и благочестие. Так, можно думать, что выражение «Богородица» возникло в народной среде в Александрии, выражающей им свое благоговейное отношение к Божией Матери и свою веру в воплощение...

Несостоятельно также распространенное «благочестивое» мнение, будто бы только древней Церкви эпохи семи Вселенских Соборов была дана благодатная сила определять истины веры, а в более новые времена она этот дар утратила. Такое мнение, при всем его кажущемся консерватизме, является бессознательным отголоском протестантского учения о «порче» и «падении» исторической «константиновской» Церкви, противопоставляемой в протестантизме Церкви первоначальной, Апостольской. Но Православная Церковь сознает, что она является подлинным и неумаленным продолжением древней Апостольской и отеческой Церкви, вернее, что она есть Апостольская и отеческая Церковь нашего времени и что она обладает всей полнотой даров Святого Духа до конца веков. Напомним здесь, с какою силою учил об этой полноте даров Святого Духа, присущей Церкви и в наши дни, великий духовный писатель X–XI веков прп. Симеон Новый Богослов. Он даже считал величайшей из всех ересей мнение, распространенное и в его время, будто Церковь утратила сейчас ту полноту благодати, которой она обладала в апостольские времена. Правда, он имел в виду прежде всего дар святости и

созерцания, но благодать, по учению Православной Церкви, есть единая сила Божия, и все дары Святого Духа соединены друг с другом и неизменны в Церкви по обетованию Христа. Да и как определить исторический предел, после которого якобы начинается в Церкви период упадка? II век — момент определения новозаветного канона, как думают протестанты? V век — период после Халкидона, как склонны считать многие англикане? Или конец эпохи Вселенских Соборов, как считают многие православные, отвергая при этом возможность созыва нового Вселенского Собора, так как Соборов, по их мнению, может быть всего семь, ибо семь — число священное. В доказательство приводятся некоторые места из службы Седьмого Вселенского Собора, где сравнивается седьмочисленность Соборов с семью дарами Святого Духа и т.д. Но ведь подобная аргументация или даже риторика применялась ранее для защиты авторитета Четвертого Вселенского Собора от нападок на него монофизитов. Говорилось, что Соборов должно быть четыре, потому что это число священное по числу четырех евангелистов, четырех рек райских и т.д. Соборов было семь, но никогда Церковь не постановляла, что это число окончательное и что больше Вселенских Соборов не будет. (435

Еще менее приемлемо мнение, будто бы Православная Кафолическая Церковь не в праве одна созывать Вселенские Соборы после отпадения от нее Римского Патриархата и без участия его в Соборе. Церковь Христова не разделилась из-за отпадения Рима. Как ни прискорбен и даже трагичен был этот откол, полнота истины и благодати не уменьшилась в Церкви из-за него, как она не уменьшилась в древней Церкви после не менее трагического и прискорбного отделения от нее несториан и монофизитов. Православная Церковь и сейчас сознает свое тождество с древней Церковью, с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Символа веры. И право созывать Вселенские Соборы и выносить на них догматические решения она сохраняет во всей полноте доныне. Тем более что и в древности, до отпадения Рима, ни один Вселенский Собор не был созван Римскими папами или даже по их инициативе, ни один из них не происходил в Риме и ни на одном из них папские легаты не председательствовали, хотя и подписывались первыми под соборными актами, как имеющие первенство чести.

Итак, несомненно, что и после окончания периода семи древних Вселенских Соборов Православная Церковь имела право высказывать догматические суждения и составлять определения по вопросам веры, уточнять и формулировать свое богословское учение. И церковная история нам показывает, что Православная Церковь на протяжении веков действительно так и поступала. Однако, так как за весь этот исторический период, по обстоятельствам, о которых мы не будем здесь говорить, ибо это выхо-
436) дит из рамок настоящего доклада, не был созван ни один Вселенский Собор — вернее, ни один Собор не получил всеобщего церковного признания в качестве Вселенского, — то все эти поместные церковные определения, исповедания веры, послания и т.д., все эти, как принято говорить, «символические тексты», как не рассмотренные и не утвержденные Церковью в ее целом на Вселенском Соборе, лишены авторитетности, бесспорности и всецерковного признания. Ибо только Вселенский Собор, как выражающий собою всю Кафолическую, Вселенскую Церковь, обладает даром, в силу обетований Господа Своей Церкви, по благодати, сохраняемой в епископате апостольским преемством, выносить непогрешимые и авторитетные решения в области веры и придавать такой характер богословским определениям и постановлениям церковных инстанций меньшего масштаба — Поместных Соборов, патриархов и епископов.

Одной из задач будущего Вселенского Собора, следовательно, будет — выделить из всего множества богословских постановлений «послесоборного» периода церковной истории только те, которые могут быть признаны полноценными выразителями православного вероучения, подобными древним догматическим памятникам, признанным семью Вселенскими Соборами. Мерило, на основании которого грядущий Вселенский Собор мог бы произвести такого рода отбор, если его соборное самосознание найдет это нужным, можно мыслить, приблизительно, как следующее:

1) Совпадение по существу рассматриваемых догматических текстов с учением слова Божия, Вселенских Соборов и святых отцов. Церковь свято хранит «веру, однажды» и раз навсегда «переданную святым» (Иуд. 3). «Последуя святым отцам» — так начинают свое знаменитое определение о вере (орос) отцы Четвертого Халкидонского Собора. Таким путем и впредь должно

идти подлинное православное богословие. Верность отцам — его основной признак. Не потому только, что они *древние* отцы, хотя свидетельство древности всегда ценно, а потому, что в их творениях подлинно выражена вера церковная, как ее предвещали пророки, научил Христос словом и делом, проповедали силою Духа Святого апостолы, определили Соборы, разъяснили отцы. «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». И вот эту веру должно неизменно выражать всякое православное исповедание и определение. (437

2) Всякий «символический текст», достойный быть утвержденным как авторитетное выражение церковной веры, не только должен быть православным по существу, но и по формулировке, по выражению, по обоснованности должен стоять на высоте святоотеческого богословия. Святые отцы были не только исповедниками правой веры, но вместе с тем великими богословами, тонкими мыслителями, глубокими духовидцами и зрителями Божественных тайн. Тексты упадочные, неудачные по форме или выраженные в терминах, несвойственных православному преданию, бедные по богословской мысли, не могут претендовать быть признанными памятниками Православия наравне с древними вероопределениями, выражающими высокое богословие отцов.

3) Наконец, новые тексты, хотя и должны выражать неизменную веру Церкви, «однажды переданную святым», все же не должны быть простым повторением признанных догматических определений, ибо тогда теряется смысл их издания и провозглашения. Они должны давать тождественные по духу, но новые по форме ответы на нововозникшие заблуждения, духовные вопросы и трудности, уточнять или пополнять то, что раньше было недосказано или недостаточно ясно выражено, ибо сам вопрос тогда еще недостаточно созрел или был уяснен в церковном сознании и не существовало еще тех лжеучений, которым нужно было бы противопоставить церковное учение. Только такие символические тексты, верные духу Православия, достаточно совершенные по форме и богословской мысли, новые по вопросам, ими разрешаемым, могут быть выделены и поставлены на одобрение будущего Вселенского Собора для провозглашения их как учительных, авторитетных и общецерковных.

II

От этих предварительных богословских соображений общего характера мы можем перейти к конкретному рассмотрению в историческом порядке главнейших символических памятников Православной Кафолической Церкви и вместе с тем попытаться определить наше к ним отношение, согласно с программой Предсобора, где предлагается распределить их по разным степеням
438) их авторитетности и обязательности (авторитетные тексты, тексты относительного и тексты вспомогательного авторитета). Конечно, мы будем рассматривать только тексты, не составленные и не утвержденные на семи Вселенских Соборах.

Прежде всего, из эпохи, предшествующей Вселенским Соборам, у нас имеется древнейший догматический памятник — символ св. Григория Неокесарийского, составленный им около 260–265 гг. Несомненно православный по содержанию, хотя и выраженный более в философских терминах ученика Оригена, нежели в библейских выражениях, как это свойственно церковным символам, он более отражает личную веру св. Григория Чудотворца, чем вероучение Неокесарийской Церкви. Символ веры был хорошо известен отцам IV века, в частности св. Афанасию Александрийскому, и использован ими в полемике с арианами, так как в нем ярко выражена вера в несозданность Лиц Св. Троицы. Тем не менее отцы Вселенских Соборов не сочли нужным ссылаться на него в соборных Деяниях или включить его в свои постановления и признать его как официальный Символ Церкви наряду с Никео-Цареградским отчасти, можно думать, из-за его частного характера, еще более потому, что, по их убеждению, Никео-Цареградский Символ был и должен быть единственным Символом Церкви, незыблемым и не заменимым каким-либо другим текстом, даже если в нем нет ничего противного Православию. Таково, полагаем, должно быть и наше отношение к символу св. Григория Чудотворца, вопреки мнению митрополита Макария (Булгакова), приравнивавшего его — в смысле авторитетности — к вероисповеданиям Вселенских Соборов. Мы должны высоко ценить и любить символ св. Григория Неокесарийского, как древний и яркий по содержанию и форме памятник его и нашей веры, но не придавать ему значения авторитетного и общецерковного исповедания, каким он никогда не был.

Далее, из самой эпохи Вселенских Соборов мы имеем два относительно древних догматических памятника, неизвестных, однако, Вселенским Соборам и отношение к которым со стороны Православной Церкви понимается многими различно. Это так называемые Апостольский символ и Символ св. Афанасия Александрийского. Относительно первого из них, так называемого Апостольского, нужно сказать, что хотя он и содержит в себе древние элементы, восходящие к апостольской проповеди (как и все древние символы, впрочем), в действительности являет- (439
ся не чем иным, как поздней переработкой крещального символа Римской Церкви III–V веков. Первоначальный его язык латинский. В теперешнем его тексте он сформировался не ранее VI–VII веков на Западе и, хотя и был впоследствии переведен на греческий язык, фактически остался совершенно неизвестным православному Востоку. Он всегда оставался частным, местным, преимущественно крещальным символом, и на Вселенских Соборах представители Запада никогда не пытались его цитировать или на него ссылаться. Впервые на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439–1440 гг. латиняне попытались на него опереться, дабы обойти вопрос о Filioque (как известно, в Апостольском символе член о Святом Духе ограничивается словами «credo in Spiritum Sanctum» и о Его происхождении ничего не говорится). Они встретили, однако, отпор со стороны св. Марка Ефесского, заявившего, что этот символ неизвестен Церкви. Что же касается так называемого Символа св. Афанасия, известного также по первым словам его первоначального латинского текста под именем «Quicumque vult (Иже хощет спастися)», то, хотя о точном времени и месте его происхождения все еще спорят между собою церковные историки, о принадлежности его св. Афанасию не может быть, конечно, и речи. Все говорит против этого: латинский текст оригинала, неизвестность памятника на Востоке, неафанасиевская терминология, отсутствие классического афанасиевского выражения ὁμοούσιος, более поздняя христология, отсутствие в творениях св. Афанасия ссылок на этот Символ и, наконец, то, что сам св. Афанасий был решительным противником составления какого бы то ни было другого символа, кроме Никейского, и не стал бы, конечно, противоречить самому себе, составляя свой собственный символ. Наиболее вероятно, что Псевдо-Афанасиевский символ был составлен на латинском языке в VI–VII веках

в Южной Галлии, окончательный же текст его был установлен только в IX веке. Учение о Св. Троице изложено в нем в духе блаж. Августина с его приматом сущности над Лицами, так что исходным моментом является не Отец, как в Никейском и других древних символах веры и как о том богословствуют все греческие отцы, а единый Бог в Троице, причем «монархия» Отца как единого Источника и Виновника явно умаляется. Все это типично августиновское богословие, породившее Filioque и завершившееся
440) впоследствии у Фомы Аквинского отождествлением сущности и энергии в Божестве. И действительно, существующий сейчас латинский текст Псевдо-Афанасиевского символа содержит учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, хотя и не в выражении Filioque: «Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens». Этот символ, впервые упоминаемый на Западе в 660 г. на соборе в Autun, постепенно к IX веку вошел там во всеобщее употребление, но оставался, однако, совершенно неизвестным на православном Востоке. Впервые встретились там с ним в IX–XI веках, когда латиняне стали опираться на него в своих столкновениях с православными греками из-за Filioque, как это было в известном споре между греческими и латинскими бенедиктинскими монахами из-за Filioque на Елеонской горе в 807–808 гг. и при кардинале Гумберте в 1054 г. в Константинополе. Латиняне же в XIII веке перевели Псевдо-Афанасиевский символ с полемическими целями на греческий язык. Впрочем, вскоре появились другие греческие переводы, сделанные православными, где место «et Filio» было исключено. В таком «исправленном» виде символ приобрел сравнительно большое распространение и авторитет в православном богословии. В славянском переводе (без «et Filio», конечно!) его даже стали со времени Симеона Полоцкого печатать в Следованной Псалтири, а в конце XIX века и в греческом Часослове (Ὡρολόγιον). В последних изданиях его, впрочем, перестали печатать. О значении, которое приобрел Псевдо-Афанасиевский символ в русском богословии XIX века, свидетельствует следующее мнение о нем митр. Макария: «Около того же времени появился символ так называемый Афанасиев... хотя составленный не на Вселенских Соборах, но принятый и уважаемый всею Церковью». Немного далее он рекомендует как непреложное основание богословия, наряду с Никео-Цареградским символом и вероопределениями Вселенских Соборов, символ, «известный

под именем св. Афанасия Александрийского, принятый и уважаемый всею Церковью». Последнее утверждение фактически неверно. Никогда и нигде Православная Кафолическая Церковь свое суждение о Псевдо-Афанасиевском символе не высказывала и его не принимала. Более осторожно высказывает свое отношение к Псевдо-Афанасиевскому символу, а также и к так называемому Апостольскому проф. И. Кармирис. Нисколько не защищая их подлинность и всецело признавая их западное происхождение, он, тем не менее, считает целесообразным (441
официально признать оба символа, хотя и не наравне с Никео-Цареградским, но как древние и досточтимые догматические памятники, не содержащие в себе ничего противного православной вере (после исключения «et Filio», очевидно). Такое признание их, хотя бы в качестве второстепенных источников вероучения, имело бы, по мнению проф. Кармириса, положительное экуменическое значение в наше время, именно вследствие западного происхождения обоих памятников.

С целесообразностью и правильностью такого признания трудно, однако, согласиться. Так называемый Апостольский символ, конечно, не содержит в себе ничего противного вере, но он явно недостаточен, чтобы быть признанным официальным символом Церкви. Признание его, даже неполное, подрывало бы положение Никео-Цареградского символа как единственного и неизменного и как единственной основы всяких экуменических переговоров. Церковь не отвергает «Апостольского» символа. Она, как правильно сказал св. Марк Ефесский, его просто не знает. И нет причин отступить от этой позиции. Тем более что тенденция обойти посредством его вопрос о Filioque существует и в наши дни (главным образом, среди англикан, где «Апостольский» символ довольно популярен). Еще более ошибочным было бы придание каким-нибудь церковным актом общецерковного и официального значения Псевдо-Афанасиевскому символу. Правда, если выкинуть «et Filio», которого в первоначальном тексте, может быть, и не было, как это сделали его православные греческие и славянские переводчики, то ничего прямо противоречащего православной вере в нем нет. В своей христологической части он даже хорошо и точно выражает православное учение послехалкидонского периода. Триадология его носит, однако, августиновские черты, породившие впоследствии ряд уклонений

от истины, и потому сам Псевдо-Афанасиевский символ никак не может быть провозглашен образцом и источником православного учения, хотя бы второстепенным. Было бы потому желательно, чтобы этот символ перестал печататься в русских богослужебных книгах, куда он попал без всякого на то церковного постановления в эпоху господства латинских веяний. В этом отношении нам следовало бы последовать примеру наших братьев греков, переставших печатать его в своем Орологионе.

442)

III

Переходим теперь к эпохе после семи Вселенских Соборов. Здесь, прежде всего, следует остановиться на Константинопольском Соборе 879–880 гг., созванном при патриархе Фотии и папе Иоанне VIII, и на решениях этого Собора. Как по своему составу, так и по характеру своих постановлений этот Собор носит все признаки Вселенского Собора. На нем были представлены все пять Патриархатов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что этот Собор является последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церкви. На нем участвовало 383 отца, т.е. это был самый большой Собор со времени Халкидона. Он был созван как Вселенский Собор и называет себя в своих актах «великим и Вселенским Собором». И хотя он не был официально признан Церковью Вселенским, ибо обыкновенно такое признание делалось на последующем Соборе, а его не было, ряд видных церковных деятелей на протяжении веков называли его Восьмым Вселенским Собором: например, знаменитый канонист XII века Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникский (XIV в.), Нил Родосский (XIV в.), Симеон Фессалоникский (XV в.), св. Марк Ефесский, Геннадий Схоларий, Досифей Иерусалимский (XVII в.) и т.д. Более того, и на Западе, как это доказал проф. Дворник в своем известном монументальном труде «Фотианская схизма» и как это принято сейчас в исторической науке, даже римско-католической, этот Собор 879–880 гг. вплоть до XII века тоже считался Восьмым Вселенским. Никакого отвержения его папой Иоанном VIII и никакой «второй фотианской схизмы» (т.е. разрыва с Фотием Иоанна VIII) в действительности никогда не было; все это — легенды, выдуманные врагами Фотия и только в XII в. принятые на Западе,

когда в связи со все возрастающими притязаниями пап на всемирную юрисдикцию папские канонисты стали считать Восьмым Вселенским Собором не Собор 879–880 гг., а антифотианский лжесобор 867 г. Но и по характеру своей деятельности Собор 879–880 гг. также имеет черты Вселенского Собора. Подобно Вселенским Соборам, он вынес ряд постановлений догматико-канонического характера. Так, он

1) провозгласил неизменность текста Символа веры без Filioque и анафематствовал всех, кто его изменяет. «Итак, — по- (443
становляет Собор, — если кто, придя в такую крайность безумия, дерзнет излагать другой символ... или сделает прибавку или убавку в Символе, переданном нам от Святого и Вселенского Никейского Собора... анафема да будет». Постановление это тем более многозначительно, что как раз в это время на Западе во многих местах Filioque уже был введен в Символ, а в Болгарии латинские миссионеры настаивали на его введении. Папские легаты не сделали никаких возражений против этого постановления Собора.

2) Признал Седьмым Вселенским Собором Второй Никейский Собор против иконоборцев 786–787 гг.

3) Восстановил сношения с Римскою Церковью и признал законность патриарха Фотия, тем самым косвенно осудив антиканоническое вмешательство пап Николая I и Адриана II в дела Константинопольской Церкви.

4) Разграничил власть Римского и Константинопольского патриархов и отвергнул притязания епископа Римского на юрисдикционную власть на Востоке, не признав за ним право принимать в свою юрисдикцию и оправдывать своею властью клириков, осужденных на Востоке (как и обратно, принимать на Востоке клириков, осужденных на Западе). И, что особенно важно, Собор вместе с тем запретил всякое в будущем изменение канонического положения Римского епископа.

Таковы догматико-канонические решения Константинопольского Собора 879–880 гг. Значение их как символического памятника Православной Церкви несомненно. Представляется весьма желательным, чтобы будущий Вселенский Собор провозгласил и вынесший их Константинопольский Собор 879–880 гг. Восьмым Вселенским Собором, как бывший таковым по своему составу и как выразивший исконную веру всей Церкви в вопросе о Символе веры и правах Римского епископа в связи с возникшими тогда

вопросами о прибавке Filioque и о притязании пап на всемирную юрисдикцию. Тем самым и постановления этого Собора как Собора Вселенского получили бы всецерковную и неоспоримую авторитетность, а грядущий Вселенский Собор мог бы считаться девятым. Такое решение о провозглашении Собора 879–880 гг. Вселенским, правильно понятое, могло бы иметь положительное экуменическое значение и даже послужить основой диалога с римо-католиками. Ведь тем самым наше единение с Римом
444) на Вселенских Соборах продлится еще на сто лет (т.е. на время от Седьмого до Восьмого Вселенского Собора), и у нас будет с Западом не семь, а восемь общих Вселенских Соборов, если только Рим согласится вновь признать Собор 879–880 гг. Вселенским, как он это сделал в свое время в лице папы Иоанна VIII. Будем надеяться, что современная римско-католическая историческая наука поможет ему это сделать.

Из последующих Поместных Соборов, вынесших решения богословско-догматического характера, следует отметить Константинопольские Соборы, созванные при императоре Мануиле Комнине в 1156 и 1157 гг. для обсуждения евхаристических вопросов и разногласий в понимании заключительных слов молитвы перед Херувимской песнью «Ты бо еси Приносяй и Приносимый» и о том, кому приносится евхаристическая жертва: Богу Отцу или всей Св. Троице. На первом из этих Соборов участвовали два патриарха — Константинопольский Константин IV и Иерусалимский Николай и 24 архиерея, а на втором тоже два патриарха — Константинопольский Лука Хрисоверг и Иерусалимский Иоанн, архиепископы Болгарский и Кипрский и 35 архиереев. Это был первый Собор в Православной Церкви, специально рассматривавший учение об Евхаристии (если не считать Трулльского Собора, косвенно и скорее с обрядовой стороны коснувшегося его в своих 101, 23 и 32 правилах). Он определенно учит об Евхаристии как о жертве, а не только воспоминании о ней, и об единстве этой жертвы с принесенной на Кресте, как это выражено в его соборных анафематствованиях: «Не понимающим правильно слова “воспоминание” и дерзающим говорить, что оно обновляет мечтательно и образно жертву Его Тела и Крови... и потому вводящим, что это иная жертва, чем совершенная изначала... анафема». Соборное решение углубляет и уясняет наше понимание искупительного дела Богочеловека

Христа и соотношение Его с Лицами Св. Троицы. Очень важно, что богословие Собора, верное святым отцам, но не опасающееся вместе с тем освещать новые вопросы, опирается в своих решениях и на литургические тексты, утверждая тем самым их значение как источника церковного богословия. А включение этих решений в провозглашения «вечной памяти» и анафематствования Недели Православия свидетельствует о принятии Церковью догматических определений Собора. Эти анафематствования провозглашались Русской Церковью до 1766 г., когда чин Православия был заменен новым, в котором имена отдельных еретиков и ересей не упоминались и вместо того произносились другие анафематствования, в большинстве случаев более общего характера. В Греческой Церкви анафематствования эти произносятся и до наших дней, как это видно из текста греческой Триоди. Тем не менее сознание значения догматических решений Собора 1156–1157 гг. в школьном богословии почти утратилось, и в сборниках символических памятников Православной Церкви они опускаются или упоминаются только «мимоходом». Объясняется это отчасти тем, что составители таких сборников интересуются преимущественно текстами, направленными против западных вероисповеданий — римо-католицизма и протестантства, между тем как постановления Собора 1156–1157 гг. направлены против заблуждений, возникших в недрах Византийской Церкви, хотя и не без некоторого западного влияния, как можно думать. С таким ограничительным подходом к символическим текстам согласиться, однако, невозможно. Церковные постановления, принятые против «внутренних» заблуждений, могут иметь не меньшее, а иногда даже большее богословское значение, чем решения о западных вероисповеданиях. Вот почему догматические постановления Собора 1156–1157 гг. должны найти подобающее им место среди символических памятников Православной Церкви как подлинные и авторитетные выразители ее веры и учения в евхаристических вопросах. (445

То же и даже в большей степени можно сказать и о так называемых «исихастских» Соборах в Константинополе в 1341, 1347 и 1351 гг. Формально эти Соборы, даже самый большой из них — Собор 1351 г., не были Вселенскими. Фактически на них был представлен почти только один епископат Константинопольской Церкви — в общем от 20 до 50 епископов, судя по числу подписей

под Деяниями Соборов, причем некоторые из подписей были даны впоследствии по местам. Правда, на Соборе 1347 г. присутствовал Иерусалимский патриарх Лазарь, а на Соборе 1351 г. — представитель Антиохийского патриарха Игнатия митрополит Тирский Арсений. О последнем, впрочем, лучше не говорить, так как он вел себя позорно, принял сторону противников св. Григория Паламы и удалился с Собора, не дождавшись его конца. Он даже сделал письменное заявление, в котором оспари-
446) вал право Константинопольской Патриархии одной, без участия других патриархов, решать догматические вопросы. Несмотря на это, Антиохийский патриарх Игнатий подписал вскоре акты Собора, так же как и Иерусалимский патриарх Лазарь. Самостоятельные в то время Болгарская и Сербская Церкви не участвовали в этих Соборах, но уже в 1360 г. созванный в Тырнове Собор Болгарской Церкви подтвердил решения Константинопольского Собора 1351 г. То же сделал митрополит Московский св. Алексий при своем утверждении в митрополичьем сане в Константинополе в 1354 г. Собор 1351 г. приобрел вскоре такой авторитет, что известный церковный писатель и канонист XIV в. Нил, митрополит Родосский, даже называет его Девятым Вселенским в своем сочинении «Краткая история Вселенских Соборов» (Восьмой для него, как мы уже видели, Собор 879–880 гг.). Формально с этим трудно согласиться по неполноте представительства на нем Православной Церкви. Тем не менее по существу, по характеру принятых на них догматических решений, Константинапольские Соборы XIV в., особенно Собор 1351 г., принадлежат к наиболее важным и значительным в Православной Церкви, не уступая по своему значению древним Вселенским Соборам. Верные православному Преданию, последуя во всем святым отцам и стоя вместе с тем на высоте святоотеческого богословия, они продолжали и во многом уточнили и впервые соборно формулировали многие стороны богословского учения Церкви, особенно в вопросах, касающихся духовной жизни, благодати и обожения ею человека. Они богословски обосновали возможность причастия человека Божеству и его единения с Ним без впадения в какое бы то ни было пантеистическое смешение Творца с тварью (в этом смысл их учения о несозданной благодати и о непостижимости и неприступности сущности Божией). В богословском отношении своим учением о действиях, или энергиях, Божиих Собор 1351 г.

является продолжением VI Вселенского Собора. На его учении о двух действиях, или энергиях, Христа — Божественной и человеческой, нетварной и тварной, как это формулировал в своих Актах VI Вселенский Собор, обосновывает Собор учение о нетварности Божественных энергий. Боголепное различение между сущностью и энергией Божией, простота Божия, не нарушаемая этим непостижимым различием, именование также и энергии «Божеством», учение о Боге как источнике Своих действий и в этом смысле высшем, чем Его энергии, причастность Богу (447
по энергии, а не по существу — вот основные положения, принятые Собором 1351 г. К этому нужно прибавить церковное признание и одобрение на Соборе 1341 г. молитвы Иисусовой, как выражающей подлинный дух православного благочестия и свойственной не только монахам, но и всем христианам.

Среди документов, одобренных Собором 1351 г., следует особенно выделить Исповедание веры св. Григория Паламы, в краткой, но совершенной форме выражающей общецерковное учение по всем основным богословским вопросам — как древним, в том числе и об исхождении Святого Духа, так и впервые рассматриваемым на Соборе. Православная триадология выражена в нем особенно ярко и вместе с тем библейски и патристически традиционно. Если сравнить это Вероисповедание св. Григория Паламы с Псевдо-Афанасиевым символом, то превосходство первого бросается в глаза всякому православно мыслящему человеку. К основным богословским памятникам той же эпохи нужно причислить еще знаменитый Святогорский Томос 1339 г., составленный св. Григорием Паламой и подписанный старцами и игуменами Св. Горы Афонской (среди подписей — сербская, грузинская и сирийская подписи). Строго говоря, этот документ не может быть назван соборным актом, ибо, кроме епископа соседнего с Афоном местечка Иериссо, никто из его подписавших не был тогда в епископском сане. Правда, по крайней мере трое из них удостоились его впоследствии: св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский, Каллист и Филофей, будущие патриархи Константинопольские. Как бы то ни было, Собор 1347 г. одобрил содержание Святогорского Томоса, во многом бывшего источником всех дальнейших соборных решений, тем самым придав ему значение важного символического памятника.

Догматическое значение имеют, конечно, и анафематствования и многолетия Триоди, внесенные в нее патриархом Каллистом в 1352 г., т.е. через год после Собора. В них в краткой форме были формулированы основные богословские положения решений «исихастских» соборов XIV века. Это было церковно-богослужебным признанием этих Соборов и придает их решениям большой догматический авторитет. Тем не менее все эти богословские соборные постановления, хотя, конечно, вопреки инсинуациям
448) некоторых римско-католических полемистов, никогда не были отвергнуты Православной Церковью, все же фактически были почти забыты в школьном богословии последующих веков (XIV–XVIII, да и XIX в. в особенности), подпавшем под влияние латинской схоластики или протестантских идей и находившемся в периоде упадка. А если и интересовались «исихастскими спорами» и Соборами XIV в., то не по существу, не по их богословскому содержанию, а преимущественно как эпизодом борьбы против латинян и их попыток вмешиваться в дела Византийской Церкви. Такой подход к «исихастским спорам» особенно свойствен греческим богословам. Даже проф. Кармирис, имеющий несомненную заслугу и заслуживающий нашей благодарности, как первый поместивший акты Соборов 1341–1351 гг. в сборнике символических памятников Православной Церкви, считает нужным объяснить их помещение в своей книге не их значением по существу, а тем, что они «косвенно направлены против латинской церкви». Такой подход, однако, недостаточен и односторонен. Конечно, в последнем итоге учение св. Григория Паламы о различии сущности и энергии Божией несовместимо с системой Фомы Аквината, отождествляющего сущность и действия Божии и рассматривающего благодать не как несозданную Божию энергию, а как тварный дар. И поскольку томистская богословская и философская система была, до недавнего времени во всяком случае, возведена в Римско-Католической церкви почти что в догмат, соборные решения XIV века могут рассматриваться как имеющие антиримский характер. Непосредственно, однако, против латинян они не были направлены и, кроме учения об исхождении Святого Духа в Исповедании св. Григория Паламы, спорных вопросов между Православной и Римско-Католической Церквами они не касались. Богословские споры XIV века были результатом столкновения различных течений в недрах самой

Византийской Церкви, и только во второй период их развития противники св. Григория Паламы стали пользоваться аргументами из философского арсенала томизма, который к тому времени начал становиться известным в Византии. Поэтому решения Соборов 1341–1351 гг. могут рассматриваться как плод духовного и богословского развития самой Православной Церкви, а не как результат столкновения с инославным миром, с его чуждыми Православию проблемами, как это было при составлении Исповеданий XVII в., Петра Могилы и Досифея в особенности. Так (449
как, однако, богословие св. Григория Паламы временно пришло в Православной Церкви в забвение и интерес к нему стал возрождаться только в XX в., необходимо новым соборным актом грядущего Вселенского Собора определить отношение всей Церкви к решениям Поместных Соборов XIV в., подтвердить их значение и признать их равными или подобными догматическим решениям древних Вселенских Соборов.

Важным символическим текстом поздневизантийского периода является также Исповедание веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439–1440 гг. Содержание его он более подробно развил в своем «Окружном послании всем православным христианам», написанном им после собора на острове Лимнос в 1440–1441 гг. Хотя Православная Кафолическая Церковь справедливо отвергает Ферраро-Флорентийский собор и причисляет его к лжесоборам, она высоко чтит исповеднические выступления на нем св. Марка Ефесского и видит в них авторитетное выражение своей веры и учения. Устами св. Марка говорило во Флоренции само Православие. Да и по содержанию своему это Исповедание в краткой, выпуклой и яркой форме выражает основные верования нашей Церкви, особенно по спорным вопросам, разделяющим нас с Римом (исхождение Святого Духа, папский примат и т.д.). Все это без излишней полемики и с преобладанием положительного изложения истин веры. Вот почему это Исповедание должно быть причислено к основным символическим текстам Православной Церкви.

IV

Перейдем теперь к послевизантийскому периоду православного богословия с его многочисленными исповеданиями веры, патриаршими посланиями, катехизисами и т.д. Почти все они, кроме катехизисов, имеющих преимущественно учебно-школьный характер, выражают собою реакцию православного богословия и церковной иерархии на протестантские и римско-католические
450) вероучения, с которыми Православной Церкви пришлось в этот период непосредственно столкнуться. Иногда, впрочем, они были результатом «внутренних» столкновений между протестантством и контрреформационным римо-католицизмом, когда оба борющиеся между собою вероисповедания пытались привлечь Православие на свою сторону и опереться на него, вовлекая его в этот чуждый для него «междоусобный» западный спор. Естественно поэтому, что православные богословские памятники этой эпохи имеют полемический, антипротестантский или антилатинский характер. Вместе с тем само их появление у православных объясняется, отчасти по крайней мере, подражанием составлению на Западе так называемых «символических книг», появившихся там в это время, в XVI веке, сначала у протестантов (Аугсбургское Исповедание 1530 г. у лютеран, «67 членов или заключений Цвингли» у цвинглиан в 1523 г., Катехизис Кальвина в 1536 г. и его «Женевское соглашение» 1551 г. у реформатов и весьма многочисленные другие символические документы), а вслед за тем — в ответ на протестантскую символическую литературу — и у римокатоликов (каноны и декреты Тридентского Собора 1545–1563 гг., Исповедание веры того же Собора, Катехизисы Петра Канизия, 1554 г., и Римский, 1566 г.). Вполне естественно, что протестантство, как новое вероисповедание, оторвавшееся от римокатоличества, имело потребность формулировать свою веру в «символических книгах», которые стали адекватными и авторитетными выражениями их новой веры, хотя отношение к ним в протестантизме всегда было внутренне противоречиво, поскольку для самого принципа «авторитета» трудно найти место в протестантизме. С другой стороны, и римо-католики, тоже оторвавшиеся от древнего церковного предания и в развитии своего вероучеиия и церковных учреждений вступившие в противоречие со Св. Писанием, почувствовали потребность перед лицом поя-

вившегося протестантизма и в противовес ему формулировать свои догматические установки, столь отличные от веры и учения древней Церкви. Отсюда — римско-католические символические книги XVI века, получившие, как одобренные папами, авторитетный и обязательный характер в римо-католицизме, более даже чем древние постановления, которые они фактически заменили, ибо учительная власть в римо-католицизме принадлежит папе. К тому же и протестанты, разделившиеся вскоре на множество толков, пытались остановить этот процесс дробления изда- (451
нием множества новых исповеданий веры и «формул согласия» (как, например, лютеранская «Формула согласия 1577–1580 гг.»).

В совсем ином положении находилось Православие в XVI–XVII веках. Как ни низко падал в нем по историческим обстоятельствам уровень богословской образованности и как ни проникали в ее среду инославные влияния, Православная Кафолическая Церковь в основе своей хранила веру Вселенских Соборов и святых отцов, вернее, была Церковью Вселенских Соборов и святых отцов. У ней не было внутренних причин к новым формулировкам своей веры, и если она вступила тогда на путь составления новых исповеданий веры, то причины к тому были, так сказать, «внешние», исторически «случайные» или «практические», результат ее соприкосновения и даже столкновения с западными исповеданиями, часто занимавшими по отношению к православному миру агрессивную позицию (пропаганда, миссии, дипломатические и политические интриги). Поэтому православные исповедания и патриаршие послания XVI–XVIII веков не были плодом органического развития православного богословия, каким были, для примера, «паламитские» Соборы XIV в., а попытками дать ответы на вопросы, чуждые часто Православию, но практически ставимые жизнью в результате столкновения с инославным миром, а иногда и на споры между римо-католиками и протестантами, в которых обе стороны стояли на общих предпосылках, неприемлемых для Православной Церкви (как, например, в споре о спасении одною верою или верою и делами). Не станем сейчас подробно говорить об общеизвестном факте, что в борьбе с латинством и протестантством православное богословие было вынуждено вооружиться западным схоластическим богословским оружием и что это, в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только

несвойственных ему богословских терминов, но и богословских и духовных идей. Произошло то, что некоторые богословы, как, например, прот. Георгий Флоровский, называют «псевдоморфозой Православия», т.е. облачение его в несвойственные ему богословские формы мышления и выражения, хотя верность основам Православия при этом все же в общем сохранялась чудом Божиим и даром Святого Духа, пребывающим в Церкви. Это был период глубокого отрыва от святоотеческого предания в богословии (хотя и не в литургической жизни Церкви) и вместе с тем
452) понижения уровня богословия при всем внешнем развитии богословской науки и учености. Это падение богословского уровня ясно ощущается всяким, кто после чтения творений святых отцов или Деяний древних Соборов (до соборов XIV в. и св. Марка Ефесского включительно) переходит к чтению Исповеданий веры XIV–XVII вв. Мы постараемся проследить подробнее эти инославные влияния при рассмотрении отдельных исповеданий и посланий этой эпохи.

Прежде всего, в хронологическом порядке, нам нужно будет остановиться на трех посланиях Константинопольского патриарха Иеремии II к лютеранским виттенбергским богословам Тюбингенского университета, пославшим ему текст Аугсбургского исповедания. Эта переписка (1573–1581 гг.), начатая по инициативе лютеран, ничем, как известно, не закончилась, и в третьем своем послании патриарх Иеремия заявляет, что считает продолжение ее бесполезным. Значение ее больше в самом факте, что это была первая непосредственная встреча Православия с протестантизмом, нежели в самом ее содержании. Послания неплохо излагают отдельные положения православного учения, в выражениях мало заметно латинское влияние (впрочем, встречаются «материя и форма» в учении о таинствах, но зато избегается термин «пресуществление» в учении об Евхаристии). Основной недостаток посланий состоит, однако, в том, что в то время как протестантизм есть, прежде всего, ересь о Церкви (или, вернее, «против» Церкви), патриарх Иеремия не развивает никакого православного богословского учения о Церкви и вместо него дает учение о семи таинствах. Нет у него, в ответ на лютеро-августиновское учение о человеке, лежащее в основе лютеранского учения об оправданин, православной антропологии, как и учения о благодати как о нетварной Божией силе. А между тем как раз здесь можно было

бы найти точки соприкосновения с Лютером, который восставал против римско-католического учения о множестве тварных благодатных сил как посредников между Богом и человеком. Вообще послания ограничиваются опровержением отдельных протестантских заблуждений без попыток понять их основные принципы. Естественно, что такого рода диалог с протестантами не мог быть плодотворен и вскоре прекратился. Тем не менее послания патриарха Иеремии II являются ценными историческими памятниками состояния православной богословской мысли XVI века (453
на Ближнем Востоке, когда она еще не успела подпасть под сильное влияние латинской схоластики. Ценна также та твердость, с которой патриарх Иеремия II отстаивает православные позиции. В этом значение его посланий. Придавать им большее значение было бы преувеличением.

Значительно больший интерес представляет собою «Исповедание Восточной, Кафолической и Апостольской Церкви» Митрофана Критопуло, будущего патриарха Александрийского, 1625 г. Оно тоже имеет в виду лютеранство и может быть охарактеризовано как первая попытка богословской оценки лютеранства с православной точки зрения. В богословском отношении это — самый выдающийся символический памятник XVII века, наиболее удачно излагающий православное учение. Это не значит, однако, что в нем нет недостатков. В нем тоже недостаточно богословского синтеза и преобладает полемика по отдельным пунктам. Вместе с тем чувствуется некоторое влияние лютеранства, хотя в основе своей Митрофан Критопуло, конечно, православный. Например, учение о Церкви у него довольно неопределенное, о грехопадении и его последствиях он учит в духе блаж. Августина (отнятие donum superadditum, остается «чистая природа»). В учении о таинствах особенно чувствуется влияние протестантизма или, во всяком случае, желание говорить на языке, для него приемлемом. Признаются только три необходимых таинства (μυστήρια) — крещение, Евхаристия, покаяние, остальные именуются «таинственными священнодействиями» (μυστικαὶ τελεταὶ), только по «икономии» называемыми Церковью таинствами. В частности, о миропомазании упоминается только мимоходом и не как о таинстве. Нет общего учения об Евхаристии, подчеркиваются больше подробности, хотя и существенные — квасной хлеб, причащение мирян под обоими видами, строгий

евхаристический пост и т.д. Следуя св. Марку Ефесскому, Критопуло избегает схоластического выражения «пресуществление» (μετουσίωσις) и говорит только о «преложении» (μεταβολὴ). Высказывается также против поклонения Св. Дарам вне совершения Божественной литургии. Определенно отвергает латинское учение о непорочном зачатии Божией Матери. И, что, пожалуй, наиболее положительно в его Исповедании, излагает учение об искуплении, хотя и без особого в него углубления и последовательности, но
454) в общем духе святых отцов и без латинского учения о сатисфакции.

Латинское влияние чувствуется у него зато в учении о семи степенях священства, включая и низшие степени. Любопытною чертою Исповедания Критопуло является наивный греческий патриотизм, выражающийся в подчеркивании того, что Христа распяли римляне и евреи, а не греки и что Христос «прославился», когда его пожелали видеть эллины. Зато Митрофан Критопуло решительно отвергает притязания Константинопольской Патриархии на особое положение и на «примат» в Церкви и настаивает на равенстве если не всех, то, во всяком случае, четырех восточных патриархов и на том, что только Христос — Глава Церкви, ибо смертный человек не может быть главою Церкви. Очень характерно для Критопуло смешение догматов с нравами и обычаями своей эпохи (т.е. с нравами христианских народов, греков преимущественно, под турецким владычеством в XVII в.). Так, излагая православное учение о браке, он пишет, что у православных о будущем браке сговариваются между собою родители, а жених и невеста не видятся между собою и даже не должны быть знакомы друг с другом до самого брака.

Нужно сказать, что у Критопуло нет вообще учения о Предании, а только об отдельных преданиях — церковных или народных. Можно, таким образом, сказать, что Исповедание Митрофана Критопуло является очень интересным и ценным памятником греческой жизни под турецким владычеством. Как символический текст, оно также ценно как памятник своей эпохи, в котором вероучение Православной Церкви изложено лучше и под меньшим инославным влиянием, чем в других догматических памятниках той же эпохи. Трудно все же видеть в нем безусловно авторитетный символический текст, ибо в нем, как мы видели, много недостатков и своеобразий времени и места. К тому же Исповедание Митрофана Критопуло, как и послания патриарха

Иеремии II, не имеет соборного, хотя бы даже поместного характера, а является его личным актом, хотя его автор и занимал самое высокое положение в Православной Церкви. Впрочем, в момент написания своего Исповедания Митрофан Критопуло был еще только иеромонахом, и само Исповедание, посланное им в протестантский университет в Гельмштадт в Германии, было там напечатано только в 1661 г.

В то время как послания патриарха Иеремии II и Исповедание Митрофана Критопуло были направлены против лютеран, все (455
другие исповедания XVII века имеют, прежде всего, в виду кальвинистов. Поводом к их составлению было появление кальвинистского по духу «Восточного Исповедания христианской веры», анонимно изданного Константинопольским патриархом Кириллом Лукарем в Женеве по-латыни в 1629 г. и по-гречески в 1633 г. В действительной принадлежности его патриарху Лукарю не приходится сомневаться. Об этом Исповедании было правильно сказано проф. Кармирисом, что «мы имеем в нем дело не с православным исповеданием под кальвинистским влиянием, а, наоборот, с кальвинистским исповеданием под православным влиянием». И действительно, ему место скорее среди символических книг кальвинизма, о которых мы говорили выше, нежели среди православных символических памятников. Исповедание Лукаря вызвало большую смуту в Православной Церкви, особенно на греческом Ближнем Востоке и в Южной России. Реакцией на него и опровержением его и были все православные исповедания и послания XVII века. Их можно определить как антикальвинистские полемические документы, использовавшие в целях своей полемики римско-католические аргументы и окрашенные в большей или меньшей степени духом латинской схоластики. Меньше всего этот латинский дух выявился в первом из антилукаревских документов — постановлении Константинопольского Собора 24 сентября 1638 г., предавшем анафеме Кирилла Лукаря и подписанном тремя патриархами и 20 митрополитами. Резкое по форме и краткое по содержанию, оно хорошо излагает православное учение о преложении Святых Даров, избегая при этом латинского термина «пресуществление». Большую известность приобрело, однако, так называемое «Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной». Составленное первоначально на латинском языке

Киевским митрополитом Петром Могилой и его ближайшими сотрудниками — Исаией Козловским и Сильвестром Коссовым, одобренное в 1640 г. на Соборе в Киеве, созванном Петром Могилой, оно было послано на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению и передано последним на рассмотрение Поместному Собору в Яссах в 1641–1642 гг. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом Мелетием Сиригом. Он его порядочно переделал, выкинув
456) или изменив наиболее очевидные латинские отступления от православной веры первоначального текста, как, например, о времени преложения Св. Даров, о чистилище и т.д. Переделка эта была сделана, однако, очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником Римско-Католической церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под латинским влиянием в богословии. Естественно, что «чистка», произведенная им в латинском тексте митрополита Петра Могилы, не могла быть достаточной, и греческое Православное Исповедание, даже в таком исправленном виде, все же остается наиболее «латиномудрствующим» текстом из символических памятников XVII века. В таком переработанном виде оно было одобрено в Константинополе патриаршим письмом от 11 марта 1643 г., подписанным четырьмя восточными патриархами и 22 архиереями и посланным митрополиту Петру Могиле в Киев. Последний, однако, не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное Православное Исповедание. Вместо него он опубликовал в 1145 г. свой «Малый Катехизис», где вновь возвращается к своим латинским заблуждениям. Как бы то ни было, Православное Исповедание оставалось в Русской Церкви неизвестным вплоть до 1696 г., когда оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык при патриархе Адриане.

Обращаясь теперь к самому содержанию Православного Исповедания, можно сказать, что в основном и по существу оно, конечно, является православным символическим памятником своей эпохи и во всех спорных вопросах, разделяющих православных с римо-католиками, как, например, Filioque, папский примат, или с протестантами, как почитание святых. икон и мощей, призывание святых, таинства и т.д., оно всегда придерживается православного учения. Это вполне понятно, иначе оно

было бы отвергнуто Православной Церковью, а не подписано столькими патриархами и епископами. Это не мешает ему быть ярко латинским документом по форме, а иногда и по содержанию и по духу. Следуя в своем изложении известному римско-католическому катехизису Петра Канизия, о котором мы упоминали выше, и почти буквально заимствуя его целые страницы, особенно в нравственной своей части, Православное Исповедание всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например, материя и форма таинства, намерение (intentio) (457
совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (transsubstantiatio), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств ex opere operato и т.д. Приведем место о пресуществлении как пример терминологической латинщины: «Находится в Божественной Евхаристии... Сам Сын Божий по пресуществлению, так что сущность (субстанция) хлеба прелагается в сущность (субстанцию) Святого Тела Его, а сущность (субстанция) вина — в сущность (субстанцию) Честной Крови Его. Поэтому должно славить и поклоняться Святой Евхаристии, подобно как и Самому Спасителю нашему Иисусу». Последние слова о поклонении Святой Евхаристии очень неясны и легко могут быть поняты в смысле римско-католического учения о поклонении Святым Дарам вне литургии. Латинским является учение Православного Исповедания о «неизгладимой печати» священства, а также учение о том, что душа человеческая каждый раз созидается особым творческим актом Божиим при зачатии человека, так называемый «креационизм». Православное Исповедание выдает это учение за единственно возможное. А между тем у греческих отцов преобладает другая точка зрения на происхождение души, такого же взгляда держится и православное богословие. Во всяком случае в Православии учение о происхождении души не есть догмат. Неудовлетворительно изложено в Православном Исповедании учение об оправдании верою и делами с римско-католическим противопоставлением их и с «наемническим» взглядом на дела. Такой характер наемничества и сатисфакции имеет и учение Православного Исповедания об епитимии как необходимой части исповеди. Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части Православного Исповедания, где мы встречаемся с неизвестным в православном предании

учением о так называемых «церковных заповедях», отличных от заповедей Божиих. Впрочем, и здесь в латинские формы Православное Исповедание старается вложить православное содержание. За немногими исключениями (Василий Великий, Псевдо-Дионисий, Псевдо-Афанасий, Августин), в Православном Исповедании почти полностью отсутствуют ссылки на святых отцов — характерный признак отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического
458) памятника. Можно также сказать, что наиболее характерным для него является не присутствие в нем тех или иных неточностей или уклонений от православного богословия — в конце концов, они все же второстепенного значения, сколько отсутствие всякого богословия, скудость богословской мысли. Возьмем два примера. Всякий, знакомый с латинствующим направлением Православного Исповедания, естественно, ожидает найти в нем схоластическое учение об искуплении и крестной смерти Господа как удовлетворении («сатисфакции») гнева Божия за преступление Адама. На самом деле, однако, в Православном Исповедании его нет, по крайней мере в развитом виде, хотя оно и подразумевается во многих местах. Дело в том, что в нем нет никакого богословия искупления, все ограничивается «мозаикой» цитат из Св. Писания и несколькими не связанными между собою замечаниями. Другой пример — догмат о почитании святых икон. В объяснении его Православное Исповедание ограничивается указанием, что почитание святых икон не нарушает второй заповеди, ибо одно дело — поклонение ложным богам и их кумирам, что запрещено второй заповедью, а другое дело — почитание Христа, Божией Матери и святых и изображения их на иконах. Такое почитание хорошо и полезно, ибо помогает вознести ум к изображаемому первообразу. А между тем у святых отцов преп. Иоанна Дамаскина и преп. Феодора Студита иконопочитание обосновано, помимо вышеуказанных аргументов, прежде всего, действительностью воплощения и вочеловечения Сына Божия и учением о Божественных образах. Сын, будучи предвечным Образом Отца, открывает Его твари. В воплощении Он принимает образ человека, созданного по образу Божию, становится настоящим человеком. Поэтому мы и изображаем Христа по человечеству, исповедуя тем действительность воплощения, веру в Сына Божия, ставшего видимым и изобразимым и открывающим нам Отца, Образом Которого

Он является. Все это глубокое святоотеческое богословие отсутствует в Православном Исповедании, и никакого отношения между воплощением и иконопочитанием оно не устанавливает. Мы можем в качестве заключения сказать, что, хотя у нас нет достаточных оснований отвергать Православное Исповедание как исторический памятник, сыгравший положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII веке, видеть в нем авторитетный символический текст и источник православного богословского учения мы не можем. (459

Почти такой же латинствующий характер имеет и другой символический памятник XVII века — Исповедание веры Иерусалимского патриарха Досифея, более известное у нас (в соединении с другими документами) под именем «Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере». Поводом к составлению этого Исповедания послужили конфессиональные споры между римо-католиками и кальвинистами во Франции. Та и другая сторона стремилась доказать, что ее вероучение разделяется восточными православными. А так как на Ближнем и Среднем Востоке интересы римо-католиков защищала Франция, а кальвинистов — Голландия, то послы этих держав в Константинополе оказывали давление на Константинопольскую Патриархию в целях добиться от нее текста исповедания веры, благоприятного для конфессии, ими представляемой, чтобы использовать его для борьбы с противником. Итак, в результате настойчивых домогательств французского посла в Константинополе графа de Nointel, настаивавшего, чтобы Православная Церковь выявила бы свое отрицательное отношение к кальвинистскому Исповеданию Кирилла Лукаря, собрался там в январе 1672 г. Поместный Собор под председательством Константинопольского патриарха Дионисия IV и с участием трех других восточных патриархов и около 40 епископов, составивший томос о вере в антикальвинистском духе. Вскоре после этого, в марте того же года, участник Константинопольского Собора — Иерусалимский патриарх Досифей — продолжил антикальвинистскую акцию этого Собора: воспользовавшись обстоятельством прибытия в Иерусалим архиереев и духовенства, съехавшегося туда на празднества освящения храма Рождества Христова в Вифлееме, представил на одобрение собравшихся составленное им Исповедание веры. Они одобрили его своими подписями 16 марта

1672 г. и включили в свое соборное постановление, осуждающее кальвинизм. Документ этот был отправлен в Константинополь французскому послу. Подписан он 69 присутствовавшими, из них всего восемь архиереев с патриархом Досифеем во главе (между прочим среди подписавшихся — архимандрит Иоасаф, представитель царя Алексея Михайловича, прибывший на праздник). Все эти документы (постановление Константинопольского Собора 1672 г., Исповедание Досифея и его одобрение в Вифлеем) именуются иногда Деяниями Вифлеемского Собора 1672 г., хотя, как мы видим, никакого настоящего собора в Вифлееме не было, а было богослужебное собрание небольшого числа архиереев Иерусалимской Патриархии. Константинопольский Собор января 1672 г. тоже не может придать церковной авторитетности Исповеданию патриарха Досифея, так как он собрался до его составления, как мы видели. Более широкое церковное признание получило, однако, Исповедание Досифея пятьдесят лет спустя, когда оно было одобрено на Константинопольском Соборе 1725 г. четырьмя восточными патриархами с Константинопольским патриархом Иеремией III во главе, включено во второй ответ английским нон-юрорам и послано им через посредство Св. Синода Русской Церкви. По этой причине Исповедание Досифея (и сопровождающие его документы) часто называется у нас Исповеданием или даже Посланием четырех восточных патриархов.

460)

Из всех этих документов остановимся только на Исповедании Досифея, как на представляющем наибольший богословский интерес. Оно, как известно, является ответом на Исповедание Кирилла Лукаря и следует точно, можно сказать «рабски», за его текстом, в том же порядке и по тем же пунктам, противопоставляя православное учение его высказываниям. Этим, конечно, связывается свобода изложения и обусловливается неполнота Исповедания Досифея, этим объясняется отчасти и то, что это Исповедание (в первом своем издании, во всяком случае) направлено исключительно против кальвинистов и совершенно не говорит о римо-католических заблуждениях. У читателя создается впечатление, что еретики-кальвинисты (о них патриарх Досифей пишет в «неэкуменических» выражениях) восстали и отделились не от Римско-Католической церкви, а от Православной и что вообще существуют только православные и протестанты, а римо-

католиков не существует или же их учение вполне совпадает с православным. В общем и целом Исповедание Досифея, как и Исповедание Восточной Церкви (Петра Могилы), излагает, конечно, православное учение, иначе и оно не могло бы быть утвержденным четырьмя восточными патриархами, но выражает его в заимствованных у латинян формах и со многими уклонениями от православного предания в подробностях. Так, оно, вслед за латинской схоластикой, учит о различных видах благодати — благодать предваряющая (gratia praeveniens), особая (specialis), (461
содействующая (cooperativa). Такое различение чуждо святоотеческому преданию. Латинская терминология особенно часто встречается в учении об Евхаристии. Можно сказать, что здесь Досифей даже превосходит Петра Могилу в своем увлечении латинщиной. Вот характерный пример: «После освящения хлеба и вина более не остается сущность (субстанция) хлеба и вина, но само Тело и Кровь Господа под видом и образом хлеба и вина, или, что то же, в акциденциях хлеба и вина». По римско-католическому образцу таинство миропомазания называется словом βεβαίωσις — буквальный перевод на греческий термина confirmatio. Римско-католический характер имеет учение Исповедания и о неизгладимости священства, о разделении Церкви на небесную и воинствующую, так же как и различение между «рабским» (δουλικὴ) поклонением святым и «сверхрабским» (ὑπερδουλικὴ) поклонением Божией Матери. Не делает Досифей никакого различия между каноническими и второканоническими книгами Ветхого Завета, что тоже не соответствует православному преданию и заимствовано у римо-католиков. Богословское учение об искуплении, как и в Православном Исповедании, совершенно не развито, почти отсутствует, все ограничивается немногими текстами, так что трудно понять, каких убеждений придерживается здесь Досифей. Вероятно, он считал вопрос об искуплении выходящим из рамок антикальвинистской полемики и не счел нужным на нем останавливаться. Но что особенно «коробит» православное чувство в Исповедании Досифея, это — запрещение мирянам читать Св. Писание, особенно Ветхий Завет. В защиту этого запрещения Досифей ссылается на опыт Церкви, якобы убедившейся во вреде, происходящем от чтения Св. Писания мирянами, и пытается оправдать его утверждением, что, как сказано в самом Писании, спасение от «слышания слова Божия», а не

от его чтения. Излишне говорить, что «опыт», о котором здесь идет речь, есть «опыт» Римско-Католической, а не Православной Церкви. Там он понятен, ибо церковный строй, да и учение Римско-Католической церкви действительно не находятся в согласии с Писанием, и миряне не должны этого знать, но в Православии это не так, ему нечего бояться Св. Писания. Не говорим о том, что этот «опыт» запрещения чтения Св. Писания оказался очень неудачным и был одной из причин, вызвавших отпадение
462) от Римско-Католической церкви протестантов. А ссылка на то, что спасение не от чтения, а от «слушания», — не что иное, как софизм. Во всяком случае, нигде в святоотеческом предании и постановлениях древней Церкви нельзя встретить каких-либо указаний о вреде чтения слова Божия. Интересно отметить, что в русском переводе Исповедания Досифея, сделанном в 1838 г. митрополитом Филаретом, место о запрещении мирянам читать Библию выпущено.

Да и сам патриарх Досифей осознал и открыто признал со временем недостатки своего Исповедания и в третьем его издании (Яссы, 1690 г.) сделал в нем ряд изменений и дополнений, направленных против римо-католиков, о которых он в первоначальном своем тексте, как мы уже сказали, ничего не говорит. Так, он изменил статью 18, где развивалось учение, близкое к римскому учению о чистилище, высказался, правда косвенно, против учения о папе как главе Церкви («смертный человек не может быть вечным главой Церкви» — ст. 10), добавил к первоначальному тексту запрещение «прибавлять или убавлять что-либо к тексту Символа веры» и т.д. Все это, несомненно, улучшает первоначальную редакцию Исповедания. Но вместе с тем превращает ее в только личный документ, так как на «Соборе» в Вифлееме был одобрен еще не исправленный его текст. Правда, восточные патриархи в 1723 г. одобрили исправленный текст, но тут же, в сопроводительном письме к англиканам, ссылаются на парижское издание Исповедания 1672 г., т.е. на еще не исправленный текст. Все это ограничивает значение Исповедания Досифея как соборного документа. А его многочисленные богословские недочеты, равно как и случайный характер его возникновения, побуждают смотреть на него более как на исторический памятник XVII века. символического содержания, нежели как на авторитетный и обязательный символический текст непреходящего значения.

Мы не будем останавливаться подробно на других символических текстах, изданных в XVIII–XIX веках восточными патриархами и их синодами. В отличие от документов XVII века они направлены, главным образом, против римо-католиков, хотя некоторые из них имеют в виду протестантов. Отметим главнейшие из них:

а) Окружное послание патриархов Иеремии III Константинопольского, Афанасия III Антиохийского, Хрисанфа Иерусалимского и семи архиереев Константинопольского Синода к христианам Антиохии против римо-католиков и униатской пропаганды, 1722 г.; (463

б) Исповедание веры Константинопольского Синода 1727 г. под председательством патриарха Паисия II Константинопольского с участием Сильвестра, патриарха Антиохийского, и Хрисанфа Иерусалимского и 11 архиереев Константинопольского Синода направлено тоже против римо-католиков. Автором этого, как и предыдущего, документа является Иерусалимский патриарх Хрисанф;

в) Окружное послание патриарха Константинопольского Григория VI, Иерусалимского Афанасия [IV] и 17 архиереев Константинопольского Синода против протестантов, 1838 г.;

г) Окружное послание тех же лиц против латинских новшеств, 1838 г.;

д) Ответ папе Пию IX в 1848 г. четырех патриархов: Анфима VI Константинопольского, Иерофея II Александрийского, Мефодия Антиохийского и Кирилла II Иерусалимского, утвержденный Синодами Константинопольской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей (29 подписей архиереев);

е) Ответ папе Льву XIII в августе 1895 г. патриарха Константинопольского Анфима [VII] и 12 архиереев его Синода.

Все эти послания являются ценными свидетельствами постоянства веры Православной Церкви в трудную для нее эпоху турецкого владычества, важными историческими документами борьбы ее против агрессии Рима в первую очередь. Написанные по конкретным случаям, они обыкновенно имеют не систематически богословский, а народно-миссионерский, апологетический характер. Они не дают общего обзора православного вероучения в отличии его от римо-католицизма или протестантизма, но ограничиваются рассмотрением, иногда более полным, иногда

частичным, существующих между ними отдельных разногласий. Существенное тут не всегда различается от второстепенного, богословская и историческая аргументация не всегда на одинаковой высоте, что объясняется обстоятельствами времени. Но в общем они хорошо защищают православную веру. Вот какие указываются в Послании 1895 г. римо-католические уклонения от древней веры: Filioque, примат и непогрешимость папы, крещение через окропление, опресноки, отсутствие эпиклезиса,
464) причащение мирян под одним видом, чистилище, сверхдолжные заслуги, полное блаженство праведников до всеобщего воскресения, непорочное зачатие Божией Матери. Все эти послания, принятые в лучшем случае четырьмя восточными патриархами, даже с участием их синодов, как это было в 1848 г., одной Константинопольской Церковью в большинстве случаев, без участия Русской Церкви и других Автокефальных Церквей, не обладают сами по себе общецерковным авторитетом в качестве точных и полных изложений православного вероучения, но пользуются общим уважением как исторические памятники догматического характера.

V

Общей чертой всех этих исповеданий веры и посланий XVI–XIX вв. было, как мы видели, то, что они были составлены восточными патриархами без участия Русской Церкви (Православное Исповедание не составляет исключения, ибо автор его — Петр Могила — был митрополитом не Русской, а Константинопольской Церкви, да и текст Исповедания был изменен, правда к лучшему, греками без ведома его). Тем не менее они не оспаривались в Русской Церкви, а некоторые из них получили в ней и русском богословии особое значение, так что их стали даже иногда называть «символическими книгами». Это, прежде всего, Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной и Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере (Исповедание Досифея). К этим двум памятникам стали прибавлять, в качестве третьей символической книги, «Пространный Катехизис» митрополита Филарета. Таково было убеждение митрополита Макария (Булгакова). «Постоянным *руководством*, —

пишет он, — при подробнейшем изложении догматов в православно-догматическом богословии должно признавать:

1) Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной,

2) Послание восточных патриархов о православной вере и

3) Пространный христианский Катехизис».

И в другом месте: «Православное Исповедание поистине составляет эпоху в... истории (православного богословия). Доселе сыны Церкви Восточной не имели особой символической книги, (465
в которой бы могли находить для себя подробнейшее руководство, данное от имени самой Церкви, руководство в деле веры. Православное Исповедание Петра Могилы... явилось первою символическою книгою Восточной Церкви. Здесь в первый раз изложены все догматы от ее имени в возможной точности... Здесь, следовательно, дано подробнейшее и вместе надежнейшее руководство в деле веры, как всем православным, так, в частности, и православным богословам при обстоятельном раскрытии догматов». Профессор П.П. Пономарев также выделяет эти три памятника из других символических текстов, хотя и высказывается о них значительно более осторожно, чем митрополит Макарий. Ссылаясь на то, что Св. Синод одобрил их в качестве «руководства», но «не именует открыто символическими книгами», Пономарев пишет в своей статье в Богословской Энциклопедии, что, «выдерживая строго характер воззрения Св. Синода, следует на означенные памятники смотреть именно как на руководство к приобретению богословского познания, а пользуясь выражением ученых — называть символическими книгами, но только в относительном, а не абсолютном смысле слова» и при этом «под непременным условием точного согласия их по содержанию с древневселенским учением». Но и с таким ограниченным выделением согласиться трудно. Относительно Православного Исповедания и Исповедания Досифея не будем повторять, что уже было сказано нами о их содержании, достоинствах и недостатках. Критерия сравнения с «древневселенским учением» они во всяком случае не выдерживают ни в смысле точности, ни в смысле уровня богословской мысли. Многие символические тексты эпохи после Вселенских Соборов несравненно ценнее их. Да и «приятие» их Русской Церковью относительное и сравнительно позднее. Правда, Православное Исповедание было

издано в Москве в 1696 г. при патриархе Адриане, и на него, как и на Исповедание Досифея, ссылается Духовный регламент Петра Великого в 1722 г. Трудно, однако, придавать церковное значение свидетельству Духовного регламента, ибо он сам нуждается в свидетельстве о православии и церковности. Как бы то ни было, оба Исповедания не пользовались почти никаким влиянием в русском богословии до 30–40-х годов XIX века, т.е. до эпохи обер-прокурора Св. Синода графа Протасова. Воспитанник иезуитов и
466) находившийся под латинским влиянием, Протасов желал ввести в Русской Церкви порядки по римскому образцу. Ему хотелось, чтобы в области богословия у нас существовали обязательные подробные руководства, как это имеется в Римской Церкви. С этой целью он и начал выдвигать идею об авторитетности «символических книг» — Православного Исповедания Петра Могилы и Исповедания Досифея, тем более что их латинообразное обличие было близко его сердцу. Как бы то ни было, как правильно отмечает Пономарев, «особенное внимание Русской Церкви к Православному Исповеданию выпадает на 30–40-е годы XIX столетия, с какого времени собственно начинается и специальная трактация его на Руси в трудах русских ученых богословов (правда, не во всех)», как мы это увидим. В 1837 г. решением Синода Православное Исповедание переводится на русский язык. В следующем 1838 г. тем же решением переводится и Исповедание Досифея, и с тех пор начинается их широкое и обязательное распространение в духовной школе и богословии.

Что касается «Катехизиса» Филарета, мы, конечно, не можем дать здесь подробный богословский разбор этой книги. Скажем только, что по своему богословскому уровню он, несомненно, выше Православного Исповедания и Исповедания Досифея, на которые он ссылается в последней своей, «протасовской» переработке. Как известно, текст «Катехизиса», изданного в 1823–1824 гг., дважды подвергался изменениям. В издании 1827–1828 гг., когда, впрочем, дело ограничилось заменой библейских и святоотеческих цитат на русском языке церковнославянскими, и 1839 г., когда были произведены более существенные изменения в тексте по настоянию обер-прокурора Протасова в сотрудничестве с митрополитом Серафимом (Глаголевским) и другими членами Св. Синода. Нужно сказать, что «исправление» «Катехизиса» в духе его большей латинизации и согласования

с Исповеданиями Петра Могилы и Досифея не всегда было удачным. Так, в этом издании к слову «прелагаются» (о Св. Дарах) было добавлено «или пресуществляются». Правда, вслед за тем слово «пресуществление» объясняется, с ссылкою на Исповедание Досифея, в православном духе в смысле непостижимого и действительного преложения, тем не менее можно только жалеть о внесении в «Катехизис» этого чуждого православному преданию схоластического термина. Еще более неудовлетворительно для православного сознания изложено учение об искуплении в по- (467
понятиях «бесконечной цены и достоинства» Крестной Жертвы и «совершенного удовлетворения правосудия Божия». Все же во всем следовать Исповеданию Петра Могилы митрополит Филарет отказался и, несмотря на оказываемое на него давление, не включил в свой Катехизис встречаемого, как мы видели, в Православном Исповедании латинского учения о так называемых «церковных заповедях». В общем, при всех своих недостатках, «Катехизис» Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия, но выделять его из множества других символических текстов и возводить в степень «символической книги» было бы неправильно. Ибо, как мы видели, в нем имеются недостатки, да и сам Св. Синод в своем одобрении «Катехизиса» не называет его «символическою книгою», а ограничивается рекомендацией его в качестве «руководства». К тому же авторитет и значение «Катехизиса» Филарета ограничивается Русской Православной Церковью. Вне ее, особенно у греков, он мало известен. На него нельзя смотреть как на символический памятник общеправославного значения.

VI

Характерной чертой русского богословия второй половины XIX — начала XX веков является его стремление освободиться от западных инославных влияний — будь то влияние немецкого протестантизма или путы латинской схоластики. Это направление боролось, прежде всего, против латино-протестантского учения об искуплении как удовлетворении величия Божия, оскорбленного грехопадением Адама, против внешнеюридического понимания спасения и стремилось противопоставить ему святоотеческое

учение. Непосредственно течение это было направлено против «Православно-догматического богословия» митрополита Макария, где такое понимание искупления нашло свое классическое в русской богословской литературе выражение. Косвенно оно затрагивало и «Катехизис» Филарета и, в гораздо большей степени, оба символических памятника XVII века — Православное Исповедание Петра Могилы и Исповедание веры Досифея. Хотя сатисфакционно-юридическое понимание искупления в них, как
468) мы видели, богословски не развито, в обоих символических памятниках справедливо усматривали яркое проявление латинствующего духа, ответственное в конечном итоге за богословие Макария. Для характеристики этого антилатинского направления в нашем богословии достаточно указать на такие произведения, как «Православное учение о спасении» архимандрита, будущего патриарха, Сергия (Страгородского), сходные по духу богословские статьи митрополита Антония (Храповицкого) или известная книга иеромонаха Тарасия (Курганского) «Великороссийское и малороссийское богословие XVI–XVII вв.». Ценную критику нашего школьного богословия, сложившегося на «символических книгах» и на догматике Макария, можно найти в интересных возражениях проф. А.И. Введенского на диспуте 9 апреля 1904 г. в Московской духовной академии при защите прот. Н. Малиновским своей магистерской диссертации «Православное Догматическое богословие», чч. I и II, опубликованной в «Богословском вестнике» под заглавием «К вопросу о методологической реформе православной догматики». Но в наиболее яркой форме это восстание против «Макария» (и тем самым против Исповеданий XVII в.) выражено в интересной, хотя и односторонней, речи архимандрита, в будущем архиепископа, Илариона (Троицкого), произнесенной 12 сентября 1915 г. в Московской духовной академии, на тему «Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия». Отметив, что наша критика римо-католицизма носила обычно частичный характер (это замечание вполне применимо к богословской манере символических памятников XVII в.), архиеп. Иларион говорит: «Католических ересей насчитывали целые десятки, но не указывали основного пагубного заблуждения латинства». И далее он обрушивается на основные сотериологические положения схоластического богословия: «В схоластическом учении о спасении,

прежде всего, должны быть снесены до основания два форта, два понятия: удовлетворение и заслуга. Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно». И заканчивает следующим пламенным призывом: «На борьбу с этим-то вредным латино-немецким засилием и его печальными плодами в нашем богословии и я считаю своим нравственным долгом вас призвать».

Конечно, не все в критике «макариевского» богословия было одинаково удачно. Так, например, митрополит Антоний в своей (469
книге «Догмат искупления», со своим «нравственным» толкованием догматов, фактически отрицает искупительное значение крестной смерти Христа, в рамках его богословия она излишня и ее место занимает гефсиманская молитва. А архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и в своей речи буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой. Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной седмицы, праздников Креста и даже св. Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только для Его Рождества и Воплощения. Вообще реакции русской богословской мысли конца XIX–начала XX века не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия. Отсюда ее односторонность и недостатки. Все же схоластико-латинские богословские схемы были осознаны богословами этого времени как не соответствующие церковному пониманию и как неадекватные и неполноценные формы выражения православного вероучения. И тем самым приятию Исповеданий XVII века в качестве «символических книг» или обязательного руководства в богословии был нанесен решительный удар.

Вопрос о существовании в Православной Церкви «символических книг», выражающих ее вероучение, имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени — как русском, так и греческом. Взгляды некоторых русских богословов мы уже приводили. Добавим, что к сторонникам символических книг

и защитникам их авторитетности можно причислить еще проф. А. Тихомирова, прот. И. Янышева, Е. Попова, И. Соколова, а также известного сербского канониста епископа Никодима (Милаша). Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на проф. Н. Глубоковского. «По существу в Православии, — пишет он, — нет символических книг в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия. Оно считает себя
470) правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда какое же особое, отличительное учение может оно иметь, кроме учения Евангелия Христова? Сама Православная Церковь, вплоть до нынешнего времени, не употребляет каких-либо особых “символических книг”, удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими вероопределительный характер». Не признает авторитетности «символических книг» и современный нам русский богослов проф.-прот. Георгий Флоровский. «Так называемые “символические книги” Православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом, — пишет он, — как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И, во всяком случае, они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным преданием Церкви». Особых «символических книг» нового периода Православная Церковь, по мнению прот. Г. Флоровского, не может иметь, ибо она не какая-нибудь новая и особая Церковь, а тождественна древней Церкви.

В греческом богословии также можно отметить все возрастающую тенденцию к оспариванию авторитетности и обязательности символических текстов XVII века. Так, если богослов конца XIX века З. Росис признавал за ними авторитет, почти равный решениям Вселенских Соборов, то известный и пользовавшийся в свое время большим влиянием проф. Х. Андрутос (1935 г.) относился к ним более сдержанно и придавал им только вспомогательное значение. «В качестве второстепенных источников, — пишет он в своей “Догматике Православной Восточной Церкви”, — могут служить (для православного богословия) все вероизложения, составленные на Поместных Соборах, поскольку

они согласуются с церковным учением. Таковыми являются так называемые символические книги, написанные по поводу кальвинистствующего Исповедания Лукаря, среди которых преимущественное место принадлежит Исповеданиям Могилы и Досифея». Современные греческие богословы идут еще далее. Проф. П. Трембелас в своей «Догматике Православной Кафолической Церкви» избегает уже слов «символические книги», а говорит только о символических текстах, за которыми признает значение преимущественно исторических памятников. «Сколь (471
ни ниже (эти символические тексты) по авторитету Вселенских Соборов, они не перестают, однако, быть ценными вспомогательными средствами для составления православной догматики, потому что они выражают сознание Православной Кафолической Церкви в эпоху их издания». Проф. И. Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви «символических книг», равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их «простыми символическими текстами» и пишет, что «условно называемые, по чужеродному подражанию, символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие от Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом и, с этой точки зрения, могут быть характеризованы как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены, и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры».

Интересно отметить, что обсуждение вопроса о символических книгах в Православной Церкви вышло за пределы православных церковных кругов и заинтересовало западную богословскую науку. Имеем в виду любопытный спор между двумя протестантскими учеными Вильгельмом Гассом и Фердинандом Каттенбушем. Гасс в своем труде «Символика Греческой Церкви» основывал изложение ее вероучения на «символических книгах» XVII века, в частности Исповеданиях Петра Могилы и Досифея. Такой метод был отвергнут Каттенбушем в его критике книги Гасса. Каттенбуш утверждал, что особой Греческой Церкви не существует, а что существует Православная Восточная Церковь и что выражение ее учения нужно искать не у Петра Могилы и До-

сифея, а у великих отцов IV–V веков, когда формировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении. Гасс возражал, что древние отцы принадлежат всей Церкви, а не одной Греческой. Поэтому для «спасения» вероучения Греческой Церкви нужно опираться на ей одной принадлежащие памятники, т.е. Исповедания XVII века. Гасс был, конечно, прав в своем утверждении, что древние отцы принадлежат всей Церкви, но он не понимал и не замечал, что современная Православная
472) Церковь есть продолжение древней, вернее, она есть сама древняя Церковь в настоящем, а не особая новая. Поэтому великие отцы древности могут лучше выражать ее веру, чем Петр Могила, Мелетий Сириг или Досифей.

VII

Попытаемся теперь, при свете всего вышесказанного, ответить на вопросы составителей программы Предсобора с их предложением распределить все символические тексты в Православной Церкви на три категории:

а) авторитетные тексты;

б) тексты, имеющие относительный авторитет;

в) тексты, имеющие вспомогательный авторитет.

Прежде всего, нам представляется, что в такой трехстепенной классификации с ее разделением на «относительный» и «вспомогательный» авторитет заключается нечто схоластическое, излишне систематическое, желание все распределить по параграфам и категориям. Не думаем, что с православной точки зрения представляется возможным и даже желательным подробное и строгое проведение в жизнь такого принципа в области богословия. Да и сам вопрос об авторитете и авторитетности в Православии очень сложен и ставится в нем иначе, чем в римо-католичестве или протестантстве. Не будем, однако, углубляться в него, это увело бы нас далеко от непосредственной темы нашего доклада... Нам представляется неоспоримым, что в Православной Церкви имеются тексты несомненной авторитетности и непреходящего значения. Таково, бесспорно, Священное Писание Ветхого и Нового Завета, хотя и здесь можно делать некоторое различие в смысле авторитетности между Новым и Ветхим Заветом, с одной

стороны, между каноническими и другими книгами Ветхого Завета — с другой. Таковы и догматические постановления семи Вселенских Соборов, и утвержденный на них Никео-Константинопольский Символ веры. Трудно, однако, согласиться с мнением проф. Кармириса, который называет их равными по авторитету и по чести со Св. Писанием, «как содержащие в себе Священное Предание, которое вместе со Св. Писанием составляют два равноавторитетных и одинаково стоящих (ἴσοστάσίους) источника православной веры». Не потому, что мы хотели в чем-либо (473
умалить значение Символа веры или догматических определений Вселенских Соборов, а потому, что здесь делается сравнение и отождествление по достоинству между двумя сторонами одного и того же первичного явления, то есть Божественного Откровения, а именно — его выявлением и запечатлением в Писании и догматическими памятниками Церкви, богословски осмысливающими силою Духа Святого это Откровение и дающими ключ к разумению Писаний. Неприемлемо и римско-католическое учение о «двух источниками веры», Писании и Предании, — печальное наследие Тридентского Собора, от которого современное римско-католическое богословие пытается само освободиться. Как хорошо говорит митрополит Филарет в своем «Катехизисе», Предание есть не источник, а первоначальный способ распространения Откровения, сохраняющий свое значение и для настоящего времени «для руководства к правильному разумению Священного Писания, для правильного совершения таинств и для соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления». Наконец, при всей незыблемости и обязательности решений Вселенских Соборов как голоса Церкви, выражающей на них свою веру и сознание, исторические обстоятельства и церковная польза могут поставить вопрос о возможности дальнейших разъяснений или даже иных формулировок некоторых догматических вопросов, решенных на Вселенских Соборах, как это мы видим в современных переговорах с так называемыми «монофизитами», конечно, однако, не в смысле отказа от прежних постановлений. Впрочем, все это — всецело компетенция будущего Вселенского Собора.

В смысле богословской законченности и церковной незыблемости можно также различать Халкидонский орос о двух природах во Христе и допустимость прибавки Filioque к Символу. Нет

никакого соборного постановления, что Халкидонский орос является окончательным и не подлежащим дальнейшему развитию или истолкованию. И на самом деле, на Пятом и Шестом Соборах Халкидонское постановление было продолжено и истолковано. Наоборот, текст Символа веры признан окончательным, и всякое добавление к нему объявлено недопустимым на двух Соборах — Третьем, Ефесском, и на Восьмом, каким можно считать Константинопольский Собор 879–880 гг. Вот почему
474) соглашение с монофизитами на предстоящем Вселенском Соборе представляется, по-человечески говоря, более достижимым, чем с римо-католиками. В смысле авторитетности, наряду с Никео-Константинопольским Символом веры и догматическими постановлениями семи Вселенских Соборов, включая и догматические постановления Поместных Соборов, утвержденных на Пято-Шестом Трулльском Соборе, можно поставить только постановления Константинопольского Собора 879–880 гг., который на грядущем Вселенском Соборе должен быть провозглашен Восьмым Вселенским, так что грядущий Вселенский Собор будет по счету Девятым. К этим постановлениям следует приравнять на грядущем Вселенском Соборе постановления Константинопольских Соборов 1341–1351 гг. о Божией сущности и Ее действиях, о нетварности и благодати и о видении Божественного Света. Особенным значением среди богословских документов этих Соборов обладает Исповедание веры св. Григория Паламы на Соборе 1351 г., кратко, ясно, точно и глубоко выражающее церковную веру не только по вопросам, непосредственно рассмотренным на Соборе, но и по всем основным богословским вопросам, в том числе и об исхождении Святого Духа. Такой же общецерковный характер должен быть признан и за Исповеданием веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе, где устами св. Марка говорила вся святая Церковь, само Православие. Можно к ним причислить и постановление Константинопольского Собора 1156–1157 гг. об Евхаристии как о жертве (а не только воспоминании), приносимой Христом по человечеству всей Св. Троице.

На этом приблизительно ограничиваются авторитетные тексты в Православной Церкви. К ним нельзя причислить так называемый Апостольский символ, как местно-западный по происхождению, неизвестный Вселенским Соборам и недостаточный по содержанию. Нельзя также придавать авторитетный характер

Символу св. Григория Неокесарийского — ценному историческому памятнику, но чисто личному, не общецерковному документу. Никео-Константинопольский Символ превзошел все эти символы по форме и содержанию, и никакой другой символ не должен оспаривать его единственность в Церкви. Псевдо-Афанасиевский символ, как тоже неизвестный Древней Церкви и как отражающий августиновскую триадологию и содержащий в своем латинском оригинале (хотя, может быть, и не изначала) учение об исхождении Святого Духа a Patre et Filio, подавно не (475
может рассматриваться как авторитетный символический текст, и его следовало бы вообще исключить из церковных книг.

Исповедания веры и догматические постановления Поместных Соборов, патриаршие послания и высказывания церковных деятелей от XV века и до наших дней не могут быть рассматриваемы как авторитетные и обязательные символические памятники и приравниваться к постановлениям Вселенских Соборов, как не имеющие общецерковного характера по своему происхождению, как обычно невысокие по уровню богословской мысли, а часто и отрывающиеся от святоотеческого и литургического предания и как носящие следы формального, а иногда и существенного влияния римско-католического богословия. Они сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самосознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории. В этом смысле они заслуживают всяческого уважения и изучения. Тем более что в основном они всегда были верны православной вере, хотя и не особенно удачно облекали ее в инославные «одеяния». Авторитет их поэтому второстепенный, или вспомогательный, как выражается программа Предсобора.

Вышесказанное особенно применимо к двум символическим памятникам XVII века, приобретшим особенную известность в Русской Православной Церкви, — Православному Исповеданию Петра Могилы и Исповеданию веры патриарха Досифея (так называемому Посланию четырех патриархов). Выше их по богословскому уровню Исповедание веры Митрофана Критопуло, хотя оно и не соборный документ и имеет свои недостатки. Выше их и третья «символическая книга», как выражаются некоторые русские богословы, «Пространный Катехизис» митрополита Филарета. Однако, при многих своих достоинствах, и он не без

недостатков, и известность его, по историческим условиям, ограничивается одной Русской Церковью. Нет достаточных причин, чтобы возвысить его до авторитетности всеобщеобязательного символического текста.

К символическим памятникам можно прибавить богословские постановления Большого Московского Собора 1666–1667 гг., с участием Александрийского патриарха Паисия и Антиохийского Макария, о неизобразимости Бога Отца на иконах и т.д.,
476) а также постановление Константинопольского Собора 1872 г., осудившего филетизм как ересь против единства Церкви. Мы говорим о том и другом Соборе только в их догматической части, независимо от осуждения старообрядцев и болгар, имевшего только историческое значение. Таковы же церковные памятники и архиерейские исповедания веры при епископских хиротониях, формулы отречения от лжеучений и исповедания веры при принятии в Православие еретиков или иноверцев. Трудности здесь состоят в том, что все эти формулы и исповедания часто менялись в истории Церкви и нет здесь единства практики между Поместными Церквами. Все эти вопросы требуют тщательного изучения. Церковь на будущем Вселенском Соборе оценит по достоинству все эти постановления и исповедания, примет или отвергнет, если что нужно, и выскажется об их церковной авторитетности. Как исторические памятники церковного предания и богословской мысли, они имеют свою ценность и значение и сейчас.

Не надо забывать, что православное вероучение выражается не только в официальных документах, символах веры, исповеданиях и соборных постановлениях, но и в церковном богослужении — в Божественной литургии прежде всего, в церковных песнопениях богослужебного круга затем. Можно без преувеличения сказать, что анафора литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста по своей богословско-догматической авторитетности нисколько не уступает догматическим постановлениям Вселенских Соборов. Особенно это верно об анафоре св. Василия Великого, где все основные моменты христианского учения: творение, грехопадение, воплощение, воскресение, спасение, конечные судьбы человека — выражены так полно, ярко и глубоко. Да и тройческое богословие раскрыто в ней с той же силою. И все это богословие есть плод и выражение соборной евхаристической молитвы, источника и корня нашей веры. Церковные песнопения, выбранные Церковью из

творений святых отцов, тоже являются плодом и выражением общецерковной молитвы и ценными памятниками веры. Можно сказать, что они отражают православное вероучение более подлинно и глубоко, чем все схоластические исповедания веры XVII века.

Нужно также всегда сознавать, что вера наша выражается, толкуется и формулируется в творениях святых отцов в их целом. Только на основании их творений можем мы правильно понимать постановления Вселенских Соборов, из них вытекающие и ими объясняемые. Конечно, Церковь никогда не догматизировала (477
творения святых отцов, не следовала за их отдельными богословскими мнениями, не замыкала ими развитие богословской мысли. Тем не менее Вселенские Соборы начинали свои догматические постановления словами «Последуя святым отцам», выражая тем свое убеждение, что верность им по духу есть основной признак православного богословия. При свете святоотеческого предания, верности ему не по букве, но по духу должны мы оценивать все символические памятники и тексты послесоборной эпохи и определять степень их авторитетности. Никакой абсолютный критерий здесь, впрочем, невозможен, да и не нужен.

Составление и издание единого православного исповедания веры

Вопрос о составлении и издании единого православного исповедания веры является для Православия несколько новым, по крайней мере если мы будем подчеркивать слово «единого», как это было, по-видимому, в мысли составителей программы Предсобора. В прошлом, конечно, в послесоборную эпоху, мы имеем немало исповеданий веры. Среди них отметим, прежде всего, Исповедание веры св. Григория Паламы на Константинопольском Соборе 1351 г. и св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе 1439–1440 гг. Пользуется известностью также Исповедание веры Константинопольского патриарха Геннадия Схолария, представленное им по завоевании Константинополя султану Магомету II. Имеющее ограниченную цель — сделать христианскую веру более понятной магометанам, оно не отличается догматическою точностью и лишено богословского интереса. В послевизантийское время мы также имеем ряд исповеданий

веры. Среди них наиболее известны исповедания веры (будущего) патриарха Александрийского Митрофана Критопуло (1625 г.), митрополита Петра Могилы (1640–1643 гг.), патриарха Досифея (1672 г.), Константинопольского Собора 1727 г., составленное Иерусалимским патриархом Хрисанфом. Все эти исповедания веры, составленные по конкретным случаям и в ответ на определенные богословские проблемы, не притязали, однако, быть едиными и всеобъемлющими и могущими заменить все другие.
478) Конечно, не может быть принципиальных возражений против возможности составления и в наше время нового Исповедания веры частного и даже общего характера и одобрения его на будущем Вселенском Соборе. Церковь сохраняет и в наше время все свои благодатные дары. Дух Святой содействует ей и сейчас формулировать свое учение и избегать при этом впадать в заблуждение. Вопрос идет, однако, не о принципиальной возможности, а о целесообразности и необходимости издания в наше время такого Исповедания веры общего характера и о практической осуществимости такого начинания.

Прежде всего, нужно сказать, что «единые», то есть, так сказать, общие и всеобъемлющие исповедания веры, более свойственны римо-католичеству и протестантству, нежели Православию. Как новые во многих отношениях вероисповедания, отличные от веры и учения древней Церкви, оба эти вероисповедания — трудно сказать, какое больше — имеют потребность и жизненную необходимость в целях самосохранения формулировать свое новое вероучение в более или менее подробных исповеданиях веры. Отсюда возникли символические книги в римо-католичестве и протестантстве.

В другом положении находится Православная Кафолическая Церковь. Она не только верное продолжение древней Церкви, она есть сама древняя Церковь в настоящее время, тождественная ей по вере и учению. По одному этому Православной Церкви менее необходимо и менее свойственно составлять новые исповедания веры, общего характера в особенности.

Невозможно, конечно, отрицать, что за последние века, со времени Вселенских Соборов, возникло в мире много новых заблуждений как среди православных, так и в окружающем их инославном, иноверном и неверующем мире. Казалось бы, откликнуться на них, определить свое отношение к ним является

обязанностью Православия. Тем не менее вопрос этот более сложный, чем представляется с первого взгляда. Начать с того, что Церковь с древнейших времен избегает судить и разбирать в подробностях верования и учения, далеко от нее отстоящие, в то время как она всегда считала своим долгом высказаться и откликаться на заблуждения и отклонения, возникшие на почве самого христианства. Так, Вселенские Соборы не обсуждали и не разбирали языческие верования или философские учения, а опровергали и осуждали христианские ереси. Церковь, конечно, (479
всецело отвергала нехристианские учения, но она считала достаточным противополагать им в положительной форме свою веру, не разбирая, официально и всецерковно по крайней мере, эти чуждые христианству верования в подробностях. Было бы неправильно возводить такой образ действия в непреложное правило, тем более что внешние обстоятельства сейчас изменились; пример древней Церкви все же сохраняет в общем свою силу. С другой стороны, многие заблуждения нашего времени, хотя и кажутся новыми, в действительности, однако, только возрождают под новыми именами древние ереси, уже определенные и осужденные на Соборах. Наконец, интеллектуальные и духовные вопросы и нужды современного человечества столь разнообразны и многочисленны, что объять их и ответить на них в «едином» Исповедании веры представляется крайне трудным.

Нужно вообще сказать, что идея «единого» всеобъемлющего Исповедания веры несвойственна православному церковному сознанию. Стремлением все определить и точно формулировать все предметы веры нарушается исконный принцип богословской и церковной свободы в единстве и любви, так ярко выраженный в знаменитом изречении блаж. Августина: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas». А о том, что считали святые отцы принадлежащим к этой области свободного богословия, можно заключить из следующих слов св. Григория Богослова: «Философствуй мне о мире (κόσμου) или о мирах... о воскресении, суде, воздаянии, страданиях Христовых, ибо в таких предметах и достигать цели не бесполезно и ошибаться безопасно. Богу же помолимся быть в этом успешным, сейчас немного, а немного позже, может быть, и более совершенным образом, в Самом Христе Иисусе». Иначе говоря, вопросы творения, искупления, последних судеб человека принадлежали для св. Григория Богослова

к области богословской свободы, где «ошибаться безопасно». Это не значит, конечно, что Церковь не должна их касаться, но ей несвойственно догматически и соборно их определять. Вообще Православной Кафолической Церкви, в отличие от римокатолицизма, несвойственно издавать догматические постановления без необходимости, когда нет опасности заблуждения, ибо догмат в сознании Церкви есть более предохранение от заблуждения, указание, чего не надо мыслить о Боге, нежели положительное раскрытие учения о нем. «Православные догматы», как говорит проф. А.И. Введенский, «не суть ни путы для мысли, ни кандалы... но разве лишь предохранительные определения, которыми Церковь хочет поставить разум человеческий в надлежащую перспективу, в которой для него открывалась бы возможность беспрепятственного и безостановочного движения вперед, с исключением опасностей уклонения в сторону и на пути обманчивые».

480)

Наконец, составление нового общего православного исповедания может послужить поводом к соблазну среди «малых сих», простых благочестивых верующих, которые могут усмотреть в самом факте его составления признание, что православное учение, как оно до сих пор существовало, было чем-то недостаточным и даже неправильным, требующим исправления. С этим нельзя не считаться, ибо, как говорится в ответе восточных патриархов папе Пию IX 1848 г., «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не смогли ввести новшества, потому что защитником веры является само тело церковное, то есть сам народ, который хочет, чтобы вера его была вечно неизменной и единообразной вере отцов». Конечно, в данном случае это скорее психологическое препятствие, ибо речь идет не о новой вере, а о новых и дополнительных ее формулировках, что уже не раз бывало в церковной истории. Тем не менее провозглашение нового единого Исповедания веры все же может вызвать затруднения и даже расколы. Более важно то, что составление такого единого православного Исповедания веры, действительно достойного этого имени, практически трудно осуществимо. Ведь такое исповедание должно выражать всю полноту православного церковного предания, как оно выявлено у святых отцов в их полноте. Вместе с тем оно не должно быть механическим повторением ими сказанного или мозаикой святоотеческих текстов и цитат, но их творческим синтезом и переложением для

нашей эпохи, «неопатристическим синтезом», как выражается известный современный православный богослов прот. Георгий Флоровский. И вот для такого синтеза, верного по духу святым отцам и вместе с тем свободного и целостного, время еще не настало. Во-первых, потому, что само изучение святых отцов, несмотря на все развитие и успехи патрологии за последние десятилетия, еще далеко не достигло степени, дающей достаточную основу и необходимый материал для синтеза. Тем более что, как это показали происходившие за последние годы съезды патрологов, (481
участие православных богословов в наблюдаемом сейчас возрождении патрологических наук все еще очень скромное. А основываться на результатах работ одних инославных ученых мы не можем, как бы высоко мы ни ценили их научные труды. Поэтому можно опасаться, что составление общего православного Исповедания веры окажется нашим православным богословам в настоящее время не вполне по силам. Вернее, будет составлено Исповедание веры, текст которого если не сразу, то по прошествии немногих десятилетий будет всеми ощущаться неудовлетворительным и неудачным, слишком отражающим состояние богословской мысли и науки своей эпохи с ее недостатками и односторонностями. Это не помешает ему, однако, раз он получит соборное утверждение, висеть мертвым грузом над свободной и творческой богословской мыслью и создавать для нее путы и стеснения, вместо того чтобы быть ей руководством и указателем. Дух Святой, конечно, предохранит такой соборный текст от ошибок против веры, но, поскольку в Церкви действует и человеческий фактор и Дух Святой не творит насилия над человеческой свободой, немощь человеческая неизбежно выявится в редактировании текста единого православного Исповедания веры во всей своей неприглядности.

Нам представляется поэтому, что для составления и издания единого Исповедания православной веры время еще не созрело.

Несколько слов по вопросу о стигматах [1]

В напечатанном в этом номере нашего «Вестника»[2] докладе
482) о стигматах владыка Антоний[3] сознательно ограничился изложением психофизической стороны феномена стигматизации на фоне эмоционально-душевного типа духовности, сосредоточенного на страданиях Христовых. Можно было бы развить эти мысли, сказав, что стигматизация понятна и, сознательно или бессознательно, возможна только в специфической богословской и духовной среде, характерной для известных и весьма сильных как богословских, так и духовных течений в Католической церкви, но чуждой в совокупности своей Православной Церкви. Другое дело, что кто-либо из православных или даже монофизитов мог так или иначе к таким течениям примкнуть и, следовательно, обрести возможность стать «стигматиком». Владыка Антоний именно это и подчеркивает.

Можно было бы следующим образом резюмировать духовные и богословские предпосылки стигматизации с православной точки зрения.

I. Молитва «образная», вызывающая представления, или, как называют их древние отцы аскеты, «воображения», когда молящийся представляет себе страдания Христа и сосредоточивает все свое внимание на этих вызванных им образах. Подобный молитвенный прием может сильно влиять на психическое и даже физическое состояние молящегося, и это обосновывает феномен стигматизации. Православные отцы отвергают этот путь молитвы, основанной на работе воображения, как опасный и ведущий к заблуждению, и противопоставляют ей чистую и безобразную молитву, в которой наш ум освобождается от всякого образа и даже от всякой мысли и, соединившись с сердцем, как бы

[1] Перевод с французского. — Здесь и далее прим. редактора.
[2] Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1963. № 44.
[3] Митрополит Сурожский Антоний (Блум).

«нагим» стоит пред Иисусом Христом Сыном Божиим, моля Его о милосердии.

II. Разделение единого Христа на две личности, разделение, собственно говоря, «несторианское» (Бог и Человек), и исключительная сосредоточенность на человеческой природе Христа с почти полным забвением Его Божества. Перед подобным «видением» православные не перестают повторять «воинский клич» святого Кирилла Александрийского: «Един Христос», Воплотившееся Слово, одно Лицо в двух природах, Божественной и человеческой, без смешения или разделения, как определил великий Халкидонский Собор. Его человечество не может быть отделено от Его Божества не только богословски, но и духовно. И в Своих страданиях на Кресте Христос — всегда Бог, Превечное Слово, хотя и страдающее по Своей человеческой природе. Культ Христа-Человека, затмевающий Христа-Бога, благочестивая сосредоточенность только на одном Его человечестве для православного верующего — духовное несторианство. Именно такая исключительная сосредоточенность на одной только человеческой природе Христа очень характерна для духовного устроения стигматиков. (483

III. Доминирующее место, которое в богословии, духовной жизни и благочестии стигматиков занимают страдания Христа, настолько «исключительно», что фактически оно отстраняет и стушевывает Его Воскресение. Прославленный Христос Воскресения и Преображения, Христос, седящий одесную Отца и посылающий нам от Него в День Пятидесятницы Духа Святого, Христос парусии (пришествия. — *Ред.*) для стигматиков не существует, вернее, Он их не интересует, Их видение Христа и не «в полноте», и не «по Писанию». И тщетно было бы это видение оправдывать словами апостола Павла: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом Распятого» (1 Кор. 2, 2), потому что апостол Павел был апостолом не только Креста, но и Воскресения, и с какой же силой он возвещает: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» (1 Кор. 15, 14).

Таким представляется нам специфический богословский и духовный «климат», в котором мог зародиться и развиваться психофизический феномен стигматизации. Во всей древней Церкви, и на Востоке и на Западе, он был неизвестен, но после

схизмы[4] нашел благоприятную почву для своего развития в Римско-Католической церкви. Однако мы этот феномен отнюдь не отождествляем с общим духовным аспектом и богословием этой Церкви. Для православных стигматизация — это неполное, одностороннее и умаленное, впрочем искреннее и горячее, видение христианской веры, как и вытекающие из него духовная жизнь и опыт, пользующиеся молитвенными приемами, отвергнутыми великими учителями святоотеческого духовного
484) делания.

Впрочем, мы не хотим произносить слишком категорических суждений. «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8). Неполноценную и неуравновешенную «духовность» стигматиков не следует окончательно отвергать. Было бы безрассудно a priori отрицать возможность действия Божественной благодати и в среде стигматиков в ответ на их искренность и горение, даже если эти проявления кажутся нам странными и слишком уж «человеческими», невзирая даже на все их богословские отклонения.

Архиепископ Василий (Кривошеин)

---

[4] Здесь: отхождение церкви Запада от Вселенского единства.

Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского Собора с православной точки зрения [1]

Общее печатление, которое Догматическое Постановление Второго Ватиканского Собора «О Церкви («De Ecclesia») производит на православного верующего, глубоко противоречиво. Это впечатление усиливается по мере того, как он вчитывается в этот текст; ему представляется все менее возможным согласовать между собой по существу те противоречивые утверждения, которые он в нем находит, и прийти к общей оценке, найдя связный синтез его содержания. Но изучив более внимательно Догматическое Постановление, он замечает, что авторы этого текста пытались и даже сумели в известной мере придать ему своего рода внешнее и одностороннее единство, не уменьшающее, однако, общего противоречивого впечатления, которое он производит на православного читателя. Тот, кто следил за работами Второго Ватиканского Собора, понимает, что эти внутренние противоречия Догматического Постановления «О Церкви» в большой мере объясняются существованием на соборе очень различных богословских течений, которые надлежало согласовать между собой, удовлетворяя каждое из них. Однако это объяснение исторического характера не может, в глазах православного читателя, оправдать все то, что в этом тексте противоречиво и неприемлемо. Мы попытаемся пояснить наше общее впечатление при помощи примеров, взятых из текста Догматического Постановления, и анализа его содержания с православной точки зрения. (485

I

Впечатление, которое производит в целом первая глава, «Таинство Церкви», или, точнее, первые ее семь параграфов, очень хорошее. Православный верующий искренне радуется тому, что этот текст говорит уже не о «природе» Церкви, как говорилось

[1] Доклад, прочитанный на французском языке на Экуменической конференции в римско-католическом монастыре Шеветонь в Бельгии 1 сентября 1965 г.

в первой схеме, а о «тайне». Эта тайна, которую невозможно выразить при помощи понятий, раскрывается в образах Церкви, которые мы находим в Ветхом и Новом Заветах: овчарня, поле, виноградник, в особенности Тело Христово, членами которого мы становимся действием Духа Святого, будучи объединены между собою и соединены с Главою Тела — Христом. Мы соединяемся со Христом и становимся сотелесниками Ему прежде всего в евхаристическом причастии. Можно пожалеть только, что эти
486) прекрасные тексты об евхаристическом причастии называют его всегда «преломлением хлеба» и «причастием Тела Христова», избегая говорить о приобщении Его Крови, участии в Его Чаше как явлении Его нового Завета (Лк. 22, 17) и выражении нашего единства с Господом (1 Кор. 10, 21). Церковь также «Царствие Божие, уже таинственно присутствующее», источником которого является Святая Троица, то «Царствие Божие, которое явлено в Личности Христа, Сына Божия и Сына человеческого», и которого Церковь является уже теперь «ростком и начатком на земле». Как мы видим, Царствие Божие здесь рассматривается главным образом в своем христологическом аспекте без предоставления достаточного места действиям Духа Святого, что, к сожалению, является характерной чертой богословия и духовной жизни Римской церкви. С другой стороны, можно порадоваться тому, что Церковь в ее теперешнем состоянии не отождествляется с Царствием Божиим, которого она является лишь ростком и начатком. В этом новая возможность сближения с православным богословием, которое, будь то справедливо или несправедливо, упрекало римско-католичееких богословов в таком отождествлении.

Видимая Церковь, хотя и обладающая уже полнотой через свое единение со Христом, находится только на пути к своему раскрытию, пути страдальческом, как прекрасно выражает это седьмой параграф этой главы: «Еще в странствии на земле, идя по стопам (Христа) через испытания, преследования, мы причастны Его страданиям, как тело Главе, будучи едины с Ним в Его страданиях, чтобы быть едиными и в Его славе». Эта Церковь или, точнее, эти «овцы» Христовы, «хотя и имеют во главе человеческих пастырей, постоянно руководятся и питаются самим Христом, Добрым Пастырем и Пастыреначальником». Здесь правильно делается различие между Пастыреначальником Христом и «человеческими пастырями», к которым именование «Пастыреначальника»

не применимо. К сожалению, этому прекрасному утверждению главы о тайне Церкви противоречат многие места Догматического Постановления, которые именуют Римского епископа именно пастыреначальником. Это противоречие нам понять трудно.

То, что Церковь одновременно и видима, и невидима, что эти два ее аспекта неотделимы друг от друга, ибо представляют собою «единую сложную реальность, состоящую из элемента Божественного и элемента человеческого», и что, следовательно, тайна Церкви может сравниваться с тайной воплощенного Слова, — все (487
это уже многократно провозглашалось православным богословием, и мы с радостью констатируем, что Второй Ватиканский Собор утверждает это более ясно, чем это делали прежние римские богословы, склонные слишком отделять Церковь торжествующую от Церкви воинствующей. Утверждение, что это «мистическое тело» (хотя мы и предпочитаем выражение «Тело Христово», так как «мистическое тело» не является ни библейским, ни святоотеческим выражением и окрашено докетизмом) является также «иерархически организованным обществом», не встречает с нашей стороны никаких возражений, хотя такие выражения и кажутся нам слишком юридическими и не вполне соответствующими тайне Церкви. Когда же сразу после этого говорится, что «единая Церковь Христова, единство, святость, соборность и апостоличность которой мы исповедуем в Символе веры» «находится... как составленное и организованное общество в этом мире... в католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним», то такое внезапное утверждение, совершенно не вытекающее из всего предыдущего, ни в коем случае не может быть приемлемо для православного и может даже испортить благоприятное впечатлние, произведенное остальным содержанием главы. Православные хорошо знают, что в древней неразделенной Церкви общение с Римским епископом не считалось признаком принадлежности к Церкви, как это дает понять приведенный текст соборного постановления. В доказательство достаточно привести пример святого Василия Великого, епископа Кесарийского, который провел большую часть своей жизни и даже умер вне канонического общения с Римом, в лице папы Дамаса не признававшим его. Это не помешало кафолической Церкви, включая и Римскую, провозгласить его великим святителем и учителем вселенной.

Ссылка на Ин. 21, 17, сделанная в этом тексте в подтверждение того, что Господь передал «эту Церковь... Петру, чтобы он был ее пастырем», неубедительна для православных; в согласии с греческими отцами и богослужением, они видят в этом евангельском тексте восстановление апостола Петра в апостольстве, от которого он отпал после своего трехкратного отречения, а никак не дарование ему особой власти, которой не было у остальных апостолов. Приведенный в Догматическом Постановлении непосредственно
488) за этим отрывок Мф. 26, 18, хорошо показывает, что поручение «расширять Церковь и управлять ею» было дано Христом всем апостолам (включая Петра), а не «ему и другим апостолам», как говорится в Догматическом Постановлении, создающем таким образом впечатление, что в этом тексте Петр упоминается особо и противупоставляется другим апостолам. Это только один из примеров тех субъективных и неточных толкований Писания, столь часто встречающихся в Догматическом Постановлении. (Другой пример: тот же текст Ин. 21, 15 воспроизводится следующим образом: «Он поставил его пастырем всего Своего стада». Разумеется, слово «всего» добавлено к евангельскому тексту).

Следует признать, что отождествление Церкви, которую мы исповедуем в Символе веры, с Римской церковью, «которая управляется преемником Петра», смягчается признанием, «что многочисленные элементы освящения и истины продолжают существовать вне ее структур». Это положительное заявление, если его сравнить с еще недавними заявлениями римских пап и богословов, отрицавших существование каких бы то ни было положительных церковных или духовных элементов вне видимых границ Римской церкви. При всей своей признательности за добрые намерения, православные остаются совершенно неудовлетворенными этой «уступкой» со стороны Рима. Более того, они даже задеты в своих чувствах, так как в этом заявлении ими усматривается несколько снисходительное отношение, желание как бы даровать некое обогащение. Православная же кафолическая Церковь верит, что она уже обладает всей полнотой истины и благодати, а не только «элементами освящения и истины», которые ей предоставляет ватиканский текст; она верует, что она и есть Церковь единая, святая, соборная и апостольская никейско-константидопольского Символа веры, текст которого она сохранила в неприкосновенности. Мы готовы признать, что

Римско-Католическая церковь есть также Церковь Символа веры, но Символа со вставкой «Филиокве», одобренного папами и западными соборами, а не Символа Вселенских Соборов древней неразделенной Церкви. Наша уверенность в принадлежности к единой Церкви Христовой основана на существенной тождественности нашей веры и церковного строя с верой и строем этой древней неразделенной Церкви.

II

(489

Вторая глава Догматического Постановления, «Народ Божий», производит в большей своей части благоприятное впечатление. С радостью узнаем мы, что эта глава помещена в окончательной редакции Постановления «О Церкви» перед главой о иерархии. В первой схеме не было особой главы о народе Божием. О нем говорилось косвенно в главе о мирянах, помещенной после главы о иерархии. Происшедшее изменение очень показательно для той глубокой эволюции, которая за последнее время произошла в римско-католической зкклезиологии, где существовала тенденция сводить Церковь к иерархическому институту, в котором народу Божию отводилось лишь очень скромное место. Теперь Церковь образует народ Божий, к которому принадлежат все верующие, духовенство и миряне. Эта новая экклезиология несомненно ближе, чем прежняя, к традиционному православному учению о Церкви. Церковь — мессианский народ, новый Израиль, члены которого — священники, цари и пророки, что не исключает существования особого, иерархического священства, установленного Христом. Хотя между этими двумя священствамц имеется «разница существенная, а не только разница в степени», оба они «причастны единому священству Христа».

Последующее за этим описание таинств не равноценно. Так, православный верующий с удовлетворением отмечает, что таинство соборования представлено как «помазание болящих, предаваемых Господу... для того, чтобы Он облегчил и спас их», а не как «extrema unctio» умирающих. Зато в тексте о Евхаристии сказывается схоластическое, средневековое богословие с его терминологией. Здесь отсутствует всякое упоминание об эпиклезе; говорится только о священнике, который «в роли Христа (in persona Christi) совершает евхаристическое жертвоприношение».

Однако наиболее интересным местом во всей этой главе является текст о народе Божием, обладающем непогрешимостью в силу «чувства веры», которое дает ему Святый Дух. Если мы вспомним, что народом Божиим является вся Церковь, т. е. совместно иерархия и миряне, то станет понятным интерес этого учения для православных, которые веруют, что непогрешимость принадлежит именно только Церкви в целом. «Общество верующих, говорится в тексте, имеющих помазание, происходящее от Святого... не может
490) ошибаться в вере; этот особый, обладаемый им дар оно проявляет в силу сверхъестественного чувства веры, принадлежащего всему народу в целом, когда “от епископов и до последних верующих мирян!” (святой Августин) оно выражает всеобщее согласие с истинами, касающимися веры и нравов». Эти слова почти «хомяковского» звучания, к сожалению, сразу же сводятся к очень немногому, потому что «общее согласие» понимается в смысле совершенно пассивном, как не могущее не последовать в ответ на решения «священного учительства», т.е. папы. Таким образом, это «чувство веры» непогрешимо только, когда «его верно слушаются». Конечно, можно сказать, что и в такой ограниченной форме признание за народом Божиим в его целом «чувства веры» и даже «непогрешимости» представляет собою нечто положительное, могущее принести плоды в будущем. Но в отношении настоящего та же вторая глава снова подтверждает «во благовремении и безвремении», что «Христос управляет Церковью через Верховного Первосвященника и епископов», что местные традиции могут «законно» существовать, только если они «не причиняют ущерба примату кафедры Петра, которая председательствует во всеобщем собрании любви». (Эти слова являются тенденциозным парафразом хорошо известного места Послания святого Игнатия Антиохийского Римлянам. В действительности, святой Игнатий не говорит ни о кафедре Петра, ни о «всеобщем собрании». Он говорит только, что преобладает в любви Римская «Церковь» (а не Римский епископ).)

Параграф 15, озаглавленный «Связи Церкви с христианами-некатоликами», производит впечатление неясное и противоречивое. Церковь знает, говорится здесь, что «с теми, кто, будучи крещен, носит прекрасное именование христиан, не исповедуя тем не менее всецело веру или не соблюдая единства общения под Преемником Петра, она связана по многим причинам». Если сравнить это заявление с учением Римской церкви еще при Пии XII,

оно представляется очень открытым и икуменическим. Однако то, как оно выражено, делает его неприемлемым для православных. Отметим прежде всего странное смешение между целостностью веры и общением с «Преемником Петра». Мы сохранили целостность веры, но не мерим ее общением с «Преемником Петра». Да и где же он, этот «преемник Петра»? В Риме? В Антиохии? Или же в каждом епископе, как думал святой Киприан? Мы измеряем целостность веры верностью «вере, единожды преданней святым» (Иуд. 1, 3), проповеданной апостолами, формулированной Вселенскими Соборами, разъясненной Отцами. Кроме того нас раздражает снисходительный тон по отношению к христианам не римо-католикам. «Многие из них имеют *даже* епископат, совершают святую Евхаристию и окружают почитанием Деву Богородицу». Это «*даже*» действительно замечательно! Немного далее великодушно признается, что Дух Святый действует «*тоже*» среди христиан, не присоединенных к Риму, что «позволило некоторым из них дойти до пролития своей крови». Вот и все, что Догматическое Постановление находит возможным сказать о Православной кафолической Церкви, которая от начала и до наших дней была Церковью исповедников и мучеников за веру. (491

Однако, было бы несправедливым слишком задерживаться на этих «римских» текстах. При всей своей неприятности, они сравнительно редки в этой второй главе о народе Божием и не смогут окончательно испортить то хорошее впечатление, которое она производит в целом. Она и кончается прекрасным троичным призыванием и славословием, которое было бы действительно достойно текстов древней Церкви, если бы оно не отводило слишком мало места Духу Святому. «Итак, Церковь сочетает молитву с делом, для того чтобы весь мир, во всем своем существе, был превращен в народ Божий, в Тело Господне и храм Духа Святого и чтобы во Христе, Главе всяческих, воздавались Творцу и Отцу вселенной всякая честь и поклонение».

III

Мы, к сожалению, не можем столь же положительно отнестись к третьей главе, озаглавленной «Иерархическая структура Церкви и, в частности, епископат». Именно в этой главе находится наибольшее количество утверждений, для нас неприемлемых,

о первенстве, о всеобщей юрисдикции и о непогрешимости папы. Правда, в этой же главе впервые выражается в официальном документе Римско-Католической церкви учение о коллегиальности епископата. Если не считать некоторых оговорок богословского характера, это учение может рассматриваться православными как нечто положительное, может быть даже как шаг вперед на пути к христианскому единству. Однако провозглашение этого учения сопровождается или, скорее, уравновешивается столь
492) многочисленными утверждениями папских прерогатив, что можно на законном основании спросить себя, в чем состояла цель авторов этого текста: в том ли, чтобы выразить учение о коллегиальности или же, скорее, в том, чтобы снова подтвердить и даже усилить догмат Первого Ватиканского Собора о первенстве и непогрешимости папы? Если обе эти цели были поставлены вместе, то нужно сказать, что между ними не найдено никакого органического синтеза. К тому же это было бы задачей, самой по себе невозможной и противоречивой. В тексте третьей главы папство и коллегиальность просто противопоставлены, и, когда усматривается открытый конфликт между ними или хотя бы возможность оппозиции в их взаимоотношениях, их неустойчивое равновесие нарушается в пользу папства, которому всегда принадлежит последнее слово.

Ватикан II ни в коем случае не ставил себе задачу пересмотреть догмат Ватикана I о папстве. Дабы в этом отношении не было никакого сомнения, третья глава начинается формальным упоминанием Первого Ватиканского Собора. «Настоящий святой собор, — говорится здесь, — идя по стопам Первого Ватиканского Собора, вместе с ним учит и заявляет, что Иисус Христос, вечный Пастырь, построил святую Церковь, послав апостолов... Он пожелал, чтобы преемники этих апостолов, т.е. епископы, были в Церкви пастырями до скончания века. Но, чтобы сам епископат был единым и неделимым, Он поставил святого Петра во главе других апостолов, установив в его лице постоянные и видимые начало и основу единства веры и общения. Это учение о первенстве Римского епископа и о его непогрешимом учительстве в отношении его установления, постоянства, силы и понимания, собор заново предлагает всем верующим как предмет веры».

Здесь перед нами пример такого противупоставления двух принципов, коллегиальности и папства, которые представляются

равноценными, поскольку оба установлены Христом, но возможное взаимное противодействие которых в действительности разрешается в пользу непогрешимости Римского епископа в согласии с догматом Первого Ватиканского Собора. И как будто бы это подтверждение решений Первого Ватиканского Собора было недостаточно, папа Павел VI дает в своей речи при обнародовании Догматического Постановления «О Церкви» официальную интерпретацию этого текста. «Очень важно, — говорит он, — чтобы такое признание папских прерогатив было явственно выражено (493
в то время, когда требуется определить вопрос епископской власти в Церкви таким образом, чтобы эта власть была представлена не в контрасте, а в справедливом и конституционном согласии с властью Наместника Христа, главы Коллегии епископов». Но, поскольку прерогативы папы была определены Первым Ватиканским Собором, то, следовательно, это «конституционное согласие», о котором говорит Павел VI, фактически сводится к послушанию решениям «главы Коллегии епископов». К тому же непосредственные вмешательства пап Иоанна XXIII и Павла VI в решения собора уже сами по себе достаточно показывают, что прерогативы Римского епископа ни в какой мере не уменьшаются Вторым Ватиканским Собором.

Заявив о своей верности Первому Ватиканскому Собору, Догматическое Постановление излагает учение о коллегиальности епископата. Оно вполне справедливо отмечает, что епископы — преемники апостолов и что апостольское предание через них проявляется и сохраняется в мире. Приводится свидетельство святого Иринея. Отметим здесь, что всякий раз, как дело идет о коллегиальности, о власти епископов и т.д., обычно цитируются отцы первых веков — Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Ириней, Тертуллиан; для подтверждения же папских прерогатив прибегают к западным постановлениям недавнего времени (энцикликам пап Льва XIII и Пия XII, Кодексу канонического права и т.д.). Постановление рассматривает взаимоотношения между Коллегией епископов и Римским епископом. Первое впечатление, могущее создаться от этого текста таково, что некоторый дуализм как будто бы заменил существующую в Римской церкви монархическую систему, поскольку Постановление «О Церкви» признает за Коллегией епископов ту же высшую и полную власть над всей Церковью, которой располагает и папа. Однако в действительности

ничего подобного нет. Коллегия епископов без папы не имеет никакой власти; она обладает ею, только поскольку она находится в единении с папой. Папа же, даже один, без епископов, обладает полнотой власти и непогрешимостью. В этом отношении тексты Догматического Постановления очень ясны. «Коллегия, или епископское сословие, имеет власть, только если оно мыслится как соединенное с Римским епископом, преемником Петра, как со своим главой и без ущерба этого примата, который распространяется на всех — пастырей и верующих. В самом деле, Римский
494) епископ, в силу своей должности Наместника Христа и Пастыря всей Церкви, имеет полную, высшую и всемирную власть над Церковью и может всегда свободно ее осуществлять». Что же касается сословия епископов, то оно «является также, в единстве с Римским епископом, своим главой, но никогда без этого главы, субъектом высшей и полной власти над всей Церковью, такой власти, однако, которая может осуществляться только с согласия Римского епископа». Иначе говоря, если власть Римского епископа происходит непосредственно из его полномочий Наместника Христа, то власть епископата зависит от его согласия с папой. Если о нем и говорится, что он также «является субъектом высшей и полной власти над всею Церковью», то это только потому, что он един с папой, обладающим этой властью. Это было определенно разъяснено самим Павлом VI в предварительной разъяснительной Ноте, сообщенной соборным отцам высшей властью: «О коллегии, которая без своего главы не существует», говорится, что она также «является субъектом высшей и полной власти во вселенской Церкви». Признать это совершенно необходимо, чтобы не ставить под вопрос полноту власти Римского епископа. В самом деле, коллегия епископов понимается всегда и обязательно как единая со своим главой, который, в этой коллегии, всецело сохраняет свои полномочия Наместника Христова и Пастыря вселенской Церкви. Иначе говоря, грань проводится не между Римским епископом отдельно и Римским же епископом вместе с другими епископами. «Будучи главой коллегии, Верховный епископ *один только* может совершать некоторые поступки, которые ни в коем случае не подобают епископам... От решения Высшего епископа, которому вручено попечение о всем стаде Христовом, зависит определение, в зависимости от изменяющихся во времени нужд Церкви, каким образом надлежит осуществлять

это попечение, лично или коллегиально. В отношении развития, урегулирования и утверждения коллегиальной деятельности Верховный епископ поступает по своему собственному усмотрению, учитывая благо Церкви». Другими словами, Верховный епископ, руководствуясь своим собственным усмотрением и благом Церкви, как он сам его понимает, может действовать или лично, или коллегиально и решать все вопросы. Он, таким образом, ни в какой мере не связан коллегиальностью.

Что же касается непогрешимости, то Постановление «О Церкви» формулирует ее словами, всецело вдохновленными Первым Ватиканским Собором: «Этой непогрешимостью Римский епископ, глава коллегии епископов, располагает в силу самого факта своей должности... он провозглашает абсолютным определением предмет учения, касающийся веры и нравов. Поэтому произнесенные им определения справедливо называются не подлежащими исправлению как таковые, а не в силу согласия Церкви, поскольку они высказываются при содействии Святого Духа, обетованного ей в лице святого Петра, и потому не имеют нужды в чьем-либо подтверждении, так же как не могут они допускать и обжалования перед другим судом». Если в этом тексте отбросить слова «глава коллегии епископов», лишь механически к нему присоединенные безо всякой связи с тем, что за ними следует, то остальной текст лишь повторяет постановление Первого Ватиканского Собора о непогрешимости, не зависящей от согласия Церкви, не нуждающейся в подтверждении ею и не могущей быть обжалованной. Нечего и говорить о том, как далеко это понятие непогрешимости от веры православных, которые верят в непогрешимость Церкви как Тела Христова и обиталища Духа Святого, ниспосланного Христом от Отца на апостолов в Пятидесятницу. Именно Дух Святый дает преемникам апостолов, епископам, собранным во вселенский собор, благодать и силу непогрешимо определять на нем веру Церкви от ее имени. Эта благодать принадлежит им сообща по силе апостольского преемства, и решения собора принимаются народом Божиим, иерархией и мирянами, свидетельствующими фактом своего приятия, что данный собор был действительно вселенским. (495

При этих условиях не совсем ясно, к чему сводится коллегиальность епископов, провозглашенная Вторым Ватиканским Собором, раз собор этот подтверждает постановления Первого

Ватиканского Собора. Неясно также, что имеет в виду Догматическое Постановление, утверждая, что епископы имеют «власть собственную, обычную и непосредственную», осуществляемую ими «от имени Христа» в их епархиях. «Им всецело преданы пастырские полномочия, говорится в Постановлении; их не следует рассматривать как наместников Римских епископов, так как они осуществляют власть свою собственную и являются в действительности главами народов, которыми они руководят». Это пре-
496) красные слова, но как тогда согласовать власть епископов в их епархиях с той «обычной и непосредственной юрисдикцией во всех отдельных церквах», которой также обладает Римский епископ согласно догмату Первого Ватиканского Собора? Следует ли признать, что в этом пункте существует противоречие между Первым и Вторым Ватиканским Собором или же что Второй собор устанавливает в одном и том же месте две непосредственных и обычных юрисдикции: епископскую и папскую, что противоречит основам канонического церковного строя? Все это крайне противоречиво и неясно. Однако есть в этом и нечто положительное: епархиальные епископы уже не рассматриваются как простые наместники папы, каковыми они обычно стали после Первого Ватиканского Собора.

Отметим в третьей главе еще несколько мест, привлекающих внимание православного читателя. Сакраментальность епископата вызывает у него серьезные сомнения. Это учение новое. Православные верят в таинство священства, полнота которого принадлежит епископской степени, а не в таинство епископства, понимаемого как нечто отдельное от других степеней священства. Несомненно, что епископская хиротония, как справедливо замечает Постановление «О Церкви», дает «полномочия учительства и управления». Однако причина этого не в том, что она — новое таинство, а в том, что в ней полнота таинства. При логике развития догматов, присущей римо-католичеству, можно даже опасаться, что «сакраментальность епископства» на следующем соборе будет дополнена «сакраментальностью папства». В другом месте этой главы упоминаются древние патриаршие Церкви и за ними признаются известные права. Это хорошо, но мы бы предпочли, чтобы говорилось вообще об автокефальных Церквах, сгруппированных в иерархическом порядке по признаку чести, по существу же равных между собою. Следует также приветствовать

упоминание, хотя и краткое и скромное, епископских конференций, могущих в будущем оказаться ростками автокефальных Церквей, и их роли в осуществлении коллегиальности. К сожалению, этим исчерпывается все, что мы можем сказать положительного о третьей главе Догматического Постановления.

IV

Перейдем теперь к следующим главам: «Миряне», «Монахи», (497
«Всеобщее призвание к святости». Они в общем хороши, и с православной точки зрения возражений на них мало. Хорошо, что Постановление «О Церкви» говорит о мирянах, что оно дает им место в Церкви, настаивает на том, что к святости призваны все христиане, восхваляя в то же время монашескую жизнь. Можно только пожалеть, что монашество оно основывает на сомнительном учении о так называемых «евангельских советах», которые трудно согласовать со всеобщим призванием к святости и совершенству. Жаль также, что духовная жизнь представляется здесь исключительно в своих западных формах и при помощи схоластических выражений и никак не отражается святоотеческая духовная жизнь Востока, которая и в наше время жива в православном мире, с ее пониманием обожения человека благодатью. Можно также спросить себя, возможно ли и желательно ли всецело институализировать монашество, чтобы поставить его на службу Церкви, как это предлагает Постановление «О Церкви».

Седьмая глава об эсхатологическом характере Церкви на земле и ее единстве с Церковью небесной кажется нам самой лучшей и самой глубокой из всего Догматического Постановления «О Церкви». Этот замечательный текст устраняет те упреки, которые православные делали римско-католической экклезиологии, в черезмерном разграничении Церкви земной и Церкви небесной, Церкви воинствующей и Церкви торжествующей, в отождествлении Царствия Божия с видимой Церковью в ее теперешнем состоянии и в утрате эсхатологического сознания. Здесь, напротив, утверждается тесное единение между Церковью на небе и Церковью на земле. Так, Догматическое Постановление говорит о тех, кто еще ожидает на земле Господа, и о других, кто уже созерцают Бога во славе, и продолжает: «Все, принадлежащие Христу, обладающие Его Духом, составляют единую Церковь и во Христе

составляют совместно одно целое. Итак, единение тех, кто еще в пути, с их братьями, уже усопшими в мире Христовом, не знает никакого разрыва». С силой выражается эсхатологичность Церкви: «Итак, последние времена уже пришли для нас. Обновление мира уже бесповоротно получено и с совершенной реальностью предвосхищается уже теперь: Церковь действительно уже на земле украшена святостью, пока еще несовершенной, но подлинной. Однако до того часа, когда осуществятся новое небо и новая земля,
498) где правда живет, Церковь в странствии несет в своих таинствах и установлениях, связанных с настоящим временем, образ преходящего мира; она сама живет среди тварей, еще стонущих в муках рождения и ожидающих явления сынов Божиих». Эти прекрасные тексты находят глубокий отклик в сердцах православных, которые сожалеют только, что в той же главе находятся намеки на чистилище и упоминание учения о преизбыточествующих «заслугах» святых в объяснение их предстательства за жителей земли. Это учение, юридическое и наемническое, даже «банковское», как называл его Хомяков, противоречит богословию, понимающему Церковь как одновременно небесную и земную, единое Божественное и человеческое тело, тому богословию, которое так глубоко развито в этой главе. Мы считаем, что и современная структура Римско-Католической церкви также находится в противоречии с этим богословием. Говорить о «ее установлениях», что они «носят образ преходящего мира», недостаточно.

V

Особо следует рассмотреть восьмую главу, озаглавленную «Блаженная Дева Мария, Богоматерь, в таинстве Христа и Церкви». Мы сожалеем о том, что соборные отцы настояли на ее включении в рамки Догматического Постановления «О Церкви». Если говорить о Пресвятой Деве, то лучше было сделать это в приложении или даже в отдельном постановлении. В том виде, в каком она существует, эта глава плохо соответствует контексту Догматического Постановления и вредит его единству. Ясно, что о Богоматери здесь следовало говорить, так же как о невидимой Церкви и о святых, и отметить особое место «Честнейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим». Можно однако сказать, что в данном тексте о Ней говорится и слишком много и одно-

временно слишком мало. Слишком много потому, что Ее значение разъясняется не только по отношению к Церкви, но и по отношению к воплощению, что выходит из богословских рамок настоящего Догматического Постановления. Слишком мало потому, что невозможно в одном документе изложить все учение Церкви о Божией Матери. «Постановление о Церкви» и само это признает. Поэтому лучше было бы говорить о Ней отдельно. А самым лучшим было бы почтить молчанием тайну воплощения и Богоматеринства и избегать новых ее догматических определений. (499
Этим путем и идет Православная Кафолическая Церковь, которая, воспевая в своих песнопениях таинство и величие Пресвятой Девы Марии и возвеличивая Ее в проповедях своих пастырей, воздерживается со времени Ефесского Собора от догматических формулировок своей веры в Матерь Божию.

С этими оговорками мы можем все же сказать, что и восьмая глава производит на православного читателя хорошее впечатление своим библейским характером, широтой богословской мысли и искренностью почитания Богоматери. Однако некоторые типично римско-католические черты искажают красоту изложения в целом. В него включено учение о непорочном зачатии, притом чисто механически и, правда, несколько прикровенно, вероятно по причинам икуменического характера (сам термин «непорочное зачатие» в тексте пе встречается). Так, о Богоматери говорится, что Она была искуплена *выдающимся образом*, ввиду *заслуг* Ее Сына», «невредима от какой-либо скверны», «создана как новая тварь» и «сохранена Богом от всякого действия первородного греха». Здесь мы имеем дело с схоластическим учением, основанным на антропологии и понимании первородного греха, неизвестном греческим отцам. В рамках святоотеческой мысли это учение означает умаление свободного выбора и святости Девы Марии, поскольку Она освобождена якобы от первородного греха особой привилегией, и ослабление Ее связи с человеческим родом и Ее материнства по отношению к нему, если Ее человечество не та человеческая природа, ослабленная Адамовым грехом, которая обща всем людям. Этим подрывается даже и реальность и действенность самого воплощения. Однако авторы Постановления «О Церкви» этого не думают. «Поэтому справедливо святые отцы, — пишут они, — считают, что Мария способствует спасению людей не просто содействием пассивного орудия в руках Божиих,

но свободой Своей веры и послушания». Это прекрасное, православное заявление, но мы видим в нем противоречие с учением об особой привилегии, данной Марии и лишающей Ее веру и послушание ценности и свободы.

Среди тех именований, которые употребляются при призывании Божией Матери в Церкви, православные безоговорочно соглашаются с именованием Ходатайцы. Это неоспоримый исторический факт, и отвергать его значило бы отвергать христианское
500) благочестие с древних времен до наших дней. Православное верование в особый род ходатайства Богоматери хорошо выражено в следующем богослужебном песнопении, часто воспеваемом в православных церквах: «Тя, ходатайствовавшую спасение рода нашего, воспеваем, Богородице Дево; плотию бо от Тебе восприятою Сын Твой и Бог наш, крестом восприим страсть, от тли избави нас яко Человеколюбец». Как мы видим, искупление — дело исключительно одного Христа на кресте; но Богоматерь, давшал плоть Своему Сыну, Своим смиренным и свободным согласием сделавшая возможным Боговоплощение, тем самым соучаствовала в спасении людей. Роль Ходатайцы в деле спасения человека очень хорошо выражается православными иконами Божией Матери, которые, за очень редкими исключениями, не изображают Ее одну, но всегда вместе со Христом, Которого Она держит на руках или в лоне. Икона Пресвятой Богородицы становится образом воплощения; почитая Богоматерь, мы поклоняемся Христу. Поэтому очень жалко, что Постановление «О Церкви» избегает говорить о богословии образа, основанном на тайне воплощения и на учении о человеке, созданном по образу Божию, и говорит лишь о почитании икон с точки зрения исторической и практической. Следует однако признать, что тексты восьмой главы удовлетворительно выражают подлинный смысл нашего почитания Божией Матери, когда там говорится, что «материнская роль Марии по отношению к людям ни в чем не ущербляет это единое посредничество Христа: наоборот, она проявляет его достоинство». Говорится там и что почитание Девы Марии, «каким оно всегда существовало в Церкви, носит характер совершенно исключительный; оно тем не менее существенно отличается от поклонения, воздаваемого воплощенному Слову, так же как и Отцу и Святому Духу; оно в высшей мере способно служить последнему». Мы бы добавили: да, это почитание отли-

чается от поклонения Христу, но оно от него неотделимо, так как именно Его воплощение мы провозглашаем, почитая Его Матерь по плоти, а поклоняясь воплощенному Слову, мы исповедуем Святую Троицу.

Очень утешительно то, что соборные отцы, несмотря на все давления, не согласились включить в текст Постановления «О Церкви» новое именование Девы Марии «Матерью Церкви». Тем более сожалеем мы, что это именование было все же провозглашено особым актом папы Павла VI, не посоветовавшегося (501
с собором. Это наименование неизвестно в святоотеческом и богослужебном предании Церкви, во всяком случае на Востоке. О[тец] А. Венгер старательно изучал византийских отцов с целью найти у них это наименование Пресвятой Богородицы. Он опубликовал прекрасные тексты, где место Божией Матери в деле нашего спасения сильно подчеркивается. Однако ему не удалось найти в их писаниях, даже риторических и поэтических, именование Пресвятой Богородицы «Матерью Церкви». Для православного верующего оно непонятно и создает неясность. Оно во всяком случае вносит путаницу в то, как мы сознаем себя чадами Церкви, нашей Матери.

VI

Заканчивая наш обзор Догматического Постановления «О Церкви» (хотя и длинный, но нисколько не исчерпывающий и не систематический), мы снова ставим вопрос: какова же реакция православного верующего человека на этот столь важный документ Второго Ватиканского Собора, его «Magna Charta», как недавно назвал его иезуит Г. Дежефв в своей статье в «Nouvelle Revue Théologique»? В ответ мы можем лишь повторить то, что мы сказали вначале: реакция эта двойственна и противоречива, так же как двойственно и противоречиво само Догматическое Постановление: вместе с прекрасными и глубокими текстами, показывающими подлинное возвращение к источникам христианства, могущее принести пользу и нам, православным, вместе с текстами, отражающими действительный рост римско-католического богословского сознания, приближающий его к истине и православию неразделенной Церкви Вселенских Соборов, вместе со всем этим это Постановление содержит также и многое другое,

неприемлемое, чуждое подлинной вере и преданию, повторение и даже усиление самых неприемлемых постановлений Первого Ватиканского Собора. Это возвращение к тезисам, которые многим православным представлялись изжитыми при папе Иоанне XXIII и «аджорнаменто» Церкви, их глубоко разочаровало. «Так была в большой мере потеряна, — пишет известный профессор Кармирис в официальном органе Элладской Церкви, — серьезная возможность подлинного и реального исправления Римско-
502) Католической церкви в целом, возможность, которую представляла, в частности, решающая схема «О Церкви» и которая облегчила бы тот икуменический диалог, который церковь эта хочет начать с другими церквами, и прежде всего с Православной Кафолической Церковью». Мы бы не хотели быть столь пессимистичными. Конечно, Постановление «О Церкви» не может служить основой для диалога между католичеством и Православием. Единственной основой, которую мы могли бы принять, является вера и строй древней неразделенной Церкви. Эту веру, которая до разделения была общей, Постановление «О Церкви» не отражает. Тем не менее уже сам его противоречивый характер, то неустойчивое равновесие, которое в нем поддерживается несмотря на все преимущества, предоставляемые папству, внутренний динамизм, присущий идее Церкви как Телу Христову и народу Божию, находящемуся на пути к полноте (вместо понятия Церкви как простого иерархического общества), все это дает нам «надежду вопреки всякой надежды» на то, что Постановление «О Церкви »не является последним словом Римско-Католической церкви в тех жгучих вопросах, которые отделяют ее от Православия. Нашим римско-католическим братьям еще придется проделать большой труд возвращения к истокам и обновления под водительством Духа Святого, для того чтобы наконец открылся путь к единству христиан. Кажется, однако, что Римско-Католичес-кая церковь не сможет одна справиться с этим, как это показал настоящий собор. Здесь и встает большой вопрос диалога между римокатоличеством и Православием, диалога не совсем еще созревшего ни с той, ни с другой стороны, но час которого пробьет, когда Богу будет угодно. Все мы, римо-католики и православные, должны трудиться, чтобы подготовить необходимые для этого условия.

Архиепископ Василий

Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы [1]

Постановленный на Третьем Всеправославном Совещании на острове Родос (1964 г.) богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием не является первою попыткою взаимного обсуждения богословских вопросов, разделяющих Православие и англиканство. Наоборот, этот диалог является продолжением многочисленных переговоров на разных уровнях между православными и англиканами, начиная с XVII века и кончая нашими днями. Тем не менее существенно новой чертой предстоящего диалога является то, что впервые на нем православная сторона будет представлена лицами, назначенными и уполномоченными всей Православной Церковью в ее целом в силу решения Всеправославного Родосского Совещания и последующего назначения Поместными Церквами членов Всеправославной Комиссии, а не отдельными автокефальными Церквами, как это было до сих пор. Англиканство также будет представлено богословами, долженствующими говорить от лица всего англиканского вероисповедания в целом, а не от лица той или иной Англиканской поместной церкви или того или иного течения в англиканстве. Здесь, однако, сразу же возникает серьезное затруднение из-за отсутствия в англиканстве единого богословского вероучения и, что еще важнее, авторитетного органа, способного фрмулировать англиканское вероучение, одобрять, отвергать или принимать богословские постановления от лица всей Англиканской церкви[2]. Нужно также заметить, что до сих пор православные не только не вели богословских переговоров с англиканством в его целом в смысле географическом (всеми Англиканскими церквами), но и в самом англиканстве имели дело

(503

[1] Доклад, прочитанный на заседании Межправославной Комиссии в Белграде (1–15 сентября 1966 г.).

[2] Мы употребляем здесь и в дальнейшем в этой статье слово «церковь» по отношению к англиканскому вероисповеданию не в полном богословском смысле этого выражения, а условно, в духе Торонтской декларации 1950 г.

преимущественно с направлениями, считавшимися наиболее близкими к Православию, а именно с англо-кафолическими кругами. Предполагалось, что с ними будет легче сговориться и найти общий язык. Вместе с тем существовало убеждение, что Англиканская церковь будет все более преодолевать свои протестантские тенденции, все более приближаться к кафолическому единству и что поэтому переговоры с англо-кафоликами оправданны, так как им принадлежит будущее. Дальнейшее историческое раз-
504) витие показало однако, что такое предположение необоснованно. Правда, с англо-кафоликами, действительно, не так трудно было достигать соглашения, по крайней мере по определенным вопросам, как, например, об Евхаристии на Боннской старокатолической конференции 1874 г. или о священстве в Румынии в 1935 г., но эти соглашения не бывали долговечными, ибо они или бывали оспариваемы и отвергаемы большинством англиканских богословов и епископов, как это было после Боннской конференции, или же не бывали официально подтверждаемы Англиканской церковью в се целом, как это было после англикано-румынских переговоров 1935 г. А между тем такое подтверждение было поставлено непременным условием вступления в силу признания Румынскою Церковью действительности англиканских рукоположений. В результате такие переговоры с одними англо-кафолическими кругами мало содействовали подлинному сближению между Православием и англиканством и порождали взаимные недоразумения и разочарования. С другой стороны, внутреннее развитие англиканства пошло по другой линии, чем это ожидалось православными. Англо-кафолическое направление, возникшее в середине XIX столетия (так называемое Оксфордское движение) и непрестанно с тех пор усиливавшееся, достигшее максимума своей силы в двадцатых — начале тридцатых годов XX века, стало, однако, с тех пор постепенно терять свое влияние в англиканстве. Особенно заметно обозначился этот процесс в годы после Второй мировой войны. Внутреннее положение англиканства может быть в настоящее время охарактеризовано следующим образом, не вполне совпадающим с традиционной схемой деления англиканства на Высокую, Широкую и Низкую церковь: 1) Англо-кафолическое направление, ослабевшее, как мы отметили, за последнее время, но все же сохраняющее известную силу. Оно подразделяется в свою очередь на проримские, латинствую-

щие круги, готовые признать все римские догматы вплоть до папской непогрешимости включительно (но не недействительность англиканских рукоположений!), и на сочувствующее Православию направление. Нужно сказать, что значительное большинство англо-кафоликов принадлежит к проримскому направлению; 2) «консервативные евангелики», определенно протестантствующие и часто уклоняющиеся от Православия, но обычно динамичные люди твердой веры, старающиеся сохранить верность христианскому библейскому откровению; 3) модернисты, (505
отрицающие самые основы христианства как богооткровенной религии. Это очень распространенное среди аигликан направление, одним из наиболее ярких представителей которого является англиканский епископ города Вульича доктор Дж.А.Т. Робинсон, автор нашумевшей книги «Быть честным с Богом»[3]. Мировоззрение епископа Вульичского может быть охарактеризовано как «христианский атеизм». В самом деле, он отрицает бытие личного Бога, Творца мира и Промыслителя, отличного от мира, равно как и существование духовного мира вообще и будущей жизни в частности. Бог для него только «сердцевина бытия», его глубина, не отличная от мира, хотя и личная в каком-то смысле. Молитва для него не есть обращение к живому Богу, но «открытость к глубине бытия», так что он даже ставит вопрос о прекращении обычных богослужений, дабы отучить верующих от «устарелых» представлений о Боге. Наряду с этим фактическим отрицанием Бога у епископа Робинсона чувствуется любовное и даже благоговейное отношение к Личности Иисуса Христа, вследствие чего его мировоззрение может быть названо «*христианским атеизмом*». Иисус, однако, для него простой человек, Его рождение от Девы он отрицает. Но этот человек Иисус есть высшее и единственное в истории проявление Божественного начала мироздания, его «сердцевины», в этом смысле он единосущен Отцу, хотя для Отца в подлинном смысле этого слова в мировоззрении Робинсона нет места. Епископ Вульичский проявляет себя здесь типичным англиканином. Свои совсем не ортодоксальные мысли облекает в формы церковных догматов, старается им открыто не противоречить. Так, Иисус для него единственный Освободитель, не от смерти однако, ибо будущей

[3] См.: *Robinson J.A.T.,* bishop of Woolwich. Honest to God. London, 1963.

жизни нет, а от страха смерти и вообще от тревоги, мучающей человека. Воскресение Христово для Робинсона — это не Его телесное восстание из гроба, а какое-то душевное переживание апостолов, случившееся с ними в третий день по распятии и внутренне переродившее их. Не стоило бы так долго останавливаться на этом путаном и противоречивом мировоззрении, если бы такие взгляды не высказывались епископом Англиканской церкви. Правда, они вызвали протесты некоторых англиканских
506) епископов с архиепископом Кентерберийским Михаилом Рамзеем во главе, равно как и полемику со стороны некоторых англиканских богословов[4], по никакой санкции со стороны церковных властей по отношению к епископу Робинсону не последовало, и учение его никогда не было осуждено или отвергнуто Англиканской церковью. И таких модернистов типа Робинсона (или даже более крайних) в современном англиканстве немало. Отмечая это, я отнюдь не хочу оспаривать, что евангельское благовествование и вера христианская в каждую эпоху могут быть выражаемы в терминах и понятиях своего времени и культуры и что Церковь должна стремиться нести евангельскую проповедь на языке, понятном людям данной эпохи. Церковь должна это делать, но при одном условии, чтобы при этом не искажалось бы самое содержание евангельской проповеди, сущность христианской веры, как это происходит у Робинсона и его единомышленников. Модернистское течение в Англиканской церкви и бессилие ее, нежелание даже бороться с ним являются главными препятствиями к подлинному плодотворному диалогу между англиканством и Православием с надеждой на возможность будущего объединения, препятствиями более трудными, чем те или иные «традиционные» догматические разногласия между ними или даже чем протестантствующнй характер, присущий англиканскому вероисповеданию, в известной его части по крайней мере. Ибо здесь дело идет уже не о том или ином понимании христианской веры и откровения, но о самом христианстве как богооткровенной религии и о самой вере в Бога «отцев наших» вообще. Это всегда надо учитывать в наших будущих переговорах с англиканами.

---

[4] См., например, блестящую критику идей доктора Робинсона и его единомышленников в книге известного англо-кафолического богослова: *Mascal E.L.* The secularization of Christianity. An analysis and critique. London, 1965.

Отсутствие в Англиканской церкви общеобязательных догматических текстов, подобных по авторитетности постановлениям наших Вселенских Соборов, принуждает православных пользоваться в их диалоге с англиканами такими текстами, которые являются в англиканском вероисповедании относительно наиболее авторитетными, общепринятыми и общеобязательными. Такими выразителями англиканского вероучения в его специфической особенности являются прежде всего Книга Общей Молитвы (Book of Common Prayer)[5] и прилагаемые к ней 39 Членов (507
Религии (Articles of Religion)[6].

Между этими двумя источниками пет, однако, полного согласия, и Члены Религии имеют более ярко выраженный протестантский характер, чем Книга Общей Молитвы. Поэтому некоторые англо-кафолические круги оспаривают авторитетность Членов Религии и придают им только второстепенное значение. Такой взгляд проник и в православную среду, как можно заключить из одного из пунктов программы предполагаемого диалога в докладе Комиссии по богословским переговорам с Англиканской церковью Родосского Совещания: «О 39 Членах, как тексте *второстепенного* значения для Англиканской церкви». С таким пониманием трудно, однако, согласиться. Члены Религии печатаются, как мы уже отметили, в той же Книге Общей Молитвы, они были приняты в 1562 г. обоими англиканскими архиепископами и всем духовенством на Собрании в Лондоне и никогда никем не были с того времени отменены. Вот что говорит об их обязательности «Декларация Его Величества», печатаемая в Книге Общей Молитвы[7], где король Англии выступает, как он сам там говорит, «будучи по Божию повелению и согласно с нашим законным титулом защитником веры и верховным правителем церкви в пределах нашей Державы»: «Члены церкви Англии

[5] Мы цитируем Книгу Общей Молитвы (К.О.М.) по кембриджскому изданию 1958 г.

[6] От времени до времени в Англиканской церкви раздаются голоса о необходимости пересмотреть Члены Религии. См. об этом недавнюю статью англиканского клэржимэна *David L. Edwards* «Time for a Move from Confusion to Construction» в Church Times, от 22 июля 1966 г. До сих пор, однако, это не осуществилось, и Члены Религии в их теперешнем виде остаются обязательными. Можно даже опасаться, что в случае их пересмотра, при современных настроениях в Англиканской церкви, они окажутся еще более далекими от Православия, чем сейчас.

[7] См.: Книга Общей Молитвы. С. 608.

(т.е. Члены Религии), которые были разрешены до сих пор и которые наше духовенство обыкновенно до сих пор подписывало, содержат истинное учение церкви Англии, согласное со Словом Божиим. Поэтому мы их ратифицируем и подтверждаем, требуя от наших возлюбленных подданных продолжать единообразно их исповедовать и запрещая малейшее отличие от упомянутых Членов. С этой целью мы повелеваем их вновь напечатать и эту нашу Декларацию опубликовать вместе с ними». Можно поэтому
508) сказать, что, с юридической точки зрения, поскольку английский король в силу своего «законного титула» является «защитником веры и верховным правителем церкви», разногласия между Книгой Общей Молитвы и Членами Религии — если они действительно существуют — должны решаться в пользу последних. Правда, как нередко отмечают, Члены Религии не имеют законной силы вне пределов Великобритании в других поместных церквах англиканского вероисповедания. Да и в самой Англии подписывать их должно только англиканское духовенство, а не миряне. Не думаем, чтобы это могло изменить нашу оценку значения Членов Религии. Ведь духовенство является самой сознательной и ответственной частью церковного тела и его подписка Членов Религии имеет более важное значение, чем нетребование их подписки со стороны мирян. Необязательность Членов Религии в других Англиканских церквах вне пределов Англии тоже ничего не изменяет, ибо между всеми Англиканскими церквами существует литургическое общение и, тем самым, по православному пониманию, взаимная догматическая ответственность, не говоря уже о том, что примас церкви Англии, архиепископ Кентерберийский, является первым епископом всего англиканского вероисповедания. К тому же ни одна из поместных Англиканских церквей никогда не осуждала или отвергала 39 Членов Религии. Поэтому Православная Церковь не может игнорировать или преуменьшать значение Членов Религии в своих переговорах с англиканами как символического памятника, выражающего вероучение Англиканской церкви.

Одним из основных вопросов, который должен быть рассмотрен в предстоящем диалоге, есть вопрос о церковном Предании или, как его обычно формулируют, об отношении Предания к Священному Писанию и об их значении в церковной жизни. О Св. Писании VI член Членов Религии учит, что «Св. Писание

содержит все, необходимое для спасения, так что то, чего нельзя прочесть в нем или что не может быть доказано посредством него, того нельзя требовать от кого-либо, чтобы он веровал в него как в член веры, или чтобы оно считалось и требовалось как необходимое для спасения». О церковном Предании, как таковом, в Членах Религии ничего не говорится. Вместо этого XXXIV член говорит «О преданиях Церкви», под которыми подразумеваются разные литургические обычаи и т.д., говорится, что они могут быть у различных народов и в разные времена различными, при (509
условии, чтобы «ничего бы не предписывалось противного Слову Божию». Само по себе англиканское учение о том, что все нужное для спасения находится в Писании или может быть из него выведено, не ошибочно с православной точки зрения, но выражено в Членах Религии недостаточным и даже двусмысленным образом. Оно изолирует Писание от церковной жизни и самосознания Церкви. Конечно, все в Писании, но само Писание может быть правильно понято и истолковано только в свете апостольского Предания, в котором оно зародилось и которое оно выражает в письменной форме. Писание принадлежит Церкви, она определила его канон, и она, по преемству апостольскому, сохранила его понимание и выразила его в своей литургической жизни, в строе церковном, в Символе веры, в постановлениях Соборов и в творениях святых отцов. Конечно, нельзя требовать от англикан принятия учения Тридентийского собора о двух источниках Откровения, Писании и Предании, сами римо-католики от него сейчас начинают отказываться, но нужно настаивать на признании ими Предания как памяти Церкви и как церковного самосознания, в свете которого должно пониматься само Св. Писание.

После Св. Писания, Члены Религии (в члене VIII) признают обязательным всецело принимать и верить трем Символам веры, а именно Никейскому, Афанасиеву и «обычно именуемому» Апостольским, ибо «они могут быть доказанными самыми верными ручательствами Св. Писания». Критерий согласия с Писанием неоспорим для православных, но возникает вопрос, кто является последним судией в его применении: каждый человек или Церковь, утвердившая Символ веры на Вселенских Соборах? С православной точки зрения нужно еще заметить, что из трех перечисленных в члене VIII символов, только Никео-Константинопольский, как принятый и утвержденный на Вселенских

Соборах, является авторитетным, обязательным и общецерковным выразителем вероучения, в то время как два другие символа, псевдо-Афанасиев и так называемый Апостольский, представляют собою частные богословские документы западного происхождения, лишенные общецерковного авторитета и приемлемые, только поскольку они не противоречат Никейско-Константинопольскому символу. Отметим еще, что все три вышеупомянутые символа находятся в употреблении в англиканском богослужении.

510) Далее, Православная Церковь под Никейско-Константинопольским символом подразумевает только его подлинный текст без интерполяции Filioque. В Англиканской церкви, однако, принят Символ веры, хотя и называемый «никейским», но имеющий в своем тексте прибавку Filioque. В таком виде этот Символ читается в англиканской службе Вечери Господней или Святого Причащения, как это видно из Книги Общей Молитвы[8]. А член V Членов Религии учит, что «Святой Дух исходит от Отца и Сына». А между тем III Вселенский Собор, а также и Собор 879–880 гг., который можно было бы по справедливости назвать VIII Вселенским, запрещают всякое изменение текста Символа или добавку к нему. Поэтому Православная Церковь настаивает на восстановлении подлинного текста Никео-Константинопольского символа посредством исключения прибавки Filioque как на одном из основных условий установления литургического общения с Англиканской церковью. Что же касается самого учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, выраженного в вышеупомянутом члене V Членов Религии, то, конечно, Православная Церковь не разделяет его и не может, богословски и исторически, согласиться с попытками истолковать его как равносильное со святоотеческим учением об исхождении Св. Духа через Сына (διά τοῦ Ὑιοῦ)[9]. Однако, имея в виду, что зачатки учения о Filioque встречаются у западных церковных писателей задолго до отделения Римской церкви от Православия (у бл. Августина, например) и что вопрос этот скорее относится к области богословия, нежели непосредственно веры, Православная Церковь может не настаивать на принятии западными христианами всей полноты святоотеческого учения об исхождении Св. Духа как на

[8] См.: Книга Общей Молитвы. С. 241.
[9] Об этом хорошо писал В. Болотов в своей известной статье о Filioque.

предварительном условии воссоединения их с нею, следуя в этом отношении примеру св. Василия Великого, не настаивавшего на признании Божества Св. Духа (а только на признании его нетварности) как на предварительном условии воссоединения с Православной Церковью лиц, признававших Никейский символ. Такого рода разногласия, как пишет св. Василий Великий, могут легче быть преодолены впоследствии, после воссоединения, путем более продолжительной совместной жизни и неполемических исследований[10]. Тем более, однако, нет места в Символе (511
веры для Filioque, ибо тем самым частному западному богословскому мнению придавалось бы значение общецерковной истины.

Очень неудовлетворительно англиканское учение о Церкви, как оно выражено в Членах Религии, а именно в члене XIX (О Церкви), XX (Об авторитете Церкви) и XXI (Об авторитете Общих Соборов). Учение о Церкви как Теле Христовом в них отсутствует. В члене XIX «видимая Церковь» — тем самым противопоставляемая Церкви невидимой — определяется только как «собрание (congregation)» верующих людей, в котором «чистое Слово Божие проповедуется и таинства должным образом совершаются». Несколько лучше учит о Церкви Книга Общей Молитвы, где в Службе Причащения в одной из молитв говорится, что мы являемся «истинными членами, втелесненными в таинственное Тело Твоего Сына, которое есть благословенное общество всех верных людей»[11]. Здесь как будто бы признается, что общество верных («мы», то есть живущие на земле) есть Тело Христово. Но в следуемой за Службой Причащения так называемой «Черной Рубрике» (о ней см. ниже) заявляется, что «естественные (natural?) Тело и Кровь нашего Спасителя Христа находятся на небе, а не здесь»[12]. Хотя здесь, прежде всего, имеется в виду евхаристическое Тело, тем не менее косвенно этими словами отрицается, что земная Церковь есть тоже Тело Христово, таковым, по-видимому, признается только Церковь небесная, тем самым существенно отличная от земной. Ничего не говорится в Членах Религии о богоустановленности Церкви, о том, что Христос ее Глава, что она Дом Духа Святого. Не говорится об се единстве, тем более

[10] См. его Письмо 113. — PG 32, 525 CD.
[11] Книга Общей Молитвы. С. 258.
[12] Там же. С. 262.

о ее непогрешимости, как столпе и утверждении истины. Наоборот, утверждается, что Церкви согрешали в вопросах веры (член XIX). Здесь, правда, имеются в виду исторические Поместные Церкви (Римская, Иерусалимская, Александрийская, Антиохийская), но о непогрешимости Церкви вселенской тоже ничего не говорится. Отрицается также непогрешимость Вселенских (точнее, Общих — General) Соборов (в члене XXI), которые рассматриваются как человеческие собрания, не всегда управляемые Духом Святым.
512) «Они могут ошибаться и иногда ошибались, даже в вещах, относящихся к Богу». Не Соборы истолковывают Св. Писание, но их постановления (как, например, символы веры) проверяются (кем?), согласны ли они с Писанием, и только тогда могут быть принимаемы (опять неизвестно кем). Ни в Членах Религии, ни в Книге Общей Молитвы, ни в других постановлениях Англиканской церкви нет, насколько мне известно, никаких указаний, какие из Вселенских Соборов Англиканская церковь принимает и принимает ли она их вообще. Обычно утверждается, на основании высказываний англиканских богословов, что Англиканская церковь принимает первые четыре Собора, не признает за V и VI Собором значения, подобного предыдущим, и отвергает VII Вселенский Собор. В общем, можно сказать, что в англиканстве нет веры в непогрешимость Церкви и нет учения о церковном органе (Вселенском Соборе), способном при содействии Св. Духа авторитетно выражать церковную истину. Различия англиканской и православной экклезиологии, как видим, настолько очевидны, что на них не приходится долго останавливаться.

В чл. XXV Членов Религии мы находим следующее учение о таинствах: «Существуют два таинства, установленные Христом, Господом нашим, во Евангелии, а именно крещение и Вечеря Господня». Далее упоминается о «пяти, обычно называемых таинствами, а именно конфирмации, покаянии, рукоположении, браке и последнем помазании». При этом утверждается, что «они частью развились от порочного последования за апостолами, частью являются состояниями жизни, дозволенными Писанием». Но, добавляется, «они не имеют такой природы таинств, как крещение и Вечеря Господня». Англо-кафолические богословы, при своих встречах с православными, обычно толкуют этот Член Религии только как утверждение, что крещение и Вечеря Господня являются самыми важными из таинств, как установленные

самим Христом, а не как отрицание других таинств. К этому добавляют, что седмиричное число таинств не встречается в древней христианской письменности и что оно было впервые провозглашено в XII веке на Западе и оттуда проникло позднее на Восток. Поэтому между англиканским и православным учением о таинствах нет существенной разницы. С такими толкованиями трудно, однако, согласиться. Так, седмиричное число таинств было, правда, формулировано поздно, но фактически семь таинств существовали от древности, как это подтверждается (513
наличием их в восточных нехалкидонских церквах, отделившихся от Вселенской Церкви в V–VI в. Можно не возводить седмиричность таинств в догмат, т.к. она никогда не была утверждена на соборах, но скорее в том смысле, что таинств не меньше, но больше, чем семь. Монашеское пострижение, например, или чин погребения, водоосвящение, освящение храма и т.д. могут также быть причислены к таинствам. Семь есть только минимальное число таинств. Установление самим Господом, если только не понимать его слишком буквально и не отрицать, что апостолы, Духом Святым просвещенные в день Пятидесятницы, действовали по наставлениям Христовым, применимо не только ко крещению и Евхаристии, но и к остальным пяти таинствам (таинство брака, например, устанавливается приходом Христа на брак в Кану Галилейскую. Да не только пять таинств, можно сказать, что и Великое освящение воды устанавливается крещением Господа во Иордане). Но особенно неприемлемо для православных уничижение пяти «обычно называемых таинствами», выросших, по мнению составителя члена XXV, из «порочного следования за апостолами» или только терпимых как «состояний жизни, дозволенных Писанием» (первое, по-виднмому, относится к священству, второе к браку). А поскольку они объявляются иной природы, чем таинства крещения и Вечери Господней, они не могут, по англиканскому учению, считаться таинствами в подлинном смысле этого слова.

Член XXVIII Членов Религии учит, что Вечеря Господня — так всегда в англиканских текстах обозначается таинство Евхаристии — «есть таинство нашего искупления смертью Христовой, так что для тех, кто праведно, достойно и с верою принимают его, Хлеб, который мы ломим, есть причастие Тела Христова; Чаша благословения также есть причастие Крови Христовой». В этих

словах выражается, как видим, преимущественно субъективное понимание таинства. Хлеб и Чаша суть *для* верующих и достойных причастия Тело и Кровь Христовы. Чем они являются объективно, сами по себе, остается неясным. Та же мысль выражена и в следующем, XXIX члене «О злых людях, которые не едят Тело Христово при пользовании Вечерей Господней»: «Злые люди и лишенные живой веры, хотя телесно и видимым образом давят своими зубами Таинство Тела и Крови Христовой, однако,
514) никоим образом не становятся причастниками Христа, но скорее на свое осуждение едят и пьют знак, или таинство, столь великой Вещи». Внешне эти слова напоминают православное учение о недостойном причащении, так как и православные также утверждают, что недостойно причащающиеся «не становятся причастниками Христа», но в то время как мы веруем, что, причащаясь Тела и Крови, недостойные едят и пиют его себе в суд и осуждение, по смыслу члена XXVIII они едят только «знак», или «сакрамент», Тела Христова, а не само Тело, так как оно находится в Таинстве только для верующих. Эта мысль более определенно выражена в следующих словах XXVIII члена: «Тело Христово дается, принимается и съедается на Вечери *только* небесным и духовным образом. А средство, коим Тело Христово принимается и съедается на Вечери, есть вера». Утверждение, что мы причащаемся «*только*» духовным и небесным образом, конечно, не православно. Служба Причащения в Книге Общей Молитвы подтверждает такое духовно-символическое понимание таинства Тела и Крови Христовых, подчеркивая при этом воспоминательный характер всего таинства. Однако эти цвинглианско-кальвинистические взгляды облечены в этой Службе в нарочито двусмысленные и неясные выражения. Так, в молитве канона, совершитель службы (Minister, как выражается текст)[13], упомянув, что Христос «установил и повелел нам в своем святом Евангелии продолжать непрестанное воспоминание своей ценной смерти, пока Он не придет снова», молится Богу Отцу даровать, «чтобы мы, принимая эти Твои творения хлеба и вина, согласно со святым установлением Твоего Сына, Спасителя нашего Иисуса Христа, в воспоминание Его смерти и страдания, могли бы быть

[13] См.: Книга Общей Молитвы. С. 256.

причастниками Его преблагословенного Тела и Крови»[14] (иначе говоря, принимая хлеб и вино, духовно или даже символически причащались Тела и Крови Христовой). Далее следуют установительные слова (здесь, правда, «министру» предписывается прикасаться к дискосу и чаше, что может быть истолковано и как отрицание чисто символического понимания; это одно из противоречий англиканского богослужения, если только это не является простым остатком римско-католического обычая). На этом евхаристический канон заканчивается без всякого эпиклезиса (515
или упоминания о преложении Святых Даров. Затем в молитве причащения министр говорит («когда он дает *хлеб*, как выражается текст службы): «Тело Господа нашего Иисуса Христа, которое было дано за тебя, сохраняет твое тело и душу в присносущую жизнь. Возьми *это* и ешь в воспоминание того, что Христос умер за тебя и питайся им в твоем сердце верою и благодарением»[15]. Также, когда министр подает чашу, говорит: «Кровь Господа нашего Иисуса Христа, которая была пролита за тебя, сохраняет твое тело и твою душу в присносущую жизнь. Пей это в воспоминание, что Кровь Христова была пролита за тебя и будь благодарен»[16]. Эти слова требуют внимательного рассмотрения, ибо они составлены нарочито двусмысленно. Исторические обстоятельства заставляли архиепископа Кранмера и других составителей Книги Общей Молитвы не слишком выставлять свои настоящие взгляды. Отметим прежде всего, что в этих молитвах не говорится, как у православных, «*сие* самое есть пречистое Тело Твое и *сия* самая есть честная Кровь Твоя», а отвлеченно «Тело... Христа, которое было дано за тебя, сохраняет твое тело» или «Кровь... Христа, пролитая за тебя...», то есть без отожествления с Евхаристическими Дарами. Далее еще характернее: «Приими и ешь *это* (this)» или «пей *это* (this), а не «ешь его» или «пей ее» (по-английски было бы it в обоих случаях), как должны бы были выразиться составители молитвы, если бы они хотели указать на причастие самого Тела и Крови Христовых. Во всяком случае, все это очень далеко от православной литургии с ее словами «Причащается раб Божий честнаго и святаго Тела и Крови Господа

[14] Там же. С. 356.
[15] Там же. С. 256.
[16] Там же. С. 257.

и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» или «Тело Христово приимите, источника безсмертнаго вкусите», как поется в запричастном стихе. Православный христианин верит, что приобщается не неопределенного (и даже двусмысленного) «это», а самого Тела и Крови Господней. Отметим также, что в Православной Церкви Евхаристические Дары после их освящения не называются более хлебом и вином, как это сказано в вышеуказанном тексте, где говорится, что совершитель службы преподает причащающе-
516) муся «Хлеб»[17]. Все эти двусмысленные выражения англиканского богослужении приобретают большую определенность в свете учения Членов Религии. Так, член XXVIII утверждает: «Пресуществление (или изменение сущности хлеба и вина) в Вечери Господней не может быть доказано Св. Писанием. Оно противно ясным словам Писания, ниспровергает природу Таинства и дало повод ко многим суевериям». Как не раз отмечалось, слова эти являются прежде всего полемикой против римско-католической схоластической терминологии, не принятой многими православными богословами и не встречающейся у святых отцов, предпочитающих выражение «преложение» латинскому термину transsubstantiatio. Дело, однако, не ограничивается отвержением схоластического термина и связанного с ним средневекового римско-католического богословия. В XXVIII члене отвергается само преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, действительный, объективный характер этого преложения. Это видно хотя бы из того, что «транссубстанциация» толкуется в этом члене как «изменение (change) сущности хлеба и вина», как таковой, а не в специфическом римско-католическом ее понимании, как исчезновения сущности и замены ее сущностью Тела и Крови при сохранении акциденций хлеба и вина. Тот же смысл имеет и отвержение в том же XXVIII члене всякого вообще поклонения Св. Дарам и их хранения. Здесь, как и во многих других случаях, англиканские реформаторы отвергли вместе с римско-католическими уклонениями (как внеевхаристическое поклонение Св. Дарам и их

[17] См.: Книга Общей Молитвы. С. 256. Некоторым исключением могут показаться слова молитвы литургии св. Василия Великого «Насъ же всехъ отъ единаго хлеба и чаши причащающихся», где слово «хлеб» употребляется после освящения Св. Даров. Дальнейшие слова, однако, «ни единаго насъ в судъ или во осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа твоего» ясно показывают, в отличие от англиканской Службы Причащения, что Св. Дары стали Телом и Кровью Христовой даже для недостойно их причащающихся.

хранение ради такого поклонения, а не только для приобщения больных и умирающих) самую их достопоклоняемость как подлинного Тела и Крови Христовых. Еще более яркий свет на англиканское понимание таинства Вечери Господней проливает так называемая Черная Рубрика (Black Rubrick), печатаемая в Книге Общей Молитвы в качестве комментария к Службе Причащения[18]. Интересно отметить, что англо-кафоликн много раз пытались выкинуть ее из Книги Общей Молитвы, по каждый раз терпели неудачу. Черная Рубрика печатается в ней до сих пор. (517
Вот что она говорит, объясняя, почему у англикан принято причащаться на коленях: «Предписанием коленопреклонения совершенно не имеется в виду, что какое-либо поклонение должно быть оказываемо сакраментальному Хлебу и Вину, телесным образом принимаемым, или какому бы то ни было телесному присутствию естественной Плоти и Крови Христовой. Ибо сакраментальные Хлеб и Вино продолжают оставаться в их настоящей естественной сущности и потому не могут быть поклоняемы (ибо это было бы идолопоклонством, от которого должны отвращаться все верные христиане). Естественное Тело и Кровь Спасителя нашего Христа находятся на небе, а не здесь. Было бы противным истинности естественного Тела Христова быть одновременно более, чем в одном месте»[19]. Более определенного отвержения преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христову трудно себе представить. Вообще, этот пассаж из Черной Рубрики представляет собою собрание всевозможных ересей.

Православное понимание Божественной Евхаристии как умилостивительной, благодарственно-просительной бескровной жертвы, тождественной с жертвой Голгофской, не только воспоминающей о ней, но и не повторяющей или дополняющей ее, а актуализирующей ее для нас и делающей нас причастниками ее плодов, — такое понимание Св. Евхаристии отсутствует в литургических и догматических памятниках англиканского вероисповедания. Можно далее сказать, что оно им отвергается. Так, Служба Причащения утверждает в своем каноне, что Христос «претерпел смерть на кресте для нашего искупления» и «принес там (посредством своего единого приношения самого Себя,

[18] См.: Там же. С. 261–262.
[19] Там же. С. 262.

единожды принесенного) полную, совершенную и достаточную жертву, приношение и удовлетворение за грехи всего мира»[20]. XXXI член Членов Религии, развивая это утверждение и добавляя, что «нет другого удовлетворения за грех, кроме этого единого» (на кресте), делает вывод: «Поэтому жертвоприношения месс (Masses), в которых, как обычно говорилось, священник приносил Христа за живых и мертвых, дабы они получили оставление мучения или вины, были кощунственными баснями и опас-
518) ными обманами». Конечно, здесь опять мы видим реакцию против крайностей римско-католических средневековых богослов, учивших о мессе как о новом распятии Христа, как о восполнении Его крестной жертвы и т.д. Все это отвергает и Православие. Тем не менее и по содержанию этих слов, и, особенно, по тому факту, что литургические и догматические тексты англиканства не содержат в себе никакого учения об Евхаристии как об умилостивительной жертве, взамен отвергнутого римско-католического, можно с основанием заключить, что они отвергают понимание Св. Евхаристии как жертвы вообще, а не только в ее римско-католическом истолковании. Вместо этого в молитвах Службы Причащения выражается мысль о нашем участии в этой службе как о приносимой нами жертве хваления и благодарения. Так, священник вместе с народом молятся па ней следующими словами: «Господи и Отче небесный, мы, твои смиренные рабы, всецело просим Твою отеческую благость милостиво принять сию нашу жертву хваления и благодарения; смиреннейше умоляя Тебя даровать, дабы заслугами и смертью Твоего Сына Иисуса Христа и верою в Его кровь мы и вся Твоя церковь могли бы получить оставление наших грехов и все другие благодеяния (benefits) Его страдания». И далее объясняется, как нужно понимать эту нашу жертву: «И здесь мы приносим и представляем Тебе, Господи, нас самих, наши души и тела, быть разумной, святой и живой жертвой для Тебя... II хотя мы недостойны, по множеству наших грехов, приносить Тебе какую бы то ни было жертву, однако мы умоляем Тебя принять этот наш обязательный долг и служение». Как видим, под жертвою здесь подразумеваются не сами Евхаристические Дары, Тело и Кровь Христовы, но наши души и тела, мы сами с нашей верою и чувствами благодарения

[20] Книга Общей Молитвы. С. 255.

и хваления, все наше служение Богу. Все это неоспоримо с православной точки зрения, но совершенно недостаточно и далеко отстоит от православного понимания евхаристической жертвы как приношения Тола и Крови Господней на алтаре церковном Богу.

Вопрос о священстве в Англиканской церкви и о действительности англиканских рукоположений должен быть рассмотрен в свете вышеизложенного учения Англиканской церкви о таинствах. Чисто историческое существование апостольского преем- (519
ства не вызывает особых сомнений, и епископское рукоположение архиепископа Паркера, родоначальника англиканской иерархии, можно считать историческим фактом. Но самый факт сохранения апостольского преемства является недостаточным в глазах Православной Церкви для признания действительности рукоположений, даже если были соблюдены их внешние признаки (возложение рук и т.д.), ибо благодать священства не передается механически при отсутствии должной веры и учения. В этом отношении недостатки англиканских рукоположений очевидны. Прежде всего, как мы видели, само священство не признается у англикан таинством в подлинном смысле этого слова, той же природы, как и таинства крещения и Евхаристии. Тем самым оно не может быть рассматриваемо как равносильное священству Православной Церкви или как продолжение священства древней Церкви. Далее, поскольку, как мы видели, в Англиканской церкви отсутствует понимание литургии как евхаристической жертвы, приносимой священником, так же как нет в ней и веры в преложение Св. Даров в Тело и Кровь Христову, тем самым и рукополагаемые в англиканстве лица не могут считаться священниками в православном смысле этого слова, ибо одним из основных признаков подлинного священства является получаемая в хиротонии сила приносить евхаристическую жертву и прелагать, призыванием Духа Святого, Св. Дары в Тело и Кровь Господню. Значит и в этом основном смысле рукополагаемые служители Англиканской церкви существенно отличаются от православных священников. Подтверждением этого может служить Ординал (Чин рукоположения) Англиканской церкви[21]. Правда, как на это неоднократно ссылаются защитники действительности

[21] См.: Там же. С. 553–595.

англиканских рукоположений, в предисловии к нему выражено намерение сохранять в Англиканской церкви существующий от древности трехстепенный иерархический строй с епископами, священниками и диаконами[22], а в самом чине предписывается возложение рук епископа совместно с присутствующими священниками (если не совершается епископская хиротония; тогда возлагают руки одни епископы), призывание Св. Духа, дающего власть отпускать грехи, и рукополагаемый (священник) получает
520) власть проповедовать Слово Божие и совершать таинства[23]. Однако это намерение продолжать древнее священноначалие не находит себе должного выражения в тексте Ординала, где нет никаких указаний, что рукополагаемый призывается приносить Богу жертвы духовные, предстоять Его алтарю и возрождать людей таинством крещения, как об этом пишется в православном чине рукоположения и что является существенным признаком священноначалия от древности. Реформаторы XVI века сознательно устранили из составленного ими Ординала всякое упоминание о совершении иереем литургии и о принесении им евхаристической жертвы, находившееся в употреблявшихся до Реформации римско-католических ординалах. Правда, они отменили также некоторые римско-католические обычаи (как вручение рукополагаемому дискоса и Чаши) средневекового происхождения и несущественные для полноты таинства рукоположения (в православии их нет). Как обычно, однако, англиканские реформаторы не остановились на этом, но устранили из Ординала всякое упоминание о священнике как совершителе Св. Евхаристии. Не говорим уже о том, что в православном чине священнического рукоположения имеется нечто аналогичное вручению дискоса и Чаши, а именно вручение рукоположенному иерею части Св. Агнца, чем указывается на его назначение быть хранителем и служителем Св. Евхаристии. Англикане же заменили римско-католический обычай вручением рукополагаемому Библии[24], выражая такой заменой свое убеждение, что назначением священника является не служение св. Евхаристии, а проповедь Слова Божия. Православные не разделяют, правда,

[22] См.: Книга Общей Молитвы. С. 553.
[23] См.: Там же. С. 582.
[24] См.: Там же. С. 594.

римско-католических крайностей, что *единственным* существенным признаком священства является власть совершать пресуществление и приносить евхаристическую жертву; священник — совершитель всех таинств, равно как и проповедник Слова Божия и учитель духовный. Тем не менее сознательное исключение из чина рукоположения всякого упоминания о совершении священником Св. Евхаристии и перенесение ударения на проповедь им Слова Божия лишает англиканское священство основных свойств священства православного и знаменует его разрыв со (521
священством древней Церкви, которое оно хотело бы продолжать. Этот недостаток не может быть восполнен получаемой священником в англиканской хиротонии властью совершать таинства вообще, ибо недостаточность англиканского учения о таинствах мы уже видели.

Еще менее удовлетворительным с точки зрения православного богословия представляется англиканское учение об епископском сане и о положении епископата в Церкви. Вернее сказать, такое учение отсутствует в официальных документах англиканского вероисповедания. Англиканство внешне сохранило традиционный церковный строй с его трехстепенным священством, но лишило его определенного содержания. Характерно в этом отношении часто встречающееся у англиканских богословов выражение «исторический епископат». Этим они хотят сказать, что существование епископата в Церкви есть факт, засвидетельствованный церковной историей, что он возник издревле, хотя, вероятно, не от апостольских времен, что он существовал во всех Церквах и потому его следует сохранить и сейчас, но не как нечто богоустановленное и существенно необходимое для Церкви, а как полезное и содействующее церковному единству и порядку. Этот взгляд на епископат хорошо выражен в ходячем англиканском богословском афоризме, что епископат нужен не для бытия, но для благобытия Церкви (не для esse, а для bene esse). Отметим, что в чине хиротонии епископа в англиканском Ординале в молитве посвящения ничего не говорится о том, что епископу дается власть рукополагать. И действительно, вековая практика Англиканской церкви показывает, что она не верит в необходимость совершения рукоположений только епископами. Так, в XVII веке были приняты в Англиканскую церковь многочисленные священники, не имевшие епископского рукоположения, в силу

простого постановления парламента и без нового их рукоположения. Нечто подобное мы видим и в наши дни по отношению к так называемой церкви Южной Индии, с которой Англиканская церковь вступила в частичное литургическое общение, хотя многие ее пасторы не получили епископского рукоположения, или при переговорах с методистами, от которых не требуют как условия воссоединения с ними ни их согласия на епископское рукоположение их пасторов, ни признания ими епископского
522) сана как полноты священства. Все вышесказанное побуждает нас сделать вывод, что англиканское священство с православной точки зрения имеет столь существенные недостатки и что оно по природе своей и назначению столь существенно отличается от православного священства, что признание действительности его является для Православной Церкви невозможным.

Состоявшееся уже, хотя и в условной форме, признание англиканских рукоположений некоторыми Поместными Церквами (Константинопольской в 1922 г., Иерусалимской в 1923 г., Кипрской в 1923 г., Александрийской в 1930 г. и Румынской в 1930 г.) не меняет нашего отношения к действительности англиканского священства. Как принятые отдельными Поместными Церквами, притом меньшинством их, они не могут иметь обязательного значения по вопросу, где требуется, в силу его догматического характера, общецерковное решение. Впрочем, они на это не притязают и сами заявляют, что решения их должны быть подтверждены общеправославным собором, чтобы приобрести законную силу (см. решение Константинопольской Патриархии от 1922 г.). А Румынская Патриархия ставит свое признание англиканских рукоположений в зависимость от принятия всей Англиканской церковью решений англикано-румынской богословской конференции 1935 г. Такого принятия не последовало до сих пор. Более важное значение имеет Московское Совещание 1948 г., в котором участвовало большинство Автокефальных Церквей и которое вынесло отрицательное решение о действительности англиканского священства. Нельзя также согласиться с формулировкой константинопольского (и некоторых других) решений, согласно с которыми англиканские рукоположения имеют для Православной Церкви такую же действительность, как и рукоположения римско-католические, армянские и старокатолические. Такое приравнивание не убедительно, так как

у армян и рнмо-католиков сохранилось древнецерковное священство с признанием его таинством и с верою в евхаристическую жертву. У армян все это сохранилось в более чистом виде, у римо-католиков со многими богословскими искажениями, не затрагивающими, однако, существа священства, чего отнюдь нельзя сказать об англиканах.

В соответствии с таким принципиальным отношением к англиканской иерархии должна быть и практика Православной Церкви по отношению к переходящим в Православие лицам в англиканском священном сане. Их нельзя принимать в сущем сане, как мы это делаем по отношению к армянам и римо-католикам. Они должны быть рукополагаемы православными иерархами, когда это является нужным и целесообразным для блага Церкви и когда они сами того желают; в противном случае они должны быть принимаемы в качестве мирян. Таково решение Св. Синода Русской Православной Церкви от 1904 г. Об этом же свидетельствует практика Православной Церкви от самого начала англиканства до наших дней (например, рукоположение перешедшего в Православие англиканского священника о. Варнавы (Яна) Бартона в 1961 г. в Париже). Не было вообще ни одного случая, чтобы англиканский священник был принят в Православие в сущем сане, даже со стороны Автокефальных Церквей, признавших англиканское священство. Только в случае принятия Англиканской церковью православной веры в ее целом и массового перехода англикан в Православие можно было бы себе представить принятие их иерархии и духовенства в сущем сане в порядке особой церковной икономин. Таково, по крайней мере, было мнение митрополита Филарета Московского. Но решать об этом несвоевременно. (523

Мне хотелось бы еще, хотя бы кратко, остановиться на некоторых вопросах, являющихся препятствием к воссоединению англикан с православными. Они неизбежно станут темами богословского диалога между ними. Это прежде всего вопрос о почитании Божией Матери и святых. Здесь, как и во всем, позиция Англиканской церкви неясна и противоречива. Так, с одной стороны, согласно с Никейским символом, англикане должны верить в воплощение Христа от Духа Святого и Девы Марии. Веру в девственное рождение Христа выражает также член II Членов Религии, где говорится, что Сын Божий «воспринял человеческую

природу во чреве Благословенной Девы от ее существа». Больше о Божией Матери в Членах Религии ничего не говорится. В Книге Общей Молитвы, в каноне Службы Причащения в день Рождества Христова воспоминается, что Сын Божий стал человеком «от сущности Девы Марии»[25]. В церковном англиканском календаре отмечаются [такие] праздники Божней Матери, как Очищение Девы Марии (соответствует нашему Сретению Господню), Благовещение Марии, Посещение Благословенной Девы Марии, Рож-
524) дество Благословенной Девы Марии, Зачатие Благословенной Девы Марии (но не Успение и Введение)[26]. В англиканском богослужении видное место занимает песнь «Величит душа моя Господа», которая поется на каждой вечерней службе[27]. А если согласиться, как думают многие англиканские богословы, что Англиканская церковь признает решения первых четырех Вселенских Соборов, то тем самым она признает наименование Девы Марии Богородицей, принятое на III Соборе. Это наименование отсутствует, однако, в богослужебных и догматических текстах англиканства (Книге Общей Молитвы, Церковном Календаре, Членах Религии) где Божия Матерь всегда называется Благословенной Девой Марией (или просто Девой Марией). Но что особенно поражает православное благочестивое чувство, это полное отсутствие в Книге Общей Молитвы и в Службе Причащения, в частности, каких бы то ни было молитвенных обращений к Божией Матери и даже почти полное умолчание (за исключением вышеприведенного места, читаемого на Рождество Христово) о месте Ее в деле строительства нашего спасения. Это создает молитвенную, духовную и даже догматическую атмосферу, настолько отличную от православной, что трудно себе представить, чтобы англиканство могло соединиться с Православием в единую духовную сущность, если бы в нем не возродилось молитвенное почитание и обращение к Божией Матери, как оно существовало в эпоху Вселенских Соборов. Если же мы от официальных текстов, весьма скудных, как мы видели, перейдем к высказываниям англиканских иерархов и богословов, то мы найдем здесь необычайное разнообразие, колебания от римско-католических крайностей, как вера

[25] См.: Книга Общей Молитвы. С. 253.
[26] Там же. С. XVII–XXXII.
[27] Там же. С. 19.

в непорочное зачатие Божией Матери, до отрицания девственного рождества Христа. При всей несовместимости этих взглядов можно с основанием утверждать, что вера в Приснодевство Божией Матери или в Ее молитвенное заступничество за род человеческий не является в англиканстве общеобязательной и не рассматривается как существенная часть христианской веры. Многое, конечно, в отношении англикан к почитанию Божией Матери может быть объяснено как реакция на крайности римско-католического культа Мадонны, оттеснившего в народном (525
сознании на второе место образ Христа, но здесь, как это обычно в англиканстве, реакция пошла слишком далеко. Во всяком случае, православное благочестивое чувство, верное духу св. Кирилла Александрийского, изобличившего Нестория, и Ефесскому Собору, провозгласившему Марию Деву Богородицей, не может мириться с высказываниями ответственных представителей англиканства, отрицающих самые основы церковного почитания Богородицы, и это без всякого противодействия и осуждения со стороны Англиканской церкви как таковой.

То же приблизительно можно сказать и о почитании святых. Нельзя утверждать, что англикане отвергают их почитание. В их календаре отмечаются памяти святых, правда немногих. Церкви посвящаются их имени. Но у них нет призывания святых. Оно определенно отвергается, как «римское учение», в члене XXII Членов Религии. Православный усматривает в этом следствие неправильной экклезиологии, разделяющей небесную и земную Церковь и отрицающей живую связь между ними, выражающуюся в нашем молитвенном общении со святыми (тем же недостаточным пониманием природы Церкви объясняется и отсутствие в англиканском богослужении молитв об умерших). Англикане правильно отвергли (в чл. XVI Членов Религии) римско-католическое учение о сверхдолжных заслугах святых, но вместе с ним они отвергли и древнехристианское верование в живое молитвенное общение всех членов Церкви, живых и умерших. Отвержение англиканами почитания мощей (чл. XXII) не только нарушает древнехристианское верование (вспомним хотя бы почитание останков св. Поликарпа Смирнского после его мученической кончины в середине II века), но и свидетельствует об оскудении веры в благодать Св. Духа, действующую в останках угодников Божиих и предвозвещающую всеобщее воскресение.

Член XXII Членов Религии отвергает также почитание святых икон. На практике, однако, в Англиканской церкви можно встретить большое разнообразие — от почитания не только икон, но даже статуй, до полного отвержения всяких изображений в храмах. Трудно, конечно, требовать от англикан полного усвоения наших литургических обычаев и путей богопочитания, да и религиозная психология народов различна, и этим, может быть, объясняется слабость иконопочитания на Западе. Но нельзя
526) не настаивать на богословских основаниях иконопочитания, ибо изображение Христа на иконе есть исповедание веры в подлинность боговоплощения и вочеловечения и тем самым изобразимости Его по человечеству. Не говорим уже о том, что отвержение иконопочитания есть восстание против VII Вселенского Собора, признаваемого Православной Церковью наряду с остальными Вселенскими Соборами.

Неудовлетворительными для православных являются и члены IX, X, XI, XII и особенно XVII Членов Религии о первородном грехе, свободе воли, оправдании, о добрых делах и предопределении. Выяснение англиканского учения о этих предметах и сравнение его с православным должно также стать темой предстоящего диалога.

В заключение хочется снова сказать, что как ни серьезны многие из богословских вопросов, разделяющих Православие и англиканство, главное затруднение все же не в них, а в отсутствии единого англиканского учения даже в основных вопросах христианства, в отсутствии у англикан авторитетного органа, способного постановлять в делах веры, в нежелании их создать такой орган, в слабости их сознания, что такой порядок вещей ненормален и не соответствует духу и строю Церкви Христовой. Можно даже сказать, что большинство англикан видят даже в такой «всеобъемлемости» (comprehensiveness) одну из наиболее привлекательных черт англиканства. Такая настроенность, равно как и распространенный среди англикан дух модернизма, являются главнейшей помехой к успешному и плодотворному диалогу между Православною Церковью и Англиканским вероисповеданием.

Архиепископ Василий
Брюссель, август 1966 г.

Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого [1]

Проблема познаваемости Бога является для св. Василия Великого частным, хотя вместе с тем и единственным по своему характеру, видом нашего познания вообще. Как в мире тварном сущность творений недоступна нашему разуму и мы познаем творения по их свойствам и качествам, по их видимости, точно так же или, вернее, в неизмеримо большей степени, Божественная сущность (οὐσία) остается для нас непостижимой и недоступной, и мы познаем Бога только из Его свойств, или, как св. Василий наиболее часто выражается, из Его действий и проявлений, из Его энергий (ἐνέργειαι). «Евномиане, — говорит он[2], — не знающие естества даже той земли, которую они попирают своими ногами, какова она, имеют дерзость проникать в сущность Бога всячески»[3]. «Вообще только помыслить, — пишет там же св. Василий, — что можно исследовать сущность Бога, Который выше всего, сколько в этом гордости и надменности!»[4] «Я думаю, — говорит еще св. Василий, — что постижение (Божественной сущности) превосходит не только людей, но и всякое разумное естество. “Разумной” же я называю здесь тварную природу. Ибо Отец познаваем только Сыну и Святому Духу»[5]. Таким образом, эта неспособность познавать Божественное естество не ограничивается одними людьми, но распространяется и на ангельский мир. Только три Божественные Ипостаси обладают полным познанием Их общей сущности. И св. Василий заключает: (527

[1] Доклад, прочитанный в несколько сокращенном виде на V Международном съезде патрологов в Оксфорде 19 сентября 1967 г.

[2] Мы цитируем св. Василия Великого по «Патрологии» Миня (PG), а его письма также по изданию Y. Courtonne: *Saint Basile.* Lettres. Texte établi et traduit. Tome I, II, III. Paris, 1957, 1961, 1966.
За неимением под рукою русского издания творений св. Василия русский перевод делаем сами с греческого текста.

[3] Eun. 1. 13. — PG 29, 541 C.

[4] Ibid. 1. 12. — Ibid., 540 A.

[5] Ibid. 1. 14. — Ibid., 544 A.

«Сущность Божия, как это было доказано, совершенно непостижима и неизреченна для человеческого естества»[6].

Это не означает, однако, для св. Василия, что Бог совершенно непостижим. Такая непостижимость исключала бы возможность сознательного поклонения Богу. В этом как раз и упрекали его противники, евномиане, ставившие ему такой вопрос: «Поклоняешься ли ты тому, что ты знаешь, или тому, что ты не знаешь?»[7] Св. Василий понимает ловушку, заключающуюся в этом
528) вопросе. «Если мы ответим, что мы знаем то, чему поклоняемся, у них на это быстрый ответ: “Какова сущность поклоняемого?” А если мы признаемся, что не знаем его сущности, они обращают против нас наш ответ и говорят: “Итак, вы поклоняетесь тому, что не знаете”»[8]. Этот аномейский вопрос предполагает, что всякое истинное познание есть познание сущности и, в особенности, что в Боге все есть сущность. В своем ответе св. Василий оспаривает оба эти утверждения: «А мы говорим, что познание многозначимо. В самом деле, мы говорим, что знаем величие Божие и Его силу и мудрость и благость и промысл, которым Он промышляет о нас, и праведность Его суда, но не саму сущность. Так что вопрос этот имеет улавливающий характер»[9]. Таким образом, св. Василий допускает, с точки зрения познания во всяком случае, различие между сущностью Божией и Его свойствами и проявлениями.

Дабы лучше пояснить характер этого различия в Боге, св. Василий вновь отправляется от рассмотрения тварного мира. «В обычном употреблении, — говорит св. Василий, — вещи, которые при непосредственном воззрении ума представляются простыми и едиными, но при подробном исследовании кажутся разнообразными и многими, такие вещи, разделяемые умом, называются разделяемыми одним примышлением (ἐπίνοια)»[10] — «например, первая встреча (ума) говорит нам, что тело простое, но последующее размышление показывает, что оно различно, разлагая его примышлением на то, из чего оно составлено, на цвет и образ и сопротивление и величину и так далее»[11]. Св. Василий

[6] Eun. 1. 14. — PG 29, 545 A.
[7] Ep. 234. 1. — Изд. Courtonne. 1. 1 (PG 32, 868 C).
[8] Ibid. 1. 1–5. — Ibid., 868 C.
[9] Ibid. 1. 5–10. — Ibid., 868 C.
[10] Eun. 1. 6. —PG 29, 521 C.
[11] Ibid. 1. 6. — Ibid., 524 A.

дает следующее определение этой ἐπίνοια (примышления), посредством которого мы различаем свойства вещей и которое представляется вторичным интеллектуальным актом над непосредственными данными чувств: «Примышлением (ἐπίνοια) называется более подробное и точное вторичное размышление (ἐπενθύμησις) о том, что было схвачено умом (τοῦ νοηθέντος) после первой мысли (νόημα), произведенной в нас ощущением»[12]. Иначе говоря: «Все, кратко выражаясь, известное ощущению и кажущееся простым по своему предмету, но после его умозри- (529
тельного рассмотрения образующее сложное понятие, называется усматриваемым примышлением»[13]. Можно вообще сказать, что для св. Василия, поскольку дело идет о тварном мире, различия, усматриваемые в нем нашим умом, соответствуют чему-то реальному в предметах. Они свидетельствуют о сложной природе всех вещей, не вводя в них, однако, разделения и не нарушая их единства.

Нечто подобное, по св. Василию, могло бы быть сказано относительно нашего познания Бога. «Мы научены Божественным Писанием, — говорит он, — пользоваться примышлением (ἐπινοίας) способом очень близким (к обычному его употреблению)»[14]. Так же, как и в тварных вещах, мы различаем в Боге умственным действием Его непознаваемую сущность и то, что ее сопровождает и что не является Его сущностью. Это, во-первых, Его ипостасные свойства, как нерожденность (τό ἀγέννητον), или же свойства, общие для Божественной сущности, как нетленность. «Если нерожденность следует за Богом, — полемизирует св. Василий против Евномия, — ясно, что она следует за Ним извне. Но то, что вне Бога, не Его сущность»[15]. Основываясь на этих различиях κατ᾽ ἐπίνοιαν, мы применяем к Богу многочисленные наименования, каждое из которых соответствует чему-то действительному и различному в Боге, но никоим образом не обозначает Его сущности. «Если бы все эти (наименования) относились к одному обозначаемому, было бы совершенно необходимо, чтобы они имели одну и ту же силу между собою... Так что услышавший о неизменяемости Бога был бы направлен

[12] Ibid. 1. 6. — Ibid., 524 B.
[13] Ibid. 1. 6. — Ibid., 524 C; Hex. 4. 5. — PG 29, 89 B–92 B.
[14] Eun. 1. 6. — PG 29, 524 C.
[15] Ibid. 1. 5. — Ibid., 517 BC.

к Его нерождаемости; а услышавший об Его неделимости был бы отведен к Его творчеству. Но что могло бы быть нелепее такого смешения?»[16] Вернее, как пишет св. Василий в другом месте, все эти имена освещают с разных сторон один и тот же предмет: «Скажешь ли ты “Бог”, ты обозначишь Того же, Кого ты помыслил посредством других имен. Но если все имена, прилагаемые Божественному естеству, и равносильны друг другу по обозначению объекта, но они по иному выражению направляют наш ум
530) на одно и то же»[17]. Впрочем, «нет ни одного имени, достаточного, чтобы, охватив все Божественное естество, быть способным его выразить, но многочисленные и разнообразные, каждое со своим собственным значением, они образуют вместе тусклое и совершенно малое понятие по сравнению с целым, для нас, однако, вполне достаточное»[18]. Положительные или отрицательные, эти именования не открывают сущности Божией. Так, говоря о ветхозаветных патриархах, св. Василий замечает, что Бог не явил им Своего имени, «тем более Он не открыл им Своей сущности, что она такое... так как это очевидно превосходит способность человеческого слуха»[19]. Даже имя «Господь» — «не есть имя сущности, но власти»[20]. Или, как он разъясняет в другом месте: «Именование (Божества) носит указание некоторой назирательной или действующей власти, а Божественное естество во всех примышляемых именах остается не обозначенным, каково оно само по себе»[21]. Так что слово «Бог» для св. Василия выражает скорее Божественное действие, чем Его существо, хотя здесь св. Василий предпочитает выражаться не слишком категорически во избежание излишней полемики[22]. Имена Божественных Лиц также не выражают их сущности[23]. Говоря вообще, «именования обозначают не сущности, но свойства»[24].

Однако наиболее часто употребляет св. Василий выражение ἐνέργεια — действие, проявление, энергия в единственном, но

---

[16] Eun. 1. 8. — PG 29, 528 BC.
[17] Ep. 189. 5. 1. 26–30. — PG 32, 689 C.
[18] Eun. 1. 10. — PG 29, 533 C.
[19] Ibid. 1. 13. — Ibid., 541 CD.
[20] Ibid. 2. 3 (577 B).
[21] Ep. 189. 8. 1. 6–9. — PG 32, 696 A.
[22] См.: Ibid. 1. 25–31. — Ibid., 696 BC.
[23] См.: Eun. 2. 5. — PG 29, 580 C.
[24] Ibid. 2. 4 (577 C).

обыкновенно во множественном числе, когда он говорит о Боге и о Его познании нами. Это слово может иметь у св. Василия несколько смыслов. В обыкновенных вещах оно обозначает действие, понимаемое как нормальное употребление какой-нибудь вещи. «Воспринял ли ты вполне действие (τὴν ἐνέργειαν) твоей руки?»[25] — спрашивает св. Василий своего друга. В отношении к Богу, энергии, понимаемые как Его многочисленные действия и проявления, противопоставляются Его простой и невыразимой сущности. (Бог), говорит св. Василий, «не есть некий многоименный Сущий (οὐ πολυώνυμος τις ὤν), потому что не все имена взаимно относятся к одному и тому же. Ибо иное (ἄλλο) обозначается Светом, иное Лозою и иное Пастырем. Но будучи единым по Своему подлежащему (ὑποκείμενον) и единой простой и несложной сущностью, Он в разных случаях по-разному Себя называет, преобразуя и применяя к Себе именования, различающиеся друг от друга примышлением (ἐπινοίαις). Следовательно, Он применяет к Себе разные имена согласно с различием Своих действий (κατὰ... τῶν ἐνεργειῶν διαφοράν) и по Своему отношению к тем, кого Он облагодетельствует»[26]. «Если (Евномий) совершенно ничего не усматривает (в Боге) по примышлению (κατ᾽ ἐπίνοιαν)... тогда он должен будет признать одинаково сущностью все, что говорится о Боге (τὰ ἐπιλεγόμενα τῶ Θεῶ). Но каким образом не будет тогда смешным говорить, что творческая сила есть сущность? Или что промышление тоже сущность? Или что предвидение также сущность? И, просто-напросто, всякую энергию полагать сущностью?»[27] Познание Бога по Его энергиям мыслится иногда св. Василием как Его познание из Его творений. «Естественно, — пишет он, — что сущность является недоступной всякому зрению (ἀπερίοπτον), кроме как Единородному Сыну и Святому Духу. Но когда мы возводимся от Его действий (ἐνεργειῶν), постигая Творца посредством Его творений, то получаем понимание Его благости и премудрости. Это именно является тем ведомым в Боге, которое Бог явил всем людям»[28]. Таким образом, существует откровение Божие, позволяющее нам Его познавать без того, чтобы Его сущность становилась бы нам (531

[25] Ep. 293. 1. 2. — PG 32, 1033 D.
[26] Eun. 1. 6. — PG 29, 524 D–525 A.
[27] Ibid. 1. 8. — Ibid., 528 B.
[28] Ibid. 1. 14 (544 BC).

доступной: «Творения, — объясняет св. Василий Великий, — указывают нам на силы и премудрость и искусство (Божие), но не на Его сущность»[29]. Такое познание Бога из Его действий является единственно возможным путем хоть сколько-нибудь приблизиться к исследованию Его непостижимой сущности. «Если было бы возможно, — пишет св. Василий к главному врачу Евстафию, — созерцать само по себе само Божественное естество... мы бы совершенно не нуждались в других словах или указаниях... Но так
532) как оно выше постижения тех, кто ищет, а мы мыслим о том, что не улавливается нашим знанием на основании некоторых указаний, то совершенно необходимо нам руководствоваться действиями Божиими для исследования Божественного естества»[30]. Отрицая, таким образом, всякую возможность непосредственного познания естества Божия, св. Василий вновь подчеркивает различие между сущностью Божией и Его действиями: «Познав, что Бог благодетель и судья и справедливый... мы научились различию действий, но природу действующего мы тем не менее не можем познать из разумения действий... Итак, иное (ἄλλο) есть сущность, для которой до сих пор не было найдено слово, способное ее выразить, а иное значение имен, к ней (περὶ αὐτὴν) относящихся и называемых по какому-нибудь действию или достоинству»[31].

Такое различение κατ᾽ ἐπίνοιαν между сущностью Божией и Его энергиями, усматриваемое нами в Нем умственным актом, которое основано на чем-то действительно существующем в Нем, ставит, очевидно, перед св. Василием вопрос о простоте Божией, которую он хочет сохранить. Это как раз и составляло главный аргумент Евномия в его полемике против св. Василия: Бог совершенно прост, Он всецело сущность, и всякое различие в Нем между Его сущностью и свойствами вносило бы в Него недопустимую сложность, даже если бы дело шло только о троичных различиях. Так, нерожденность была для Евномия не свойством, а самой сущностью Божией, который, таким образом, становится всецело познаваемым нами. Св. Василий вполне сознает важность этого возражения. Он выражает его следующим образом: «Но Бог, говорят они, прост, и все, что ты мог перечислить в Нем

[29] Eun. 2. 32. — PG 29, 648 A.
[30] Ep. 189. 6. 1. 6–14. — PG 32, 692 CD.
[31] Ibid. 8. 1. 17–20. — Ibid., 696 AB.

познаваемого, принадлежит к Его сущности (τῆς οὐσίας ἐστί)»[32]. «Это софизм, — отвечает св. Василий, — исполненный бесчисленных нелепостей. Вот мы перечислили столь многое, так неужто все это имена единой сущности? И разве грозность Его взаимно равносильна Его человеколюбию, справедливость творческой силе, предведение воздаянию, величие промыслу? Или, когда мы говорим любое из этих наименований, мы указываем на Его сущность?»[33] Евномиане должны, следовательно, говорить, что все, что мы знаем о Боге (что Он страшен, справедлив, благосклонен), (533
составляет самую сущность Божию или, «если они говорят, что сущность нечто другое, пусть они тогда не пытаются нас провести своими рассуждениями о простоте Божией»[34]. Впрочем, нужно отметить, что св. Василий не говорит в своих писаниях, что Бог прост, но что Его сущность проста, или же что Он прост по существу, но множествен в Своих энергиях и что эта множественность не нарушает простоты Его сущности. Св. Василий часто возвращается к этому утверждению, которое может показаться парадоксальным, объясняя нам, что эти различия в Боге находятся вне Его сущности, даже если дело идет о ипостасных различиях, и, следовательно, они не могут внести в Него сложность, и что энергии, так же как и Ипостаси, не являются частями Бога, и что Бог находится во всей Своей полноте в каждой из них. «Если бы мы, — пишет св. Василий, — принимали нерожденность за часть сущности, утверждение (Евномия) было бы уместно, говорящего, что сложное состоит из различных вещей. Но если мы понимаем сущность Божию как свет или жизнь или благо, так как все, что Он есть, жизнь, все свет и все благо, а за жизнью следует нерожденность, каким образом не будет несложным Тот, Кто прост по существу? Ибо образы, выявляющие Его свойства, не нарушают понятия Его простоты, так как иначе все, что говорится о Боге, делало бы Его для нас сложным»[35]. Следовательно, для св. Василия, если мы хотим сохранить понятие Божественной простоты, мы поставлены перед следующей дилеммой: или же, согласно с Евномием, отказаться от усмотрения в Боге каких-либо различий, но тогда мы отказываемся от всякого

[32] Ep. 234. 1. 1. 13–14. — Ibid., 868 D.
[33] Ibid. 1. 14–20. — Ibid., 868 D–869 A.
[34] Ibid. 1. 24–25. — Ibid., 869 A.
[35] Eun. 2. 29. — PG 29, 640 B.

сознательного Ему поклонения; или же не вводить эти различия в саму сущность, чтобы не сделать Его сложным: «Если мы хотим сохранить понятие простого и не имеющего частей, то мы или ничего не будем говорить о Боге, кроме о Его нерожденности, и откажемся называть Его невидимым, неизменным, Творцом, Судьей и всем, что мы ныне приняли для Его славословия; или, если мы принимаем все эти наименования, то как мы станем поступать? Отнесем ли мы все их к сущности и тем самым низве-
534) дем Его и покажем не только сложным, но и составленным из неподобных друг другу частей, потому что каждое из этих именований означает нечто иное от другого? Но нет, мы будем понимать их как находящихся вне сущности»[36]. Так защищает св. Василий понятие простоты Божия существа в своей полемике против Евномия. А в своих письмах он вновь подчеркивает невыразимость Божеского естества даже в Его действиях и отождествляет их с нисходящей на нас Божественною благодатью. «Все это, — пишет он, — действуется (ἐνεργεῖται) в равной мере для достойных от Отца и Сына и Святого Духа... всякая благодать и сила... и какое ни есть другое благо, нисходящее до нас»[37]... «Тем не менее мы не сможем познать естества действующего посредством понимания Его действий (энергий)»[38]. И возвращаясь вновь, в своем 234-м письме ко св. Амфилохию, к своему учению о познаваемости Бога, св. Василий пишет: «Но действия Его разнообразны, а сущность проста, но мы говорим, что познаем Бога из Его действий (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν), но не обещаем приблизиться к самой сущности, ибо действия Его нисходят к нам, а сущность Его пребывает неприступной»[39]. Это последнее утверждение (Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσι. ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος) особенно важно. Дело не идет здесь только об интеллектуальном акте с нашей стороны, посредством которого мы различаем в Боге Его сущность и Его действия, но скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях, без того чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим.

---

[36] Eun. 2. 29. — PG 29, 640 BC.
[37] Ep. 189. 7. 1. 7–12. — PG 32, 693 B.
[38] Ibid. 8 1. 12–13. — Ibid., 696 A.
[39] Ep. 234. 1. 1. 24–25. — Ibid., 869 AB.

В заключение я хотел бы сказать, что в основе всех этих богословских и философских доказательств на первом месте стоит у св. Василия его христианская традиционная вера, которая требует сохранения трансцендентности и тайны Божией и вместе с тем настаивает на возможности воздавать Ему разумное и подлинное поклонение — две вещи, которые подвергались опасности учением Евномия. «Я, — говорит св. Василий, — знаю, что Бог существует, но какова Его сущность, полагаю выше разумения. Каким же образом я спасаюсь? Верою, для веры же (535
достаточно знать, что Бог есть, а не что Он такое... следовательно, знание Божественной сущности есть ощущение Его непостижимости. И почитается не то, что познана сущность, что она такое, но познано, что она существует»[40]. «Из действий происходит познание, из познания поклонение... но мы знаем Бога из Его силы, так что мы веруем Тому, Кого познали, поклоняемся же Тому, в Кого уверовали»[41].

---

[40] Ibid. 2. 1. 8–14 (869 BC).
[41] Ibid. 3. 1. 12–13, 19–21 (869 D–872 A)

Экклезиология свт. Василия Великого

Не так легко говорить об экклезиологии св. Василия Великого. Сам св. Василий не оставил никакого труда, где бы он
536) излагал свое учение о Церкви. Нигде он не говорит о нем систематически. Мы вынуждены искать в его творениях отдельные разбросанные места, в них речь о Церкви всегда как бы мимоходом и обыкновенно очень кратка. Они есть почти во всех его трудах — «Шестодневе», «Беседах на псалмы», словах, в книгах против Евномия, книге о Святом Духе, аскетических писаниях и особенно в письмах. Последние для нас наиболее интересны, так как выявляют отношение великого архиепископа к церковным вопросам своего времени, его реакцию на церковные события. Это отношение пополняет и делает более понятными отдельные мысли о Церкви. Основываясь на всех этих данных, мы можем в общих чертах установить учение о Церкви св. Василия Великого. Нужно только избегать излишней систематизации[1].

Отметим прежде всего, что св. Василий говорит о Церкви иногда в единственном (ἡ ἐκκλησία), иногда во множественном числе (οἱ ἐκκλησίαι). Множественное число преобладает в его письмах, а в остальных творениях[2] св. Василий пишет о Церкви преимущественно в единственном числе. Это можно объяснить тем, что в письмах св. Василий говорит о Церкви в ее конкретном историческом явлении, то есть в ее проявлении как множества Поместных Церквей, в других же трудах он более останавливается

[1] Отметим среди трудов, посвященных экклезиологии св. Василия Великого: *Vischer L.* Basilius der Grosse. untersuchungen zu einen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts. 3 kapitel. S. 52–72. Basel, 1953; *Batttifol P.* L'ecclésiologie de saint Basile. — Echos d'Orient 21 (1922). P. 9–30; *Grumel V.* Saint Basile et le Siège Apostolique. — Echos d'Orient 21. P. 80–92; *Amand de Mendieta E.* Basile de Césarie et Damase de Rome. — Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey. Herder, 1963. P. 122–166. *Καρμίρη Ι.* Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Μεγάλου. Ἐν Ἀθήναις, 1958; *Καρμίρη Ι.* Ἡ ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν ἱεραρχῶν. Ἀθῆναι, 1962.

[2] По множеству примеров их невозможно привести. См. цитаты в настоящей работе.

на богословской и духовной ее стороне. Св. Василий никак не определяет ее природу или сущность. Такое определение противоречило бы гносеологическим принципам св. Василия, всегда утверждающего (особенно против Евномия) непостижимость и невыразимость сущности всех вещей, даже тварных. Может быть, и сознание тайны Церкви побуждало его воздерживаться от такого определения. Однако он часто пользуется библейскими образами для ее описания. Церковь есть тело, и это тело — Тело Христово. «Господь наш Иисус Христос, согласившийся назвать (537
Своим телом всю Церковь Божью и каждого из нас в отдельности сделавший членами друг друга, даровал всем нам быть близкими ко всем по согласованности, свойственной ее членам»[3].

Глава его — Христос, и одна душа должна его оживлять, «дабы сохранялись такая же последовательность и добрый порядок (какой существует в теле), гораздо более в Церкви Божьей, которой было сказано: “Вы — тело Христово, а порознь члены”, то есть едины и единственно истинная глава, которая есть Христос, содержит каждого и сочетает с другим в согласии»[4]. Св. Василий противопоставляет единство этого тела разделениям церквей своего времени: «Мы были бы воистину нелепейшими из людей, если бы мы радовались расколам и разделениям церквей и не считали бы величайшим благом сочетание членов тела Христова»[5]. Члены тела, разделенные пространством, соединены между собой любовью. «Что, в самом деле, — пишет св. Василий, — могло бы быть приятнее, чем видеть тех, кто разделен расстоянием, связанных единством любви во единую гармонию членов в теле Христовом?»[6] Так, толкуя слова 44-го псалма «И возжелает Царь красоты твоей, ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему», св. Василий (для которого царица псалма предобразует Церковь) говорит: «Необходимость подчинения указывается словами “ибо Он Господь твой”... (псалмопевец) не сказал: “Тебе поклонятся с дарами”, но “Лицу твоему”, ибо не Церковь бывает поклоняема, но глава Церкви Христос, названный в Писании Лицом»[7]. Вот

[3] Ep. (Письмо). 243. 1. 1. (=lignes) 4–8. — Изд. Courtonne. T. III. Paris, 1966; Ep. 222. — PG 32, 820 A.
[4] Jud. 3 (О суде Божьем). — PG 31, 660 A.
[5] Ep. 156. 1. 1.12–16. — Изд. Courtonne. T. II. Paris, 1961; PG 32, 613 CD. Имеется в виду раскол Павлина в Антиохии.
[6] Ep. 70. 1. 6–8. — Изд. Courtonne. T. I. Paris, 1957; PG 32, 433 B. Письмо Дамасу.
[7] Ps. 44, 10. — PG 29, 409 C.

почему Христос — вселенский епископ Церкви, «великий и истинный епископ, наполняющий всю вселенную Своими чудесами»[8].

Церковь — и храм Божий, место истинного поклонения, наследница синагоги Ветхого Завета. Толкуя Пс. 28, 3 «Поклоняйтесь Господу во дворе святом Его», св. Василий пишет: «Поклонение совершается не вне Церкви, но в самом дворе Божьем. Не придумывайте мне, говорит псалмопевец, особых дворов и собраний. Существует только один святой двор Божий. Двором была раньше
538) синагога иудеев, но после их греха против Христа их поселение стало опустелым. Поэтому Господь и говорит: “У Меня есть и другие овцы, которые не принадлежат к этому двору”. Говоря о язычниках, предопределенных ко спасению, Он указывает на особый двор, отличный от иудейского. Следовательно, не подобает поклоняться Богу вне этого святого двора, но находясь внутри него»[9]. Церковь — Божий град, где обитает Его народ. Св. Василий говорит о своем толковании слов 45-го псалма «Потоки рек веселят град Божий... Бог посреди него»: «Итак, эта река радует весь град Божий, то есть Церковь, тех, жизнь которых находится на небесах»[10]. Это и небесный и земной град: «Так как Бог находится посреди града, Он дарует ему непоколебимость, оказывая ему помощь при первых восходах света. Поэтому имя града подходит как к горнему Иерусалиму, так и к дольней Церкви»[11]. Посредством крещения мы становимся его гражданами. «Прииди же, — призывает св. Василий в своей “Беседе”, побуждающей ко святому крещению, — перемести себя всецело ко Господу, дай себе самому именование, запишись гражданином вместе с Церковью»[12]. Крещением мы записываемся в книгу Церкви, чтобы стать небесными гражданами: «За все это ты понесешь ответственность как воин Христов, как подвижник благочестия, как имеющий жительство на небесах. Запишись в эту книгу, чтобы быть переписанным в горнюю»[13].

Св. Василий Великий пользуется многими другими библейскими образами, и ветхозаветными, и новозаветными, когда он

---

[8] Ep. 50. 1. 19–21. — PG 32, 388 B.
[9] Ps. 28, 3. — PG 29, 288 AB.
[10] Ps. 45, 4. — Ibid., 421 C.
[11] Ps. 45, 5. — Ibid., 424 B.
[12] Hom. (Беседа) 13. 3. — PG 31, 440 A.
[13] Hom. 13. 3. — Ibid.; cf.: Hom. 13. 1. — Ibid., 425 A.

говорит о Церкви. Она — дом Божий. В толковании на Пс. 29, 1 (при обновлении дома Давидова) св. Василий спрашивает: «Может быть, следует мыслить под “домом” Церковь, построяемую Христом, как об этом пишет и Павел в послании к Тимофею: “Дабы ты знал, как нужно вести себя в доме Божьем, который есть Церковь Бога живого“»[14]. Церковь — дом, постоянно строящийся Самим Христом. Эта мысль очень близка «Пастырю» Ермы, изображающего Церковь в виде башни, которую непрестанно строят. Это также дом молитвы[15]. Церковь — царица и невеста. «Предстала царица одесную Тебя», толкует св. Василий 44-й псалом: «...Здесь псалмопевец говорит о Церкви, о которой мы узнали в Песни Песней, что она совершенная Христова голубица, которая принимает в правое от Христа место узнаваемых по их добрым делам, различая от злых, как пастырь различает агнцев от козлов»[16]. Она и Дочь Царева, порожденная любовью: «(Царь) призывает Церковь слушать и соблюдать Его повеления и делает Своей близкой, именуя ее дочерью, как бы усыновляя ее любовью: слыши, дщи, и виждь»[17]. Мы видим, как в этих толкованиях библейских образов сильно выражена единственность Церкви (один двор, одна голубица и т.д.). Встречаются и другие метафоры: море[18], поле[19], виноградник[20]. Наконец, Церковь — кормилица, питающая нас благочестием[21]. (539

Если Христос — глава тела Церкви, то Дух Святой, покоящийся на плоти Христовой, всегда в ней присутствует. Дух Святой, говорит св. Василий, «был изначала вместе с самой плотью Господа, быв ее помазанием и неотделимо присутствуя в ней согласно с написанным: “на ком увидишь Дух нисходящий и пребывающий на Нем, Тот Сын Мой возлюбленный”; и: “Иисуса из Назарета, Которого и помазал Бог Духом Святым”. В дальнейшем всякое действие (Христа) совершалось в присутствии Духа... Он не покинул Его и по воскресении. Ибо Господь, обновляя человека и возвращая ему благодать дуновения Божьего, потерянную им,

[14] Ps. 28, 1. — PG 29, 308 A.
[15] См.: Ps. 132. — PG 30, 116 C.
[16] Ps. 44, 7. — PG 29, 405 F.
[17] Ps. 44, 10. — Ibid., 409 A.
[18] См.: Hexaem. (Шестоднев) 4.7. — PG 29, 93 C.
[19] См.: Ibid., 5. 5. — Ibid., 104 C.
[20] См.: Ibid., 5. 6. — Ibid., 108 B.
[21] См.: Hom. 2, 3. — PG 31, 189 A.

дунув в лицо учеников, что сказал? — “Приимите Дух Святой. У кого вы оставите грехи, они будут оставлены; а у кого вы их удержите, будут удержаны”»[22]. Дух Святой вдохновляет и образует строение Церкви, Тела Христова. «А строение Церкви, — спрашивает святой Василий, — не ясно ли и несомненно, что оно действуемо Духом? Ибо Он, как говорит апостол Павел, дал Церкви, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, учителей, далее — силы, далее — дарования исцелений, заступ-
540) ления, управления, виды языков. Этот строй учрежден соответственно с разделением даров Духа»[23].

Церковь, как мы видели, — место истинного поклонения Богу. Это поклонение, однако, воздается Богу в Духе Святом. Писание говорит «о Духе», учит нас св. Василий: «Вот место около Меня, стань на скале. Что другое называет оно “местом”, как не созерцание в Духе?.. Это собственное место истинного поклонения: “Итак, внемли, — говорит Писание, — не приносить всесожжений на всяком месте, но в месте, которое избрал Господь Бог Твой”. Что же такое духовное всесожжение? Жертва хваления. В каком же месте мы ее приносим, как не в Духе Святом? Откуда мы этому научились? От Самого Господа, говорящего, что “истинные поклонники будут поклоняться Отцу в Духе и Истине”»[24]. Имея в виду, что Церковь для Василия Великого, как и Святой Дух, — место истинного поклонения, можно сказать, что для него она отождествлялась со Святым Духом, вернее — была Его проявлением. Отметим и слова «жертва хваления» (ἡ θυσία τῆς αἰνέσεως), она должна приноситься Богу в месте, выбранном Им (то есть во Святом Духе и в Церкви). Можно здесь усмотреть намек на Евхаристию, которая, таким образом, оказывается основным делом Церкви и совершается Духом Святым.

Святой Дух дается всем верующим во Христа и записанным гражданам града Божьего, Церкви: «И в настоящее время праведник пьет воду живую и в будущем будет пить изобильнее, когда он будет записан гражданином града Божьего»[25]. В другом месте св. Василий говорит, истолковывая Пс. 45, 5 «Речные потоки веселят град Божий»: «Что это за река Божья, если не Дух Святой,

---

[22] S. S. (О Святом Духе) 16. 39. — *PG* 32, 140 CD.
[23] S. S. 16. 39. — Ibid., 141 A.
[24] S. S. 26. 62. — Ibid., 181 D–184 A.
[25] Ps. 45, 4. — PG 29, 421 B.

получаемый по вере уверовавших во Христа?»[26] Лиц, управляющих церквами, вдохновляет Святой Дух. «Не считайте, что дело идет о человеческом решении, — пишет св. Василий духовенству Колонии (Кельна), когда их епископа перемещают на другую кафедру, — или что оно было принято по мотивам людей, думающих о земном, но будьте убеждены, что при содействии Духа поступили так те, кому поручено попечение о церквах Божьих. Запечатлевайте в ваших умах этот источник их решения и постарайтесь его исполнить»[27]. (541

Церковь Христова — Церковь апостолов и отцов. От них она получила учение, оставленное нам нашим Господом, выраженное в Предании, закрепленное в Писании. Сами апостолы — наследники патриархов Ветхого Завета. Св. Василий так толкует Пс. 44, 16 «Вместо отцов твоих родились сыновья твои; ты поставишь их князьями по всей земле»: «Кто, следовательно, сыновья Церкви? То есть сыновья Евангелия, получившие власть над всей землей... Даже если кто примет патриархов за отцов невесты, то и так смысл выражения будет относиться к апостолам, ибо они вместо патриархов стали для нее сыновьями Христовыми»[28]. Поэтому можно говорить об апостольской вере, которая в то же время и «вера отцов, которую мы и приняли и узнали, как отмеченную апостольскими чертами»[29]. Можно говорить и об апостольской проповеди[30]. Среди апостолов св. Василий уделяет особое место некоторым из них, не уточняя, однако, в чем оно состоит. Это, во-первых, апостолы, присутствовавшие при преображении, — Петр, Иоанн и Иаков. «Петр и сыновья громовы видели Его красоту на горе, сияющую больше светлости солнечной, и были удостоены воспринять своими очами предначатки Его славного пришествия»[31]. Во-вторых, апостол Петр, «из-за превосходства веры принявший на себя построение Церкви». И в другом месте: «Блаженный Петр, предпочтенный среди всех апостолов, один более всех засвидетельствованный и провозглашенный блаженным, кому были доверены ключи Царства Небесного, когда слышит

[26] Ibid., 421 C.
[27] Ep. 227. 1. 17–22. — PG 32, 852 C.
[28] Ps. 44, 12. — PG 29, 413 B.
[29] Ep. 92. 3. 1. 43–45. — PG 32, 474 A.
[30] См.: Ep. 105. 1. 1. 16 (513 A).
[31] Ps. 44, 5. — PG 28, 499 CD.

от Господа: “Если не умою тебя, не будешь иметь части со Мной”, какое и сколь каменное сердце не умолит к страху и трепету суда Божьего?»[32] Это место, внушенное 16-й главой от Матфея в сочетании с 22-й от Луки, хотя и значительно, ибо св. Василий признает роль апостола Петра в Церкви, имеет преимущественно духовно-нравственный характер. Св. Василий хочет показать на примере апостола Петра, что величайшие дары благодати не могут предохранить от падения, если мы доверяем своим собствен-
542) ным силам. То же самое (и даже больше) можно сказать о других текстах, в общем — немногочисленных, об апостоле Петре. Это прежде всего духовные увещания, уроки смирения и послушания, которые можно кратко выразить так: если апостол Петр мог пасть, то тем более каждый из нас. Например, в своем слове «О смирении» св. Василий обращается к слушателям с нравственным наставлением: «Если же ты даже этого не понимаешь, что ты получил благодать как дар, но делаешь из благодати собственное достижение, все же ты не более почтен, чем блаженный апостол Петр. Ты не сможешь превзойти любовью ко Господу так сильно Его любящего, чтобы и желать умереть за Него. Но так как он высказался с высокоумием, сказав: “Если и все соблазнятся о Тебе, то я никогда не соблазнюсь”, он был предан человеческой трусости и впал в отречение, умудряемый ошибкою ко благочестию и научаемый щадить немощных, познавать свою собственную немощь и ясно сознавать, что как, утопая в пучине, он был удержан десницей Христовой, так и в водовороте соблазна он чуть не погиб от неверия, но был сохранен силой Христовой, Который и предсказал ему будущее, говоря: “Симон, Симон, вот, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу. Но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты, некогда обратившись, утверди братьев твоих”. И Петр, изобличенный таким образом, стал с основанием опасаться, наставляемый отвергать дерзость и щадить немощных»[33]. Св. Василий признает великую любовь апостола Петра ко Христу, хотя и сравнивает ее не с любовью других апостолов, а с любовью каждого из нас. Вместе с тем он подчеркивает его человеческие немощи и показывает, что его любовь и верность Христу были исключительно даром благодати. Слова Христовы

[32] Jud. 7. — PG 31, 672 A.
[33] Hom. 20. 4. — PG 31, 532 C–533 A.

к апостолу Петру он понимает как пророчество о его падении и восстановлении в апостольском достоинстве после покаяния. Трудно сделать из всего этого определенный экклезиологический вывод. Более интересным в этом отношении представляется нам место из его «Монашеских правил», где св. Василий настаивает на обязанности настоятелей монастырей давать отчет о своей деятельности по возвращении из поездок. В качестве примера он указывает на крещение сотника Корнилия: «Петр по возвращении в Иерусалим дает отчет о своем общении с язычниками тем, кто (543
там находился»[34]. По мысли св. Василия, апостол Петр должен был отдавать отчет другим апостолам.

Преемники апостолов — епископы. Св. Василий часто говорит о значении епископата в церковном теле. Пастыри — как бы бараны, идущие перед стадом, наставляющие, ведущие его на пажити и защищающие[35]. Народ христианский должен видеть в них своих отцов, и все вместе, духовенство и народ, должны иметь одну душу: «Поэтому мы молимся день и ночь, — пишет св. Василий, — Царю веков сохранить народ в полноте веры, сохранить же для него и духовенство как неповрежденную главу, находящуюся на высоте и подающую свою помощь нижележащим членам тела. Ибо когда глаза действуют сообразно со своим назначением, искусной бывает и работа рук, беспреткновенны и движения ног, и ни одна часть тела не лишена подобающего попечения»[36]. Епископ — отец народа, соединенный с ним узами любви и сыновнего уважения: «Вот почему, — продолжает св. Василий Великий, — просим вас то, что вы делаете и будете делать, держаться друг друга; вас, которым доверено попечение о душах, поддерживать каждого в отдельности и согревать как чад возлюбленных; а народу сохранять подобающую вам, отцам, честь и уважение, чтобы в благообразии церковном сохранялась бы ваша сила и твердость веры во Христа, имя же Божье прославлялось, преумножалось бы и возрастало благо любви»[37]. Церковь и епископ тесно связаны друг с другом: «Я одобряю, — пишет св. Василий духовенству Колонии, — пламенность вашего расположения

[34] Regula fusius tractatae (Монашеские правила обширные), 44. 2. — PG 31, 1032 AB.
[35] См.: Ps. 28, 2. — PG 29, 284 AC.
[36] Ep. 222. 1. 29–37. — PG 32, 820 A.
[37] Ibid. 1. 37–45. — Ibid., 820 AB.

к вашему пастырю. Ибо как нестерпимо отцелюбивому ребенку лишение доброго отца, так невыносимо для Церкви Христовой удаление пастыря и учителя»[38]. Епископ — ангел возглавляемой им Церкви: «Вас огорчает, — пишет св. Василий священникам никопольским, изгнанным из церквей вместе со своим епископом, — что вы были выброшены из стен (церковных), но вы водворитесь под кровом Бога небесного, и ангел, назирающий на вашу церковь (ὁ τῆς ἐκκλησίας ἔφορος), удалился вместе с вами»[39].

544) Сам Господь дарует добрых пастырей тем, кто искренне просит об этом. «Ваше дело просить о нем, сохраняя ваши души чистыми от всякой склонности к спорам и любви к первенству, — напоминает св. Василий Церкви Неокесарийской, — а дело Господа указать его, Господа, Который, начиная с великого покровителя вашей церкви Григория... всегда (давал вам пастырей), сочетая их, как один драгоценный камень к другому, даруя чудесную красоту вашей церкви. Так что не следует отчаиваться о их преемниках. Ибо знает Господь Своих и выведет посреди вас того, которого вы, быть может, и не ожидали»[40]. «Восстаньте для необходимой заботы о церкви, — призывает он Церковь Парнасскую, — чтобы Бог Святой позаботился о Своем стаде и подал бы вам пастыря по Своей воле, пасущего вас с искусством»[41]. Такой епископ, испрошенный народом, дарованный Богом, становится настоящим кормчим церковного корабля: «Итак, мужайся и укрепляйся, иди впереди народа, доверенного твоей деснице Всевышним, — пишет св. Василий св. Амфилохию, епископу Иконийскому, — и как мудрый кормчий, возвысившись волею над всякой бурей, воздвигаемой еретическими ветрами, сохраняй корабль непотопляемым солеными и горькими волнами злословия в ожидании тишины, которую сотворит Господь, когда найдется голос, достойный воздвигнуть Его на запрещение волнения морского»[42].

Должность и достоинство епископское св. Василий мыслит не как независимое или отдельное от совокупности церковной, но в сношении и общении с собратьями по епископству. «Прошу тебя, — пишет он епископу Атарвийскому, — выброси из души

[38] Ep. 227. 1. 3–7 (852 A).
[39] Ep. 238. 1. 20–23 (889 B).
[40] Ep. 28. 2. 1. 142–51 (309 A).
[41] Ep. 62. 1. 15–19 (417 CD).
[42] Ep. 161. 2. 1. 1–7 (629 BC).

твоей мысль, что ты не нуждаешься в общении с кем-нибудь другим. Несвойственно человеку, ходящему путем любви и исполняющему закон Христов, отрезать себя от общения с братьями»[43]. Можно даже сказать, что для св. Василия общение с другими епископами — признак православия, а разрыв его — разрыв с Церковью[44]. Здесь возникает вопрос о лжеепископах. Это прежде всего оппортунисты, меняющие свои верования вместе с обстоятельствами, креатуры гражданских властей. «Только не будьте обманутыми их лживыми словами, — пишет св. Василий свя- (545
щенникам никопольским, — возвещающим правоту веры, ибо таковые христопродавцы, а не христиане, всегда предпочитающие полезное для них в этой жизни жизни, согласной с истиной. Когда же они думают, что обрели эту пустую власть, они становятся на сторону врагов Христа; когда же увидят, что народ возмущается против них, они снова притворяются православными. Я не признаю епископом и не причислю к иереям Христовым того, кто мирскими руками был выдвинут на властвование для разрушения веры»[45]. Но особенно это еретики. «Мы оплакиваем не разрушение земных построек, — обращается св. Василий к папе Дамасу, — но захват церквей. Не рабство телесное, но пленение душ, производимое ежедневно [...] защитниками ересей»[46]. Ересь — это гниение Церкви. «Отвратительная манихейская ересь, назвав которую гниением церквей, мы не уклонимся от должного»[47]. Правда, дело здесь идет о крайней ереси, выходящей за рамки христианства. Еретики стремятся нарушить тишину церковную: «Если море прекрасно и похвально перед Богом, — говорит св. Василий верующим Церкви Кесарийской, — то насколько прекраснее собрание этой церкви, в которой, подобно шуму некой волны, раздается согласный голос мужчин, женщин и детей, возносимый к Богу в наших молениях. А глубокая тишина сохраняет ее без волнения, речами»[48]. Ересь он уподобляет плевелам: «Образ подделывающих учение Господа и не подлинно научившихся слову, но развращенных учением лукавого, смешивающихся со здоровым

[43] См.: Ep. 65. 1. 26–30 (421 CD).
[44] Ep. 204. 7. Ст. 179–180 (755 C–756 B).
[45] Ep. 240. 3. 1.1–10 (897 AB).
[46] Ep. 70. 1. 1.45–49 (436 B).
[47] Hexaem. 2. 4. — PG 29, 36 D–37 A.
[48] Ibid. 4. 7 (93 C).

телом Церкви, чтобы незаметно внушить свои вредные заблуждения простым людям»[49]. С нравственной точки зрения, еретики ведут часто добрую жизнь и могут даже служить примером для православных: «Часто необходимо нам преумножать в себе силу к добру даже от чуждых вере. Ибо если ты увидишь язычника или кого-нибудь оторванного от Церкви из-за какой-нибудь ухищренной ереси, но заботящегося о целомудренной жизни и о всем другом нравственном благочинии, напрягай более твое рвение,
546) чтобы стать подобным плодоносной смоковнице, которая в присутствии диких смоковниц собирает свои силы и, удерживая истечение своего сока, с большим тщанием питает свой плод»[50].

Но долг Церкви — бороться против ересей, и, чтобы преуспеть, христиане должны быть едиными. «Знай же, — пишет св. Василий епископу Атарвийскому, — что если мы не предпримем за церкви ту же борьбу, какую ведут противники здравого учения с целью их разрушения и полного исчезновения, то ничто не будет препятствовать уничтожению истины, опрокинутой врагами, а мы в известной мере не избегнем осуждения за то, что не показали, со всяким тщанием и ревностью, в согласии друг с другом и в единодушии по Богу, возможной заботы об единении церквей»[51]. Необходимо, хотя иногда и болезненно, отделяться от еретиков во имя истины. «Вам, врачам, — пишет св. Василий врачу Евстафию, — нежелательно жечь больного или заставлять его страдать каким-нибудь другим образом, но вы на это соглашаетесь, следуя за требованиями болезни. Мореплаватели также не добровольно выбрасывают груз, но, чтобы избежать кораблекрушения, переносят выброску груза, предпочитая жизнь в бедности смерти. Поэтому и ты мысли, что и мы болезненно и со многими рыданиями переносим разделение с отделившимися от нас, переносим, однако, потому, что для любящих истину ничто не предпочтительнее Бога и надежды на Него»[52]. Поэтому нельзя относиться безразлично к евхаристическому общению с еретиками. «Мы вас просим, — говорит св. Василий, — воздерживаться от (литургического) общения (κοινωνίας) с еретиками, зная, что безразличие в такого рода вещах лишает нас нашего

[49] Hexaem. 5. 5. — PG 29, 104 BC).
[50] Ibid. 5.7 (112 BC).
[51] Ep. 65. 1. 17–26. — PG 34, 421 C.
[52] Ep. 151. 1. 18–27 (608 D).

дерзновения перед Христом»[53]. Порывая такое общение, православные мешают им распространять болезнь. Принимать еретиков в Церковь нужно с согласия всей Церкви. «Соблаговолите послать нам,— пишет св. Василий изгнанным епископам Египта, — предложения, на основании которых вы приняли последователей Маркелла, ...вы не должны были оставить одним себе столь важного дела, но следовало бы сделать общниками и согласными с восстановлением (последователей Маркелла) в Церкви (епископов) как Запада, так и на Востоке»[54]. Во всяком случае, еретики должны (547
отказываться от своих заблуждений, прежде чем их примут в Церковь. Этого требует ее единство: «Так как (Маркелл) вышел из Церкви из-за его нечестивых догматов, необходимо, чтобы его последователи анафематствовали его ересь и таким путем были бы допущены к общению, чтобы, соединяемые с нами через наше посредство, были бы приняты всем братством»[55]. Для св. Василия была существенная разница между Церковью и ересью, так что следует говорить не о воссоединении с еретиками, но о их возвращении в единую Церковь. Он пишет епископу Петру Александрийскому: «Нас не смогут укорять за то, что мы присоединились к последователям Маркелла, наоборот, они стали членами тела церковного, так что злостное порицание, созданное ересью, исчезло благодаря нашему принятию их, и нам не приходится стыдиться, как если бы мы присоединились к ним»[56].

Однако разрыв церковного общения оправдан, только когда дело идет о существенных вопросах христианской веры, основных для нашего спасения. Разделения по причинам, не относящимся непосредственно к вере, очень дурны. Эта установка св. Василия миролюбивая, всецело вдохновляемая заботой о христианском единстве, но твердая, когда дело идет о существенном воздержании христианского благовествования, очень для него характерна. «Вот что является, несомненно, наиболее вызывающим сожаление, это то, что видимо здоровая часть разделилась сама на себя», — пишет св. Василий италийским и галльским епископам. И продолжает: «У нас, вдобавок к открытой войне против нас еретиков, возникшая еще со стороны наших как будто бы едино-

[53] Ep. 262. 2. 1. 19–22 (976 A).
[54] Ep. 265. 3. 1. 35–41 (989 C–992 A).
[55] Ibid. 1. 3–8 (989 A).
[56] Ep. 266. 1. 1. 41–46 (933 AB).

мышленников война довела церкви до последней слабости»[57]. Православием часто оправдывают враждебность, источники которой не имеют ничего общего с богословием. «Некоторыми, — говорит он в том же письме, — защита якобы православия придумана как оружие для войны друг с другом. Прикрывая свою личную вражду, они притворяются, что враждуют из-за благочестия»[58]. Хорошо известно, как далеко заходил св. Василий Великий на пути «догматической икономии», стремясь к христиан-
548) скому единству и церковному благу. Чтобы объединить все силы против арианства, он избегал лично называть Святого Духа Богом и требовал от других не открытого исповедания Его божества, а только безусловного принятия никейской веры и анафематствования тех, кто утверждал, что Дух Святой тварен[59].

Эту осторожную позицию резко критиковали некоторые современники. Однако его разрыв с Евстафием Севастийским, не решившимся принять этот догматический минимум, ясно показывает, что для св. Василия существовал точный предел в этой богословской икономии, который он никогда не переступал во имя мира и единства Церкви, хотя и желал их всей душой. Он пишет св. Афанасию Александрийскому: «Мы должны стремиться все считать второстепенным сравнительно с миром»[60]. Или в другом месте: «Что более сладко для слышания, чем имя мира? И что более свойственно священным лицам или более угодно Господу, чем совещаться о таких предметах?»[61] Св. Василий увещевает епископов работать для единства и мира церковного: «Как велико благо мира, какая необходимость говорить об этом сынам мира? Но так как эта великая и чудная и желанная всем любящим Господа вещь подвергается отныне опасности превратиться в одно лишь имя, так как из-за умножения беззакония у многих остыла любовь, то я думаю, что у подлинно и истинно служащих Господу должно быть одно старание — это вернуть к единству Церкви разделившихся друг с другом многообразно и на много частей»[62].

---

[57] Ep. 92. 1. 23–32 (481 C).
[58] Ep. 92. 2. 1. 25–28 (480 C).
[59] См.: Ep. 125. 3. 1. 1–50. — PG 32, 549. Cf.: *Doerries H.* De Spirito Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss der trinitarischen Dogmas. Goettingen, 1956. S. 35–49: Die Friedensurkunde (Ep. 152).
[60] Ep. 69. 2. 1. 37–38. — PG 32, 433 A.
[61] Ep. 151. 1. 1. 3–5 (613 C).
[62] Ep. 114. 1. 1–9 (528 B).

Он продолжает: «В самом деле, ничто так не свойственно христианину, как творить мир; поэтому и Господь обещал нам за это величайшую награду»[63]. Св. Василий часто возвращается в письмах к теме об единстве Церкви и путях, ведущих к нему. «Состояние Церкви, — пишет он, — всецело уподобилось... старой одежде, легко раздираемой по любому предлогу и неспособной снова вернуться к первоначальной крепости... Соединение могло бы произойти, если бы мы захотели быть снисходительными к самым слабым в том, где нет никакого вреда для душ»[64]. (549

И продолжает: «Итак, не будем требовать ничего большего, но предложим желающим соединиться с нами братьям никейскую веру; а если они с нею согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью и не иметь общение с теми, кто это говорит. Сверх же этого, прошу вас, ничто не должно быть требуемо нами. Ибо я убежден, что при более долгом взаимном общении и при совместных обсуждениях, лишенных духа спорливости, если и что другое должно будет прибавленным для ясности, Господь подаст это, во всем содействующий тем, кто любит Его»[65].

Этот текст очень важен. Твердо настаивая на необходимости догматического соглашения по основным вопросам, св. Василий допускает, что другие вопросы, менее важные, может быть, но все же богословские, можно разрешить после воссоединения при помощи «совместных обсуждений без духа спорливости (τῆ ἀφιλονείκω συγγυμνασία)», причем само время и факт объединения этому (χρονιωτέρα συνδιαγωγῆ) помогут.

Как мы видим, отношение св. Василия к христианским разделениям своего времени определяется главным образом богословскими и духовными причинами, а также соображениями о благе Церкви, прежде всего — о ее мире и единстве. Он не теряет из виду этих соображений в 188-м письме к Амфилохию Иконийскому, но здесь скорее становится на юридическую и каноническую почву, различая среди церковных разделений ереси, расколы и незаконные сборища (παρασυναγωγαί). Св. Василий рассматривает вопрос о действительности крещения отделившихся от

[63] Ibid. 1. 11–13 (Ibid.).
[64] Ep. 113. 1. 15–24 (525 CD).
[65] Ibid. 1. 32–41 (528 A).

Церкви (катары и другие). «Древние считали, что нужно принимать такое крещение, которое ни в чем не уклоняется от веры. Поэтому они называли одни уклонения ересями, другие — расколами, другие незаконными сборищами. К ересям принадлежат совершенно оторвавшиеся и отчужденные по самой вере, к расколам — отделившиеся от других по каким-нибудь церковным причинам и вопросам, способным быть излеченными, к незаконным сборищам — собрания, устраиваемые непослушными
550) пресвитерами или епископами и невоспитанными людьми. Например, если бы кто-нибудь, изобличенный в проступке, был запрещен в служении и не подчинился правилам, но стал бы для себя притязать на председательство и служение и ушли бы вместе с ним некоторые, оставив кафолическую Церковь, то это было бы незаконным сборищем. А раскол — это иметь относительно покаяния мнения, отличные от мнения церковных людей. Пример ересей — манихеи, валентиане, маркиониты и эти самые пепузиане, ибо здесь сразу же разница относительно самой веры в Бога»[66]. Интересно, что он приводит здесь как пример ереси самые крайние секты, выходящие из рамок христианской веры. Среди них он упоминает арианство. Отметим также, что в этом документе канонического характера встречается выражение «кафолическая Церковь» (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία), весьма редкое, может быть — даже единственное в его писаниях, если не считать отсылок к анафематствованиям Никейского собора — «анафематствует кафолическая и апостольская Церковь»[67]. Св. Василий всегда говорит «Церковь», без всяких прибавлений.

Утверждая, что все эти сообщества покинули кафолическую Церковь, св. Василий все же признает, что раскольники в известном смысле принадлежат ей, так что раскол скорее внутрицерковное разделение. Отсюда вытекает иное отношение к их таинствам: «Поэтому было признано правильным первоначальными (отцами) совершенно отвергать (крещение) еретиков, а (крещение) отколовшихся, как еще происходящих из Церкви, принимать»[68]. По отношению к лицам из незаконных сборищ св. Василий идет дальше: их можно принимать в Церковь в сущем сане. «А тех, —

---

[66] Ep. 188. 1. 1. 7–24 (665 AB).
[67] Ep. 125. 2. 1. 16 (548 D).
[68] Ep. 188. 1. 1. 25–26 (665 B–668 A).

пишет он там же, — которые состоят в незаконных сборищах, не правленных достойным покаянием и обращением, вновь соединять с Церковью, так что часто лиц в (священном) сане, ушедших вместе с непокорными, после того как они покаются, принимают в том же сане»[69].

Все же можно сказать, что общее его отношение к раскольничьим рукоположениям отрицательно, хотя, может быть, и несколько смягчено по соображениям церковной пользы. Св. Василий с трудом признает действительность раскольничьего (551
священства, а потому сомневается в крещении, совершаемом отделившимися от Церкви священниками. «Начало их отделения, — утверждает он, — произошло путем раскола. У отступивших от Церкви не было уже передачи благодати из-за перерыва преемства. Ибо первые удалившиеся имели рукоположения от отцов и через возложение их рук имели духовное дарование, но оторвавшиеся, став мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагать, не будучи уже в состоянии подавать другим благодать Духа Святого, от которого они сами отпали. Поэтому (древние отцы) повелели вновь очищать истинным крещением церковным приходящих к Церкви от них, как крещенных мирянами. Но так как некоторым из (церквей) Азии было угодно, ради пользы многих (οἰκονομία ἕνεκα τῶν πολλῶν), принимать их крещение, то да будет оно принято»[70]. И немного дальше: «Я считаю, следовательно, что, так как относительно их у меня нет по преданию никакого установления, нам следует принимать их крещение; и если кто из них его получил, крестить, когда он вступает в Церковь. Но если это препятствует общей пользе (τῆ καθόλου οἰκονομία), то нужно прибегать к обычаю (то есть не повторять крещения) и следовать за отцами, действовавшими здесь “по икономии”»[71].

Надо сказать, что утверждения св. Василия, касающиеся таинств, совершаемых вне Церкви, неясны и даже противоречивы. Это можно объяснить тем, что они обусловлены тремя факторами, не так уж легко согласуемыми между собою: богословскими соображениями, обычаями древних и «икономией»,

---

[69] Ibid. 1. 28–31 (779 A).
[70] Ibid. 1. 50–65 (668–669 A).
[71] Ibid. 1. 69–74 (669).

то есть заботой о благе душ и Церкви. Богословские аргументы с неумолимой логикой говорили, что всякое лицо, отделившееся от Церкви, теряет дар благодати, прерывает преемство и не может дать другому то, чем само не обладает. Следовательно, таинства вне Церкви недействительны. Но кто на самом деле отделился от Церкви? Конечно, еретики. Что же до раскольников, св. Василий, как мы видели, приводит мнения древних, согласно которым они еще как-то принадлежат Церкви, и потому их крещение надо
552) признать. Древние обычаи, впрочем весьма различные в разных Поместных Церквах, говорят здесь в пользу «икономии». Св. Василий вроде бы сторонник строгости, но по соображениям «икономии» не отвергает обычаев древних. Что же касается рукоположений, вопрос о них возникает только тогда, когда речь идет о лицах, принадлежащих к незаконным сборищам. Св. Василий как будто говорит, что они сохраняют свое священническое достоинство (ведь они вновь его получают, когда возвращаются в Церковь), но пока они остаются в этих сборищах, они подобны мирянам и не могут никого рукополагать. Все это не совсем ясно. Несомненно одно: для св. Василия Церковь — единственная сокровищница сакраментальной благодати, источник которой апостольское преемство. Как бы то ни было, она не обязана увязывать свой образ действий с образом действий раскольников. Если они признают наши таинства, это не значит, что мы должны признавать их таинства, ибо нет никакого сравнения между Церковью и расколом. «Если они (энкратиты), — пишет св. Василий, — сохраняют наше крещение, это не должно нас трогать, ибо мы не обязаны отплачивать им за их вежливость, но исполнять в точности каноны»[72].

Как мы уже видели, единство было для св. Василия существенным признаком Церкви. Это единство можно понять прежде всего как единственность — есть только одна истинная Церковь Господня. «Существует только один святой двор Божий, где следует поклоняться Богу, и этот двор — Церковь», — говорит св. Василий в уже цитированном нами тексте. Это и единство Церкви, простирающейся по всей вселенной, выявляемое Поместными Церквами: «Один народ все надеющиеся на Христа, и одна Церковь все принадлежащие Христу, хотя она именуется по различ-

[72] Ep. 154. 1.77–80 (669 BC).

ным местностям»[73]. Единство вселенской Церкви выражается в единстве веры и таинств, и во времени, и в пространстве. «Вера у нас, — пишет св. Василий, — не одна — в Селевкии, другая — в Константинополе, другая — в Зиле и в Лампсаке и еще другая — в Риме, так же, как и теперь проповедуемая не отлична от предыдущих, но одна и та же. Как мы приняли от Господа, так крещаемся; так веруем, как крещаемся; как веруем, так и славословим»[74]. И продолжает: «Пребывайте в вере, оглянитесь кругом во вселенную и вы увидите, что это большое место маленькое, (553
а вся остальная Церковь, от края и до края (вселенной) принявшая Евангелие, держится этого здорового и неизвращенного учения»[75].

Тем не менее ни географическую всемирность, ни множество членов нельзя считать признаками истинной Церкви. Истинные христиане малочисленны, их часто преследуют. «В вас, — пишет св. Василий монахам, преследуемым арианами, — должен быть спасенным остаток благочестия, который пришедший Господь найдет на земле. А если епископы были прогнаны из церквей, это не должно вас колебать; если предатели возникли среди самих клириков, даже это не должно потрясать ваше доверие к Богу. Ибо спасают не имена, но намерения и истинная любовь к Создавшему нас... Не множество спасается, но избранники Божьи. Так что никогда да не устрашит вас народное множество, носимое туда и сюда ветрами, как вода морская. Если даже один только спасется, как Лот в Содоме, он должен пребывать в правильном суждении, имея непередвигаемую надежду на Христа, ибо не оставит Господь преподобных Своих».

После веры епископат для св. Василия — самое заметное выражение единства Церкви. Епископы могут, конечно, впадать в заблуждения и даже изменять Православию, но в своей целостности они выражают веру Церкви. Вот почему общение с епископатом — признак принадлежности к ней. В своем письме к жителям Неокесарии, заметив, что «было бы справедливее судить вас не на основании одного или другого из не ходящих по прямому пути к истине, но по множеству епископов, соединенных с нами по всей вселенной благодатью Господней»[76], св. Василий

[73] Ep. 161. 1. 1. 17–19 (629 B).
[74] Ep. 251. 4. 1. 3–9 (937 B).
[75] Ibid. 1. 22–26 (937 D).
[76] Ep. 204. 7. 1. 1–4 (753 C).

упоминает некоторых, принадлежащих к совершенно разным областям, и прибавляет: «Все они посылают нам письма и, в свою очередь, получают от нас. Из тех, которые посылаются нам, вы можете узнать, а из тех, которые мы отсюда посылаем им в ответ, вы можете научиться, что мы все единодушны и единомысленны. Так что убегающий от общения с нами — да не останется это скрытым от вашей совести! — отрывает себя от всей Церкви»[77]. Отметим, что обмен письмами между епископами для св. Василия — знак их единения в вере, а тем более — соборы епископов, созванные в духе согласия и истины. Их решения вдохновляются Святым Духом. Таков, для примера, Никейский собор. Вы должны знать, пишет св. Василий, «что 318 отцов, собравшихся в духе неспорливости, проговорили там не без действия Святого Духа». Как осторожно он выражается. Однако у него нельзя найти развитого богословского учения о соборах. Он признает Никейский собор и формулированную на нем веру. Это единственный авторитетный для него собор. Обыкновенно же он ссылается на епископат в целом и на его общую веру. Однако только от общего собора, где представлено большинство епископов Востока и Запада, он ожидал окончательного разрешения и исцеления всех разделений и уклонений в вере, от которых страдала Церковь. Он делал все от него зависящее, чтобы такой собор созвали, и как можно скорее. Мы это увидим, когда будем говорить об его отношениях с Римом.

554)

Среди епископата, представляющего в своей цельности Церковь и управляющего ею, он выделяет все же некоторые епископские кафедры и некоторых людей как имеющих особое влияние и нравственный авторитет в жизни вселенской Церкви. Прежде всего нужно указать на Александрию и на ее архиепископа св. Афанасия Великого. Св. Василий непрестанно говорит о любви и уважении к престарелому архиепископу. Св. Афанасий получил от Бога попечение не только о своей епархии, но и о всей Церкви: «Большинству других епископов достаточно смотреть каждому за тем, что его касается, тебе же этого недостаточно, но твое попечение о всех церквах столь же велико, как и о твоей собственной, доверенной тебе общим Владыкой»[78]. Св. Афанасий — вершина,

[77] Ep. 204. 1. 77–80 (669 BC).
[78] Ep. 69. 1. 1. 4–8 (429 B).

господствующая над всеми. «Мы подумали, — пишет ему св. Василий, — дать самое подходящее начало делам, если мы прибегнем к твоему совершенству как к вершине всех и будем пользоваться тобою как советником и вождем в делах»[79]. «Мы считаем подобающим, — пишет он в другом письме, — чтобы в заботе о церквах самая большая часть падала бы на твою мудрость»[80]. И еще: «Чем более преумножаются болезни церквей, тем более все мы обращаемся к твоему совершенству, убежденные, что в бедах нам остается одно утешение — твое предстательство»[81]. (555

Как мы видим, св. Василий был уверен, что его убеждение разделяют все. Св. Афанасий — «врач недугов церковных, сбереженный для нас нашим Господом»[82]. Он «наш честнейший отец и епископ»[83]. Он кормчий, с помощью Божьей управляющий церковным кораблем. «Кто кормчий, способный править в таких обстоятельствах? — спрашивает св. Василий. — Кто настолько заслуживает доверия, чтобы восставить Господа запретить ветру и морю? Кто другой, как не тот, кто с детского возраста подвизался в подвигах благочестия?»[84] Отношение к св. Афанасию для него — критерий православия. «Ревностная преданность блаженнейшему Афанасию, — пишет св. Василий иеромонаху Асхолию, — является самым ясным показателем здравых убеждений в самых важных вопросах»[85]. Несомненно, центральное место, признаваемое за св. Афанасием, больше объясняется уважением и любовью к этому борцу за Православие, нежели тем, что тот занимал Александрийскую епископскую кафедру. Тем не менее важность этой кафедры увеличивала его авторитет и влияние. Это видно из того, что св. Василий признавал тот же долг заботы о церквах за его преемником Петром Александрийским, которого совсем не ценил. «Ты хорошо и как свойственно духовному брату, — пишет св. Василий, — наученному истинной любви от Господа, упрекнул меня за то, что мы тебе не делаем известным все, что происходит здесь, малое и великое. В самом

[79] Ibid. 1. 17–20 (429 C).
[80] Ep. 66. 1. 1. 14–15 (424 C).
[81] Ep. 80. 1. 1–10 (456 A).
[82] Ep. 82. 1. 5–7 (460 B).
[83] Ep. 90. 1. 1.4–5 (472 C).
[84] Ep. 82. 1. 19–22 (460 B).
[85] Ep. 154. 1. 23–25 (612 A).

деле, тебе подлежит заботиться о наших делах, а нам доносить любви о наших»[86].

Он почти признает, что архиепископ Александрийский должен интересоваться делами Церкви Кесарийской, а архиепископ Кесарийский — извещать о них Александрию. Дело, однако, идет не об юридическом обязательстве, но о выражении братской любви. Архиепископ Александрийский был единственным иерархом, которого св. Василий именует папой. «Блаженнейший папа Афанасий», — пишет он в одном из писем[87].

556)

Другой кафедрой первостепенной важности была для него кафедра Антиохийская. Конечно, можно объяснить тем, что ее занимал его друг, св. Мелетий. Но было скорее наоборот: св. Василий так настаивал на том, чтобы св. Мелетия оставили в Антиохии, потому что эта кафедра занимала очень важное положение в Церкви. Для него она была главой, от которой зависит здоровье всего тела. «Ты должен, — пишет он св. Афанасию,— по примеру мудрейших из врачей, начать с заботы о самых жизненно необходимых членах, это ты сам знаешь лучше всякого другого. Но что может быть жизненно более важным для церквей во вселенной, чем Антиохия? Если бы ей случилось возвратиться к единомыслию, ничто не препятствовало бы ей, как выздоровевшей голове (κεψαλήν), передать здоровье всему телу»[88]. Св. Василий замечает, что Церковь Антиохийская «подвергается особенной опасности стать целью козней врага, злопамятствующего ей за то, что ее (чадам) впервые было дано имя христиан»[89]. Апостольское происхождение Антиохийской кафедры имело значение для св. Василия, но не предохраняло ее от опасностей. Можно привести еще много свидетельств о значении, приписываемом тому или иному епископскому престолу (например, Неокесарии, поскольку преемство ее епископов восходит к св. Григорию Чудотворцу)[90]; но посмотрим, как относился св. Василий к западным епископам, и в частности к епископу Римскому[91].

---

[86] Ep. 266. 1. 1. 1–4 (992 B).
[87] Ep. 258. 3. 1. 15 (952 A).
[88] Ep. 66. 2. 1. 6–13 (425 B).
[89] Ep. 258. 3. 1. 3–6 (949 C–952 A).
[90] Ep. 21. 3. 1. 3–4 (772 A).
[91] По этому вопросу см. отличное исследование д-ра Амана де Мендиеты (прим. 1). В настоящей статье мы рассматриваем преимущественно идеологическую сторону спора св. Василия с Дамасом.

Не входя в исторические подробности, мы можем сказать, что общее отношение св. Василия к Западу определялось его обостренным сознанием единства Церкви. В то же время, хорошо зная по опыту положение на Востоке, он очень сомневался, чтобы восточные церкви, раздираемые тогда арианской ересью и расколами и угнетаемые императорской властью, враждебной Православию, могли своими собственными силами победить ереси и восстановить свое единство. Он считал, что западные церкви, объединенные между собою и сохранившиеся от ересей, (557
могли помочь восточным церквам. Св. Василий пламенно желал такой братской помощи и делал все от него зависящее, чтобы ее добиться, не жертвуя, однако, верою, которую он исповедовал, канонической правдою и преданиями христанского Востока.

«Я сам давно знаю, — пишет он св. Афанасию, — по насущному мне скромному пониманию вещей, и я понял, что для наших церквей существует только один путь им помочь, а именно единодушие западных епископов. Если бы они только захотели воспринять ту же ревность, которую они проявили по поводу одного или двух, обличенных на Западе в злословии, по отношению и к живущим в наших местностях, может быть, и получилась бы какая-нибудь общая польза, так как властители устремились бы за множеством внушающих доверие, а народ повсюду последовал бы за ними без возражения»[92]. Он умоляет: «Пошли несколько человек от находящейся под твоим управлением святой церкви, мужей сильных во здравом учении, к епископам на Западе, поведай им объявшие нас несчастья, подскажи им способ заступиться за нас»[93]. Как мы видим, св. Василий всегда обращается к епископам Запада, их множество, единство в вере и ревность о ней производят на него впечатление. Западную помощь, впрочем, он мыслил как уплату долга, потому что вера христианская родилась на Востоке и отсюда распространилась на Запад. «Необходимо, — пишет он епископу Иллирийскому Валериану, — чтобы вера на Востоке была обновлена вами и чтобы вы своевременно возвратили ему те блага, которые вы от него получили»[94].

---

[92] Ep. 66. 1. 1. 15–24 (424 BC).
[93] Ibid. 1. 32–35 (424 D–425 A).
[94] Ep. 91. 1. 25–27 (476 C).

Св. Василию представлялось очень важным, чтобы много западных епископов участвовало в соборе. «Необходимо присутствие большего числа братьев, — пишет он италийским и галльским епископам, — чтобы прибывшие пополнили состав собора, дабы не только от достоинства пославших их, но и от собственной численности они были бы достойны доверия в деле исправления»[95]. Св. Василий ожидал спасения веры от Вселенского Собора, где участвуют все или почти все западные епископы. Такое
558) массовое участие представлялось ему особенно важным, ведь они прибыли издалека, их нелегко подозревать в пристрастии. «Наше слово, — обращается св. Василий к западным епископам, — кажется подозрительным для многих, как будто бы мы из-за каких-нибудь личных соперничеств заняли по отношению к ним позицию, основанную на мелочных чувствах. Вы же насколько далеко от нас отстоите, настолько более вы будете считаться достойными доверия в народе... Если же и вы в вашем множестве совместно вынесете то же решение, ясно, что множество постановивших сделает бесспорным приятие всеми постановления»[96]. И снова массовое участие западных епископов должно было, по мнению св. Василия, обеспечить торжество Православия.

Многочисленные письма, в которых он умоляет о помощи, адресованы или западным епископам вообще, или западным епископам определенных областей, скажем — Италии или Галлии, или некоторым западным епископам лично, скажем — Амвросию Медиоланскому или Валериану Иллирийскому, или, наконец, некоторым восточным иерархам, например — св. Афанасию, которые могли оказать влияние на западных. Во всей переписке есть только одно письмо, 70-е, написанное в 371 году, в котором он обращается непосредственно к Римскому епископу, папе Дамасу; впрочем, тот не ответил. Это побуждает нас рассмотреть отношение св. Василия к Римской епископской кафедре и к римскому примату вообще.

Отметим прежде всего, что места из его творений, где он говорит об апостоле Петре, что бы они ни значили, не так уж помогут правильно понять его отношение к Риму. В его писаниях нельзя найти какого-либо соотношения между апостолом Петром и Рим-

---

[95] Ep. 92. 3. 1. 16–19 (481 BC).
[96] Ep. 263. 2. 1. 17–27 (977 AB).

скими епископами. Он не говорит о Риме как кафедре св. апостола Петра или о епископах как его преемниках. Св. Василий не употребляет выражения «апостольская кафедра» для обозначения Римской епископии и слова «папа» для епископа Римского. Этот титул он применяет только к архиепископу Александрийскому. Отношения с Римом занимают, однако, значительное место в его переписке, хотя, как мы знаем, он всего один раз писал лично папе Дамасу. В этом письме, братском, достойном и почтительном, св. Василий просит папу возобновить древние узы (559
любви, соединявшие некогда Восток и Запад, и помочь восточным церквам в их теперешних трудностях. «Обновлять установления древней любви, — пишет он, — и возводить снова к прежнему расцвету мир отцов, этот небесный и спасительный дар Христов, завядший от времени, для нас необходимо и полезно, приятным же, прекрасно знаю, покажется это и твоему христолюбивому расположению. Что, в самом деле, могло быть более отрадным, чем видеть тех, кто разделен таким множеством стран, связанными единством, содеянным любовью, во едино согласие членов в теле Христовом?»[97] Св. Василий настаивает, что взаимная помощь церквей — древний всемирный обычай, но особенно она свойственна Церкви Римской. «Во всяком случае, — пишет он, — мы не ищем чего-нибудь нового, но обычного и для других древних блаженных отцов, и боголюбивых мужей, и особенно для вас»[98]. Приведя исторические примеры римской помощи церквам Востока (письма с утешениями и деньги для Церкви Кесарийской во время одного из нашествий варваров), св. Василий заканчивает свое письмо трогательным призывом: «А между тем наши дела находятся сейчас в более тяжелом и печальном положении и нуждаются в большей заботе. Ведь мы оплакиваем не разрушение земных построек, но захват церквей; мы видим не рабство телесное, но пленение душ, совершаемое ежедневно поборниками ересей. Так что, если вы не восстанете уже сейчас нам на помощь, немного после вы уже не найдете, кому бы протянуть руку, так как все подпадут под владычество ереси»[99]. Как видим, св. Василий считал помощь Рима необходимой, чтобы спасти

[97] Ep. 701. 1–9 (433 B).
[98] Ibid. 1. 32–34 (436 A).
[99] Ibid. 1. 43–52 (436 B).

восточные церкви от ереси. Все исторические примеры, приводимые им, показывают, что он понимал ее скорее как братскую поддержку, внушенную любовью, чем как церковное вмешательство, основанное на праве. К тому же, этот долг братской помощи, хотя и особенно свойствен Римской Церкви, по его убеждению, — общая черта всех церквей. Во всяком случае он обращается к епископу Римскому как к собрату, а не как к вождю. Никогда не упоминает он ни об особенных прерогативах Римской кафедры,
560) ни о специальном положении ее епископа. А между тем эти римские притязания уже были известны на Востоке. Через епископа Римского св. Василий обращается на самом деле ко всему Западу. Может быть, поэтому папа Дамас ему никогда не отвечал[100].

В 69-м письме св. Афанасию Александрийскому св. Василий говорит с большими подробностями о власти Римских епископов. Дело снова идет о том, чтобы поскорее послать на Восток западную епископскую делегацию для поддержки православия и канонического порядка. «Нам показалось соответствующим (обстоятельствам), — пишет св. Василий, — написать письмо епископу Римскому, чтобы он рассмотрел наши дела и высказал свое мнение (γνώμην), дабы так трудно[101] послать кого-нибудь из тамошнних на основании общего и соборного решения, он сам проявил бы власть в этом деле (αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα), выбрав мужей, способных перенести труды путешествия, способных также своею кротостью и твердостью нрава вразумить совратившихся среди нас»[102]. Как видно, св. Василий считал, что было бы нормальней, если бы делегацию западных епископов избрал западный собор, но поскольку его трудно быстро собрать, а дела не ждут, Римский епископ мог бы решить это сам и выбрать делегатов своею властью. Св. Василий признавал за Римским епископом особую власть и авторитет по отношению к своим епископам, очевидно — на Западе, так как речь шла о том, чтобы заменить западный собор и послать

---

[100] Как правильно замечает д-р Аман де Мендиета: «C'est la lettre d'un collègue à un autre évêque... Ce n'est certes pas la lettre qu'aurait écrite un fils fidèle et obéissant de l'Eglise romaine, un Jérôme ou un Ambroise, par exemple, ni même un Augustin» (Цит. соч. С. 155). — «Это письмо коллеги к епископу, а никак не письмо, какое написал бы верный и послушный сын римской церкви, скажем — Иероним или Амвросий, или даже Августин» (*франц.*).

[101] δύσκολον, т.е. «трудный», а не «неприятный», как переводит Куртон на с. 162.

[102] Ep. 69. 1. 1.33–40 (432 A).

западную делегацию. Св. Василий не дает никакого богословского основания особой власти Римского епископа на Западе. Можно предположить, что для него это — исторический факт. Естественно, западные епископы должны были принять деятельное участие в работе общего собора на Востоке, хотя их авторитет на этом соборе как будто бы больше зависел от их личных способностей (кротость и твердость), чем от того, что они — представители Рима или Запада.

Во всяком случае самый факт общения с Римом не имел для (561
св. Василия решительного значения. Оно не было необходимым, чтобы принадлежать к Церкви и быть православным. Для св. Василия важно находиться в общении с епископатом в его целостности. Рим для него — только одна из Церквей, весьма значительная, несомненно, но не единственная или занимающая особое место. В 251-м письме, уже цитированном нами[103], св. Василий перечисляет Церкви, где провозглашается одна и та же вера, — Селевкия, Константинополь, Зила, Лампсак. Рим он ставит на пятое место и не придает ему особого значения. Позиция эта выявляется еще яснее в 214-м письме Теренцию об антиохийском расколе. «До нашего слуха дошло, — пишет св. Василий, — что братья группировки (συντάξεως) Павлина... распространяют, как я слышу, письма с Запада, поручающие им епископство Антиохийской Церкви, несправедливо же отстраняющие чуднейшего епископа истинной Церкви Божьей Мелетия»[104]. Св. Василий объясняет это неведением мира и единения, он вместе с тем открыто говорит, как мало значения имели для него письма из Рима, когда они противоречили истине и справедливости. Он пишет: «Так как мы никого не обвиняем, а, напротив, желаем иметь любовь ко всем, особенно же к близким по вере, мы радуемся вместе с получившими письма из Рима. И если в них имеется какое-нибудь серьезное и значительное свидетельство в пользу получивших их, желаем, чтобы оно оказалось истинным, подтверждаемым самими делами. Но, конечно, мы не можем ради этого убедить себя когда-нибудь не обращать внимания на Мелетия или забыть о находящейся под его управлением Церкви, или счесть незначительными вопросы, из-за которых с самого начала

[103] См. прим. 77.
[104] Ep. 214. 2. 1. 4–11 (785 A).

произошло разделение, и считать эту разницу маленькой по отношению к целям благочестия. Лично же я только потому, что кто-то получил человеческое письмо и поэтому много о себе думает, никогда не соглашусь уступить; даже если такое письмо пришло с самих небес, но не следует основам здравой веры, я не могу считать находящимся в общении со святыми его автора»[105]. Значит, для св. Василия «письма из Рима» (τὰ ἀπὸ Ῥώμης γράμματα) — только «человеческие письма». Он совершенно не считает, что обязан руководствоваться ими в догматических и канонических вопросах. А главное, не римские письма делают нас согражданами святых, но здравые основы веры.

562)

Действия св. Василия показывают еще лучше его писаний, что Рим не был для него высшим авторитетом в вопросах вероучения или церковного строя. Он отказался подписать исповедание веры, не делающее различий между сущностью и ипостасью, присланное ему Дамасом, которое тот ставил условием своего общения со св. Василием[106]; отказался признать Павлина епископом Антиохийским и отречься от Мелетия, хотя Рим признавал Павлина и считал Мелетия схизматиком и даже еретиком; наконец, он избегал, как мы видели, обращаться к епископу Римскому, предпочитая писать совокупности западных епископов. Все это показывает, что для св. Василия Рим не обладал неоспоримым и всемирным авторитетом.

Тем не менее отношение его к Риму не было совсем отрицательным. Он полагал, что Запад и епископ Римский — в частности, в силу его особенного положения на Западе, — могут быть очень полезны восточным Церквам. Их братскую помощь он считал весьма желательной, лишь бы ее осуществляли в духе смирения и понимания. Этого нельзя было сказать о папе Дамасе. Для св. Василия это «гордый и надменный человек, где-то высоко восседающий и вследствие этого неспособный слушать тех, кто, находясь внизу, говорит ему истину»[107]. В другом письме он не только обвиняет Дамаса в личной гордости и невежестве, но утверждает, что Римские епископы покровительствуют еретикам на Востоке. Он пишет, что всякая попытка войти в сношения

---

[105] Ep. 214. 1. 20–33 (788 A).
[106] См.: *Amand de Mendieta*. Цит. соч. Divergence théologique en matière trinitaire. La querelle des hypostases. P. 137–141.
[107] Ep. 213. 1. 8–20 (792 AB).

с Дамасом бесполезна, так как «это гордый муж» (ἀγήνωρ). В самом деле, высокомерные люди, когда им угождают, становятся еще высокомернее. «Но если Господь смилуется над нами, в какой другой помощи мы будем нуждаться? А если гнев Божий будет продолжаться, какая польза от западной гордости? (τῆς δυτικῆς ὀφρύος). Эти люди не знают истины и не терпят ее узнать, но предрасположенные ложными подозрениями, делают то же в наше время, что делали раньше при Маркелле, враждуя с теми, кто возвещал им истину, подтверждая же своими действиями (563 ересь. Я сам лично, помимо общецерковного письма, хотел написать их главе (κορυφαίω); ничего о церковных делах, разве только в виде намека, что они не знают истины о наших делах, но и не соглашаются идти путем, по которому они научились бы ей; вообще же о том, что не должно нападать на униженных испытаниями и не отождествлять достоинство с гордостью, так как один этот грех достаточен для создания вражды с Богом»[108]. В этом письме, несомненно, чувствуется горечь, испытываемая св. Василием, видевшим, как все его усилия в пользу мира и единства в Церкви терпят неудачу из-за действий папы Дамаса. И все же оно показывает, что Римские епископы, по его мнению, могли ошибаться в догматических предметах и часто не отличали православие от ереси. Мало того, они ей не раз покровительствовали.

Такой представляется нам в общих чертах экклезиология св. Василия Великого. Многое, конечно, изменилось с того времени. Мы живем в эпоху, которую часто называют экуменической, когда христиане разных вероисповеданий стремятся преодолеть свои разделения во имя мира и единства. Этому можно только радоваться и благодарить Бога. Все же мы думаем, что основные положения учения св. Василия о Церкви, равно как и его жизненное отношение к церковным событиям, сохраняют все свое значение по прошествии стольких (шестнадцати!) веков. Все, о чем он пишет, исключительно актуально: борьба между истиной и лжеучениями, ереси и расколы, стремление к миру и единству и пути их достижения и, наконец и прежде всего, отношения между христианскими Востоком и Западом, между православием и Римом. Все это мы встречаем в ежедневной христианской жизни, если только живем в ее полноте. Миролюбивый и смиренный дух,

[108] Ep. 239. 1. 11–26 (893 C).

различие между существенным и второстепенным в вопросах веры и церковного строя, готовность пожертвовать всем чисто человеческим ради достижения церковного мира и христианского единства, но вместе с тем твердое стояние на страже Православия и отвержение всех компромиссов в основных положениях веры и канонического строя Церкви — вот чему учит нас св. Василий Великий делом и словом. Его мысли о Церкви и его церковная деятельность должны служить нам руководством в нашу экуме-
564) ническую эпоху.

«Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова [1]

Излишне напоминать о важности понятия *сущность*, οὐσία, о том, какое огромное место занимает оно в богословской мысли (565
святых отцов, сколь разнообразны у них значения и применение этого слова. Откройте «Словарь греческой патристики» проф. Лампе — этому слову и его производным там отведено 16 столбцов цитат из греческой святоотеческой литературы, причем 11 столбцов заняты самим словом οὐσία с его богословскими, христологическими, тринитарными, общими, духовными и даже материальными подразделами. И это только для периода первых восьми веков греческой патристики![2] В самом деле, если мы примем во внимание сочинения апологетов (например, Афинагора), священномученика Иринея, духовное богословие Климента Александрийского или Оригена, защиту ὁμοούσιον святителем Афанасием или антиевномиеву полемику Каппадокийцев, мистическое богословие Дионисия Ареопагита, христологические споры монофизитов и монофелитов, духовность Евагрия и Макария, преподобного Максима Исповедника, иконоборческий кризис и ответ Православия на него, Фотия и Filioque, не говоря уже о святителе Григории Паламе, который принадлежит более поздней эпохе, чем преподобный Симеон, то везде обнаружим, что проблема οὐσία и ее проявлений, парадокс трансцендентного Бога и обóжения человека занимает чрезвычайно большое место в опыте святых отцов и в их размышлениях о тайне христианства. Вполне естественно, что что-то подобное выявляется и у преподобного Симеона Нового Богослова, у которого это выражено с присущей ему оригинальностью[3]. Следуя святым отцам, в част-

[1] *Krivochéine B.* «Essence créée» et «Essence Divine» dans la théologie spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien. — Studia Patristica. T. XII. Berlin, 1975. P. 210–226.

[2] См.: A Patristic Greek Lexicon. Ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1987. P. 980–988.

[3] Критическое издание сочинений преподобного Симеона Нового Богослова (942–1022), которое выходит в свет с 1957 года в серии Sources Chrétiennes,

ности святителю Василию[4] и святителю Григорию Нисскому, преподобный Симеон одним и тем же словом οὐσία обозначает сущность Бога и сущность вещей сотворенных и всегда противопоставляет тварные сущности Богу Творцу. Так, употребляя это слово во множественном числе — αἱ οὐσίαι, он подразумевает ангелов, когда говорит, что Бог «превыше мысленных сущностей, ибо и они суть Его творение»[5]. Впрочем, это — святоотеческая терминология, в особенности характерная для святителя
566) Григория Назианзина и святого Дионисия Ареопагита там, где говорится об ангелах. Преподобный Симеон заводит речь и о сущности видимых творений, чтобы подчеркнуть, как это делал святитель Василий[6], ее непознаваемость для человеческого ума. «Если бы ты мог познать высоту небес, — пишет он в письме Стефану Никомидийскому, — или определить, какова сущность солнца, луны, звезд»[7]. Однако чаще термин οὐσία прилагается к твари как таковой, к сотворенному человеку и его душе, и этот термин сопровождается прилагательными *сотворенная, земная, человеческая* и так далее. «О, что это за вещь, сокрытая от всей тварной сущности? Что за мысленный свет, никому не видимый?»[8] — восклицает преподобный Симеон, противопоставляя все тварное мысленному свету. [В другом месте] он противопоставляет [тварное] Божественному огню: «Ибо Ты очищаешь оскверненные души, Ты озаряешь ум и объемлешь сущность земную

впервые позволяет адекватно исследовать терминологию преподобного Симеона и ее богословский смысл. В настоящем исследовании мы учитываем совокупность его подлинных произведений, а именно — «Огласительные слова» (Т. 1–3. — Sources Chrétiennes. 96 (1963); 104 (1964); 113 (1965)), его «Благодарения» (Там же. 113), его «Богословские и нравственные слова» (Т. 1, 2. — Там же. 122 (1966); 129 (1967)), его «Гимны» (Т. 1, 2. — Там же. 156 (1969); 174 (1971)). А что касается неизданных еще сочинений — «Гимны» (Т. 3) и «Письма», то мы смогли ознакомиться с ними благодаря любезности издателей. — *Авт.* «Гимны» (Т. 3) были изданы в Sources Chrétiennes, 196 (1973); первая публикация данной статьи — в 1971 г. — *Ред.*

[4] См. наш доклад на 5-й Конференции по изучению патристики в Оксфорде в 1967 г.: Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святителя Василия (опубликован на русском языке в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». 61 (1968). С. 48–55. — *Пер.*).

[5] Гимн 15 (58), 69, здесь и далее цит. по: *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes. Ed. J. Koder. T. 1–3. Paris, 1969. — *Авт.*; в скобках приведена нумерация гимнов в русском переводе по изданию: Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. — *Пер.*

[6] См.: Проблема познаваемости Бога... С. 48.

[7] Гимн 21 (59), 122–124.

[8] Гимн 16 (7), 1–2.

и вещественную»[9]. Тварная сущность неспособна знать тайны, поскольку «они по своей природе невыразимы, совершенно неизреченны, для людей запретны, для ангелов непостижимы, а для всякой другой тварной сущности — неведомы»[10]. Здесь понятие «тварной сущности» охватывает людей и ангелов. Оно прилагается также к душе и телу, и несмотря на свою тварную природу, эта сущность, словно сухие дрова и трава, способна воспламеняться от Божественного огня: «Странное чудо: моя плоть, я говорю о сущности моей души, да, да, и моего тела, — соучаствует в Божественной славе и озаряется сиянием Божественного луча»[11]. «Когда огонь соприкоснулся с сущностью, подобной хворосту, то как он может не сжечь [ее], не уничтожить, не причинить неизбежных страданий?»[12] Или: «Пламя, досягающее небес и внутри меня горевшее с особой силой, не сжигало тем не менее в утробе моей мою сущность, как траву, но о чудо! всю ее превращало в пламень»[13]. Однако онтологическая пропасть между Богом и всякой земной сущностью не упраздняется: «Ибо Бог нетварен, а мы все сотворены <...> Он — Дух превыше всякого духа как Создатель всех духов и их Владыка, мы же — плоть, взятая из пыли, земная сущность (γεώδης οὐσία)»[14]. И еще: «Скажи мне, разве можно сравнивать тень и подлинную вещь или дух служебный и рабский с Духом Владыки, Вседержителя и Бога, Который утверждает и укрепляет всякую тварную сущность (κτιστὴν οὐσίαν)»[15]. Итак, можно сделать вывод, что у преподобного Симеона выражение *сущность*, οὐσία, обозначающее тварный мир (ангелов и человека, душу и тело), в корне отличается от Божественной сущности (о ней речь будет идти ниже), — отличается тем, что она — тварная в противоположность Богу Творцу, тем, что она — земная и неспособна постичь умом не только Бога, но и сущность других творений, но одновременно способна воспринять Божественный огонь и воспламениться им, не погибая при этом. Можно также сказать, что у преподобного Симеона в этих случаях понятие οὐσία приобретает конкретный

(567

[9] Гимн 20 (39), 236–237.
[10] Гимн 22 (40), 205–207.
[11] Гимн 30, 263–267.
[12] Гимн 24 (8), 25–28.
[13] Гимн 28 (21), 150–153.
[14] Гимн 42(14), 113–117.
[15] Гимн 51 (23), 71–73.

смысл, почти совпадающий с обозначаемыми им предметами в их глубинном смысле. Равным образом преподобный Симеон никогда не рассматривает тварную сущность умозрительно, но всегда в соотнесении с Богом и со своей собственной духовной жизнью.

Мы же в настоящем нашем исследовании о преподобном Симеоне собираемся говорить преимущественно о нетварной сущности Бога, о Его οὐσία. Не пытаясь давать ей богословское
568) или философское определение, считая это и вовсе невозможным, преподобный Симеон настаивает, что исследовать ее — дело дерзкое, особенно со стороны тех, кто не имеет в себе Святого Духа: «Меня удивляет, — пишет он в своих “Богословских словах”, — как большинство людей, не успев еще родиться от Бога и стать Его детьми, безо всякого страха пускаются богословствовать и рассуждать о Боге. И поэтому, если я слышу, как некоторые из них философствуют о предметах Божественных и непознаваемых, богословствуют в неочищенном состоянии, разъясняют истины Божии и то, что относится к Самому Богу (τὰ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ κατ᾽ αὐτόν), не обладая духом разума, я трепещу в уме своем и как бы выхожу из себя просто оттого, что размышляю и вижу, насколько Божество непостижимо ни для кого, а мы, не ведая того, что у нас под ногами, не ведая самих себя[16], спешим философствовать без страха Божия и с дерзостью о том, что нам недоступно, и все это мы делаем, не имея Духа, Который освещает эту область и приоткрывает ее нам: мы грешим уже тем самым, что говорим о Боге. Нелегко человеку познавать даже самого себя, и мало кому это удается подлинно по-философски <...> Тем более совершенно противно разуму и здравому смыслу исследовать природу и сущность Бога»[17]. И далее он продолжает: «Эй вы! Зачем вы вместо того, чтобы наводить порядок в самих себе, исследуете то, что касается Бога и Божественных вещей? Сперва надо перейти от смерти к жизни, — в этом непременное условие <...>

---

[16] Ср.: «Они, не зная даже того, какова природа попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога всяческих» (*Святитель Василий Великий*. Против Евномия I, 13. — PG 29, 541 C, цит. по: Творения святителя Василия Великого. Пер. Московской духовной академии. Т. I. 1911. С. 473).

[17] Богословские слова. 2, 33–47, 53–55, здесь и далее цит. по: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. Ed. J. Darrouzés. T. 1. — Sources Chrétiennes. 122 (1966); T. 2. — Sources Chrétiennes. 129 (1967).

чтобы привлечь Духа внутрь себя и при свете Его возвестить то, что относится к Богу, насколько это возможно и насколько мы просвещены Богом»[18]. Эти места очень важны для понимания того, что можно назвать гносеологией преподобного Симеона. Как мы видим, [для него] знание земных вещей и даже самого себя — уже весьма относительно, что же касается знания сущности Божией, то нелепо само желание ее исследовать. Важнее всего то, что всякое «богословие», то есть познание «истин Божиих и того, что касается Бога» — традиционный термин для обозначения (569
атрибутов и действий Бога[19], предполагает святость и озарение и бывает им соразмерно в пределах, доступных человеку. Вся эта аргументация весьма «в духе святителя Василия» с тем лишь различием, что у преподобного Симеона более подробно, чем у святителя Василия, раскрыта возможность мистического познания.

О том, что для общения с Богом необходима благодать, преподобный Симеон, отталкиваясь от противного, так говорит в гимне: «Как может выдержать природу этого невыносимого пламени душа, полная терний, страстей и греха? Как вместит она сущность, нигде невместимую? Как, будучи мраком, сольется с неприступным светом и не исчезнет от Его присутствия?»[20] Как мы видим, даже в присутствии света Божественная сущность остается *абсолютно* невместимой. Преподобный Симеон называет ее «сокровенной сущностью» (κρυπτὴ οὐσία): «О, непорочная природа, сокровенная сущность, человеколюбие, неведомое большинству людей, милость, невидимая для безрассудно живущих, сущность неизменная, нераздельная, трисвятая»[21]. И тем не менее преподобный Симеон сравнивает ее с огнем невещественным и Божественным: «Слушайте, — восклицает он, — вы, которые согрешили подобно мне пред Богом, потщитесь и подвизайтесь в делах [благих], чтобы получить и удержать вещество невещественного огня, — я сказал “вещество”, указывая тебе на сущность Божию, — чтобы зажечь мысленный светильник души, чтобы стать солнцами, светящими в мире»[22]. А один раз он даже

[18] Там же. 2, 55–62.
[19] Похожие выражения встречаем у святителя Василия в: Против Евномия. I, 14. — PG 29, 544 BC.
[20] Гимн 55 (3), 132–136.
[21] Гимн 13 (6), 37–40.
[22] Гимн 13(6), 12–16.

отождествляет [сущность Божию] с любовью: «Ибо любовь, — говорит он, — это не имя, это сущность Божия»[23].

В то же время термин οὐσία не удовлетворяет преподобного Симеона, когда он начинает говорить о Боге. Следуя апофатической линии святителя Кирилла Александрийского, Дионисия Ареопагита, преподобного Максима Исповедника и преподобного Иоанна Дамаскина, он в некоторых текстах заявляет, что Бог выше всякой сущности, и предпочитает называть Его «сверх-
570) сущностным» (ὑπερούσιος)[24]. Преподобный Симеон задает себе вопрос, можно ли называть Бога сущностью: «Если Ты поистине совершенно неизъясним, невидим, неприступен, непостижим и бестелесен, неосязаем и вовсе неуловим, Спасителю, то как посмеем дать Тебе имя, как дерзнем называть Тебя хотя бы какой-то сущностью какого-то рода? Ведь поистине в Тебе, о Боже мой, нет ничего [тварного]»[25]. И он утверждает, что Бог трансцендентен всякой сущности: «Божественная и нетварная сверхсущностная природа зовется сверхсущностной, ибо она превыше сущности всех творений, но она сущностна и превыше всякой сущности бытийна (ἐνυπόστατος) и по природе несопоставима с тварной ипостасью. Как назвать неописуемую ипостась?»[26] Та же мысль о полной трансцендентности Бога по отношению ко всякой твари выражена и в следующих строках: «Ты весь наполняешь все, и весь вне всего; Ты — превыше всех вещей, Владыко, превыше всякой сущности, превыше самой природы, превыше всех веков, превыше всякого света, Спасителю!»[27] Отметим, что здесь, как и выше[28], преподобный Симеон обращается к сверхсущностному Богу как к Спасителю. Это тот парадокс христианства, который стоит в центре его духовности и коренным образом отличен от мистики Плотина. Выражением этого парадокса служит Воплощение: «Сам сверхсущностный, нетварный прежде, Ты воспринял плоть и стал для меня видим как тварный»[29].

Эта «сверхсущностная сущность» тройственна, и преподобный Симеон пространно говорит об ее тройческом аспекте: «Отец —

---

[23] Гимн 52 (47), 13.
[24] См.: A Patristic Greek Lexicon. Col. 1441, слово ὑπερούσιος.
[25] Гимн 47 (52), 37–42.
[26] Гимн 52 (47), 21–26.
[27] Гимн 15 (58), 65–69.
[28] См.: Гимн 52 (47), 21–26.
[29] Гимн 52 (47), 46–47.

свет, Сын — свет, Дух Святый — свет <...> Трое в самом деле суть один и тот же свет, единый, нераздельный <...> Бог весь неразделен по природе Своей и Своею сущностью поистине превыше всякой сущности <...> Он весь созерцается как простой свет <...> три — одна сущность, одно Божество»[30]. В другом месте он указывает на неизменяемость тройческой сущности: «О Троица, Творец вселенной, о Бог мой единственнейший, Чья природа неописуема, Чья слава непостижима, дела неизъяснимы, сущность неизменна»[31]. Иной раз преподобный Симеон словом «сверхсущностный» обозначает неизреченный и непостижимый характер тройческих отношений: «Что касается небытийного бытия (ἀνυπάρκτου ὑπάρξεως) Божия, рождения без зачатия, ипостаси неипостасной, сверсущностного существования (ὑπερουσίου οὐσιώσεως) и не знаю еще чего <...> то совершенно невозможно изложить, выразить и понять свойства сверхсущностной Божественной природы, и человеческий разум не в силах их постичь»[32]. (571

«Сущность» у преподобного Симеона имеет еще и христологический смысл там, где в согласии с догматами Халкидонского Собора он говорит о двух природах и двух сущностях (οὐσία) Христа в единой ипостаси: «Я есмь Бог единый и человек совершенный, — говорит Христос о Самом Себе в гимнах, — всецелый, превосходный, плоть, душа, ум и разум, полностью Бог, человек и Бог в Моих двух сущностях, как и в Моих двух природах, в Моих двух энергиях, в Моих двух волях в единой ипостаси. Одновременно Бог и человек, Я есмь Один от Троицы»[33]. В другом месте преподобный Симеон побуждает грешников покаяться, «чтобы стать как бы богами, содержа внутри себя всю славу Божию в двух сущностях, в двух природах, в двух энергиях и в двух волях»[34]. Обóжение тем самым должно быть полным единением наших двух сущностей, души и тела, с двумя сущностями Христа: “и я сам становлюсь богом <...> душа и тело суть <...> одно в двух сущностях. Итак, те, кто суть одно и два, поскольку они приобщились Христу и пили Его Кровь, они, соединенные с двумя

[30] Гимн 33 (43), 1–12.
[31] Гимн 23 (41), 1–6.
[32] Богословские слова, 2, 65–68; 79–81.
[33] Гимн 32 (51), 99–104.
[34] Гимн 13 (6), 18–21.

сущностями, а также с двумя природами моего Бога, становятся богом по своей сопричастности»[35].

Настаивая, как мы видим, на сокровенном и неизменном характере Божественной сущности, преподобный Симеон говорит в то же время и о ее проявлениях. Прежде всего о свете ее славы: «Ты воссиял, Ты явился как свет славы, как неприступный свет Твоей сущности, о Спасителю, и просветил омраченную душу»[36]. Он различает сущность и Божественную силу: «Я вдохнул
572) в него душу не от Моей сущности, а от Моей силы (ἰσχύς)»[37]. Но единство [сущности] незыблемо: «Боже всяческих, поклоняемый в Троице ипостасей и единстве сущности»[38]. Гораздо чаще преподобный Симеон говорит об «энергиях» (ἐνέργειαι) Божественной сущности, употребляя термин, ставший классическим после святителя Василия Великого[39] и даже ранее того, поскольку его использовал уже апологет Афинагор[40], однако знаменитым сделал святитель Григорий Палама. Так, преподобный Симеон говорит, что эти энергии (или действия — перевод неспособен выразить все многообразие оттенков смысла, которые заключены в данном термине) — непознаваемы: «Как исследовать природу Творца всяческих? А Его энергии? Как предлагаешь ты мне их изъяснить?»[41] Правда, преподобный Симеон говорит тут не о сущности, а о природе Бога, но в другом месте он отождествляет оба понятия: «Они в Тебе не разделены и не отделены, но Твоя природа — это Твоя сущность, и Твоя сущность — это Твоя природа»[42]. Вместе с тем в своих самых возвышенных видениях преподобный Симеон проводит различие между сущностью и энергиями Божиими: «Дай мне видеть Лице Твое, Слове, и наслаждаться красотой Твоей несказанной, созерцать и предаваться видению Тебя. Видению неизреченному и незримому, видению страшному, дай мне поведать по крайней мере не о сущности его, а о его энергиях (τὰς ἐνεργείας αὐτῆς, οὐ τὴν οὐσίαν)»[43]. Точности

---

[35] Гимн 30 (1), 471–480.
[36] Гимн 21 (59), 1–3.
[37] Гимн 53, 90–92.
[38] Гимн 44 (34), 6–8.
[39] См.: *Святитель Василий Великий*. Письмо 234, 1. — PG 32, 869 AB.
[40] См.: *Athenagoras*. De resurrectione mortuorum. — PG 6, 976 A.
[41] Гимн 23 (41), 174–177.
[42] Гимн 7 (49), 28–29.
[43] Гимн 24 (8), 6–11.

ради скажем, что здесь проводится различие скорее между сущностью и энергиями Божественного видения, чем между сущностью и энергиями Самого Бога, однако расхождение это, по-видимому, не столь важно, поскольку речь идет о лицезрении Самого Слова. Невозможность видеть сущность преподобный Симеон объясняет тем, что Бог превыше сущности. Он воспринимает отблеск Божественной славы как простой свет, с которым входит в единение: «Ибо Ты — превыше природы, весь Ты — превыше всякой сущности, Ты Бог мой и Создатель, но отблеск (573
Твоей Божественной славы видим нами: это свет простой, свет приятный; как свет она открывается, как свет она, я думаю, соединяется вся с нами, вся целиком, с Твоими рабами, свет, духовно созерцаемый в отдалении, внезапно обретаемый внутри нас»[44].

В «Нравственных словах» преподобный Симеон идет еще дальше. Так, говоря о таинстве Воскресения и утверждая, что это таинство осуществилось в каждом святом человеке прошлых времен и продолжает осуществляться вплоть до сегодняшнего дня[45], он заявляет: «Принимая Дух нашего Господа и Бога, мы делаемся причастниками его Божества и Его сущности (συμμέτοχοι αὐτοῦ τῆς Θεότητος καὶ τῆς οὐσίας γενόμεθα); и вкушая Его Пречистое Тело, то есть Божественные Тайны, мы реально становимся полностью соединенными и сроднившимися с Ним»[46]. Сопричастность Божественной сущности связывается здесь с Евхаристией и даром Святого Духа. Впрочем, данное высказывание преподобного Симеона — это всего лишь парафраза слов «причастниками Божественного естества» из Второго послания апостола Петра, однако в следующих строках преподобный Симеон несколько ограничивает свой размах, указывая, что речь идет о сходстве с Богом по благодати: «Придя однажды в такое состояние, мы делаемся подобными Богу по благодати <...> восстановленные в нашем исконном [состоянии], имея обновленную душу, став непорочными и живыми как воскресшие из мертвых, то есть мы видим Того, Кто благоизволил сделаться подобным нам, и Он видит нас, коим дано было уподобиться Ему, видит, как видят на расстоянии лицо друга, с которым беседуют, к которому

[44] Гимн 24 (8), 12–19.
[45] См.: Нравственные слова, 3, 80–82. Здесь и далее цит. по: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. T. 1–2.
[46] Там же, 3, 82–86.

обращаются и голос которого слышат»[47]. Таким образом, имеется в виду отнюдь не сущностное отождествление с Богом, а общение «издали» (μακρόθεν), хотя и подлинное и охватывающее все наше естество.

Прежде чем продолжать исследование Божественной сущности у преподобного Симеона, должно рассмотреть употребление им [этого слова] в форме κατ᾽ οὐσίαν (по сущности) и τῇ οὐσίᾳ (посредством сущности — дательный падеж). Термин «по сущ-
574) ности» применяется, прежде всего, по отношению к Святой Троице и по смыслу приближается к «имеющий ту же субстанцию», «подлинный», «реальный». Так, про Отца сказано: «Он нерожден по сущности»[48]. Это значит, что ипостасное свойство Отца не «привходящее», но принадлежит самому бытию Его. А для того чтобы обозначить подлинное равенство Сына Отцу, преподобный Симеон говорит: «Он Бог, равный Отцу и по сущности, и по природе, и по власти, и по образу (κατὰ μορφὴν) истинно, и по виду (κατ᾽ ἰδέαν) и по времени никогда не отделен от Отца»[49]. Обратим внимание, что тут проведено различие между «по сущности» и «по власти» и так далее. А вот как он высказывается об истинном Божестве Святого Духа: «Он всеведущ, Он вездесущ, ибо Он — Бог по сущности»[50]. Или так: «Как и сиянием Ты бываешь, и светом мне видишься, и пожигаешь вещество, будучи по сущности невещественным?»[51] На этот вопрос преподобного Симеона Христос отвечает: «Я по природе неизречен, безграничен, совершенен, неприступен, никому не видим, бестелесен, неосязаем, неизменен по сущности (τὴν οὐσίαν)»[52]. Таким нагромождением основных апофатических атрибутов преподобный Симеон показывает величие тайны христианства, когда Тот Самый невидимый и неизменный Бог «делается зримым», попаляет нашу душу и соединяется с ее сущностью[53]. Абсолютная трансцендентность Его еще раз свидетельствуется такого рода терминами: [Божественный Огонь] «неуловим, нетварен, невидим, безначален и невещественен <...> Он вне всех вещественных и невещественных

[47] Нравственные слова, 1, 8, 90–98.
[48] Гимн 21 (59), 203.
[49] Гимн 21 (59), 231–234.
[50] Гимн 31 (42), 52–53.
[51] Гимн 22 (40), 33–34.
[52] Гимн 22 (40), 50–52.
[53] См.: Гимн 22 (40), 33–34.

творений, видимых и невидимых <...> Он вне всех этих творений по природе, по сущности и также по власти»[54]. В другом месте преподобный Симеон говорит, что творческая природа Бога, или Его Премудрость, пребывает вне всего и одновременно «по сущности» присутствует всюду: «Создательница всего мира, Божественная природа и Премудрость не есть [часть] всех вещей и не [находится] среди них (ведь как могло бы это быть, когда она не одна из вещей, а причина всех вещей?), она присутствует везде и во всем и вообще полностью наполняет собой все по сущности, (575
по природе и по ипостаси»[55]. Этот парадокс Бога невидимого «по сущности» и зримого святыми преподобный Симеон разъясняет, используя противопоставление солнца и лучей: «Он зрится достойными, но не видим ими вполне, они зрят Его незримо, как один луч солнца, и Он уловим для них, неуловимый по сущности. Видим бывает луч — солнце же, Сам Он, скорее ослепляет, а луч Его уловим для тебя»[56]. Наконец, душа как созданная по образу Божию своими свойствами обладает тоже «по сущности»: «И моя душа есть Его образ. Имея ум и слово, она носит их [в себе] по сущности нераздельно и неслиянно, и тем самым она единосущна»[57]. Выражение «по сущности» здесь одинаково прилагается и к Святой Троице, и к душе как Ее образу, и при этом никак не оттеняется коренное различие между нетварным прототипом и Его тварным подобием. Впрочем, многие древние отцы поступали точно так же, когда разъясняли тайну Святой Троицы[58]. В данном же случае преподобного Симеона интересует не сам по себе догмат Святой Троицы, а раскрытие образа Божия в душе Духом Святым.

Выражение (τῇ οὐσίᾳ) «сущностью» или «для сущности» (творительный или дательный падежи) часто встречается там, где преподобный Симеон подчеркивает, что Бог совершенно невидим и недосягаем, однако несмотря на это парадоксальным образом соединяется с нами: «Пусть для них Ты Своею сущностью невидим, природою — недосягаем, для меня Ты видим и вполне

---

[54] Гимн 30 (1), 18–32.
[55] Гимн 23 (41), 185–194.
[56] Гимн 23 (41), 230–235.
[57] Гимн 44 (34), 45–48.
[58] См., например: *Псевдо-Григорий Нисский*. De eo, quid sit ad imaginem Dei. — PG 44, 1340 C; *Eulogius*. Fragmenta de Trinitate 2, 5.

смешиваешься со мною сущностью Своей природы; ведь они в Тебе не отделены и никак не рассечены, но природа — это Твоя сущность, а сущность — природа»[59]. Сущностное единение с Богом ставит человека выше ангелов, и в основу его преподобный Симеон кладет евхаристическое приобщение: «Приобщаясь Твоей Плоти, я приобщаюсь Твоей природе и становлюсь истинно причастником Твоей сущности, общником Божества, и более того, став сонаследником [Божества] в моей плоти, я вижу
576) себя высшим бесплотных, сыном Божиим, как Ты сказал это не ангелам, а нам, назвав богами: *Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы* (Пс. 81, 6)»[60]. В данном тексте преподобный Симеон говорит о приобщении к Божественной сущности в [таинстве] Евхаристии наиболее определенно. В других местах, как мы увидим, преподобный Симеон, стремясь высказываться более точно и как богослов, значительно суживает это утверждение. Так, хотя он и заявляет, что Бог пребывает с нами по сущности, но при этом задается вопросом, применим ли на самом деле этот термин к Богу, поскольку Он превыше сущности: «Ты, Сущий горé со Отцом и пребывающий с нами не только энергией, как рассуждают некоторые, и не только волей и силой, как думают многие, но и сущностью, если можно осмелиться говорить и мыслить о сущности в Тебе, Единый Бессмертный, Сверхсущностный! <...> как дерзнем назвать Тебя сущностью и какого рода и какою!»[61] Очевидно, что здесь преподобный Симеон различает присутствие сущностью и присутствие энергией, а отвергает присутствие одной лишь энергией, равно как и одной лишь сущностью. В другом месте преподобный Симеон говорит о таком единении Божественного огня с самой сущностью души, что двое становятся единым: «Тогда сливается с ней неслиянно и соединяется неизреченно, сущностно с сущностью ее, весь со всею совершенно <...> и, как сказать не знаю, двое становятся единым, душа с Создателем и в душе — Создатель»[62]. Это неизреченное единение, слияние без слияния, которое преподобному Симеону трудно охарактеризовать, простирается и на тело: «Странное чудо: моя плоть, я говорю о сущности моей души, да, да, и моего тела, —

[59] Гимн 7 (49), 25–29.
[60] Гимн 7 (49), 30–36.
[61] Гимн 47 (52), 31–41.
[62] Гимн 30 (1), 156–165.

соучаствует в Божественной славе и озаряется сиянием Божественного луча»[63]. Речь тут идет об участии тела в славе Божией.

Пред лицом всех этих неописуемых реальностей и стремясь все же изъяснить тайну в богословских терминах, преподобный Симеон так говорит о своих недоумениях: «Господи Боже наш, Отче, Сыне и Душе, Ты обликом безвидный, для созерцания же — прекраснейший, неизъяснимой красотой Своей затмеваешь все зримое, великолепием Ты превыше зрения, Ты превосходишь все <...> Сущностью сверхсущностный, неведомый и ангелам. (577
О том, что Ты существуешь, мы знаем благодаря Твоим энергиям <...> ведь Ты Сам Себя наименовал *Богом поистине сущим* (Исх. 3, 14), мы зовем это сущностью, называем ипостасью, ибо несуществующее не имеет ни сущности, ни ипостаси. Вот почему мы дерзновенно именуем Тебя сущностным (ἐνούσιον), говорим, что Ты ипостасен, Ты, Которого никто не видел никогда, Триипостасного Бога, Единое безначальное Начало. Иначе же как посмеем назвать Тебя сущностью или прославлять в Тебе три раздельные Ипостаси?»[64] И далее он продолжает, подчеркивая непознаваемость Бога: «И как тварному мыслить образ бытия Твоего? Или рождения Сына Твоего, Бога и Слова? Или исхождения Божественного Духа Твоего, чтобы и Твое единение познать и разделение уразуметь и достоверно понять вид Твоей сущности (οὐσίας σοῦ τὸ εἶδος). Еще никто никогда не видел того, что я здесь сказал о Тебе. Невозможно иному кому-то стать Богом по природе и быть в силе исследовать Твоей природы сущность, вид и образ (μορφήν), а также ипостась, ведь только Ты Сам в Себе Самом — Триипостасный Бог <...> Тебя же Самого, какой Ты по сущности и какого рода или как Ты родил единожды и вечно рождаешь <...> [знает] Всеведущий и все Наполняющий, ибо Он — Бог по сущности <...> И никто из ангелов никогда не видел, никто из людей никогда не познавал Твоего бытия (ὕπαρξιν), ибо Ты — нетварный»[65].

А в первом гимне, где преподобный Симеон пространно говорит о своем мистическом опыте и о бессилии выразить его словами, он прямо утверждает, что речь идет о ви́дении не по сущности, а по сопричастности: «Что за страшное таинство совершается

[63] Гимн 30, 263–267.
[64] Гимн 31 (42), 1–15.
[65] Гимн 31 (42), 33–64.

во мне? — спрашивает он себя в первую очередь. — Слово бессильно выразить его, рука — описать <...> И если совершающееся ныне во мне, блудном сыне, — несказанно и неизреченно, то неужели, скажи мне, Податель и Виновник этого может нуждаться в похвалах и прославлении с нашей стороны? <...> Здесь немеет язык мой, и ум видит совершаемое, но объяснить не может: смотрит и хочет рассказать, но не находит слов, ибо взирает на незримое, не имеющее никакого облика, простое, не сложен-
578) ное из чего-либо, беспредельное по величине»[66]. Тем не менее преподобный Симеон пытается понять: «[ум] начала не видит, конца не усматривает, никакой середины не замечает, как расскажет он о виденном? Видится же, я думаю, целокупно-целое, но не по сущности, а по сопричастности (οὐ τῇ οὐσίᾳ πάντως δὲ ἀλλὰ τῇ μετουσίᾳ)»[67]. Желая сделать более удобопонятным это видение по сопричастности, преподобный Симеон использует аналогию с вещественным огнем: «Вот ты зажигаешь огонь от огня и берешь огонь целиком, и он остается неделимым и попрежнему неоскудевающим, хотя переносимый огонь отделяется от первого и переходит во множество светильников, ибо это огонь вещественный. А тот [огонь] — духовный, нераздельный, совершенно неотделимый, несекомый не переносится и не разделяется на множество [огней], но и несекомый он во мне пребывает»[68]. Далее следует описание мистического откровения Божества: «Возникает во мне, внутри моего жалкого сердца, как солнце или как диск солнца показывается шаровидный, световидный, ведь он как пламя. Я не знаю, снова повторю, что́ сказать об этом, и хотел умолчать (о если бы я мог!)»[69].

В Гимне 50 общение с Богом не по сущности, а по сопричастности расценено как признак Православия: «Ты слышишь, — говорит преподобный как бы от лица Христа, — что Я пребываю со святыми Сам весь сущностью (οὐσίᾳ) ощутимо (αἰσθητῶς)[70], через созерцание и даже через сопричастность (μετουσίᾳ) со Отцом Моим и Божественным Духом и явно почиваю

---

[66] Гимн 1 (27), 1–7, 21–25.
[67] Гимн 1 (27), 26–29.
[68] Гимн 1 (27), 30–37.
[69] Гимн 1 (27), 38–42.
[70] Об αἰσθητῶς см.: Огласительные слова. Т. 1. Вступление. С. 151–154 (здесь и далее цит. по: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. T. 1, 2. Ed. B. Krivochéine. Paris, 1963).

в них[71] <...> Если в знании, деятельности и созерцании Бог полностью стал человеком, то я весь стал богом через общение, стал богом в чувстве и в знании (ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει) не по сущности, а по сопричастности, именно так надо мыслить православно»[72]. Трудно быть более категоричным: каковы бы ни были его высказывания в других местах[73], здесь преподобный Симеон утверждает, что обóжение совершается не по сущности, а по сопричастности. И утверждение это приобретает особую важность, поскольку преподобный Симеон делает его критерием Православия. Тем не менее в том же Гимне, продолжая свою исповедь и размышления мистические и богословские, преподобный Симеон признает, что Божественная нематериальная сущность видима бывает внутри нас и пронизывает нас насквозь: «И тогда, — то есть после того как ты последовал за Христом по пути Его заповедей и страданий, — ты увидишь блистательнейший свет, явившийся во всецело просветленном воздухе души, невещественным образом ясно увидишь невещественную сущность, всю через все реально проникающую»[74]. Между этими двумя отрывками нет принципиального противоречия, потому что сущность (οὐσία) разливается в душе в виде света, то есть как проявление, а не такой, какова она сама в себе, или «по сущности», как сказал бы преподобный Симеон. В этом термине заключен для него особо глубокий смысл. (579

Теперь, в заключение нашего исследования должно проанализировать термин, производный от οὐσία, наречие οὐσιωδῶς; «сущностно». Оно очень характерно для преподобного Симеона, особенно в его Богословских и Нравственных словах, где встречается весьма часто. В общем можно сказать, что наречием οὐσιωδῶς преподобный Симеон стремится выразить факт единения Бога с человеком и способ, каким оно осуществляется. Так, он использует его, чтобы определить нашу сопричастность Божеству как плод Воплощения, которое в свою очередь есть проявление Божественной любви: «Эта любовь, иначе называемая главизною всех добродетелей, есть Христос Бог, сшедший с небес и вочеловечившийся, ставший сопричастником нашей земной

[71] Гимн 50 (46), 55–60.
[72] Гимн 50 (46), 198–202.
[73] См.: Гимн 22 (40), 33–34, 50–52.
[74] Гимн 50 (46), 238–241.

плоти, чтобы сущностно даровать нам участие в Своем Божестве (ἵνα μεταδῷ τῆς αὐτῆς θεότητος οὐσιωδῶς ἡμῖν) и, сделав нас духовными и совершенно непорочными, возвести на небеса»[75]. В другом месте преподобный Симеон говорит о Божественном огне, который опаляет всю нашу душу и сжигает страсти, как сухие дрова: «Когда все это наконец истреблено и остается только сущность души, освобожденная от страстей, тогда с ней сущностно соединяется Божественный и невещественный Огонь,
580) и она воспламеняется, просвечивается и как печь соучаствует в этом ощутимом Огне. Вот так и тело делается горящим углем по сопричастности (κατὰ μέθεξιν) Божественному и неизреченному свету»[76]. Слово *сущностно* в этих текстах обозначает подлинную и глубокую причастность сущности нашей души к Божеству, — причастность, которая преображает все наше естество, как об этом свидетельствует сам преподобный Симеон: «Именно соучастие и сопричастность Его Божеству (μετουσία καὶ μέθεξις τῆς θεότητος αὐτοῦ) образуют наше единение с Богом»[77]. Тайна эта велика, она приводит в изумление преподобного Симеона: «Как это Бог вне всего Своею сущностью, природой, силой и славой и как Он везде и во всем и в особенности в святых [Своих] вселяется и устрояет в них обитель сознательно и сущностно (γνωστῶς καὶ οὐσιωδῶς), Он, совершенно сверхсущностный?»[78] Это сознательное вселение Бога и видение Его суть истинное единение с Богом: «Коль скоро они соединены сущностно, — говорит преподобный Симеон, — с Самим Богом и удостоены видеть Его и быть ему сопричастными, их уже не влекут к себе ни изображение творений Его, ни тень видимых вещей <...> С тех пор как их мысль пребывает преимущественно в сверхчувственных реальностях, как бы погруженная в них, одеянная блеском Божественной природы, их чувства уже не направлены, как раньше, на предметы видимого мира»[79]. Здесь единение (οὐσιωδῶς) ставится в связь с тем, что [человек] окутывается светом Божественной природы.

В ряде текстов говорится, что «сущностно» действует в нас преимущественно Дух Святый. Так, в инвективе против тех,

---

[75] Нравственные слова, 4, 548–554.
[76] Нравственные слова, 7, 532–537.
[77] Нравственные слова, 4, 555–557.
[78] Гимн 29 (22), 162–179.
[79] Нравственные слова, 4, 917–924.

«кои не ведают сладости и красоты полного очищения», преподобный Симеон заявляет: «они не верят и убеждают себя, что человеку невозможно очиститься полностью от страстей и вполне сущностно (ὅλον οὐσιωδῶς) принять в себя Утешителя»[80]. Можно сказать, что слово *сущностно* означает здесь полное и сознательное вселение Духа. В ином месте присутствие Духа «сущностным образом» отождествляется с Его энергией, и это наводит на мысль, что тут нет речи о вселении «по сущности»: «Любовь (πόθος) есть энергия Духа или, скорее, Его присутствие сущностное (581
(οὐσιωδῶς), ипостасно видимое внутри меня как свет, и свет этот ни с чем не сравним и совершенно неизъясним»[81]. Однако в другом месте подчеркивается, что Дух Святый — это Само по себе благо, и, следовательно, все блага, даруемые Им, даруются сущностно: «Тебе нет надобности, — говорит он в одной молитве Святому Духу, — брать извне то, что Ты даешь нам, ибо Ты Сам именно то (αὐτὸ ἐκεῖνο ὑπάρχον), что только может быть благого; те, в коих Ты вселяешься, обладают в самих себе всем благом сущностно»[82]. Здесь на первый план выдвигается истинность и полнота даров Святого Духа, а также реальность обладания ими. Иной раз единение со Святым Духом рассматривается в контексте троичности по аналогии с трехчастной структурой человека: «О чудо! — восклицает преподобный Симеон, — человек соединен с Богом и духовно и телесно, ибо душа неотделима от ума, а тело — от души, но в сущностном единении (τῇ οὐσιωδῶς ἑνώσει) человек по благодати тоже становится триипостасным (τρισυπόστατος) и единым богом по положению (θέσει)»[83].

Вместе с тем именно Воплощение остается основой единения Бога с человеком. Именно оно делает возможным это единение в Духе Святом, так что до пришествия Христова Бог не соединялся с человеком «сущностно». Следуя по стопам святителя Григория Назианзина[84], преподобный Симеон в своих гимнах заявляет, что до воплощения Бог «говорил Духом Своим Божественным и Своими энергиями творил чудеса, однако “сущностно” никогда с нами не соединялся, до тех пор пока Христос и Бог мой не стал

[80] Нравственные слова, 9, 352–355.
[81] Гимн 52 (47), 3–5.
[82] Богословские слова, 3, 66–69.
[83] Огласительные слова, 15, 72–77.
[84] См.: *Григорий Назианзин*. Слово 41, 11. — PG 36, 444 C.

человеком. Действительно, восприняв плоть, Он даровал Духа Своего Святого, и чрез Него сущностно соединяется Он со всеми верными, и единение это делается нерасторжимым»[85]. Оно имело место сначала в лоне Марии Девы, Божией Матери, от Которой воплотился и родился Богочеловек Иисус Христос, и все верующие причастны ему Духом Святым. Божественная ипостась соединяется с человеческой сущностью. Бог, пишет преподобный Симеон, «восприняв от Пресвятой Богородицы и Приснодевы
582) Марии одушевленную плоть <...> соединил ее со Своим непостижимым и недосягаемым Божеством; или, вернее, с нашей сущностью (οὐσία) Он сущностно (οὐσιωδῶς) соединяет всю ипостась Своего Божества; неслиянно смешивая первую с последней, человеческую со Своей собственной, Он устроил ее как святой храм для Самого Себя; без изменений и превращений Творец Адама Сам стал совершенным человеком»[86]. Реальность этого ипостасного единения в Деве Марии преподобный Симеон выразил тем же наречием οὐσιωδῶς: «Мария, Матерь Божия, первая слышит от ангела благую весть; Она доверяет Промыслу Божию <...> и дает согласие <...> И тогда Она первая приняла в Себя сущностно Слово Божие, Которое подлинно искупило Ее душу от прежнего [осуждения] на вечную смерть»[87]. «В момент Благовещения Она “сущностно” получает Духа Божия, чтобы, подобно тому как из ребра Адама произошла женщина, а от нее — все смертные люди, так и Богочеловек Христос родился бы от женской плоти, а чрез Него все люди стали бессмертны»[88]. И он делает вывод: «Слово Божие, значит, приняло плоть от Пречистой Богородицы (ἁγνῆς Θεοτόκου), и взамен Оно дало не плоть, а сущностным образом Духа Святого»[89]. Как видим, в этих рассуждениях о Воплощении преподобный Симеон одним и тем же словом οὐσιωδῶς обозначает и реальность соединения во Христе Божеского и человеческого, полноту нисхождения Святого Духа на Деву Марию, и равно реальность рождения Слова в нас, хотя и с тем коренным различием, что это не плотское рождение, подобное Воплощению Слова: «В действительности, — говорит

[85] Гимн 51 (23), 136–142.
[86] Нравственные слова, 1, 3, 8–18.
[87] Нравственные слова, 2, 7, 126–132.
[88] Нравственные слова, 2, 7, 126–132.
[89] Нравственные слова, 2, 7, 210–212.

преподобный, — мы принимаем Его не телесно, как приняла Его Дева Матерь Божия, а духовно и сущностно; в наших сердцах мы имеем Того, Кого зачала Чистая Дева»[90]. Здесь словом οὐσιωδῶς подчеркивается тождество Христа, рожденного во плоти Девой Марией и духовно зачатого в нас. Подлинность того, что Христос действительно образовался в нас, проявляется, по мысли преподобного Симеона, в осознанности этого и тем отличается от иллюзорных видений. Преподобный приводит поясняющий пример: «Свет лампы отражается в зеркале; присутствие Христа (583
не схоже с подобным изображением, лишенным собственной основы (ἀνυποστάτῳ); Христос являет Себя бытийно и сущностно (ἐνυποστάτως καὶ οὐσιωδῶς) в виде безвидном, в облике без обличия, зримом незримо и понимаемом, непонятно как»[91]. Непознаваемость и даже недосягаемость Бога парадоксально подчеркиваются преподобным Симеоном одновременно с сопричастностью Ему «сущностным образом».

Там, где идет речь об Евхаристии, преподобный Симеон тем же наречием *сущностно* обозначает таинство нашего причащения Телу и Крови Господа. «Ты сподобил меня, — пишет он, — держать и вкушать сущностно Твою Плоть и пить Твою Всесвятую Кровь»[92]. Преподобный Симеон, очевидно, желает здесь раскрыть истинность евхаристического общения, равно как и в ниже приводимом отрывке, где он также настаивает на подлинности и реальности нашего обóжения, даруемого нам в Евхаристии: «Я — человек по природе, — говорит он, — но бог по благодати. Видишь, о какой я говорю благодати? О единении с Ним чувственно и умственно, сущностно и духовно. Об умственном единении я уже говорил тебе разнообразно и на разные лады, “чувственным“ же я называю единение в таинствах (μυστηρίων), ибо, очистившись покаянием и потоками слез, приобщаясь обóженному Телу (Σώματος τεθεωμένου) как Богу, я и сам делаюсь богом через неизреченное соединение. Смотри, [какое свершается] таинство: душа и тело <...> приобщившись Христу и испив Его Крови <...> делаются богом по сопричастности и называются именем Того, Кому стали причастны сущностно (Οὗ οὐσιωδῶς μετέσχον)»[93].

---

[90] Нравственные слова, 1, 10, 17–20.
[91] Нравственные слова, 10, 885–889.
[92] Гимн 20 (39), 58–64.
[93] Гимн 30, 462–488.

Пытаясь подвести итог нашему исследованию Божественной οὐσία в творениях преподобного Симеона Нового Богослова, мы приходим к выводу, что, как и там, где речь идет о тварной сущности, здесь нет теоретического и систематизированного учения о сущности и ее атрибутах со всеми вытекающими отсюда проблемами (простота Бога и так далее), нет теории, которую преподобный Симеон разрабатывал бы ради интереса, какой она представляет с богословской точки зрения, а присутствуют скорее
584) краткие замечания и наблюдения, немного разрозненные, продиктованные жизненной потребностью дать себе отчет в своем мистическом опыте, понять по возможности содержание этого опыта, выразить невыразимое. Впрочем, в его глазах любое теоретическое исследование сущности Божией было бы кощунством и дерзостью. Побочным мотивом богословских рассуждений преподобного Симеона о «сущности» можно считать необходимость защитить свою духовность от нападок со стороны противников, обвинявших его в ереси. Должно отметить также — и это вытекает из сказанного нами, — что преподобному Симеону недостает точной и последовательной терминологии, логического развития доводов. Более того, в его утверждениях о сущности можно обнаружить противоречия и разногласия, кажущиеся, во всяком случае на первый взгляд, способными сбить с толку. Так, он часто в духе абсолютного апофатизма[94] говорит о полной непознаваемости Бога[95], а в иных местах заявляет, что Бог познается положительным образом[96]. Иногда он говорит о Божественной «сущности» и в то же время в других контекстах отвергает применимость этого термина к Богу[97]. Он утверждает, что Бог не имеет имени[98], но зовет Его *Спасителем*[99], а сущность Его — *любовью*[100]. Бог и видим и невидим[101]. Преподобный Симеон настаивает на том, что Бог — прост, отождествляет Его природу с Его сущностью[102], говорит, что в Боге нет разделения[103], между

[94] См.: Богословские слова. 2, 65–68; 79–81.
[95] См.: Гимн 52 (47), 21–26.
[96] См.: Гимн 29 (22), 163–179.
[97] См.: Гимн 47 (52), 37–42.
[98] См.: Там же.
[99] См.: Там же; Гимн 15 (58), 65–69.
[100] См.: Гимн 52 (47), 13.
[101] См.: Там же.
[102] См.: Гимн 24 (8), 6–11.
[103] См.: Гимн 7 (49), 25–29.

тем различает в Нем сущность и силу[104], власть и, наконец, энергию[105]. Иной раз он заявляет о непознаваемости не только сущности Бога[106], но и Его энергий, которые и называет непознаваемыми[107]. Однако чаще преподобный Симеон, настаивая на том, что сущность сокрыта и непознаваема, говорит, что Бог видим в Своих энергиях, что в них мы имеем частичное ви́дение Бога, как видение лучей солнца, недосягаемого в своем блеске[108]. В некоторых местах преподобный Симеон идет еще дальше и утверждает, что мы бываем сопричастны Богу сущностно[109] и что (585
мы делаемся причастными даже Его природе и Его сущности, особенно в таинстве Евхаристии[110]. Один раз он даже признает, что можно иметь видение Сущности Божией[111]. В других же местах преподобный Симеон категорически отвергает возможность единения с Богом по сущности, допуская только единение по сопричастности (οὐ τῇ οὐσίᾳ ἀλλὰ τῇ μετουσίᾳ), и, что очень важно, рассматривает это как признак Православия[112].

Не утрируя факты, не превращая преподобного Симеона в строгого богослова, мы можем все же признать, что в его высказываниях нет противоречий, что преподобный Симеон отнюдь не человек недалекого ума, неспособный мыслить последовательно. Большинство его «противоречий» находит объяснение в парадоксальности и антиномичности тайны христианства, которую очень трудно, а подчас и невозможно выразить языком логически последовательным, в особенности если, подобно преподобному Симеону, подходить к этой тайне конкретно и экзистенциально. Это относится преимущественно к тем контекстам, где речь идет о трансцендентности Бога и о Его присутствии в нас. При помощи понятий *сущность, сверхсущность* и выражений *согласно сущности, по сущности, сущностно* преподобный Симеон хотел изобразить конечную действительность своего мистического видения, своего единения с Богом, Который,

---

[104] См.: Гимн 53, 90–92.
[105] См.: Гимн 24(8), 6–11.
[106] См.: Гимн 31 (42), 33–64.
[107] См.: Гимн 23 (41), 174–177.
[108] См.: Гимн 23 (41), 230–235.
[109] См.: Гимн 31 (42), 33–64.
[110] См.: Нравственные слова, 4, 555–557.
[111] См.: Нравственные слова, 3, 80–82.
[112] См.: Гимн 50 (46), 198–202.

соединяясь с нами «сущностно», остается Богом «сверхсущностным», недосягаемым в Самом Себе. Можно сказать, что преподобный Симеон с присущим ему рвением и мистическим реализмом следует тому главному направлению, в русле которого развивалась греческая и византийская духовность от самых древних времен до святителя Григория Паламы. У преподобного Симеона отсутствует, конечно, строго выдержанная терминология святителя Григория, и язык его нередко совсем иной; у него
586) можно даже встретить положения, противоположные учению святителя Паламы (например, о сопричастности к Божественной сущности), но они «исправлены» иными утверждениями, высказанными категорично от имени Православия. С другой стороны, главные темы полемики паламитов и антипаламитов (простота Бога, характер различий в Нем, природа Фаворского Света и так далее) не были актуальны в эпоху преподобного Симеона и лишь мимоходом затронуты им. Так и Иисусова молитва, которая есть основа паламитской духовности, не упоминается в подлинных произведениях преподобного Симеона. Тем не менее при всех этих оговорках преподобный Симеон с его экзистенциальным учением о скрытой οὐσία Бога и о лучах Его славы, озаряющих нас, гораздо более близок к святителю Григорию Паламе, чем антипаламиты.

Кафоличность и структуры Церкви

Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского *

Прежде всего я хотел бы заметить, что выражение «кафоличность» (καθολικότης на современном греческом языке) не существует в новозаветном и патристическом греческом (587 языке. В нем встречается только слово «кафолический» (καθολικός), от которого было впоследствии произведено несколько абстрактное понятие «кафоличность». Или, дабы быть более точным, мы находим его всего один раз в патристической письменности, как ἅπαξ λεγόμενον, вместе со словом μαγιστρότης в «Церковной истории» Евсевия, где оно обозначает высокую финансовую должность, нечто вроде финансовой инспекции[1]. Однако этот исключительный случай, с небогословским и столь отличным от современного смыслом, только показывает, что такого рода абстрактное мышление, как выраженное в слове «кафоличность», было чуждо древней Церкви. Зато она употребляла постоянно со времени священномученика Игнатия Антиохийского прилагательное «кафолическая» (καθολική) как главное и на деле почти единственное обозначение Церкви[2]. Я говорю с намерением «прилагательное», потому что на греческом и вообще восточноцерковном языке слово καθολικός почти никогда не употребляется в качестве существительного, как это случается на латинском Западе, где такое существительное, catholicus, обозначает члена Церкви. Редкими исключениями из этого языкового обычая являются случаи, когда существительное καθολικός употребляется в качестве титула для обозначения некоторых епископов или настоятелей монастырей с особыми юрисдикционными правами (как мы говорим до сих пор «кафоликос» Грузии) или

---

* Настоящий доклад, вернее, содоклад на доклад проф. С.С. Верховского на ту же тему, был прочитан на II Международной Конференции Православного Богословского Общества в Америке в сентябре 1972 года в Свято-Владимирской духовной академии близ Нью-Йорка.

[1] См.: *Евсевий*. Церковная история, 8. 11. 2.

[2] *Св. Игнатий Богоносец*. К Смирнянам 8, 2. См. также: *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1976. (*Лампе Г.В.Г.* Святоотеческий греческий лексикон.) На слова καθολικός и ἐκκλησία .

даже для обозначения финансовых государственных чиновников[3]. Наоборот, «православный», слово, которым пользуются церковные писатели (Мефодий, Евсевий, Афанасий) начиная с IV века и которое так широко распространилось в эпоху арианских споров и так часто встречается в «Деяниях» Вселенских Соборов, — это слово, ὀρθόδοξος, употреблялось и как существительное и как прилагательное[4]. Более того, особое существительное «православие» (ὀρθοδοξία) вошло также в церковный обиход, в то время как никакого соответствующего по смыслу слова, как «кафоличество», производного от «кафолический», не было создано греческими отцами (выражение καθολικισμὸς является современным греческим неологизмом со значением «римо-католичество»). Нужно однако подчеркнуть, что до самого недавнего времени Церковь никогда не характеризовалась как «православная», но всегда как «кафолическая»[5]. Мы можем, таким образом, сказать, что, согласно со святоотеческой терминологией, сама Церковь именуется «кафолической», ее традиционная вера и учение есть «православие», хотя вера иногда также называется «кафолической», но члены Церкви суть «православные». Поэтому кафолическая Церковь часто также называется Церковью православных (τῶν ὀρθοδόξων)[6].

588)

Эти предварительные замечания были необходимы во избежание неясности в мышлении, что мы так часто находим в современных обсуждениях о Церкви, особенно когда термин «соборность» употребляется как своего рода замена «кафоличности». Нечего и говорить, что выражение «соборность», филологически отличное от «кафоличности», неизвестно древней Церкви и впервые появилось в эпоху славянофилов. Такие отвлеченные понятия вообще чужды православному преданию. Что же касается смысла слова «кафолическая», так внутренне связанного с Церковью и являющегося ее главным аттрибутом, мы думаем, что его лучшее определение, или описание, было дано св. Кириллом Иерусалимским в его «Огласительных словах»: «И (Церковь) называется “кафолической” за то, что она существует по всей

---

[3] См.: *Лампе Г.В.Г.* Святоотеческий греческий лексикон.

[4] См.: Там же. На слово «православ-ный», ὀρθόδοξος.

[5] Примеры, когда Церковь называлась «православной», крайне редки в святоотеческой литературе. Я могу назвать только три: *Епифаний*. Рескрипт Акакию и Павлу H (PG 41, 161B); *Василиск*. Энциклика (PG 85, 2601A); *Кирилл Скифопольский*. Житие Саввы 52 (p. 144. 15, изд. Шварца).

[6] См.: *Лампе Г.В.Г.* Святоотеческий греческий лексикон.

вселенной от пределов земли до ее пределов. И за то, что она учит всецело (καθολικῶς) и без всякого упущения всем догматам, долженствующим войти в познание людей... и за то, что она подчиняет благочестию всякий человеческий род... и за то, что она всецело (καθολικῶς) врачует и исцеляет все виды грехов, совершаемых душою или телом, обладает же в себе всяким понятием добродетели, как в делах, так и в словах и всевозможных духовных дарованиях»[7]. А в другом месте того же «Огласительного слова» он подчеркивает единственность этой Кафолической Церкви: «Если тебе случится побывать в каких-нибудь городах, не расспрашивай просто, где соборный храм, потому что все прочие ереси нечестивцев пытаются называть соборами свои вертепы; или где просто церковь, но где кафолическая церковь, ибо это является собственным именем этой святой матери всех нас»[8]. Мы можем сказать, что, в понимании св. Кирилла Иерусалимского, выражающего в приведенных отрывках зрелое размышление Церкви о своем главном характерном признаке, слово «кафолическая» понимается как (589

1) вселенская в географическом (до пределов мира) и еще более в качественном смысле слова как объемлющая людей различных рас, культур, социальных положений;

2) как обладающая полнотою истины;

3) как имеющая полноту спасительной силы, побеждающей всякий грех и зло;

4) как имеющая полноту святости и благодати;

5) и как последствие всего этого, как единственная.

Мы видим, что, в то время как внешние признаки кафоличности не отрицаются здесь, ударение делается однако на качественных понятиях всецелостности в истине и благодати.

Современное богословие много рассуждало о природе Кафолической Церкви, подчеркивая особенно ее евхаристическую основу и поместный характер. В своей крайней форме эта так называемая «евхаристическая экклезиология», выраженная, например, профессором Афанасьевым в его книге «Церковь Духа Святого», ведет в действительности к отрицанию вселенских черт кафоличности, о которых пишет св. Кирилл Иерусалимский, и иерархической структуры Церкви. Говоря это, мы не намерены отрицать положительные стороны теорий Афанасьева, его

[7] *Кирилл Иерусалимский*. Огласительные слова. Cartech. 18, 23 (PG 33,1044).
[8] Там же. 18, 26 (PG 33, 1048).

заслуга в том, что он привлек внимание к долго пренебрегаемым экклезиологическим темам. Было бы, однако, неправильным утверждать, что Священное Писание знает только поместную Церковь и что идея Церкви вселенской была впервые формулирована св. Киприаном Карфагенским, как это Афанасьев как будто утверждает. Евхаристия, несомненно, занимает центральное место в жизни Церкви, как она имеет его в духовной жизни христианина, но ее нельзя отделять от крещения (и миропомазания), вместе с которыми она составляет единое таинство вступления
590) в христианскую жизнь и созидания Церкви, Тела Христова, как св. апостол Павел выражает это образно: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27). Не говорю уже о том, что в православном духовном предании Евхаристия не все, молитва также имеет свое значение. Как бы то ни было, трудно понять, почему евхаристическая экклезиология должна вести к теории поместной Церкви и быть против так называмой «универсальной» экклезиологии? Евхаристия есть таинство единства, и в сознании древней Церкви как раз Евхаристия собирала местные общины со всего света в одну вселенскую Церковь, как это так ярко выражено в «Дидахи»: «Как этот преломленный хлеб был рассеян по вершинам гор и, собранный, сделался единым, так да соберется Твоя Церковь от пределов земли в Твое Царство»[9]; «Помяни, Господи, Церковь Твою... и собери ее от четырех ветров»[10]. Верно, что в значительном большинстве случаев Новый Завет говорит о поместной Церкви, в единственном ли числе или во множественном, с наименованием ли ее или нет. Было бы однако трудно утверждать, что это всегда так. Представляется несомненным, что, когда Господь говорит: «Созижду Церковь Мою и врата адова не одолеют ее» (Мф. 16, 18), Он имеет ввиду не ту или иную поместную Церковь, поместных церквей в то время не существовало, но Кафолическую Церковь как целое. То же самое можно было бы сказать об апостоле Павле, когда он говорит о Церкви «Господа и Бога, которую Он приобрел Кровию Своею» (Деян. 20, 28). И в Посланиях к Ефесянам и Колоссянам, в которых Павел развивает свою экклезиологию, он не имеет ввиду поместную Церковь. То же самое и даже большее может быть сказано о Послании к Евреям. А так как мы говорим здесь

[9] Дидахи. 9, 4.
[10] Там же. 10, 5.

о свидетельствах из Писаний, мы можем заметить, что название книги Афанасьева, «Церковь Духа Святого», не библейское. Оно не встречается в Новом Завете, где всегда пишется о Церкви (или церквах) Христа или Господа или Бога, а не Духа Святого. Единственный «авторитет», на который Афанасьев может сослаться в пользу такого наименования, есть авторитет монтаниста Тертуллиана[11].

Сознание вселенскости Церкви было живо в ней от самых древних времен. Да как же могло быть иначе, когда апостолы слышали от Самого Господа перед Вознесением, что они будут Его свидетелями «даже до края земли» (Деян. 1, 18). Мы уже видели такое сознание в «Дидахи». В «Пастыре» Ермы оно выражено другим образом, как вселенскость во времени, когда на вопрос: «Почему она (Церковь) старица?» Ерма получает ответ: «Потому что она была создана прежде всех. Поэтому она старица. И для нее мир был устроен»[12]. Более конкретно говорит о вселенскости Церкви ее великий богослов, св. Игнатий Антиохийский, связывая эту вселенскость с епископским строем. Так, он пишет Ефесянам о «епископах, назначенных в концах (земли)»[13]. Священномученик Поликарп молится перед своею смертью «о церквах, находящихся во вселенной»[14]. Но наиболее красноречиво выразил географическую и вместе с тем качественную вселенскость кафолической Церкви св. Ириней Лионский, ее единственность и одновременно разнообразие. «Церковь, — пишет он, — хотя и рассеянная по всей вселенной да пределов земли, получила от апостолов и их учеников веру... Эту проповедь и эту веру... Церковь, хотя и рассеянная по всему миру, тщательно сохраняет, как если бы она жила в одном доме, и верует подобно им, как имеющая одну душу и то же сердце, и согласно с этим проповедует и учит... как имеющая одни уста. И хотя языки в мире не одинаковы, но сила предания одна и та же. И ни церкви, основанные в германских странах, иначе уверовали и иначе передают веру, ни церкви в Ивирии, ни у кельтов, ни на Востоке, ни в Египте, ни в Ливии, ни основанные посреди земли, но как солнце, создание Божие, во всем мире одно и то же, так и проповедь истины повсюду светит и освещает всех людей, желающих прийти к познанию истины»[15].

(591

[11] См.: *Афанасьев Н.Н.,* прот. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971. С. 1.
[12] *Ерма*. Пастырь. 2, 4.
[13] *Св. Игнатий Богоносец*. К Ефесянам. 3, 2.
[14] Мученичество Поликарпа. 5. 1.
[15] *Ириней Лионский.* Против ересей. 1. 10. 1–2.

Самым серьезным недостатком «евхаристической» экклезиологии является разрыв между сакраментальной и, особенно, евхаристической жизнью Церкви и ее иерархической структурой. Афанасьев признает, правда, необходимость епископата, но для него это скорее практическая необходимость (кто-то должен предстоять (быть председателем) на евхаристических собраниях), а не то, что епископат является основным созидательным фактором в Теле Церкви, установленным Христом в лице апостолов, преемниками которых являются епископы, хиротонисанные возложением рук. Евхаристия, конечно, является центром деятельности епископа, но подлинность самой Евхаристии обусловлена и свидетельствуема ее совершением епископом или в единстве с ним, как об этом пишет св. Игнатий Антиохийский: «Да будет считаться действительной та Евхаристия, которая совершается епископом или тем, кому он сам это поручит»[16]. И то же самое говорится о крещении и церковной жизни вообще: «Не следует без епископа ни крестить, ни совершать агапы, но все, что он одобрит, то и угодно Богу, дабы все, что вы делаете, было бы безопасным и действетельным»[17]. Таким образом, епископ является здесь главным критерием православия и звеном церковного единства. Эта основная значительность епископата в структуре Кафолической Церкви подчеркнута в интересной книге проф. И. Зизиуласа «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и епископы в течение первых трех веков»[18]. Проф. Зизиулас — убежденный сторонник евхаристической экклезиологии, но без односторонности и преувеличений, от которых страдают писания проф. Афанасьева. Более полное, хотя не систематическое, изложение значения епископата для единства и вселенскости Церкви можно найти в творениях св. Василия Великого, особенно в его письмах[19].

592)

Самая главная заслуга «евхаристической» экклезиологии состоит, вероятно, в том, что она привлекла внимание к богословскому значению поместной Церкви. Поместная Церковь не является только частью Кафолической вселенской Церкви,

---

[16] *Св. Игнатий Богоносец.* К Смирнянам. 8, 1.

[17] Там же. 8, 2.

[18] См.: Единство Церкви в Божественной Евхаристии и епископы в первых трех веках. Афины, 1965 (на греч. яз.).

[19] *Василий*, архиепископ. Экклезиология святого Василия Великого. — Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1968. № 62–63. С. 122–150).

но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолическою Церковью в известном месте, тождественною с вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в ее поместных выявлениях, но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословскою антиномией), она не тождественна с вселенскою Церковью, отлична от нее. Тройческая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс. И мы можем пользоваться такими анлогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Тройческой Божественной Жизни, но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь Троична, в то время как поместных Церквей не трое, но много. Мы можем сказать, таким образом: как Божественные Лица, Отец, Сын и Дух Святый, не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо является истинным Богом, но при этом каждое Лицо не есть Пресвятая Троица и не тождественно Ей, так и полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой поместной Церкви, которые не являются «частями» Вселенской, но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней. Такое отождествление можно было бы, пожалуй, сравнить с савелианской ересью, по которой Отец, Сын и Святой Дух не имеют собственной реальности, но суть явления одного и того же, так что не остается действительного места для Троицы, так как все в Ней тождественно. (593

На проблему отношений между поместной Церковью и Церковью вселенской и на их структуру может пролить свет рассмотрение хорошо известного суждения св. Игнатия Антиохийского, в котором термин «кафолическая» в первый раз употребляется в церковной истории: «Где бы ни появился епископ, там да будет множество (народа), (подобно тому) как, где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь»[20]. Это суждение, кратко говоря, было истолковано в трех разных смыслах.

Во-первых, то, что можно назвать традиционным римско-католическим толкованием. Согласно с ним, можно найти в первой части предложения намек на поместную Церковь («множество»), в то время как слова второй части, «кафолическая Церковь», имеют в виду Церковь вселенскую. И как во главе поместной Церкви

[20] *Св. Игнатий Богоносец*. К Смирнянам. 8, 2.

находится местный епископ, так и вселенская Кафолическая Церковь должна, по аналогии, возглавляться вселенским епископом, наместником Христа. Такое истолкование, конечно, неприемлемо. Оно слишком обостряет противоположность между поместной и вселенской Церковью, а все, что утверждается о вселенском епископе, просто не имеет никаких оснований в словах Игнатия. Как раз наоборот, как мы увидим ниже.

Противоположное толкование было дано Афанасьевым[21]. Он переводит текст следующим образом: «Где имеется (или является) 594) епископ, там же будет собрание народа (т. е. евхаристическое собрание), *так как*[22], где Иисус Христос, там Кафолическая Церковь»[23]. И он делает заключение, что в обеих частях предложения говорится об одной и той же поместной Церкви, которая является кафолической, потому что, где евхаристическое собрание и епископ, там Христос, полнота и, следовательно, Кафолическая Церковь. И как раз союз ὥστε, «так как», оправдывает такое отождествление подлежащего обеих частей суждения Игнатия. Мы вынуждены, однако, заметить здесь, что вся эта аргументация основывается на странном и необъяснимом для такого ученого, как профессор Афанасьев, неправильном цитировании текста св. Игнатия Антиохийского. Ибо текст его, свидетельствуемый всеми рукописями и принятый критическими изданиями, не имеет слова ὥστε, но ὥσπερ, которое означает не «так как», а «как» или «подобно как»[24]. Это — другое дело и лишает аргументацию Афанасьева ее убедительности. Игнатий не отождествляет вполне поместную Церковь с кафолической, о которой он говорит во второй части предложения. Союзом «как» или «подобно как» он только указывает на близкое сходство, а вместе с тем и на различие между ними.

Третье истолкование отрывка Игнатия, представляющееся нам наиболее правильным, было бы, что, как появление епископа на местном церковном собрании делает его поместной Церковью, так что люди должны следовать за епископом, который их возглавляет, подобным образом присутствие Христа делает всю Церковь

---

[21] *Афанасьев Н.Н.*, прот. Кафолическая Церковь. — Православная мысль. № 11. Париж, 1957. С. 17–44.

[22] ὥστε.

[23] *Афанасьев Н.Н.*, прот. Кафолическая Церковь. С. 26 и прим. 36.

[24] В подтверждение своего перевода Афанасьев говорит в примечании 36: «Правильность этого перевода зависит от значения слова ὥστε». И ссылается при этом на авторитет Зома. Но дело именно в том, что слова, которое он хочет правильно перевести, вообще нет в тексте святого Игнатия!

кафолической. Глава ее — Христос, подобно тому, как глава поместной Церкви — ее епископ. Другими словами, у поместной церкви есть видимая глава, епископ, в то время как у Кафолической Церкви как всецелой нет видимой главы, но ее глава — Сам Христос. Все это, конечно, широкое богословское развитие знаменитого места св. Игнатия Антиохийского о Кафолической Церкви, но мы надеемся, что остались верными его духу и содержанию[25].

Тесная взаимная связь поместных Церквей друг с другом и сознание, что в отдельности их кафоличность была бы неполной, выражены с самых древних времен в церковном обычае множества выборщиков (по крайней мере три епископа при одобрении всех других епископов церковной области) и рукополагателей (два или три епископа самое меньшее), необходимых для избрания и хиротонии епископа[26]. Такая множественность уже упоминается в «Апостольском Предании» Ипполита (III век), она предписана I Апостольским Правилом, IV Правилом Никейского Собора и IX Правилом Антиохийского. Это учит нас, что только в единении с другими епископами епископия, несомненно поместное, но и полное выявление Кафолической Церкви, может сохранить свою кафоличность и быть членом (не частью) Тела Христова, «Святой и Кафолической Церкви во всяком месте»[27], «Церкви во вселенной»[28]. Еще более может быть сказано о другом «харизматическом» установлении Кафолической Церкви, Поместных и Вселенских Соборах, начиная с Апостольского Собора. Церковь с самого начала обладала ясным сознанием, что ни один отдельный апостол, тем более ни один епископ, не имеет духовной власти решать основные вопросы веры и церковной жизни, возникающие в ходе истории Церкви. Такого рода вопросы могут обсуждаться и разрешаться, с помощью Духа Святого, только соборно Кафолической Церковью в ее целом

(595

[25] Сравнительно правильную интерпретацию этого места (Смирн. 8, 2) дает римско-католический историк Церкви Г. Барди: : «Il ne s'agit pas ici d'opposer l'Eglise universelle aux conventicules dissidents, mais bien de mettre en comparaison L'Eglise universelle, dirigée par le Christ, et les Eglises locales, conduites par leurs évêques. A la première préside un évêque invisible: les évêques visibles qui sont à la tête des secondes ne sont que ses representants et ses déléguées». (*Bardy G.* La théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée. Paris, 1945. P. 64–65). В своем толковании Барди идет далее, чем юридически дозволяет текст и его язык.

[26] По этому вопросу см.: *Pierre L'Huillier*, archimandrite. La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopates. — Messager... 42–43 (1963), 97–111.

[27] Мученичество Поликарпа. Надписание.

[28] Там же. 5, 1.

или, по крайней мере, церковной областью, если рассматриваемые вопросы не касаются прямо веры, но скорее церковных структур. Мы можем сказать, что Вселенские Соборы, хотя они и не являются постоянными «нормальными» учреждениями, но скорее «харизматическими», действующими как чрезвычайные события, когда нужды Церкви требуют их созыва, образуют существенную черту кафолической структуры Церкви. Здесь нужно отметить одно важное обстоятельство. Собор предполагает «физическое» присутствие епископов, и оно не может быть заменено путем во-
596) прошания мнений отсутствующих епископов, которые выразили бы свои мнения письмами. Конечно, это не абсолютное правило, Римская Церковь и патриархаты под мусульманским владычеством были представляемы своими делегатами на Вселенских Соборах. Тем не менее существенное «физическое» присутствие, качественно, если не количественно, епископов всей Церкви требуется православным сознанием, чтобы признать Собор Вселенским или подлинно поместным[29]. Такой Собор представляет в Церкви новую духовную действительность.

В качестве заключения мы хотели бы высказать несколько соображений, скорее практического характера, о кафоличности в жизни современной Православной Церкви. Наше церковное сознание, конечно, много страдало от недоразвития достаточного богословия поместной Церкви, и мы должны быть благодарны представителям евхаристической экклезиологии за то, что они привлекли богословское внимание к такого рода богословию, даже если мы и не разделяем их преувеличений[30]. Тем не менее гораздо более серьезным, опасным и вместе с тем действительным признаком затуманения кафолического сознания в Православной Церкви была не столько богословская, сколько практическая

[29] Весьма интересная полемика по этому вопросу имела место между Местоблюстителем патриаршего престола митрополитом (позже патриархом) Сергием и раскольническими епископами «иосифлянского» толка. Последние утверждали, что, рассеянные и не могущие собираться вместе, они, тем не менее, образуют «духовный собор». Митрополит Сергий отвечал, что понятие «духовный собор» неизвестно Православной Церкви и что подобный «собор» не может иметь канонического достоинства.

[30] Как пример такой крайности можно привести их утверждение, будто бы не только епархия, но даже и каждый приход составляют Поместную Церковь. Доктор Зизиолус решительно отрицает такой подход:«Приход сам по себе не образует евхаристического единства, но есть лишь продолжение Евхаристии епископской, вызванное практическими потребностями» (Op. cit. P. 179). Приход не имеет епископа и является более поздним учреждением в истории Церкви.

потеря сознания ее единства и вселенскости, как последствие ее разделения на автокефальные Церкви и их замкнутости в самих себе почти без связи и сотрудничества между собою, почти без общей жизни в деятельности и богословской мысли. В этой области за последнее время произошло, слава Богу, некоторое улучшение, проявляемое в таких благоприятных явлениях, как Всеправославные Совещания, подготовка общеправославного Собора и т.д., хотя самое последнее развитие событий свидетельствует о новом соскальзывании в прежний изоляционизм и разделения и об отсутствии согласованных действий. Автокефалия, хотя и (597 является сравнительно недавним фактом в церковной истории, несомненно, представляет собою большой положительный феномен в современной церковной жизни, это современное выражение поместной Церкви. Она, однако, не должна быть абсолютизирована, как таковая, и извращена, как мы видим это в совсем недавних теориях «национальной автокефалии». Согласно с ними, автокефалия не мыслится более как административное самоуправление и иерархическое единство поместной Церкви на территории независимого государства или особой области, обнимающее всех православных, там живущих, но как Церковь людей одной национальности или языка, живущих не только в стране их происхождения, но и во всем свете, иначе говоря обладающая вселенской юрисдикцией. Такие притязания на всемирную юрисдикцию основываются иногда на политической идеологии, так что такая Церковь притязает, что в ее юрисдикции находятся всю люди одинаковых политических убеждений, где бы на свете они ни жили. Все это составляет серьезное отклонение от канонической структуры Православной Церкви в противоречии с ее кафоличностью. Говоря это, я не имею в виду миссионерскую деятельность «Матери-Церкви» вне пределов исторических автокефальных Церквей. Такого рода деятельность может быть не очень канонична, как часто противоречащая принципу одного епископа в одном месте, но может быть рассматриваема как временное меньшее зло или даже долг «Матери-Церкви». Всеправославное упорядочение такого ненормального положения, не предусматриваемого канонами, является, однако, срочным.

Проблема центральной организации Православной Церкви является другим жгучим вопросом наших дней. Как мы видели, чуждо православной экклезиологии, чтобы один епископ, кто бы он ни был, рассматривался как всемирный и как видимая глава

всей Церкви. Св. Игнатий Антиохийский утверждает, как об этом уже упоминалось, что, в отличие от поместной Церкви, возглавляемой епископом, Кафолическая Церковь, понимаемая здесь как целое, имеет своим Главою Самого Христа[31]. Церковные каноны и история Церкви признают, однако, различия и степени чести и влияния между предстоятелями автокефальных Церквей и патриархатов. Было бы неправильно отрицать этот исторический факт. Такого рода иерархические отношения между Церквами и епископами, по существу равными между собою, являются
598) характерной чертою Православной Церкви, отличающей ее от неопределенной федерации протестантского типа. (Сторонники «национальной автокефалии» мыслят междуцерковные отношения в Православии приблизительно в этом последнем виде.) Исторически такого рода первенство положения и влияния принадлежало Риму, позднее Константинополю. Было бы неправильно отрицать эти факты, но было бы еще более неправильно догматизировать историю и находить библейские или богословские основания там, где церковная целесообразность и исторические обстоятельства являются определяющими факторами. И каноны, освящающие церковные первенства, отражают эти факторы. Однако проблема центральной церковной организации в Православной Церкви возникает в наши дни не с этой теоретической точки зрения. Сама жизнь и нужды Православия в современном мире выдвигают ее. В мире, где все организовано и координировано, одна Православная Церковь не может оставаться без организационного и координационного центра, не претерпевая от этого большие затруднения и ущерб. И было бы вполне нормальным, чтобы, в соответствии с канонами и преданием, Константинопольский Патриархат воспринял такую организационную и координирующую роль в жизни Православной Церкви в целом. К сожалению, однако, — и мы должны высказать это со всей откровенностью и вместе с тем с уважением, которое мы должны иметь к этой старшей из Православных Церквей-сестер, — Вселенская Патриархия, как она организована и функционирует сейчас, неспособна воспринять такую центральную координирующую роль в Православной Церкви без изменений в своей структуре. Выражаясь точнее, Константинопольская Патриархия должна исполнять в этой всеправославной перспективе двойную задачу: как

[31] *Св. Игнатий Богоносец.* К Смирнянам. 8, 2.

одна (и первая по чести) из автокефальных Православных Церквей и как координационный центр Православной Церкви в целом. Как автокефальная церковь, она сама, без всякого вмешательства других Церквей, выбирает своего предстоятеля, Константинопольского патриарха и, естественно, всецело самоуправляется и живет согласно со своими статутами в своей внутренней жизни. Но чтобы действовать как координационный центр и даже центр решений в Православной Церкви в целом, представлять ее и говорить от ее имени, такого рода всеправославные функции могут (599
быть восприняты, только если все другие патриархаты и автокефальные Церкви будут достаточным образом представлены в структурах Вселенской Патриархии. Говоря более конкретно, Вселенский патриарх должен быть окружен постоянным синодом из представителей всех автокефальных Церквей, дабы стать центром всеправославной координации. Как primus inter pares, он председательствует в синоде, который обсуждает вопросы всеправославного характера и принимает свои решения большинством голосов. Эти решения в дальнейшем осуществляются в жизнь автокефальными Церквами. Такого рода общеправославный синод не будет делать двойной работы с синодом Константинопольской Церкви или ограничивать автономию автокефальных церквей, так как компетенция его совершенно другая и строго ограничена вопросами всеправославного характера. Шагом к образованию такого центра координации и обсуждения являются уже Всеправославные Совещания последних годов, но они созываются нерегулярно и не имеют средств осуществлять свои решения на деле. И самые жгучие вопросы на них не обсуждаются. У них нет власти их обсуждать.

Создание такого рода центра всеправославной координации, предположительно начертанного в этом докладе, поможет, по моему убеждению, Православной Церкви выполнять свою миссию в современном мире и противостоять трудностям наших дней. В то же время это может только возвысить всеправославное значение Вселенского Патриархата. Однако я очонь опасаюсь, что эти предложения для настоящего времени являются чисто теоретическими, без больших возможностей осуществления на деле, из-за политических обстоятельств, в которых живет Вселенский Патриархат. Трудно себе представить, что турецкие власти допустят какие бы то ни было реформы, имеющие целью укрепить всеправославный характер Вселенского Патриархата.

Архиепископ Василий

Третья сессия Междуправославной Комиссии по подготовке богословского диалога с англиканами (Хельсинки, 7–11 июля 1971 г.)

600) Седьмого июля 1971 г., в среду, в Хельсинки начались работы Междуправославной Комиссии по подготовке богословского диалога с англиканами. Эта Комиссия, как известно, была учреждена решением Третьего Всеправославного Совещания на острове Родос в ноябре 1964 г. и имела первое свое заседание в Белграде в сентябре 1966 г., где была выработана подробная программа и условия будущего диалога. Англиканский вопрос обсуждался также на IV Всеправославном Совещании в Шамбези в июне 1968 г., где было принято важное решение о предоставлении, в целях большей плодотворности работы, некоторой автономии комиссиям по диалогу в смысле предоставления им права выбора своих председателей, определения, с одобрения Церквей, времени и места своих заседаний, а также решено, в изменение белградских постановлений, что все без исключения вопросы, независимо от того, обсуждались ли они или нет с англиканами ранее отдельными Церквами, могут быть предметами будущего диалога (имеется главным образом в виду англиканское священство). В силу этого решения, была созвана Вторая сессия Комиссии по англиканству в октябре 1970 г. в Шамбези, избравшая своим председателем архиепископа Фиатирского Афинагора (Константинопольской Патриархии) и постановившая собраться на III свою сессию в Хельсинки в первой половине июля 1971 г.

В силу этого решения, одобренного Поместными Церквами, члены Комиссии начали прибывать в Хельсинки накануне начала работ во вторник 6 июля. В силу решений нашей Комиссии о желательности не менять состав своих членов, все они были те же, что и в 1970 г. в Шамбези, единственным новым членом был проф. Николай Брациотис (сын известного богослова), назначенный Иерусалимской Патриархией вместо состарившегося проф. П. Трембеласа. Присутствовал также старый член Комиссии прот. проф. о. Ливерий Воронов, не смогший принять участие

во II сессии Комиссии в Шамбези в 1970 г. Зато отсутствовали полностью представители семи Поместных Церквей, а именно Антиохийской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Польской, Чехословацкой, не считая Американской, которая не была приглашена. Таким образом, действительно присутствовала половина Поместных Церквей, всего тоже семь, а именно Церкви Константинопольская, Александрийская, Иерусалимская, Русская, Кипрская, Элладская и Финляндская. Правда, две из отсутствующих Церквей, Антиохийская и Польская, были представлены первая Константинопольской, а вторая Московской Патриархией. (601
Из отсутствующих Церквей, Сербская Церковь объяснила неприсылку представителей недостатком материальных средств. Другие Церкви не прислали никаких объяснений, но отсутствие болгарских представителей объяснялось многими фактом совпадения работ нашей Комиссии с избранием болгарского патриарха. Что же касается румын, то встретившийся со мною на заседаниях комиссии «Вера и Церковный Строй» в Лувене румынский проф. Китеску сказал мне, что отсутствие их представителей в Хельсинки объясняется происходившими в то время экзаменами в богословских школах Румынии. Странное объяснение, если вспомнить, что дата работ Комиссии, первая половина июля, была установлена в Шамбези с согласия того же Китеску, сказавшего, что к этому времени экзамены закончатся. Более вероятно, что румыны не приехали потому, что работы Комиссии не развиваются так, как они настаивали в Шамбези («Прекратить всякую критику англиканства, а говорить только о том, что нас с ними объединяет»). А вообще, отсутствие столь многих Церквей объясняется, как мне кажется, падением интереса к диалогу, который топчется на месте, ибо все, что можно, уже было высказано об англиканах, серьезные разногласия обнаружились как с ними, так и между православными, а нового с тех пор не произошло. Как бы то ни было, это массовое отсутствие представителей Автокефальных Церквей в Комиссии по диалогу с англиканами крайне нежелательно как само по себе, ибо подрывает серьезность всего дела, так и потому, что фактически создает трудно терпимое и опасное для всей Православной Церкви засилие и почти даже монополию греков в Комиссии, ибо, к сожалению, как раз негреческие Церкви там отсутствовали, кроме одной Русской (Финляндская Церковь, как автономная, также движется в орбите греков).

Это опасный прецедент для всеправославных встреч вообще. Последствием этого было всецелое господство греческого языка во время работ комиссии и почти полное отсутствие системы переводов. Был всего один переводчик с греческого на финский и другой с финского на русский, но переводчика непосредственно с греческого на русский не было. Такая система двойных переводов на деле оказалась совершенно несостоятельной. Правда, когда о. Ливерий выступал, я сам переводил его слова, равно как и
602) ответы ему, с русского на греческий, но переводить ему весь ход работ Комиссии я не был в состоянии, да это и невозможно совместить с работою участника Комиссии. Мы много протестовали против таких вопиющих недостатков переводческого дела, но трудно было настаивать, когда все участники комиссии, кроме о. Ливерия, знали греческий язык. Во всяком случае следует обратить серьезное внимание, чтобы на будущих всеправославных встречах подобное явление больше не повторялось бы.

Члены Комиссии от Московской Патриархии, архиепископ Василий и протоиерей проф. Ливерий Воронов, прибыли в Хельсинки во вторник 6 июля, первый самолетом из Брюсселя, второй поездом из Ленинграда. Оба поместились в гостинице «Госпиц», как и большинство из прибывших участников совещания. На следующий день, в среду 7 июля, архиеп. Василий и прот. о. Ливерий Воронов посетили в сопровождении иеромонаха о. Лонгина (Талыпина) Преосвященного епископа Гельсингфорского Иоанна в его резиденции и братски беседовали с ним на разные темы. В час дня все прибывшие в Хельсинки члены Комиссии собрались в церковном доме Финляндской Церкви на улице Унионикату в находящейся в нем рядом с залом заседаний домовой церкви, где прибывший из Куопио архиепископ Куопийский и Карельский Высокопреосвященный Павел отслужил молебен об успешном ходе работ пашей Комиссии. Служил он по-фински, одну молитву прочитал даже по-английски. Вся остальная часть молебна служилась также по-фински и по-гречески, только «Достойно есть» пропели по-славянски. В своем слове по-фински (его переводили на греческий) архиеп. Павел приветствовал собравшихся и отметил, что Комиссия собирается в нейтральной Финляндии. Далее еп. Иоанн Гельсингфорский в своей речи на греческом языке просил извинения, что малые размеры Финляндской Церкви не дают ей возможности хорошо обустроить внешнюю

сторону гостеприимства. Ему отвечал архиеп. Афинагор. Никакого перевода всех этих речей на русский язык не было. После этого была задвинута перегородка между церковью и залом заседаний, куда перешли все его участники.

Первое заседание Комиссии открыл архиеп. Афинагор. Перечислив присутствующих и отсутствующих, он предложил избрать нового секретаря на место неприехавшего представителя Сербской Церкви проф. Гошевича. Вместо него был избран архим. Анфим Елевфериадис (Кипрской Церкви). В этот момент мы (603
огласили и подали, согласно с предписаниями от Московской Патриархии, следующее заявление: «Мы, представители братских Поместных Православных Церквей, собрались сегодня на очередную сессию Междуправославной Комиссии по диалогу с англиканами, однако между нами не находятся представители Поместной Автокефальной Православной Церкви в Америке, каковая, как видно, не получила соответствующего приглашения. Очень сожалеем об этом и считаем своим долгом заявить нижеследующее:

1) Согласно с принципом соборности, определяющим взаимные отношения между Поместными Православными Церквами и способ решения ими общих для Православной Полноты вопросов, на Всеправославных Совещаниях и в работах Междуправославных Комиссий должны принимать участие представители всех без исключения Поместных Православных Церквей, независимо от возможных разногласий во взглядах церковных глав относительно канонического положения той или иной Поместной Церкви, независимо от признания их автокефалии или автономии. Такого рода порядок и соблюдался на Всеправославных Совещаниях. Таким образом, независимо от взглядов той или другой Поместной Церкви на автокефалию Православной Церкви в Америке, данная Церковь должна приглашаться для участия во всеправославных выступлениях, потому что она находится в литургическом и каноническом общении с целым рядом Поместных Православных Церквей, независима в своей внутренней жизни от всякой другой Поместной Церкви и готова сделать вклад в общую православную работу, имея к тому все необходимое.

2) Совершенно ясно, что успешное решение любого междуправославного вопроса непосредственно зависит от соучастия в этом всей Православной Полноты. Отсутствие представителей

Православной Церкви в Америке на заседаниях нашей Междуправославной Комиссии по диалогу с англиканами создаст трудности для достижения всеправославных соглашений по обсуждаемым вопросам».

Как и следовало ожидать, имея в виду односторонний, «греческий», состав Комиссии, наше заявление встретило отпор со стороны ее присутствующих членов. Один только представитель Финляндской Церкви, епископ Иоанн, хранил молчание. Из
604) остальных, более умеренные, с архиепископом Фиатирским Афинагором во главе, говорили, что наше заявление не может быть рассмотрено Комиссией, ибо не имеет отношения к вопросу, ради которого она была создана, диалогу с англиканами, а главное, превышает ее компетенцию. Комиссия не может пригласить представителей Американской Церкви, ибо она официально ничего не знает о ее возникновении, да и вообще все эти междуправославные вопросы относятся к компетенции будущего Всеправославного Собора или, по крайней мере, Всеправославного Совещания. Более крайние, особенно представитель Элладской Церкви проф. прот. Иоанн Романидис, заявляли, что Русская Церковь произвела раскол в Америке, а теперь хочет внести раздор и на Междуправославные собрания и, вообще, хочет помешать созыву Всеправославного Собора. При этом они пытались навязать нам заявление, будто бы Русская Церковь отказывается от участия в Междуправославных встречах, если на них не будут приглашаться представители Церкви в Америке. «Нет, — сказали мы, — мы такого заявления не делали, мы только заявили, что неприглашение представителей Церкви в Америке крайне затруднит будущую всеправославную работу и подорвет ее успешность». Прот. о. Ливерий добавил, что в Православной Церкви в Америке имеется много выдающихся богословов и знатоков англиканства, так что отсутствие их принесет серьезный ущерб нашей работе. А между тем эти богословы готовы приехать в любой момент. «Так пригласите вы их сами от имени Русской Церкви. Пошлите им телеграмму, что Московская Патриархия их приглашает, как Иерусалимская Патриархия пригласила проф. Н. Брациотиса в качестве своего богослова», — сказал архиеп. Афинагор. На это мы возразили, что Московская Патриархия не может их пригласить, поскольку Православная Церковь в Америке автокефальна и независима от Русской. Их должна пригласить, как и все другие

Церкви, наша Комиссия. Далее, прот. Ливерий предложил, чтобы наше заявление было бы доведено Комиссией до сведения всех Поместных Церквей. Проф. Романидис предложил, наоборот, чтобы оно было отвергнуто и возвращено нам. Мы решительно против этого протестовали. В результате было решено, что о подаче его будет отмечено в протоколе и оно останется в архиве Комиссии, так как архиеп. Афинагор отказался переслать его Церквам.

После этого митрополит Мелитопольский Стилиан (Харкианакис), представитель Константинопольского Патриархата, (605
директор Института святоотеческих исследований в Салониках, прочел доклад на тему «Святой Дух как толкователь Евангелия и жизнеподатель современной Церкви». Эта тема, казалось бы не имеющая прямого отношения к вопросам англикано-православного диалога, была предложена нашей Комиссии, равно как и другая тема «Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении», англиканами в 1970 г., и наша Комиссия в Шамбези в октябре 1970 г. поручила вл. Стилиану и прот. Романидису представить на теперешнюю сессию в Хельсинки соответствующие доклады на эти темы. Вл. Стилиан начал в своем докладе со ссылки на одного западного богослова, по словам которого для современного христианина Дух Святый является «неведомым Богом», так что на деле никто Ему не молится как особому Лицу Святой Троицы. Но, несмотря на все богатство и глубину молитв ко Святому Духу в Православной Церкви, было бы лицемерием утверждать, что у нас дело обстоит иначе, ибо и православные христиане редко молятся Св. Духу в своих личных молитвах. Причиной тому не только недостатки церковного воспитания, но и сама нераскрытость учения о Св. Духе, где Он (по-гречески) обозначается в среднем роде, что может быть понято как безличная сила. А между тем учение о Духе является одним из самых важных в христианском богословии, является ключом к правильной антропологии и космологии, ибо Дух действует, по Григорию Богослову, вместе со Отцом и Сыном и в творении и в искуплении и в оправдании. Однако, согласно со смыслом англиканского вопрошания, мы ограничимся рассмотрением Его действия в оправдании, то есть в Церкви и мире. Выражения англикан «толкователь» и «жизнеподатель» правильны по отношению ко Св. Духу и могли бы послужить основой глубокого икуменического диалога, но только при соблюдении «золотого правила», что даруемая Духом жизнь

не может отдалить от Евангелия, но является его подлинным истолкованием и выражением. Переходя далее к рассмотрению первой части англиканского вопроса, «Святой Дух как толкователь Евангелия», и основываясь главным образом на 16-й главе от Иоанна и на творениях Василия Великого, Григория Богослова и Фотия, а из современных на В. Лосском и Пападопулосе, вл. Стилиан сказал, что Св. Дух раскрывает не сказанное и не раскрытое Христом апостолам, но не в смысле нового и отличного
606) учения, ибо Он все берет от Христа. Тем самым учение Христа не умаляется, ибо «откровение» Духа внутренне с ним едино. Таким образом, сохраняется тожество евхаристического Тела Христова, то есть Церкви, его сохранение в преуспеянии и преуспеяние в сохранении. Дух Святый наставляет нас на всю полноту истины Христовой, в Нем она обретает свой динамический характер в истории. Дух Святый раскрывает Евангелие, Он его единственный толкователь, Он делает нас способными усвоить его содержание и осуществлять в жизни. Христос есть образ Бога невидимого, но только Дух дает нам возможность видеть этот образ, и Он начертывает его в нас. Вот почему хула на Духа Святого признается в Евангелии большей, чем хула на Сына Божия. В Евангелии от Иоанна ясно раскрывается, что 1) Дух Святой придет как третье Лицо Св. Троицы завершить Церковь, как Утешитель; 2) совершит новое дело как последствие и продолжение дела Христова; 3) это дело прославит Сына; 4) наставит на всю истину и возвестит грядущая. Тем самым Дух вводит нас в «последняя времена». Дух хотя и действует на личности, но не в их разобщенности, а в единении любви, не в отвлеченно-интеллектуальном, но в духовно-нравственном аспекте человека.

Относительно второй части вопроса англикан, о Св. Духе как жизнеподателе, митр. Стилиан говорит, что жизнь в Церкви проявляется в многочисленных дарованиях Духа и прежде всего в таинствах. Слово и таинства — вот два основных вида спасительной воли Христа, совершаются же и сохраняются они присутствием Святого Духа. Нераздельность слова и таинства является основным экклезиологическим принципом. Эта теснейшая связь таинства и слова является главной богословской причиной, почему православные, вопреки недовольству икуменических кругов, всегда провозглашают свое православное убеждение, что там, где отсутствует полнота веры, не может быть никакого

общения в таинствах. Таинства, с другой стороны, являются преградой для рационализма. Призывание Св. Духа в Божественной Евхаристии и в других таинствах должно всегда составлять основную черту всякого размышления и действия в Церкви.

В последующем затем обсуждении доклада владыки Стилиана митр. Аксумский Мефодий (Александрийская Церковь) сказал, что докладчик изложил учение о Св. Духе Православной Церкви главным образом по Василию Великому и Фотию, но оно давно известно англиканам, и не об этом они нас запрашивают. Их ин- (607
тересует, как понимают православные действие Св. Духа в *сегодняшней* Церкви. Они хотят знать, как мы оцениваем современные богословские и общественные вопросы при свете Евангелия, истолковываемого Духом. Иными словами, как мы понимаем сотрудничество человека с Духом Святым. На это не дает ответа докладчик. Его доклад следует пополнить. Архиепископ Василий сказал, что нужно рассмотреть, что кроется за англиканским вопросом о действии Св. Духа в современной Церкви. Может быть, стремление англиканских богословов представить новые течения в богословии, часто столь далекие от евангельской проповеди, как современное толкование его Св. Духом? Прот. о. Ливерий сказал, что доклад митр. Мелитопольского Стилиана может послужить основой дискуссии с англиканами, но отметил, что большинство православных авторитетных толкователей подчеркивают завершенность откровения, данного Христом. Св. Дух наставляет нас на всю истину, но не открывает нам новой. Протестанты злоупотребляют призыванием Св. Духа на своих собраниях, утверждая, что в их высказываниях их вдохновляет Св. Дух. Прот. И. Романидис сказал, что выражение «откровение» в святоотеческом богословии означает единение с Богом, боговидение и обожение, а не открытие новых истин. Такое обожение произошло в день Пятидесятницы, и это и означает, что Дух Святой наставляет нас на всю истину. Далее он полемизирует с Лосским, который, по его словам, утверждает, что после Пятидесятницы энергии Духа восполняют в Церкви энергии Христа. Но, согласно с Отцами, нет никакого различия между энергиями Отца, Сына и Святого Духа.

На этом первое заседание закончилось в 4 часа дня, и участники его отправились в английское посольство, где в честь их был устроен прием. Английский посол, хотя сам по вероисповеданию

римо-католик, живо интересовался в беседе с членами Комиссии ходом работ нашего совещания, особенно вопросом о признании англиканского священства. Английские католики, по его словам, внимательно следят за этим вопросом и их собственное отношение к нему в сильной степени будет обусловлено православным решением.

Второе заседание Комиссии началось на следующий день в четверг 8 июля в половине девятого утра. Председатель
608) архиепископ Афинагор предложил прослушать его два доклада осведомительного характера, «Современные проблемы Англиканской церкви» и «Толкование англиканской теории всеобъемлемости». Это предложение встретило возражение со стороны митр. Аксумского Мефодия: «Вас никто об этом не просил. Надо ограничиться докладами, решенными в Шамбези в 1970 г. и порученными вл. Стилиану и прот. Романидису». «Мой долг был подготовить эти доклады, — возразил архиеп. Афинагор, — так как я живу в Англии и могу лучше других следить за современным состоянием Англиканской церкви». Комиссия согласилась с этим и решила выслушать доклады архиеп. Афинагора. В первом своем докладе архиеп. Афинагор коснулся ряда трудных для англикан вопросов, как молитва за умерших, призывание святых, литургическая реформа в смысле включения эпиклезиса, отношения церкви и государства, и показал, что все бывшие за последние годы попытки их разрешить мало к чему привели из-за глубоких богословских разногласий, существующих среди самих англикан, а также из-за связанности церкви Англии государственной и светской властью (а другие Англиканские церкви, хотя и свободны от этих уз, следуют за церковью Англии и ничего сами не предпринимают). Были сделаны попытки найти богословские компромиссы, но они никого не удовлетворили своею двусмысленностью. Докладчик все же думает, что Англиканская церковь постепенно преодолевает свои протестантские черты и что мы должны поддерживать ее в этой тяжелой борьбе. Последнее верно, но трудно согласиться, что англиканство эволюционирует в сторону большей кафоличности. Во всяком случае это не вытекает из доклада архиеп. Афинагора. Отмстим также, что то, что он называет «эпиклезисом» в новом тексте литургии, в действительности им не является, поскольку там ничего не говорится о Святом Духе.

После этого началось чтение доклада о. Иоанна Романидиса (Элладская Церковь) «Природа искупительного дела Христа на Кресте и в Воскресении». Вернее, чтение его беглых черновых заметок, которые он, по его словам, набросал по прибытии в Хельсинки. Удивительная вещь: о. Романидису почти год тому назад в Шамбези было поручено составить этот доклад, и он очень охотно за это дело взялся, но за все это время ничего не сделал, а только по прибытии в Хельсинки начал его набрасывать, ко второму заседанию набросал первую часть, к третьему вторую, (609
а последнюю так и не представил. Таким образом, нам пришлось слушать доклад о. Романидиса в черновом виде, по частям и не полностью. Такая безответственность со стороны проф. Романидиса вызвала справедливое недовольство всех присутствующих. И действительно, трудно было что-либо понять из этого недоконченного доклада, при всех его несомненных богословских достоинствах. Не имея текста доклада о. Романидиса, мне трудно изложить его содержание, скажу только, что он много говорил в выражениях отчасти схоластической, отчасти паламитской терминологии о нетварных энергиях еще до Моисея, об обожении в Ветхом Завете, о Кресте до Голгофы и многом другом. В последующем обсуждении прочитанной части доклада архиеп. Василий заметил, что св. отцы не учат об обожении в Ветхом Завете. О нем можно говорить только как следствии воплощения Логоса. Дух Святый до Воплощения хотя и действовал, но не был соединен существенно с людьми. Романидис уменьшает спасительную силу Воплощения. Терминология его не святоотеческая. Митр. Мефодий сказал, что доклад Романидиса богословски глубок, но написан не на тему. Он не отвечает на вопрос англикан, как действует спасительная сила Креста и Воскресения в современной Церкви. Как действует Церковь в наше время? После перерыва было решено отложить дальнейшее обсуждение доклада о. Романидиса на завтра, когда он прочтет вторую часть своего доклада. После перерыва был заслушан доклад архиеп. Афинагора о теории всеобъемлемости в Англиканской церкви. В этом докладе архиеп. Афинагор, ссылаясь на решения последней Ламбетской конференции и на книги и выступления англиканских епископов и богословов самого недавнего времени, рассматривает теорию и практику англиканской «всеобъемлемости» в области богословия, церковной власти и авторитета, философских и научных

течений современности и в практической жизни Англиканской церкви. Он отмечает, что англикане в своих дискуссиях с православными объясняют «всеобъемлемость» как своего рода кафоличность и сравнивают ее с православной «икономией». Оправдывают се пастырской заботой о единстве церкви и указывают на бесполезность и даже вредность наложения прещений на уклоняющихся от церковной истины. Указывают, что и римокатолики за последнее время встали на тот же путь, как и они.

610) После этого Комиссия занялась рассмотрением плана ее дальнейших работ в будущем. После обсуждения было предложено, чтобы наша Комиссия собралась бы еще раз в первой половине июля 1972 г. в Шамбези (в Женеве). Там будет выработан окончательный текст обоих докладов, митр. Стилиана и о. Романидиса. Просить о. Романидиса поскорее закончить свой доклад и прислать его в секретариат. После этого секретариат разошлет оба доклада Церквам, которые смогут составить свои дополнения или возражения к ним и прислать их тоже в секретариат, так чтобы Комиссия в Шамбези на основании всего материала могла вынести окончательное решение. Далее было постановлено напомнить англиканам, чтобы они ускорили дать ответы на предложенные им на Совещании в Белграде вопросы (как англикане понимают единство в вере с православными, возможно ли такое единство после установления интеркоммуниона с некоторыми протестантскими церквами, как решения диалога станут обязательными для всего англиканского вероисповедания и каков авторитет 39 Членов Веры). Просим прислать их до заседаний Комиссии в Шамбези, дабы она смогла бы их изучить, ибо согласно с Белградским решением диалог не может начаться прежде получения вышеуказанных англиканских ответов. Далее было предложено, чтобы была образована подкомиссия, по одному члену от каждой Церкви, которая после совещания в Шамбези неофициально встретится с англиканской подкомиссией для обсуждения технической стороны будущего диалога (место встречи и время его, метод работы, с каких вопросов начинать и т.д.). Местом и временем этой неофициальной англикано-православной встречи определяется, по предложению кипрской делегации, остров Кипр, вторая половина сентября 1972 г. Членами подкомиссии намечаются архиеп. Афинагор, архиеп. Василий, митр. Стилиан, еп. Иоанн, о. Романидис, Н. Брациотис и архим. Анфим

(секретарь). Отсутствующие Церкви могут пополнить подкомиссию своими представителями. Архиеп. Василий сказал при обсуждении этого предложения, что он в принципе с ним согласен, но поскольку дело идет о новых вопросах (образование подкомиссии, назначение ее членов, неофициальная встреча с англиканами), он воздерживается до выяснения мнения его Церкви, Московской Патриархии. Архиеп. Афинагор сказал в ответ, что он учитывает оговорку представителя Русской Церкви. Все, что мы решаем, подлежит утверждению Церквей. Им принадлежит (611
последнее слово. Прот. о. Ливерий замечает, что важно, чтобы на будущих заседаниях Комиссии был бы обеспечен перевод, потому что сейчас фактически все ведется па одном греческом языке. Архиеп. Афинагор обещает принять нужные меры. Заседание заканчивается. Вечером того же дня все члены Комиссии были приглашены на ужин к видному члену гельсингфорского финского прихода, г. Чабукину, русскому по происхождению.

На следующий день, в пятницу 9 июля, состоялось третье заседание нашей Комиссии. После чтения и одобрения протоколов первых двух заседаний, было решено попросить прот. проф. о. Георгия Флоровского представить для следующего заседания Комиссии в Шамбези доклад об истории англикано-православных отношений и вообще привлечь его к нашей работе, как знатока всего вопроса. Далее прот. о. Романидис прочитал подготовленную им за ночь вторую часть своего доклада. Изложить мне ее трудно, так как у меня нет письменного текста, да и заметки его носили отрывочный характер. Говорил он об апофатическом богословии, о трех категориях духовности среди членов Церкви (не надо их смешивать с трехстепенным священством), о созданном и несозданном законе и т.д. Все это было очень глубоко, но спрашивается, какое это имеет отношение к диалогу с англиканами и к их вопрошанию? Односторонность и неполнота доклада о. Романидиса была отмечена многими из участников заседания. «Не хочу Вас критиковать, — сказал молодой талантливый богослов Ник. Брациотис, — но приходится. Вам нужно пополнить Ваш доклад». О. Романидис обещал это сделать. Архиеп. Василий заметил, что выдвигаемое им апофатическое богословие святоотечески не обосновано. Св. Григорий Палама пишет, что как катафатическое, так и апофатическое богословие одинаково относятся к области чисто человеческой умственной деятельности.

Им он противопоставляет опытное богословие, основанное на боговидении. На этом заседание кончилось, и в два часа дня для членов Комиссии был устроен прием заместителем министра народного просвещения. При обмене приветственными речами (по-английски) митр. Аксумский Мефодий с усиленной, может быть, подчеркнутостью сказал, что весь православный мир, а представители его собрались здесь в Хельсинки, внимательно следит за положением Православной Церкви в Финляндии,
612) не стесняется ли она протестантским большинством, достаточно ли внимательно относится к ее нуждам финское правительство, и что Православная Церковь будет судить о Финляндии по ее отношению к Финской Православной Церкви. Не знаю, понравилась ли эта речь заместителю министра (даме, она мило улыбалась и ничего не ответила).

Последнее, четвертое заседание, в субботу 10 июля, было почти всецело посвящено чтению и редактированию протоколов. Тут опять возник инцидент в связи с вопросом американской автокефалии. В протоколе первого заседания была фраза, что Поместные Церкви не признали автокефалии. Слово «поместные» стояло в греческом тексте с определенным членом (αἱ τοπικαὶ), что по-русски приблизительно значит «все поместные». Архиепископ Василий, поддерживаемый прот. о. Ливерием Вороновым, заявил, что это не соответствует действительности. Шесть Церквей высказались против автокефалии, четыре «за» и четыре воздержались. Надо написать «некоторые Поместные Церкви». Начался сильный спор, и в результате было решено выкинуть определенный член из греческого текста, так что смысл получился просто «Поместные (некоторые) Церкви». Так приблизительно можно перевести это по-русски. Каждый язык, как известно, имеет свои своеобразия, и точный перевод с одного языка на другой часто невозможен. После окончания заседания, обычных взаимных выражений благодарности и краткого благодарственного молебна, все отправились в залу одного из больших гельсингфорских ресторанов, где греческий консул устроил прием в честь членов Комиссии. Отметим, что консул — финн по национальности, протестант по вероисповеданию и ни слова не говорит по-гречески. Вечером воскресную всенощную архиеп. Василий служил в русском храме Св. Николая, а прот. Л. Воронов в финском кафедральном Успенском соборе. На следующий день,

в воскресенье 11 июля, состоялась торжественная литургия в Успенском соборе. Служили все архиереи и другие участники совещания в священническом сане. После литургии финский Успенский приход (в нем числится 9000 человек, но в церкви было около пятисот) угощал обедом членов Комиссии в одном из ресторанов. На этом работы Комиссии закончились. На следующий день был по старому стилю праздник св. апостолов Петра и Павла, и архиеп. Василий служил всенощную и литургию в русском храме Покрова Божией Матери. Упомянем еще, что (613
вл. Иоанн пригласил 10 июля архиеп. Василия и прот. Ливерия в сопровождении иером. Лонгина к себе на ужин. Выразим сердечную благодарность иером. Лонгину и церковному деятелю Андрею Васильевичу Саарло за их помощь и многочисленные услуги членам русской делегации во время ее пребывания в Хельсинки.

Подводя итоги гельсингфорской сессии Комиссии по англиканству, мы можем сказать, что кроме «непрошеных» докладов архиеп. Афинагора, дельных, полезных в смысле информации и объективных, об англиканстве очень мало говорилось на работах Комиссии. Может быть, это и лучше, ибо об англиканстве все, что можно, было уже сказано в Белграде в 1966 г. и Шамбези в 1970 г. Повторять было бы скучно и бесполезно. Что же касается богословских докладов и прений по ним, то, в общем, при всей их сумбурности, они были интересны с православной точки зрения, но к темам англикано-православного диалога прямого отношения не имели. Впрочем, их выдвинули англикане, вероятно, не без мысли отвлечь внимание от конкретных вопросов, нас разделяющих, к богословским рассуждениям общехристианского характера. Как бы то ни было, нам нужно держаться программы, выработанной на Белградском совещании и настаивать на ответе англикан на наши конкретные вопросы.

Архиепископ Василий
Брюссель

Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому

Первоначально я озаглавил этот доклад *Божественная простота по святому Григорию Нисскому*, но посчитал необходимым
614) изменить, а затем и дополнить это название таким образом, чтобы оно точнее отражало терминологию святителя Григория и даже содержание его учения о Боге. Выражение *Божественная простота* могло бы быть понято как означающее «простота Бога». Однако св. Григорий в своих писаниях не говорит никогда (или говорит очень редко), что Бог прост. Он говорит, что просты Его природа и Его сущность. Во всяком случае, он всегда либо уточняет, что Бог прост по Своей природе, либо, когда называет Его *простым*, употребляет не слово *Бог*, а выражение τὸ θεῖον (*Божество*). Итак, я предпочел сказать в названии не о Божественной простоте, а о простоте Божественной природы. Этим изменением я хотел также подчеркнуть тот факт, что термин *природа* (φύσις) встречается у св. Григория гораздо чаще, чем термин *сущность* (οὐσία)[1]. Наконец, я добавил слова и *различия в Боге*, так как невозможно говорить о простоте Божественной природы согласно учению св. Григория Нисского, не упоминая о различиях, которые он усматривает в Боге. Можно было бы даже сказать, что учение его о таковых различиях более характерно для его богословия, чем утверждение о простоте Божественной природы.

Однако такое исследование, как наше, правомерно начать с вопроса: возможно ли вообще, по учению св. Григория Нисского, познать Бога? Доступен ли Бог нашему познанию? Хотя ответ св. Григорий дает многосторонний, можно в общем сказать, что утверждает он, и с большой силой, именно непознаваемость Бога. Вечность Бога как существа нетварного и, тем самым, не предоставляющего нашей мысли никакой опоры и делает Его недоступным рациональному познанию: «...таким образом тот, кто

[1] О св. Василии можно было бы сказать обратное — термину «природа» он предпочитает термин «сущность».

глубоко исследует то, что древнее веков, и восходит к началу вещей, не может остановить свою мысль ни на чем, ибо искомый объект всегда ускользает от него, и убегает, и не указывает пытливому уму никакой возможной остановки»[2]. Несмотря на эту непознаваемость Божественного — Григорий здесь, говоря о Нем, употребляет средний род: *то, что древнее веков* (τὸ αἰώνων πρεσβύτερον) — он опять-таки различает в Нем сущность, или природу, и ее-то и считает непознаваемой. Непознаваемость — характерная черта природы Божественной сущности. «Такова эта (615
сущность, — говорит он, — что, хотя и превышает она всякое начало, тем не менее не открывает нам признаков своей собственной природы, и узнаваема она только по своей умонепостижимости»[3]. Она непонятна не только людям, но и ангелам, хотя последнее утверждение выражено с некоторой осторожностью: «Человеческая природа не обладает вовсе никакими силами для точного понимания сущности Бога, но, возможно, недостаточным было бы утверждать это по отношению к силам одного лишь человека, и если бы кто-нибудь сказал, что и бесплотная тварь тоже слишком слаба, чтобы вместить и уразуметь природу беспредельную, то он бы вовсе не ошибся»[4]. Так что никакие попытки вознести свой ум или выйти за пределы своих возможностей не помогут познать Божественную природу, но к ней можно приблизиться простой и чистой верой, как это делал Авраам. «То, что он постигал, продвигаясь умом: могущество ли, безначальность, или беспредельность по отношению к чему-либо, или любое подобное понятие из тех, что около Божественной природы (τὰ περὶ τὴν θεῖαν φύσιν), он обращал в средство, полагал в основание для восхождения, и постоянно опирался на то, что уже нашел, и простирался дальше всего того, что познавал своими собственными силами, ибо это было меньше искомого»[5] — и, «отбросив в предположениях (ὑπολήψεσι) о Боге всяческие догадки (ὑπολοιῶν) о Его природе, происходящие из Его имени, очистив свой ум от подобных помыслов, восприняв веру без примеси, очищенную от всяческого мнения, он сделал неложным знаком, свидетельствующим о знании Бога, веру в то, что Бог

[2] Eun. 1.364 (p. 134.22–26).
[3] Eun. 1.373 (p. 137.1–6).
[4] Eun. 2.67 (p. 245.19–24).
[5] Eun. 2.89 (p. 253.1–10).

лучше и возвышенней любого знака, дающего познание»[6]. Или еще: «К Богу подойти можно не иначе, как только посредством веры, которая соединяет собой ищущий ум с непостижимой природой»[7]. Вера противопоставляется Григорием гнозису[8], однако сама по себе вера не раскрывает нам природы и сущности Бога, но только могущество и величие того, что *усматривается около Бога*[9]. Отождествлять то или иное понятие, как, например, *нерожденность*, с сущностью Бога было бы идолопоклонством[10].

616) Непознаваемость Божественной природы не означает, тем не менее, что Бог абсолютно недоступен познанию; следует только избегать крайностей: не утверждать полную Его недоступность или, напротив, возможность ясного видения Его умом. Существует, однако, ве́дение через неведение. «Божество, — говорит он, — по своей природе неприкосновенно, и непостижимо, и превосходит любое умопредставление, но многоищущее человеческое разумение, проводя исследование теми мыслями, на которые способно, слегка касается и дотрагивается до неприступной и величественной природы; зрение же его не обладает достаточной проницательностью, чтобы ясно видеть невидимое, и вместе с тем оно недостаточно отстранено от возможности приближения, чтобы вовсе быть неспособным составить основанное на догадках представление об искомом; однако ощупью умозаключений он познал нечто об искомом, и невозможность отчетливо увидеть его порождает некоторым образом ясное понятие о том, что искомое превыше всякого познания»[11].

В своих духовных творениях, беседах о Песни песней или в Словах «О Блаженствах» Григорий говорит нам об опыте испытавшего невозможность познать или созерцать Божественную природу. Эта всецелая невозможность порождает в нас «метафизическую» печаль, чувство отчуждения от Высшего Блага. «Чем более мы верим, что Благо по естеству своему выше нашего познания, тем более усиливаем в себе печаль, чувствуя, что Благо, от которого мы разлучены, так велико и такого высокого досто-

---

[6] Eun. 2.89 (p. 253.10–17).
[7] Eun. 2.91 (p. 253.25–28).
[8] См.: Eun. 2.91 (p. 254.1–2).
[9] Eun. 2.102 (p. 256.20–25).
[10] См.: Eun. 2.100 (p. 256.4–7).
[11] Eun. 2.138–139 (p. 265.26–266.6).

инства, что мы не способны вместить ве́дение о Нем»[12]. Григорий призывает нас прекратить наши изыскания ввиду их бесполезности, хотя сама невозможность достичь «*естества превыше всех благ* и дает нам некое понятие о величии искомого»[13]. Опять здесь утверждается ве́дение через неведение. Григорий также противопоставляет созерцание и видение, отрицая возможность последнего: «Каким образом, — вопрошает он, — и посредством каких мыслей созерцаемое, но невидимое Благо может достигнуть нашего взора?»[14] (617

Как бы то ни было, природа Его непонятна и недоступна нашим мыслям: «Божественная природа, — говорит он, — каковая она есть сама по себе (αὐτη καθ᾽ αὐτην), каковая она по сущности, неумопостижима (καταληπτικῆς ἐπινοίας), ибо она недоступна и неприступна рассудительным мыслям (στοχαστικαῖς)... Вот почему великий апостол называет неисповедимыми Божии пути. Этим словом он показывает, что путь, ведущий к познанию Божественной сущности, для мыслей непроходим»[15]. Григорий, однако, добавляет одну фразу, которая показывает, что, тем не менее, непознаваемость Божественной природы не означает для него, что Бог вовсе непознаваем и недоступен: «Но, будучи таковым по Своему естеству, Сущий, превысший всякого естества, в другом отношении бывает видим, Сей Невидимый и Неописуемый»[16]. Здесь, видимо, идет речь о познании Бога по «очищенной» аналогии с человеческой природой[17], через неизреченное умное просвещение[18], о познании в зеркале души[19], посредством добродетели[20], через Божественные энергии и т.д. — но при этом Божественная природа и сущность остаются таковыми, какие суть, т.е. непознаваемыми, во всяком случае непосредственно.

Утверждение о непознаваемости Божественной природы не мешает святителю Григорию настаивать на ее простоте. Можно даже сказать, что и это утверждение составляет также одну

---

[12] Beat. 3. — PG 44, 1225 CD.
[13] Beat. 3. — PG 44, 1225 C.
[14] Beat. 3. — PG 44, 1225 BC.
[15] Beat. 6. — PG 44, 1268 BC.
[16] Beat. 6. — PG 44, 1268 C.
[17] См.: Eun. 3.1.76 (p. 30.25–31.3).
[18] См.: Eun. 3.1.16 (p. 9.14–18).
[19] См.: Hom. 3 in Cant. (p. 90.10–16).
[20] См.: Hom. 3 in Cant. (p. 90.19–91.14).

из характерных черт его учения о Боге. Он непрестанно об этом говорит, отстаивая православное учение о Святой Троице: единосущность Сына в полемике против Евномия и божественность Святого Духа в писаниях против последователей Македония. Однако неправильно было бы объяснять его настойчивую позицию в вопросе о простоте Божественной природы только необходимостью полемики. Для Григория это — общепринятое учение. «Мы полагаем, — говорит он, — что даже люди, обладающие
618) весьма грубым и заземленным умом, согласятся с тем, что Божественная природа, блаженная и превосходящая всякую иную природу, проста. Ибо как бы мог кто предположить, что безвидная и безóбразная [природа], бескачественная и бесколичественная, могла бы быть многовидной и сложной»[21]. Итак, простота здесь понимается как отсутствие вида и сложности. Впрочем, не в этом кроется причина разногласий Григория с Евномием — последний, по словам самого Григория, тоже признавал, пусть только формально, простоту Божественной сущности[22]. Но в других местах Григорий обвиняет Евномия в том, что проповедуемый им Бог есть нечто множественное и сложное, как бы некое соединение противоположностей[23]. Однако основополагающее утверждение о простоте Божественной природы ставит множество вопросов, поскольку Григорий (следуя, впрочем, богословской традиции Церкви и, в частности, учению своего брата Василия) усматривает в Боге, или когда говорит о Боге, многие различия. Различия, например, между Божественной сущностью и Троичными Ипостасями, между Божественной природой или сущностью и ее энергиями или свойствами, между Божественной природой и тем, что *усматривается около нее* и т.д. Какова же природа этих различий, чему соответствуют они в Боге, каким образом они сосуществуют с простотой Божественной природы и как понимает Григорий эту простоту?

В наши намерения не входит рассматривать здесь троичное учение святителя Григория во всей его полноте. Скажем только, что он с большой ясностью утверждает истинность ипостасных различий, а также различает ипостаси от Божественной сущности;

---

[21] Eun. 1.232 (p. 94.27–95.4).

[22] См.: Eun. 1 (p. 5), название главы 19. Очевидно, название это дал не сам Григорий, но оно хорошо выражает его мысль.

[23] См.: Eun. 1.682 (p. 222.12–14).

таким образом Тот, Кто «истинно Сущий» (ὄντως ὄντος), одновременно и един и не един. Итак, нам следует «держаться наименования Отца и Сына и Святого Духа, чтобы понять Того, Кто воистину есть Сущий, Кто един и не един»[24]. И он объясняет, как следует понимать это антиномичное *единство-неединство*: «По сущности Он — един, вот почему Владыка заповедал нам взирать на единое имя. Но по свойствам, которые служат к знанию Ипостасей (γνωριστικοῖς τῶν ὑπωστάσεων ἰδιώασιν), [единое] имя разделено верой во Отца и Сына и Святого Духа, разделено без (619
отделения и едино без смешения»[25]. Далее Григорий еще сильней подчеркивает различение Лиц внутри Святой Троицы и единство сущности и одновременно утверждает, что ни одно наименование не касается природы и не вносит в нее разделения[26]. Что же до Божественной природы, то она — превыше всякого имени: «Одна лишь нетварная природа, в которую веруем во Отце, и в Сыне, и в Святом Духе, выше любого обозначения именем»[27]. «Очевидно, — добавляет он еще, — что наименование Отца не выражает сущность, но обозначает отношение к Сыну. Итак, если бы человеческой природе было возможно познать сущность Бога, то Тот, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины, не обошел бы знание о ней молчанием. Но о сущности Он не сказал ничего и тем самым показал, что познать ее невозможно»[28]. В этих троичных текстах вопрос о простоте Божественной природы хоть прямо и не затрагивается, но, несомненно, предполагается, как и во всем творчестве святителя Григория. Таким образом, мы вправе заключить, что для него простота Божественной природы совместима с ипостасными различиями, реально, хоть и антиномично, существующими в Боге, и что они не вносят сложности в Его природу.

Та же проблема встанет перед нами, если мы рассмотрим, как Григорий говорит о Божественной природе или сущности в их отношении к тому, что он обозначает словом *энергия* или другими подобными выражениями. Можно даже задаться вопросом, имеют ли для Григория слова *природа* или *сущность* полностью

[24] Ref. 5 (p. 314.24–26).
[25] Ref. 6 (p. 314.26–315.3).
[26] См.: Ref. 12 (p. 317.17–318.2).
[27] Ref. 15 (p. 318.15–18).
[28] Ref. 16.17 (p. 319.1–7).

тождественный смысл, когда речь идет о Боге. Термину *природа* (*естество*), который, как мы уже заметили, встречается у Григория чаще, он как будто придает оттенок онтологический, тогда как *сущность* употребляется им скорее в сфере познания. Они, однако, взаимозаменяемы; мы это наблюдаем, когда Григорий пишет, что сущность Отца не отличается от природы Единородного[29] или что никак не могут иметь различные природы существа, для которых понятие (λόγος) сущности совпадает[30]. Для него, как
620) и для святителя Василия Великого, невозможность умственного познания Божественной природы лишь частный случай общей непознаваемости природы вещей: «Если ты не постиг природу муравья, который так мал, — говорит он Евномию, — то как же ты хвалишься, что объял разумением Содержителя всяческих?»[31] Существует, однако, огромное и непреодолимое различие между природой тварной и нетварной: «Огромен и непреодолим рубеж, который разделяет, как стеной, нетварное естество от тварной сущности. Последняя ограничена, первая же беспредельна; тварная содержится в своих собственных измерениях, мера же нетварной — бесконечность. Тварная имеет протяженность в пространстве и замкнута отовсюду временем и местом, нетварная же свободна от пространственного понятия, и, пожелай кто-нибудь постичь ее одним только умом, она тут же убегает от подобного старания»[32]. Неведомый, стало быть, в Своей сущности по причине Своей бесконечности Бог становится, благодаря Своей творческой энергии, познаваем из Своих творений, как говорит об этом св. Григорий: «Бог, бытие Которого, каково оно по сущности, недоступно никаким порывам или усилиям ума, ради нас, однако, открывается в познании того, что Он существует, чрез величие и красоту Своих тварей, по некоторому сходству с известными нам вещами, даруя нам через Свои энергии только веру, но не познание того, каков Он есть»[33]. Стало быть, познание Бога посредством Его энергий понимается здесь не как постижение того, каков Он есть, а как знание о бытии Бога из Его творений, хотя эта творческая Божественная энергия

---

[29] См.: Eun. 3.2.85 (p. 81.3–4).
[30] См.: Eun. 3.2.34 (p. 63. 5–7).
[31] Eun. 3.8.4 (p. 239.24–27).
[32] Eun. 2.69 (p. 246.14–29).
[33] Eun. 2.69 (p. 230.24–30).

и отлична от творений, которые она создает. Заметим еще, что в троичном контексте Григорий употребляет термин *энергия* в единственном числе, имея в виду общую трем Божественным Лицам энергию. «Кто не знает, — говорит он, — что животворящая сила исходит в виде энергии подобным образом от Отца и от Сына»[34]. Или: «Всякая энергия, которая от Бога простирается на творение и именуется в соответствии со множеством означений, берет начало от Отца и исходит чрез Сына и совершается в Духе Святом»[35]. Она также называется жизнью: «Одна и та же (621
жизнь, которая действуется (ἐνεργεῖται) Духом Святым и уготована от (παρὰ) Сына и зависит от воли Отца»[36]. Или, как он говорит: «Некое единое движение благой воли и взаимного общения от Сына к Духу Святому»[37]. Здесь речь идет о *воле*, но, как Григорий объясняет в другом месте: «Ясно, что в Божественной природе между волей и энергией не может существовать никакой разницы»[38].

Вместе с тем учение св. Григория об именах прольет, возможно, дополнительный свет на его понимание природы Бога и Его энергий, равно как и на проблему богопознания вообще. Можно утверждать, что это учение противоположно доктрине Евномия, который, продолжая философскую линию платоновского Кратила и находясь под влиянием магизма позднейшей языческой мистики, развивает целую философию об именах как имущих Божественное происхождение и выражающих природу вещей[39]. Григорий полностью отбрасывает эти теории Евномия. Не вдаваясь здесь в рассмотрение всего учения Григория, остановимся особо на тех его положениях, которые имеют прямое отношение к нашей теме. Тогда как Евномий, по мнению Григория, отождествляет имя с подлежащим[40], сам он полагает, что имена и речения выражают некое движение нашей мысли и необходимы нам для посильного познания Бога, «для того, чтобы мы в какой-то степени имели знание о том, что богоприлично

---

[34] Eun. 3.10.33 (p. 302.14–15).
[35] Tres dii (p. 47.24–482).
[36] Tres dii (p. 48.16–19).
[37] Tres dii (p. 48.22–49.1); ib. (p. 50.20–51.16).
[38] Eun. 2.228 (p. 292.17–19).
[39] См. об источниках философских и «магических» Евномиевого «богословия имен» интересное исследование кардинала Даниелу.
[40] См.: Eun. 2.178 (p. 276.14–16).

понимать о Нем (περὶ αὐτον νοουμένων)»[41]. Все вещи созданы Богом, а имена — силами нашего рассудка, хотя сама эта способность, как и разумная природа, есть «дело рук Божьих»[42]. Они (имена) обозначают естественные потенции вещей[43]. Что же до Бога, то Он превыше всякого имени, так как «единственное имя, подобающее Богу, это — быть выше всякого имени, ибо то, что Он превышает всяческое умопредставление и не может быть охвачен никаким именем, является для людей доказательством
622) Его неизъяснимого величия»[44]. Подобным же образом и имена Христа (такие, как *Дверь, Пастырь* и др.) обозначают не сущность Его или природу, но Его «энергии»: «Ни одно из Его имен, — говорит Григорий, — не есть ни природа Единородного, ни Божество, ни свойство (ἰδίωμα) сущности; но Он действительно так именуется, и наименование имеет собственное значение... и поскольку Господь Промыслом Своим промышляет многоразлично о жизни людей, каждый вид благодеяний познается подобающим образом каждым из подобных имен. Вследствие того что Промысл и энергия, созерцаемая в Нем, приобретают силу имени, можно сказать, что таковое имя именуется нами действием примышления (κατ᾽ επίνοιαν τρόπου)»[45]. Григорий с силой настаивает на том, что имена не прилагаются к Божественной природе, но именуют Бога по Его энергиям, ибо в противном случае Он оказался бы сложным: «Что же, — вопрошает он, — постановляет ли Евномий, что речения обозначают саму природу? Но тогда он утверждает, что Божественная природа есть нечто многовидное и многосоставное, являющее свою сложность в соответствии с различиями, означаемыми именами ...следовательно, природу имена не обозначают, однако никто не дерзнет сказать, что наречение имен лишено подлинности и смысла. Итак, коль скоро имя дано, но не по природе, и коль скоро все, что сказано в Писании, справедливо (κύριον) и соответствует тому, о чем имя сообщает, какая же останется еще причина тому, чтобы эти слова были применяемы подобающим образом к Богу Единородному иначе, чем действием примышления (τοῦ κατ᾽ επίνοιαν τρόπου)?

---

[41] Eun. 2.168 (p. 273.28–274.5).
[42] Eun. 2.246 (p. 298.11–17).
[43] См.: Eun. 2.271 (p. 306.10–11).
[44] Eun. 2.586–587 (p. 396.26–28).
[45] Eun. 2.298–299 (p. 314.8–19).

Ибо ясно, что Божество нарицается именами (ὀνοματοποιεῖται τὸ Θεῖον) в соответствии с различными энергиями, дабы мы могли понимать Того, Кто таким образом поименован»[46]. Следовательно, имена суть наименования различных энергий, и в этом смысле они отличны от последних. Однако как наименования Божественных энергий имена помогают нам познавать Бога, но не Его природу.

Здесь очень важно отметить следующее: допуская, что мы умным действием именуем Бога по Его энергиям, Григорий (623
настаивает на том, что эти имена не просто созданы нашим примышлением, но должным образом соответствуют чему-то, действительно в Боге существующему. Во всяком случае, каждое имя обозначает что-то особое в Боге, «ибо, если ни одно из имен не разумеется в особенном значении, но все они смешаны между собой через слияние по значению, то было бы пустым делом употреблять для одного и того же предмета многие наименования, тогда как никакая разница не отличает по существу одних имен от других»[47]. Напротив, как раз Евномий и стремится показать, что «между различными именами не существует никакой разницы в значении»[48]. Имена позволяют выявить некоторые созерцаемые в Божественной жизни понятия[49], такие как *нетленность* или *безначальность*; они свидетельствуют о них, но не создают их; не делают нетленной Божественную жизнь, но указывают, что она такова[50]. Григорий здесь различает *предмет* (ὑποκείμενον), *понятие* (νόημα) и *имя*. «То, что Божественная жизнь беспредельна в обоих смыслах, — говорит он, — присуще предмету, но выражать, так или иначе, усматриваемые в предмете понятия зависит лишь от того имени, которым названо обозначаемое понятие... следовательно, предмет пребывает таким, как он есть, превыше всякого имени и понятия; но то, что он не есть от причины и не обратится когда-нибудь в небытие, означено примышлением данными именами»[51]. Множественностью имен мы пытаемся обнять то, что превыше познания: «...ибо мы обозначаем

[46] Eun. 2.302–304 (p. 315.10–13, 19–26).
[47] Eun. 2.474 (p. 364.26–31).
[48] Eun. 2.480 (p. 366.15–16).
[49] См.: Eun. 2.507 (p. 374.16–18).
[50] См.: Eun. 2.512 (p. 376.6–8).
[51] Eun. 2.513 (p. 376.8–12, 16–20).

именами лишь вещи познаваемые — но те, которые превыше познания, их невозможно понять при помощи каких бы то ни было служащих для обозначения названий... и поскольку к ним невозможно подобрать никакого подходящего названия, способного изобразить предмет, мы пытаемся, насколько возможно, многочисленными и различными именами раскрывать гадательное понятие (ὑπόνοιαν), которое приходит нам о Боге»[52]. Итак, здесь Григорий как будто снова допускает, что имена помогают
624) нам обнаружить непознаваемого Бога. Но имена в себе не обладают никакой реальностью, они не более чем знаки[53]. Даже наименование *Бог* обозначает не сущность Его, а одну из Его энергий, как говорит об этом сам Григорий: «И самое слово *Бог*, мы знаем, получило начало от назирающей Его деятельности... и таким образом познав отсюда некоторое частное действие Божеской природы, мы при помощи этого слова не достигли понимания самой сущности»[54].

Как мы могли заметить, Григорий часто говорит, размышляя об именах и их приложении к Богу, что они употребляются «κατ' ἐπίνοιαν» — по примышлению. Следует рассмотреть, что именно понимает Григорий под этим выражением. Он сам говорит об этом так: «Примышление (ἐπίνοια) — это путь (ἔφοδος) к неведомому ищущего ума, который, отправляясь от ближайшего, продвигается к дальнейшему, открывая дальнейшее при помощи первичного понимания ближайшего. Итак, поняв нечто, относящееся к искомому объекту, и согласовав посредством вновь находимых понятий последующее с началом уловленного, мы доводим желаемую операцию до конца»[55]. Процесс познания, как видим, проходит многоступенчато. Григорий ставит очень высоко такую способность ума, которая в конечном счете восходит к Богу, ибо Создатель интеллекта есть Бог. «Мне кажется, — говорит он, — что если бы кто рассудил, что примышление является самым драгоценным среди всех благих видов деятельности, которыми даром Божественного Промысла обладает наша душа, то подобное суждение было бы нелживым»[56]. И добавляет:

---

[52] Eun. 2.577 (p. 394.27–395.3).
[53] См.: Eun. 2.589 (p. 398.16–19).
[54] Eun. 2.585 (p. 397.8–9.19.21).
[55] Eun. 2.182 (p. 277.20–26).
[56] Eun. 2.183 (p. 277.32–278.4).

«Откуда бы к нам пришло все то, что известно о человеческой жизни, если бы ум не рассуждал и не открыл каждую вещь подобающим образом? Но ум — творение Божие. Следовательно, все, что дает ум, даровано от Бога»[57]. Тем не менее примышление неспособно, настаивает Григорий, уловить непостижимое и познавать Божественную природу: «Какова же сама сущность, нерожденно имеющая бытие, по своей собственной природе — ничто в ее наименовании не направляет нас к ясному видению этого. Было бы неестественным, если бы примышление наших (625
мыслей имело такую мощь, чтобы вознести нас над мерами природы, поместить нас выше непостижимых и дать нам объять познанием вещи, недоступные нашим умственным порывам»[58]. Однако то обстоятельство, что ἐπίνοια есть «энергия нашего ума»[59], не мешает нам использовать ее благочестиво, познавая Бога по Его действиям и давая Ему κατ᾽ ἐπίνοιαν, по примышлению, разные имена, которые, однако, не выражают Его неизреченной природы[60]. Так, например, по различным примышлениям (κατὰ διαφόρους ἐπίνοίας) Бог наименован Светом, и Жизнью, и Нетленным, и другими подобными именами[61]. Стало быть, Григорий, очевидно, допускает, что наше познание Бога происходит (во всяком случае отчасти) из присущей человеку деятельности ума, называемой примышлением, ἐπίνοια, по любимому его выражению, что этот путь естественный и благочестивый, что он позволяет нам познавать Бога по различным Его энергиям или из самих Его действий, позволяет наделять их именами, которые соответствуют чему-то, реально существующему в Боге, — но что никогда мы не сможем постичь того, что Бог есть в Себе, в Своей сущности и в Своей непостижимой, недоступной и неизреченной природе. Можно было бы даже сказать, что Григорий Нисский рассматривает в Боге, с одной стороны, нечто непостижимое и неприступное (во всяком случае, для любой твари), а с другой — нечто постигаемое, к чему возможно приступить.

На этих различиях в Боге нам хотелось бы остановиться подробнее. Григорий говорит о них с большой ясностью в своем

---

[57] Eun. 2.186 (p. 278.20–26).
[58] Eun. 2.194–195 (p. 281.13–21).
[59] Eun. 2.334 (p. 323.9).
[60] Eun. 2.304 (p. 315.26–29); ibid.3 56 (p. 330.7–13).
[61] См.: Beat. 6. — PG 44, 1276D.

письме к Авлалию. Там он употребляет (как, впрочем, и в других своих трудах) одно выражение, очень важное для понимания его учения, а именно *около Божественной природы* (τὰ περὶ τὴν θεῖαν φύσιν)[62]. Так, излагая сжато, в нескольких строках, свои богословские убеждения, Григорий пишет: «Но мы, следуя тому, что нам подсказывает Писание, узнали, что (Божественная природа) неименуема и неизреченна. И о любом имени, будь оно выявлено через привычное употребление в человеческой речи или пере-
626) дано через Писание, мы говорим, что оно изъясняет то, что открывается мысли *около Божественной природы* (τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν νοουμένων), но не содержит в себе обозначения самой природы»[63]. Приведенный текст выявляет два момента: а) существует различение между Божественной природой и тем, что ее окружает; б) различение это обнаруживается действием ума, но подтверждается также и Писанием и, стало быть, принадлежит Преданию. И Григорий продолжает: «Мы находим, что посредством каждого имени мыслится и высказывается какое-то определенное внешнее свойство, подобающее Божественной природе, но отнюдь не означающее того, что есть природа по существу»[64]. Невозможность придать имя Божественной природе следует, как считает Григорий, из ее беспредельности: «Поскольку мы верим, что Божественное естество беспредельно и неописанно, мы не прилагаем к нему мысленно никаких имен, но объявляем, что естество должно непременно мыслиться в беспредельности. А то, что совершенно беспредельно, не может быть ограничено чем-то одним и не ограничено другим, ибо безграничное неизбежно убегает из любых границ. Итак, то, что вне всякого ограничения, безусловно не может быть ограничено каким бы то ни было именем. И тогда, для того чтобы понятие безграничного пребывало постоянным во всем, что относится к Божественной природе, мы говорим, что Божественное превыше всякого имени, а “Божество” есть одно из имен. Следовательно, одно и то же

---

[62] Отметим, что следует различать случаи, когда Григорий употребляет слова *Божественная природа* в винительном падеже, от употребления их в падеже родительном (περὶ τῆν θείας φύσεος). Только в первом случае возможен перевод словосочетанием *окрест Божественной природы*, и тогда оно имеет особое богословское значение. Во втором случае это выражение просто имеет значение родительного падежа.

[63] Tres dii (p. 42.19–43.2).

[64] Tres dii (p. 43.17–20).

не может быть рассматриваемо как имя и быть превыше всякого имени»[65]. «Было доказано, — говорит еще Григорий, — что имя Божества означает энергию, а не природу»[66]. Различие, которое Григорий здесь устанавливает между Божественной природой и энергией, вполне ясно. Первая превыше всякого имени, вторая же может быть именована. И Григорий восклицает: «Одно лишь имя показательно для Божественной природы: то изумление, которое перед ней несказанно наполняет нашу душу»[67]. Что же до выражения *около Божественной природы*, то Григорий говорит, (627
что все, что созерцаемо возле Божества, обладает тем же качеством непревратности, что и Само Божество: «Следует верить, думаем мы, что только то поистине является Божественным, что вечно и беспредельно по бытию, а все, что созерцается возле Него, всегда существует одинаковым образом, не увеличиваясь и не уменьшаясь в своей реальности»[68]. В Словах «О Блаженствах» Григорий тоже говорит о том, что «усматривается около Божественной природы» и что «превышает меру природы человеческой»[69]. Это выражение, несомненно, привычно для Григория, он его употребляет в своих богословских и духовных трудах, и оно, безусловно, имеет вполне определенное значение. Некоторые пояснения он дает в «Большом Огласительном слове». Рассуждая о целях творения, он говорит: «Нужно было, чтобы ни свет не оставался невидим, ни слава незасвидетельствованной, ни благость без наслаждающегося ею, ни все остальное, что созерцаемо окрест Божественной природы, не находилось в бездействии за отсутствием того, кто был бы причастен и вкушал»[70]. Следует отметить, что к тому, что созерцается около Божественной природы, Григорий относит Славу и Свет.

Как же в данном учении о Боге ставится вопрос о простоте Божественной природы? Ведь этот вопрос — один из важнейших в богословском учении Григория, и он постоянно к нему возвращается. Это — основополагающий догмат Церкви, и, как мы видели выше[71], его признают даже люди с самым заземленным

---

[65] Tres dii (p. 52.15–53.2).
[66] Tres dii (p. 46.16–17).
[67] Eun. 3.6.4 (p. 187.9–11).
[68] Eun. 3.6.3 (p. 186.12–15).
[69] Beat. 1. — PG 44, 1200 D.
[70] Or. catech. 5 (p. 22.9–12).
[71] См. прим. 21.

умом. «Но не существует и не будет существовать,— говорит он, — в Церкви Божьей такого учения, по которому утверждалось бы, что простое и несложное не только многовидно и многообразно, но еще и составлено из противоположностей. Святая простота догматов истины утверждает, что Бог, такой, какой Он есть, неуловим ни именем, ни понятием, ни каким еще другим познавательным примышлением, что Он пребывает превыше не только человеческого разумения, но также и ангельского и всякого сверх-
628) космического постижения — пребывает неизъяснимым, и неизглаголанным, и превосходящим всяческий выраженный словами смысл и имеет лишь единое имя, сообщающее познание о Его природе, — то, что Он один выше всякого имени»[72]. Это одно из редких мест, где Григорий, как кажется, говорит не о простоте Божественной природы, как он обычно это делает, а о простоте Бога. Но, поскольку он говорит о Боге *таком, как Он есть*, и заканчивает тем, что Божественная природа превыше всякого имени, смысл при ближайшем рассмотрении как будто почти и не меняется. Вообще, как мы увидим дальше, Григорий Нисский не считает необходимым, отстаивая простоту Божественной природы, отрицать при этом любые различия в Боге. Напротив, он их допускает, но стремится их понять, истолковать и, в особенности, доказать, что они не противоречат простоте Его природы.

Чтобы уяснить свое понимание простоты Божественной природы, Григорий прибегает к сравнению с человеческой душой, ее многочисленными и разнообразнейшими способностями и проявлениями, от чего, однако, она не становится сложносоставной, хотя ее действия и обозначаются несхожими между собой названиями. И это тем более верно в отношении Бога: «Если человеческий ум ни в чем не теряет своей простоты от множества имен, которые мы употребляем, говоря о нем, то как мог бы кто подумать, что Бог, Которого мы называем мудрым, или праведным, или благим, или вечным, или каким другим подобающим Богу именем (если только под всеми этими именами не подразумевается единый смысл), от этого будет состоять из многих частей или что Он из усвоения их составляет совершенство Своей природы?»[73] Хотя, как Григорий здесь утверждает,

---

[72] Eun. 1.683 (p. 222.15–25).
[73] Eun. 2.503 (p. 373. 2–8).

Божественные имена даны человеком, они соответствуют определенным, подлинно существующим в Боге вещам, и притом различным. Тем не менее правда и то, что человеческая душа по своей немощи не может ясно усмотреть Божьего «единства в разнообразии», и она склонна терять из виду простоту Его природы: «Божественная природа, — пишет Григорий, — какова бы она ни была по сущности, едина; она есть нечто простое, и единовидное, и несложное и никак не умопредставляется в какой-либо разнообразной многосоставности. Но душа человеческая, (629
укорененная долу и погруженная в эту земную жизнь, поскольку не может с ясностью рассмотреть искомое, пытается разновидным способом, при помощи многих понятий, отчасти коснуться до неизъяснимой природы, не уловляя в одном каком-нибудь понятии Того, Кто сокрыт»[74]. Григорий настаивает также, что «качества», усматриваемые в Боге, не есть нечто благоприобретенное и к чему Он причастен, но что Он и есть то, чем Он владеет: «Никакого нет недостатка в мудрости, в силе или в каком другом из благ у Того, для Кого благо не приобретено, но какое оно есть, как оно само бытийствует, таков и Он по природе (καφό ἐστι τοιοῦτον πέφυκε), посему тот, кто говорит, будто различает в природе Божества меньшие и большие сущности, выстраивает все таким образом, сам того не замечая, будто Божество состоит из неподобных друг другу частей, дабы мы думали, что подлежащее есть нечто иное, а обретаемое им вновь еще иное и что Он находится во благе по причастию к нему, не будучи изначально таковым»[74a]. Этим важным текстом, направленным против утверждения Евномия о том, что Сын меньше Отца, Григорий хочет показать, что именно качественные и, в особенности, количественные различия вводят в Бога некую сложность. Бог есть то, чем Он обладает, и нам следует мыслить Его как единое целое. Григорий еще раз это подчеркивает в следующем тексте: «Желать добра и иметь то, что пожелали, все мыслится едино и одновременно, если речь идет о простой и всесильной Природе»[74b]. Также и неизменяемость Божья поставлена во взаимосвязь с Его простотой: «Бог, — говорит Григорий, — будучи благом единым, в Своей простой

[74] Eun. 2.475 (p. 364.32–365.8).
[74a] Eun. 1.234 (p. 95.12–20).
[74b] Eun. 3.6.17 (p. 192.1–4).

и несложной природе всегда обращен к одному и тому же и никогда не меняется какими-то побуждениями Своей воли, но всегда желает того, что Он есть, и, несомненно, есть то, что Он желает»[74c]. И здесь мы снова видим, что простота скорее понимается как отсутствие противоречий и как неделимость Бога. Впрочем, все эти понятия производны от Божественной сущности и созерцаемы в ней. «Какое богоприличное понятие не относится к самой сущности Сына как существа праведного, благого,
630) вечного... Тогда кто мог бы сказать, что одно (какое-то) благо среди других приобретено Божественной сущностью, а не что все, что существует благого, берет от нее свое начало и созерцается в ней»[75]. Эти понятия отличаются, однако, от самой Божественной сущности: «Иное (ἄλλο τι) есть понятие *нерожденности*, — утверждает Григорий, — а иное есть значение (λόγος) Божественной сущности»[76]. И каждое имя означает нечто иное в Боге: «То, что обозначено, принадлежит каждому из этих имен»[77]. В другом месте своей полемики против Евномия Григорий говорит о «различиях в качествах и свойствах, которые постигаются около сущности доводами примышления (τῷ λόγῳ τῆς ἐπινοίας) и которые есть иное, чем предмет»[78]. И он объясняет: «Я говорю о самом предмете, которому придано в прямом смысле имя *сущность»*[79]. Правда, здесь Григорий имеет в виду вещи тварные, «то, что усматривается вокруг тела и души»[80]. Однако, как мы видели, Григорий считает, что душа по своим свойствам есть образ Божественной простоты и помогает нам понять последнюю; следовательно, вышеприведенный текст не теряет своего значения даже в применении к Божественной сущности. Как бы то ни было, Григорий показывает, что все эти различия не входят в противоречие с простотой Божественной природы. «Этими понятиями мы не расчленяем предмет, — говорит он, — но, поверив, что он един, чем бы по сущности ни был, мы осознали, что объект нашей мысли родственен всем этим идеям»[81]. Он понимает Божественное

[74c] Eun. 3.1.125 (p. 45.27–46.3).
[75] Eun. 2.377–378 (p. 23–29).
[76] Eun. 380 (p. 337.11–13).
[77] Eun. 2.385 (p. 338.26).
[78] Eun. 1.181 (p. 80.4–7).
[79] Eun. 1.182 (p. 80.10–11).
[80] Eun. 1.182 (p. 80.9).
[81] Eun. 2.477 (p. 365.18–22).

единство как отсутствие противоречий: «Имена не борются друг с другом, как это свойственно природе противоположных, когда невозможно, коль скоро существует *одно*, созерцать вместе с ним и *иное*»[82]. Именно различие по сущности несовместимо с простотой: «Поскольку Божественная природа проста и непревратна и отторгает любое различие по сущности, она не приемлет в себя, коль скоро остается единой, значения множественности»[83]. «Ибо каким образом в простом можно было бы заподозрить примесь чужеродного? Ибо перестало бы быть простым то, что (631
мыслится совокупно с иным»[84]. В другом месте Григорий отождествляет простое с неизменяемым: «То, что по природе просто, не состоит из частей и несложно, — говорит он, — чем бы оно ни было, является этим всецело, не становясь иным чрез какое-либо изменение от другого, но пребывая в вечности в том, что оно есть»[85]. А Евномий «прививает к сущности Бога каждое из имен (находящихся) около Божества»[86]. Множество раз мы видим, что Божественная простота понимается Григорием как отсутствие противоречий в Боге: «Если (евномиане) соглашаются с тем, что (Единородный) прост, то как же возможно созерцать в простоте предмета стечение противоположностей»[87], как это делают евномиане, приписывая Его Божественности противоположные свойства, например *сотворенность* и *несотворенность*. И Григорий замечает: «Таков Бог Евномия, какой-то двойственный по природе или многосложный, делящийся сам на себя, обладающий силой, не согласующейся с Его силой»[88]. Как можно видеть, сложность проистекает не от обладания силой, а от обладания противоречащими друг другу силами. «Ибо простое по природе не раздирается противоположными свойствами»[89]. И еще: «Кто лишен простоты, тому с очевидностью обнаруживается разнообразное и сложное»[90]. Григорий, однако, никогда не говорит, что Божественная простота могла бы означать отсутствие в Боге всякого

[82] Eun. 2.478 (p. 365.22–25).
[83] Tres dii (p. 55.13–16).
[84] Eun. 2.489 (p. 369.7–9).
[85] Eun. 3.8.48 (p. 257.6–10).
[86] Eun. 2.606 (p. 403.15–16).
[87] Eun. 3.8.49 (p. 257.15–17).
[88] Eun. 3.7.10 (p. 218.19–21).
[89] Eun. 3.8.50 (p. 258.1–3).
[90] Eun. 3.8.35 (p. 252.6–7).

онтологического различия или различения. Напротив, и мы уже пытались это показать, он допускает такие различия, и не только между Божественной природой и Троичными ипостасями или между самими ипостасями, но также и между Божественной природой и тем, что *около нее*, между природой и *энергиями*, между именами, обозначающими эти энергии, и невыразимой сущностью. Это — различия, сообщаемые нам через Писание или обнаруженные в Боге нашим примышлением, видимые лишь
632) отчасти по немощи человеческого ума, но тем не менее они существуют в Боге или, во всяком случае, соответствуют Божественной реальности и никак не умаляют простоты Божественной природы. Приведем еще несколько примеров, дабы прояснить этот вопрос.

Григорий часто отмечает, что различаемое нами в Боге — то, например, что Он именуется *Светом,* — не является просто нашим умопостроением, но соответствует чему-то, действительно в Боге существующему. «Мы думаем, — говорит он, — что наименование Свет не придается Божественной природе безо всякого смысла, но что оно указывает на какое-либо подлежащее»[91] (на Отца и Сына в данном случае). И если этот Свет определяется разными прилагательными — об Отце говорим *Свет неприступный*, о Сыне *Свет истинный*, — то это ни в чем не умаляет простоты Божественной сущности, ибо эти слова выражают не саму Божественную сущность, а то, что созерцается возле нее: «Этими словосочетаниями Писание ничем не нарушает простоту, ибо общее и частное не суть сущность; таким образом, сочетание этих слов могло бы указывать на то, что предмет сложен, однако самосущность остается тем, чем является по природы, будучи тем, чем она есть. И каждый, причастный пониманию, скажет, что сие относится к тому, что мыслится или усматривается около сущности»[92]. Подобным же образом, сообщение Бога с человеком в наименовании *благой* не делает из Бога существо сложное: «Бог не сложен оттого, что Он имеет общее с человеком наименование *благой*. Стало быть, этим ясно исповедуется, что иное есть понятие (λόγος) общности, а иное — понятие сущности, но от этого, тем не менее, не возникает возле простой и неколичественной

[91] Eun. 3.10.47 (p. 308.1–4).
[92] Eun. 3.10.48 (p. 308.14–20).

природы никакой сложности и многосоставности, будь то нечто созерцаемое и усматриваемое в отдельности или нечто, имеющее значение общего»[93].

Понятия *Божественной энергии*, или *энергий*, занимают еще более важное место в богословии св. Григория Нисского, подобно выражению *около Божественной природы*. Иной раз, следуя св. Василию Великому[94], он говорит об «энергии Бога, которая единственно к нам нисходит»[95] (отличая ее, разумеется, от Божественной природы). Другой раз, говоря о делах Божьих, о которых свидетельствуют пророки в Писании, он уточняет, различая *природу, силу и энергию*: «Пророческое слово, — говорит он, — открыло нам в подобных возвышенных словах некоторую часть Божественной энергии, но саму силу, из которой (проистекает энергия), не говоря о природе, из которой исходит сила, оно не показало и не назвало»[96]. В другом месте Григорий с ясностью различает энергию Бога и существо Его: «Как, сказав, что *Бог есть Судия*, мы понимаем под словом *суд* некую около Него энергию, а слово *есть* направляет мысль к самому подлежащему, ясно показывая тем самым, что не следует полагать, будто понятие (λόγος) *бытия* (τοῦ εἶναι) то же самое, что понятие *энергии*, — подобным же образом, сказав, что *Он есть рожденный* или *нерожденный*, мы разделяем нашей мыслью два утверждения, подразумевая под словом *есть* подлежащее, а под словом *рожденный* или *нерожденный* принадлежность подлежащего»[97]. Божественные энергии многочисленны и разнообразны, и по этим-то энергиям мы примышлением прилагаем к Богу разные, но соответствующие чему-то, действительно в Боге существующему, имена. Энергии относятся к природе[98], и их множественность не препятствует Сыну Божию быть единым в Своей непознаваемой природе (это первостепенно для понимания того, что Григорий подразумевает под понятием Божественной простоты). Так, Григорий говорит, заимствуя текст у Евномия, что «Господь есть Сам по Себе то, (633

[93] Eun. 3.10.49 (p. 308.29–309.6).
[94] См.: *Bas*. Ep. 234.1 1.23–25 (ed. Courtonne).
[95] Hom. 11 in Cant. (p. 334.5–9).
[96] Beat. 7. — PG 44, 1280 AB.
[97] Eun. 3.5.58 (p. 181.13–21).
[98] См.: Eun. 2.338 (p. 325.5–6).

что Он есть по природе, но, именованный совокупно по различиям в действиях, Он имеет во всех случаях не одно и то же именование, но вступает в имя по каждому понятию, произведенному в нас действием... ибо по различию в действиях, а также по отношению к тем, на кого направлены эти действия, возможно приложить многие наименования к Сыну Божию, Который един по существу, как и пшеница, которая, будучи единой, получает различные именования, происходящие от разнообразных понятий о ней»[99].

634) Разногласие между Евномием и Григорием касается как будто «значения имен», «обозначают ли они природу или называемы по действиям посредством примышления»[100]. Григорий опровергает клеветническое обвинение Евномием св. Василия, который, по словам Евномия, отождествляет сущность и энергию Единородного[101]. Григорий же, напротив, утверждает, что значение (λόγος) сущности и энергии не одинаково и что эти два выражения различны[102]. Здесь очень ясно выражен реальный характер этого различения между сущностью и энергией.

В тех многочисленных цитатах из св. Григория, которые мы до сих пор рассматривали, вопрос о простоте природы и сущности Бога и вопрос об энергиях в Боге трактовались им скорее в плане интеллектуальном. Было бы интересно изучить эти вопросы и с духовной точки зрения как в совокупности его творений, так, в частности, и в тех из них, где он пишет о духовной жизни. Однако провести границу между интеллектуальным и духовным у Григория нелегко. Он вообще оспаривает действенность интеллектуального метода познания Бога путем силлогизмов, противопоставляя ему просвещение лучом благодати, которая согревает нас, но не дает постичь Непостижимого: «(Евномиане), видя, что Божественная сила просвещает души путями Промысла и чудесами в творении, проистекая, как некий луч и тепло от естества солнечного, не восхищаются, однако, благодатью и не почитают Того, Который под всем этим подразумевается — но, простираясь далее того, что может вместить душа, схватывают в объятия софизмов Неприкосновенного

[99] Eun. 2.353 (p. 329.8–17).
[100] Eun. 2.354 (p. 329.20–22).
[101] См.: Eun. 2.359 (p. 331.12–16).
[102] См.: Eun. 1.420 (p. 149.3–5).

и думают удержать Его силлогизмами»[103]. Благодать для Григория (кстати, он говорит то же самое и по поводу энергии[104]) — это Божественная сила, до нас нисходящая; это — проявление Бога, Который из любви к людям сообразуется с нашей немощью; это — Богоявление Света, при котором, однако, Божественная природа остается непознаваемой и несообщаемой. Это не только примышление, благодаря которому мы восходим к Богу, но и нисхождение до нас Бога. Григорий об этом часто говорит традиционным для патристической и византийской мистики языком. (635
Приведем несколько примеров. «Мы утверждаем, что человеколюбие есть та причина, по которой Бог допускает общение с человеком. Поскольку тому, кто по природе своей мал, невозможно возвыситься превыше своей собственной меры и коснуться высоты превосходящей нас природы, постольку Он Сам, склоняя к нам, насколько мы можем вместить, человеколюбивую Свою силу, раздает таким образом исходящую от Него благодать»[105]. И Григорий приводит в пример солнце, лучи и тепло которого умеряются воздухом, в то время как само светило остается по своей природе неприступным для нас из-за нашей немощи[106]. Подобным же образом и неприступная Божественная сила нисходит до нас в богоявлениях, и мы ее воспринимаем в путях Божественного Промысла: «Так Божественная сила... которая бесконечно превосходит нашу природу и недоступна никакому сопричастию (μετουσίαν), дарует человеческой природе лишь то, что та в силах воспринять, подобно жалостливой матери, повторяющей вместе с младенцем его бессмысленный лепет. По этой причине, являясь людям разнообразно, Божественная сила принимает доступный человеку вид и говорит понятным языком, дабы всеми этими соразмерными нам проявлениями направлять нашу младенческую жизнь и давать ей слегка коснуться Божественной природы путями Божественного Промысла»[107]. Как мы видим из всех этих примеров, речь идет о Божественной силе, которая к нам нисходит, сообразуется с нашей немощью, дабы мы могли ее принять, и дает нам *слегка коснуться* до неприступной Божественной природы.

---

[103] Eun. 2.81 (p. 250.19–26).
[104] См. прим. 95.
[105] Eun. 2.417–418 (p. 348.10–17).
[106] См.: Eun. 2.419 (p. 348.17–21).
[107] Eun. 2.419 (p. 348.22–349.1).

Григорий здесь говорит о благодати как Божественном проявлении. В другом месте он говорит о Свете как одном из наименований Бога, засвидетельствованном Писанием. Он называет его *именем*, чтобы ясно показать, что *имя* не прилагается к самой Божественной природе. «Моисей, видевший Бога в свете, — пишет он, — и Иоанн, назвавший Его *Свет истинный*, также и Павел, весь осиянный светом при первом богоявлении и слышавший затем из света голоса, говорившие: *Я Иисус, Которого ты го-*
636) *нишь*, — не достаточно ли их для свидетельства?»[108] Григорий говорит также о *неизреченной* и *предвечной* славе Единородного Бога и возмущается евномианами, почитавшими ее тварной. «Они нечестивцы, — заявляет он, — ибо, принижая елико возможно неизреченную славу Бога Единородного, они ставят Его в один ряд с тварью[109]... Они не в состоянии привести голос хотя бы одного святого, который предлагал бы созерцать предвечную славу Единородного Бога совокупно с порабощенной тварью»[110]. Это очевидно, ибо ничего тварного не может быть в том, что созерцается в Боге: «Для всех без исключения очевидно, что Бог не имеет в Себе ничего созданного или привнесенного извне, ни могущества, ни мудрости, ни света, ни жизни, ни истины, ничего вообще из того, что созерцается в полноте Божественного лона (а все это есть Бог Единородный, сущий в недре Отчем). Итак, ни к чему, что усматривается в Боге, никак не возможно подобающим образом приложить имя твари»[111]. И Григорий возвращается к своей мысли о различии между Божественной природой и тем, что *около* нее, рассматривая первое и второе в связи со степенью их познаваемости: «Пророчество гласит, что величие Божие не имеет границ, и проповедует вполне определенно, что нет предела великолепию славы Его святости. И если то, что окрест него, безгранично, то тем паче Он Сам по Своей сущности, Кем бы Он ни был, никоим образом не улавливается никаким определением»[112]. Отметим, что здесь Григорий относит Божественную славу к тому, что *около Божественной природы*. Когда же он говорит о том, что она не принадлежит к разряду тварного, то надо иметь в виду, что для Григория самое великое из всех

[108] Eun. 2.349 (p. 327.24–29).
[109] Eun. 3.1.64 (p. 26.13–15).
[110] Eun. 3.1.65 (p. 26.20–23).
[111] Eun. 3.1.48 (p. 20.10–16).

могущих существовать различий является именно различие тварного от нетварного, как он сам это утверждает: «Самым важным разделением во всем, что существует, есть разрыв между нетварным и тварным. Первое является причиной всего, что приходит в бытие, а второе берет происхождение от первого»[113]. И между нетварным и тварным не существует ничего промежуточного: «Разум не знает между обоими ничего промежуточного, чтобы возможно было бы предположить, на рубеже, некое вновь появившееся качество, находящееся между тварной и нетварной природой и причастное обеим, не являясь полностью ни той, ни другой»[114]. И, говоря о Боге, Григорий употребляет выражение *Несозданная Сила* (ἀκτίστου δυνάμεως)[115]. (637

В трактате «О Духе Святом» Григорий Нисский развивает более подробно свое учение о благодати и славе как Троических энергиях, общих трем Ипостасям, отличных от Божественной природы и принадлежащих к тому, что Григорий обычно обозначает выражением *около Божественной природы*. «Писание учит, — говорит он, например, — что вера в имя Отца, Который все животворит, предшествует... дабы животворящая благодать, имея в Нем свое происхождение (ἀφορμηθεῖσαν) и рождающая, как из источника, жизнь чрез Единородного Сына, Который есть истинная Жизнь, действами Духа соделала бы совершенными тех, кто этого сподобится»[116]. Это есть направляющееся к людям Троическое движение: «Благодать, изливающаяся нераздельно от Отца чрез Сына и Духа на достойных»[117]. И, вспоминая Ин. 17, 15 о прославлении Сына у Самого Отца, Григорий говорит о кругообразной славе Святой Троицы: «Ты видишь кругообразное движение славы? Сын прославляется Духом; Отец прославляется Сыном. И вновь Сын прославляется у Отца, и Единородный становится славой Духа. Ибо чем же Отец будет прославлен, если не истинной славой Единородного? В чем вновь будет прославлен Сын, если не в величии Духа? Итак, по Писанию, Сын прославляется Духом, и Сыном Отец, как в некоем круге»[118]. Тем не менее

[112] Eun. 3.1.103–104 (p. 38.21–26).
[113] Eun. 3.6.66 (p. 209.19–21).
[114] Maced. (p. 104.8–12).
[115] Eun. 1.375 (p. 137.17–19).
[116] Maced. (p. 106.3–8).
[117] Maced. (p. 106.30–32).
[118] Maced. (p. 109.7–13).

эта слава является лишь тем, что усматривается *около Божественной природы*, сама же она остается невидимой и неприступной. Григорий высказывает это очень ясно: «(Пророк) не восхвалил природу. Как мог бы он восхвалить то, что ему неведомо? Но он прославил нечто из того, что усматривается окрест нее...[119] Ты видишь, как утолил пророк свое изумление вещами, созерцаемыми около Божественной природы? Но для помыслов остается невидимым и недоступным то, какова она сама, Божественная и блаженная Сила, оставившая далеко ниже себя, еще дальше, чем телеса наши удалены от звезд, всякое любопытство ума, всякую силу слова, всякое сердечное движение и чувственные порывы»[120]. Это различие, которое Григорий проводит между тем, что может усматриваться *около Божественного естества* (благодать, слава и т.д.), и самой неприступной Божественной природой, не нарушает единства Бога именно потому, что Его Троическая сила едина. «Не разделяя веру на множество сил и божеств, но веря в единую силу, единое благо, единую животворящую власть, в единое Божество, в единую жизнь»[121] — так он формулирует свою богословскую позицию. И следующими словами вкратце излагает антиномию видимого и невидимого в Боге: «Невидимое по природе становится видимым чрез энергии, созерцается в некоторых вещах около Него»[122]. На языке внутреннего опыта Григорий говорит так: «Чистота, святость, простота, все эти лучи Божественной природы, чрез которые виден Бог»[123]. Впрочем, существуют два пути видения Бога: интеллектуальный, стремящийся познать Его природу, что невозможно, и другой путь, мистический, единственно пригодный — соединиться с Ним. «Поскольку обетование видеть Бога имеет двоякий смысл, — пишет святитель Григорий в Словах «О Блаженствах», — один, состоящий в том, чтобы познать природу, которая превосходит все, а другой в том, чтобы смешаться с Ним чистотой жизни, то первый способ разумения объявляется невозможным по гласу святых, а второй обетован человеческому естеству по настоящей заповеди Самого Господа, сказавшего: *Блаженны чистые сердцем*,

638)

[119] Maced. (p. 114.23–24).
[120] Maced. (p. 114.29–115.4).
[121] Maced. (p. 115.23–26).
[122] Beat. 6. — PG 44, 1269 A.
[123] Beat. 6. — PG 44, 1272 C.

ибо они узрят Бога»[124]. Таким образом, различие между познаваемым и непознаваемым в Боге преодолевается как будто мистическим единением с Ним. Это и есть обожение по благодати, когда «человек выходит за пределы своего естества, делаясь из смертного бессмертным, из тленного нетленным, из существа скоротечной жизни созданием бессмертным, и, чтобы сказать все, как есть, — из человека соделываясь богом»[125]. Или, как он выражается в тех же Словах «О Блаженствах»: «...не богом ли соделаться призывает Слово и тебя, как созданного свойствами (639
Божества?»[126] Упоминая здесь *Божественные свойства*, Григорий, как нам кажется, указывает на то, что не по природе совершается обожение. И печаль о том, что мы не познаем Бога по природе, остается в нас, хотя мы и утешены обильно по данному нам Господом обетованию: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся»[127].

Однако с особенной четкостью различие между Божественной природой и ее энергиями изложено Григорием в «Толкованиях на Песнь песней» и, в частности, в одиннадцатой беседе, о Женихе и Его руке, и в этом месте реализм этих различий наиболее выявлен. Так, упомянув о том, что уже не голос Жениха поражает сердце невесты, но сама Божественная рука, проникшая сквозь скважину внутрь дома[128], Григорий обращает внимание на то, что рука не есть Сам Жених, хотя она и принадлежит Ему: [скважина], «в которую не мог войти Сам Жених и едва вместилась рука Его, так что ею только проник внутрь и прикоснулся возжелавшей увидеть Жениха, и от сего невеста только ту выгоду приобрела, что в коснувшейся руке узнала руку Возлюбленного»[129]. Далее Григорий объясняет (по выражению св. Василия, которое, как мы уже видели[129a], он любит употреблять), что рука символизирует нисходящую до нас Божественную благодать: «Душа, приведя в движение все силы рассудка и всю свою способность к понятийному исследованию и стремясь постигнуть искомое, находит, что пределом богопознания бывает только одна энергия, нисходящая

[124] Beat. 6. — PG 44, 1273 BC.
[125] Beat. 7. — PG 44, 1280 C.
[126] Beat. 5. — PG 44, 1249 B.
[127] См. прим. 12 и 13.
[128] Hom. 11 in Cant. (p. 332.11–13).
[129] Hom. 11 in Cant. (p. 333.7–11).
[129a] См. прим. 94.

до нас и ощущаемая нашей жизнью»[130]. Самым поразительным нам кажется в этом отрывке двойное движение, вводящее нас в общение с Богом: Божественное снисхождение, нисходящая к нам энергия, и наша жизнь (в большей степени, чем наше примышление: оно, как видно, ни к чему особенно не приводит), которая дает нам возможность ощутить это снисхождение Божественной энергии. Григорий возвращается еще раз к этой теме, подчеркивая, что Бог познается лишь по Своим действиям:
640) «Когда душа от дольнего возвышается к ведению того, что нас превосходит, она постигает чудеса Его энергий и не может тогда продвигаться дальше силами умной своей любознательности, но восхищается и поклоняется Сущему, Который познается лишь в Своих действиях (δι᾽ ὧν ἐνεργεῖ)»[131]. Надо, однако, отметить, что в этом тексте, как и в последующем, слово *энергия* приобретает несколько иной смысл. Это уже не соединяющее нас с Богом проявление Его Божества, но скорее Его творческая сила, позволяющая нам познать то, что Он существует. «Душа, видя все это и все другое, в чем проявляется Божественная энергия, мысленно восхищаясь всем видимым, по аналогии разумно заключает, что Тот, Кто уразумевается по Своим делам, существует»[132]. Итак, понимая здесь познание Бога по Его энергиям как познание Творца по Его делам, Григорий допускает, что такое неполное и не непосредственное ведение Бога происходит от нашей немощи и свойственно земному бытию, но что в грядущей жизни можно надеяться на иное, высшее знание Бога; подобное утверждение, как может показаться, противоречит другим его писаниям, в которых он говорит о совершенной непознаваемости Бога по Его сущности или природе, даже в будущем веке, даже для ангелов и любых иных тварей[133]. Так, он говорит: «Может быть, в будущем веке... и когда мы перейдем в мир иной... тогда мы будем знать природу Благого уже не отчасти и не по Его делам, как теперь, и нами будет постигаться то, что превосходит разум, не чрез энергию, творящую видимое, но совершенно иным образом будет постигнут род неизреченного Блаженства и иным будет способ наслаждения им, такой, какой ныне не может взойти на сердце

[130] Hom. 11 in Cant. (p. 334.5–9).
[131] Hom. 11 in Cant. (p. 334.15–335.1).
[132] Hom. 11 in Cant. (p. 335.12–336.1).
[133] См. прим. 4.

человека»[134]. Это кажущееся разногласие можно объяснить тем, что, когда Григорий употребляет в своих писаниях слово *энергия*, он не всюду вкладывает в него вполне одинаковый смысл, как мы видим в данном случае: *энергия* — это творческое действие Бога и, следовательно, познание Бога по аналогии, из Его дел; но это также и *нисхождение* Бога, Божественное проявление, которое открывает нам Бога и единит нас с Ним посредством Его *энергий*, причем природа Его не становится при этом постижимой или доступной. По святому Григорию Нисскому, в будущем веке лишь (641
познание по аналогии будет совершенствоваться. Мы тогда будем иметь другой, более прямой образ познания Бога. Но пока, как бы то ни было, у нас нет другого пути богопознания, как только посредством Его *энергий*, символизируемых *рукой*: «Во всяком случае, — говорит он, — ныне для души пределом неизреченного познания есть энергия, которая проявляется в существующих вещах. И мы уразумели, что она иносказательно называется *рукой*»[135]. Объясняя эту ограниченность нашей немощью, Григорий снова настаивает на различии между *Женихом* и *рукой*: «Чистая душа... которая предполагала принять Самого Жениха, всецело вошедшего в дом, удовлетворилась пока тем, что увидела только Его руку, в которой понимаем Его *действенную* силу... ибо бедность человеческая неспособна вместить беспредельную и невместимую природу»[136]. Здесь как будто речь идет скорее о мистическом опыте, нежели о познании по аналогии. Однако Григорий предлагает еще одно объяснение тому, что означает *рука*: она символизирует благодать Евангелия и чудеса Воплощенного Слова, чрез которые проявила Себя Божественность Христа, «так как под рукой мы понимаем чудотворную Его силу»[137]. Он находит, что все эти обозначения душеполезны, ибо «одно предполагает, что Божественная природа, совершенно непостижимая, познается по одной только энергии, а второе говорит о предвозвещении евангельской благодати»[138].

---

[134] Hom. 11 in Cant. (p. 336.1–10).
[135] Hom. 11 in Cant. (p. 336.10–12).
[136] Hom. 11 in Cant. (p. 336.14–337.2).
[137] Hom. 11 in Cant. (p. 338.17–21).
[138] Hom. 11 in Cant. (p. 339.6–9).

Можно было бы еще долго цитировать св. Григория Нисского, разъясняя его учение о Боге вообще и о простоте Божественной природы и различиях в Боге в частности, но ограничимся тем, что изложено выше, дабы не растягивать безмерно наш доклад. Сказанного, вероятно, достаточно для некоторых выводов и заключений. И, прежде всего, о простоте Божественной природы. Надо попытаться понять, что Григорий разумеет под этим выражением. Как мы уже видели, он часто к нему прибегает, придавая
642) ему не всегда тождественные значения, но они, на наш взгляд, не противоречат друг другу, а скорее друг друга дополняют. Так, простоту он противопоставляет сложности, то есть чему-то, что состоит из частей, составляющих в совокупности некое целое, и что в силу своей многосоставности подвержено распаду. Божественная природа, напротив, проста, частей не содержит и, следовательно, нерасторжима, не может быть подвергнута разложению. Еще она проста и как не имеющая никакого вида, никакого выражающего ее и тем самым ограничивающего образа. В этом случае простота понимается как беспредельность. Мы видим, что Григорий часто отождествляет простоту Божественной природы с ее бесконечностью, с отсутствием в ней любых пространственных или временных границ, с ее вечностью. Все это и отличает коренным образом Божественную природу от всего тварного. Иногда Григорий понимает под простотой Божественной природы ее единство, то есть то, что она не может содержать в себе никаких внутренних противоречий, которые раздробили бы ее цельность и, стало быть, простоту. Посему Божественной природе невозможно приписать никаких противоречащих друг другу качеств, и Григорий прилагает большое усердие, чтобы доказать, что различаемое нами в Боге не противоречиво, но взаимодополняемо. Простота означает также, что в Боге нет благоприобретенных свойств, но что Он таков, какими свойствами Он обладает. Прибавим к этому, что в писаниях св. Григория мы не найдем такого понятия о Божественной простоте, как отсутствие каких бы то ни было онтологических различий. Эта мысль, столь близкая латинской средневековой схоластике, св. Григорию Нисскому чужда.

Что же до того, что Григорий различает в Боге, идет ли речь о троичных различиях Ипостасей между собой, о различиях между ними и Божественной природой, или, в особенности, между

Божественной природой, с одной стороны, и тем, что *около Божественной природы* (энергиями, именами, светом, славой, благодатью), — с другой, то он не указывает в своих трудах прямо, какого свойства эти различия, и задавать ему прямо подобные вопросы было бы с нашей стороны анахронизмом. Тем не менее из его писаний видно с достаточной ясностью, что для него эти различия, хотя они и усматриваются действием ума, называемым им *примышлением*, не субъективны, но соответствуют чему-то, действительно в Боге существующему. Можно даже сказать, (643
что каждое из *имен*, которые мы прилагаем к Богу, означают в Нем нечто особое, соответствующее особым проявлениям Его энергий. Но природы Его они, однако, не обозначают, она остается непознаваемой и неприступной. Это различение между непознаваемой природой или сущностью Бога и энергиями, которыми нам подается некоторое познание Бога и приобщение к Нему, — принципиальная черта богословия св. Григория Нисского. Он настаивает, тем не менее, на том, что наш человеческий ум неспособен постичь Бога таким, как Он есть, не может созерцать Его как единое, и склоняется к тому, чтобы Его разделять. Но на самом деле различия между природой и энергиями не нарушают простоты Божественной природы, которая понимается как безвидность и беспредельность и как отсутствие противоречий. Энергии же не противоречат друг другу и не вносят сложности в Божественное естество, тем более что они — не само естество, а то, что около него. Стало быть, Божественная природа остается простой. С еще большей ясностью святой Григорий Нисский раскрывает различие между Божественной природой и ее проявлениями, обращаясь к мистическому опыту. Это — рука, которая не Сам Жених; это — снисходящая до нас благодать, свет, слава, Божественные силы, соделывающие человека богом. И Григорий Нисский подчеркивает, что в Боге нет ничего сотворенного, в противном случае Он был бы сложен. Вот почему обожение человека Божественной благодатью истинно, и вместе с тем это — динамичный, бесконечный процесс, который не приводит к смешению природ, ибо Божественные энергии не тождественны неприступному Божественному естеству.

Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение [1]

644) Настоящее сообщение не имеет целью проследить историческую эволюцию богослужебных форм, происхождение их особенностей у греков и русских, значение в этом процессе различных типиконов, их взаимные влияния и т.д. Я не литургист и не буду делать этого систематически. Ограничусь лишь несколькими замечаниями и наблюдениями, скорее личного характера, относительно того, как совершается литургия и прочие богослужения в храмах греческого языка, с одной стороны, и русского — с другой. Говоря же о церквах греческого языка, я не забываю, что Афон не принял константинопольской реформы 1838 г. и остался верным более древним типиконам. В настоящем исследовании меня интересует не только тот или иной текстуальный вариант или различие в чинопоследовании, но также и прежде всего тот смысл и значение, которое одни и те же слова или один и тот же литургический момент могут получить в сознании верующих, как это может сказаться на их религиозном поведении, даже если различия часто бывают основаны на недоразумениях. Для понимания и оценки этих особенностей народного благочестия «богослужебные отклонения» могут оказаться интересными.

Начнем с нескольких, скорее банальных, замечаний о некоторых особенностях при совершении Божественной литургии. Надо однако сказать, что вообще большая часть различий между греками и русскими в ее совершении касается нашей темы лишь косвенно, поскольку различия эти находятся в молитвах, именуемых «тайными» и потому остаются неизвестными подавляющему большинству мирян и не имеют непосредственного влияния на их поведение. Тем не менее мы будем о них говорить, так как молитвы эти составляют наиболее важную часть литургии, а произносящее их духовенство также составляет часть народа Божия.

---

[1] Доклад, прочитанный 2 июля 1975 г. на Литургическом съезде в парижском Богословском институте прп. Сергия.

Опуская пока то, что предшествует самой литургии (Великое славословие у греков, часы у русских, а также проскомидию), укажем на довольно существенное и характерное различие в Литургии оглашенных. Греки после реформы 1838 г. (кроме афонских монахов, оставшихся при старом порядке) заменили псалмы 102 («Благослови, душе моя, Господа») и 145 («Хвали, душе моя, Господа»), так же как и следующие за ними Заповеди Блаженства, антифонами, т.е. краткими обращениями к Богоматери или Христу, воскресшему и славимому во святых Своих; русские же (645
продолжают петь каждое воскресенье два указанных псалма и Заповеди Блаженства. Они заменяют их антифонами только в большие праздники или же, наоборот, в будние дни. Опущение псалмов и Блаженств, конечно, имеет преимущество (если только это действительно можно считать преимуществом) сокращать Божественную литургию. Однако достойно сожаления то, что Литургия оглашенных теряет таким образом свой поучительный, библейсткий характер, одновременно и ветхозаветный, и новозаветный, который должен был бы быть ей присущ. Подобные же соображения можно высказать и об упразднении реформой 1838 г. молитв об оглашенных. Становится непонятным, почему эта первая часть литургии продолжает называться Литургией оглашенных. Отметим, что на Афоне греческие монахи продолжают молиться об оглашенных за литургией в течение всего года.

Другой момент, на котором следует остановиться, на этот раз в Литургии верных, это Херувимская песнь. Здесь сразу бросается в глаза различие в поведении: когда начинают петь эту песнь, греки имеют обыкновение садиться, тогда как русские любят становиться на колени. Затем, когда начинается Великий вход со Святыми Дарами, греки встают и продолжают стоять, склонив голову и верхнюю часть тела, тогда как русские поднимаются с колен и стоят вольно (хотя и не все; некоторые, наоборот, кладут земной поклон. Это те, кто думает, что Святые Дары уже освящены — ересь, осужденная в Москве в XVII в.). Можно сказать, что для греков важен самый вход и поминовения, для русских же Херувимская песнь. Ничто в этой практике, конечно, не предписано Русской Церковью; наоборот, многое сделано, особенно за последнее время, чтобы объяснить верующим, что во время Херувимской стоять на коленях не полагается, в частности в воскресенье, так как дары еще не освящены. Однако все эти усилия

остаются почти бесплодными, настолько сильна духовная традиция, выражающаяся в этой практике и представляющая опасность сделать из Херувимской песни «мистический», «глубокий» центр Божественной литургии в ущерб Евхаристическому канону и преложению Святых Даров. Что же до греков, то их практика может быть объяснена исторически тем, что Херувимская была введена в литургию поздно, в VI веке, в Константинополе и что первоначальная цель ее была в том, чтобы заполнить
646) пустоту, образовавшуюся во время поминовения живых и мертвых у жертвенника перед Великим входом. (Кстати, внесение Херувимской песни подверглось критике современников, которые видели в ней странное новшество). Поэтому, ввиду того что Херувимская, по происхождению своему, лишь «заполнение», понятно, что греки слушают ее, сидя на стасидиях или стульях, как они обычно делают в подобных случаях.

Нечто подобное можно сказать и об одной из первых фраз Евхаристического канона. Она по-разному читается, в наше время во всяком случае, и у греков и у русских: Ἔλαιον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως, что означает «Елей мира, жертву хваления» (по-гречески) и «Милость мира, жертву хваления» (по-русски). Ясно, что в основе лежит путаница, которую можно назвать орфографической, происшедшая в греческих рукописях между двумя словами, которые в византийском греческом языке, хотя и пишутся поразному, произносятся одинаково (хотя и с различными окончаниями ἔλαιον — елей и ἔλεος — милость). Подобные смешения, которые на Западе именуются «итакизмами», очень распространенное явление. Почти несомненно также, что форма ἔλαιον (елей) является первичной, оригинальной, тогда как ἔλεος (милость) есть ошибка или, скорее, заведомое нововведение переписчика, пожелавшего здесь «углубить» текст. Мы видим здесь классический пример эволюции библейского буквального текста в текст символический и спиритуализированный. Эволюция в обратном смысле, от сложного к простому, неправдоподобна. Русские писцы и литургисты предпочли форму спиритуализированную (милость, а не елей) и приняли ее в славянской литургии. Однако ошибочно думать, что именно им (или вообще славянским переводчикам) принадлежит «честь» этого «углубления». Оно произошло уже у греков, и доказательство тому то, что уже Николай Кавасила в своем «Толковании литургии» (XIV век)

хорошо его знает: хотя он и не цитирует буквально это место, он парафразирует его, и из его парафразы явствует, что он читает именно «милость», а не «елей». Это еще подтверждается последующим развитием мысли: «Ибо мы предлагаем, — говорит Кавасила, — милость Тому, Кто сказал: милости хочу, а не жертвы... Но предлагаем мы также и жертву хваления» (PG 150, 396 AB). Важно однако, что у греков этот «спиритуализированный» вариант не удержался; они остались верны библейскому тексту, тогда как у русских версия «милость мира...» стала для многих верующих (647
одной из вершин литургии, великие композиторы написали для нее мелодии, и это еще увеличило ее популярность у тех людей, которые ходят в церковь, чтобы слушать красивое пение. Другой пример развития краткого текста, но на этот раз чисто богословского, мотивированного также и необходимостью дать священнослужителю время прочесть первую тайную молитву анафоры. Краткий возглас (у греков псаломщика) «Достойно и праведно» (в ответ на слова священнослужителя «Благодарим Господа») заменен в русской литургии длинной фразой, которую поет хор: «Достойно и праведно есть покланятися Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней». (Как и в случае с «милостью мира», русские здесь восприняли лишь вариант, уже существовавший в греческих рукописях, но не удержавшийся в литургической традиции.) Недостаток этого богословского распространения заключается в его непоследовательности, так как ответ хора уже не соответствует точно словам священнослужителя («Благодарим Господа» — «Достойно и праведно») и заменяется учением о поклонении Святой Троице. Но с другой стороны, ввиду того что при краткой реплике псаломщика у священнослужителя не остается времени на чтение первой евхаристической молитвы, у современных греков появился крайне безобразный обычай: при сослужении, второй священнослужитель прерывает первого (даже если он епископ), которому физически невозможно закончить тайную молитву во время ответа псаломщика, и громко делает возглас: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще...» (все это, чтобы избежать паузы, которую православные не любят). К счастью, верующие, находящиеся вне алтаря, ничего этого не замечают, так как евхаристические молитвы читаются тихо.

То же можно сказать и вообще о всех евхаристических молитвах, но мы на этом остановимся лишь вкратце. Дело идет о вещах

хорошо известных. Особенность Евхаристического канона литургии святого Иоанна Златоуста заключается у русских в том, что в текст эпиклезы вставляется тропарь Духу Святому, взятый из шестого часа, т.е. сравнительно древний, и дополняется стихами из 50-го псалма. Снова следует сказать, что авторами этой интерполяции были не русские, так как она встречается уже в некоторых греческих богослужебных рукописях XI века; но получила она всеобщее распространение у русских и заняла,
648) в сознании многих священнослужителей, место самой эпиклезы. (Многие священники, говоря об эпиклезе, имеют в виду именно эту интерполяцию. Значение ее к тому же подчеркивается драматизмом, с которым слова эти часто произносятся: с воздетыми руками, тогда как диакон, говоря стихи 50-го псалма, становится на одно колено.) Всему этому нет никакого соответствия в греческой литургии. Несомненно, что эта интерполяция (которую можно назвать «эпиклезой в эпиклезе») придает священнической духовности, которую она выражает, некоторый оттенок индивидуализма и пиетизма и прерывает последование Евхаристического канона. Однако в литургии святого Иоанна Златоуста это делается не грубо и интерполяция помещена между двумя фразами, а не в середине одной. Совсем иначе и более серьезно обстоит дело в Русской Церкви с литургией святого Василия Великого. Здесь уже не одна, а две различных интерполяции: во-первых та же, что и в златоустовской литургии (тропарь Духу Святому), но с той большой разницей, что она здесь прерывает первую фразу Канона посредине, после глагола в неопределенном наклонении (аориста ἀναδεῖξαι — показати). Так, что после этой длинной интерполяции священнослужителю почти что приходится вернуться назад, если он не хочет потерять нить мысли. Искусственность этой интерполяции здесь гораздо яснее, чем в литургии святого Иоанна Златоуста, откуда она кстати и взята (она не имеет подтверждения ни в одной греческой рукописи для литургии святого Василия Великого). Но еще более важна вторая интерполяция: μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί Σου τῷ Ἁγίῳ — «преложив Духом Твоим Святым»), введенная в славянский текст литургии Василия Великого под влиянием текста Иоанна Златоуста. Самое меньшее, что можно здесь сказать, это следующее: 1) Эта интерполяция является недопустимой грамматической ошибкой, так как причастие μεταβαλὼν не может по-гречески следовать

за неопределенным наклонением ἀναδεῖξαι. В литургии святого Иоанна Златоуста оно следует за повелительным наклонением — ποίησον (сотвори). Следовало бы употребить другое неопределенное наклонение μεταβαλεῖν — «и преложити»; но интерполятор предпочел рабски следовать взятому им тексту. 2) Интерполяция эта излишня, так как анафора святого Василия Великого уже выразила прелагающее действие Духа Святого (призывая Его), тогда как в златоустовской литургии прошение было лишь о схождении Его на Дары, потому и добавляется «преложив». 3) Она создает (649
литургическую чудовищность четырех благословений Евхаристических Даров. Чтобы избежать этого, вопреки всей традиции, упраздняется третье благословение (сопровождаемое словами «излиянную за мирский живот»). Все эти искажения в русском совершении литургии святого Василия Великого справедливо вызвали критику русских богословов. Так, известный историк Церкви Болотов писал даже, что одной из первоочередных задач будущего русского собора будет изъятие из литургии Василия Великого всех этих интерполяций, и прежде всего слов «преложив Духом Твоим Святым». С тех пор было несколько соборов, но, к сожалению, ничего не было сделано. Причина нам кажется ясной: боязнь старообрядцев, которые не преминули бы обвинить «никонианскую» Церковь в «нововведениях». Можно добавить и еще одну причину этой боязни в Русской Церкви богослужебных изменений, даже вполне оправданных. Это рефлекс консерватизма верующего народа; после неудачных богослужебных реформ, которые обновленцы пытались навязать русскому православию после революции, малейшее богослужебное изменение вызывает подозрение в возврате к обновленчеству. Можно сказать, что обновленцы своими революционными изменениями богослужения на многие десятилетия сильно затруднили всякое улучшение в совершении богослужений в Русской Церкви. Дореволюционное богослужение стало для народа неприкосновенным идеалом. И тем не менее в богослужебную жизнь русского верующего народа, само собою, под воздействием Духа Святого (в чем я не сомневаюсь) вошли два важные новшества: несравненно более частое приобщение Святых Тайн, нежели до революции, когда причащались нормально раз в году, и всенародное пение (а не одним хором, как это было раньше) большой части литургии и других богослужений, в частности Символа веры и *Отче наш*.

Что же касается греков, то у них Символ веры и *Отче наш* читаются по-разному (но никогда не поются): способом традиционным и несомненно самым древним, когда они читаются неслужащим епископом или священником, или же мирянином из наиболее старых и почитаемых. Эта прекрасная практика в наше время часто заменяется другой, особенно у греков, живущих на Западе: молитвы эти читаются не самым старым из присутствующих, а наоборот, мальчиком или девочкой или же читаются
650) (но не поются) всеми присутствующими вместе. Обычай этот воспринят от Запада и характерен для экуменических собраний, но он чужд православному богослужению.

В причащении верующих можно отметить две особенности у греков и у русских. 1) Когда диакон выходит с Чашей из царских врат и говорит: «Со страхом Божиим и верою приступите», то у современных греков он добавляет: «и любовию». Это прекрасное добавление, но оно не представляет собою древнюю богослужебную традицию, которая, верно соответствуя сакраментальной духовной жизни златоустовской литургии, подчеркивает чувство страха перед «великим Таинством». С большой вероятностью можно сказать, что слова «и любовию» были введены в XVIII веке на Афоне сторонниками частого причащения, представителями движения «Колливад» с преподобным Никодимом во главе, а затем приняты в Константинополе типиконом 1838 г. Но они никогда не проникли в Россию. 2) С другой стороны, практика Русской Церкви, предписывающая мирянам прикладываться ко святой Чаше после причащения, не была принята греческим народным благочестием: оно видит в этой практике присвоение мирянами того, что принадлежит исключительно священнослужителям: касаться священных сосудов. Упомянем еще одно нововведение, недавно появившееся у греков под влиянием движения «Зои». Священнослужители читают молитвы анафоры и освящают Святые Дары на коленях. Эта богослужебная практика подверглась острой критике многих богословов (среди них протоиерея Г. Флоровского) за свой антитрадиционный характер. Мы, со своей стороны, ограничимся двумя замечаниями: 1) Совершение анафоры на коленях противоречит постановлениям Первого Вселенского Собора, категорически запрещающего коленопреклонения в воскресенье, а также между Пасхой и Пятидесятницей и в другие большие праздники. 2) Совершать анафору

на коленях физически трудно и неудобно. Если престол высок, то трудно совершать знамение благословения над Святыми Дарами и есть опасность опрокинуть Чашу. Если же он низок, то неудобно совершать стоя другие части литургии. Но то, что неудобно и затруднительно, противоречит подлинному духу богослужения, в котором все в гармонии. И вообще, желание превзойти в благочестии Отцов — претенциозно. Они не считали ни нужным, ни богоприятным совершать Евхаристию на коленях.

С богословской, вероучебной точки зрения, однако, наиболее (651
серьезное расхождение, выраженное в богослужебных особенностях греков и русских, наблюдается не в самой Евхаристии, а в подготовительной к ней части, в проскомидии. Я опускаю вопрос количества употребляемых просфор: будь то одна, пять или даже семь, как у старообрядцев, это не является существенным вопросом. Более важно то, что греки среди девяти чинов святых, воспоминаемых при вынимании частиц из просфор, на первое место, перед святым Иоанном Предтечей, ставят архангелов Михаила и Гавриила, а также все пренебесные бесплотные силы, т.е. ангелов. Русские же совершенно не поминают ангелов на проскомидии и начинают сразу со святого Иоанна Предтечи. За этими двумя особенностями богослужебной практики стоит серьезный богословский вопрос: относится ли искупление, спасение Кровью Христовой, крестной Его жертвой, только к человеческому роду или же оно включает и ангелов и имеет космическое значение? Предназначено ли Таинство Тела и Крови Христовых, святая Евхаристия, также и ангелам, не имеющим тела? Наконец, распространилось ли грехопадение человека также и на ангелов, так что они имеют нужду в искуплении? Таковы вопросы, которые ставит евхаристическое поминовение ангельских сил. Некоторые русские богословы охарактеризовали эту практику как еретическую, но официально вопрос этот не обсуждался ни в одной из Православных Церквей. Исторически список и порядок святых, поминаемых на литургии, установился лишь понемногу; среди греческих рукописей византийской эпохи одни включают имена ангелов, другие не включают. Однако в противоположность вышеизложенным случаям, именно греки приняли расширенную версию, содержащую имена ангелов, тогда как русские исключили их из литургической практики, может быть по вероучебным причинам. Не имея намерения разрешить

здесь этот вопрос с богословской точки зрения, я хотел бы все же сказать, что русская практика выражает более антропоцентрическое понимание спасения, тогда как греческая более подчеркивает его космический аспект. В этом смысле здесь можно провести параллель с разночтением, существующим между греческим и славянским текстом возгласа священнослужителя на утрене перед «Хвалитями»: «Яко Тя хвалят вся силы небесныя и Тебе славу возсылают» у греков, тогда как у русских говорится: «...и Тебе
652) славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков». Как видите, славянский текст более антропоцентрнчен: не «силы небесныя», а «мы» воссылаем славу Святой Троице.

Можно было бы еще долго говорить о богослужебных особенностях в других чинопоследованиях (вечерня, утреня, часы и т.д.) у греков и русских; но чтобы не слишком затягивать наше изложение, скажем лишь, что, в приходской практике во всяком случае, главное различие состоит в том, что греки совершают вечерню вечером, накануне воскресных и праздничных дней, а на следующий день начинают богослужение утреней, переходя к литургии непосредственно после Великого славословия и опуская часы. Русские же совершают вечером то, что они называют «всенощным бдением», т.е. вечерню и утреню вместе, что далеко не длится всю ночь. На следующий день перед литургией читаются часы. Надо сказать, что и та и другая богослужебная практика имеет свои преимущества и свои недостатки. Греческая более естественна и ближе к типикону, поскольку вечерние богослужения совершаются вечером, а утренние утром, а не наоборот, как у русских. Но с другой стороны, поскольку вечерня по природе очень коротка, в церквах греческого языка почти никто на нее не ходит в силу православной психологии: не стоит идти в церковь на короткое богослужение; чем длиннее служба, тем больше причин на нее идти. Русская всенощная стала богослужением очень посещаемым, даже в ущерб литургии, что достойно сожаления. Причина этому сентиментальная: люди любят молиться в полутьме при мерцании лампад и свечей. Литургия же утомляет их своей духовной интенсивностью. Следует однако сказать, что за последние десятилетия это настроение уступило обратной крайности у русских, проживающих на Западе: под влиянием инославной среды, в которой они живут, и той ложной

духовности, которая сводит все благочестие к одной Евхаристии, они очень редко приходят ко всенощной, лишая этим себя духовного и богословского богатства, содержащегося в ее песнопениях. Следует также пожалеть, что в настоящее время, в частности, у греков (исключая Афонские монастыри) так мало читается Псалтирь. Так, чтение и пение 1-го псалма, «Блажен муж...», составляющего один из торжественных моментов всенощной у русских, совершенно выпал из греческой вечерни, несмотря на все предписания древних типиконов. То же можно сказать и об (653
упразднении чтения часов в греческих приходах, кроме Великого поста.

Великий пост, конечно, занимает одно и то же центральное место в литургическом году и в духовной жизни как у греков, так и у русских. Однако те моменты, в которых выражается народное благочестие, духовные ударения, если можно так выразиться, иногда очень различно расставлены у двух православных народов. Если взять шесть первых недель поста (о Страстной седмице мы будем говорить позже), то можно сказать, что у русских одним из наиболее характерных и ярких выражений духовной жизни является молитва «Господи и Владыко живота моего...». Всякий русский, даже редко бывающий в церкви, хорошо знает эту молитву, она отмечает для него начало и конец постного времени, она — то, что выделяет богослужения Великого поста из всех других моментов богослужебного года. О большой ее популярности и глубоком влиянии на духовную жизнь свидетельствует стихотворение Пушкина «Отцы пустынники и жены непорочны...». Это была любимая молитва поэта, он глубоко умилялся, слушая, как священник читает ее в церкви. А ведь Пушкин не был особенно религиозным человеком. Поэтому русский верующий будет чрезвычайно удивлен (и даже не поверит), узнав, что молитва эта фактически неизвестна огромному большинству греческого церковного народа, что в греческих церквах во время Великого поста ее не слышно. Во избежание возможного недоразумения, я должен объясниться. Конечно, молитва эта существует в греческих богослужебных книгах, как и в русских; ее не пропускают, она хорошо известна духовенству и литургистам, но ввиду того что она, согласно предписаниям древних типиконов, читается священником тихо, «тайно», народ совершенно ее забыл, сохранив лишь сопровождающие ее земные поклоны, характерные для

Великого поста. Греческая практика читать молитву «Господи и Владыко...» «тайно», несомненно, более древняя. Все типиконы, включая и русские, это предписывают (см., например, в русском, существующем в настоящее время типиконе указание о начале поста: «Внутренне творим», или в других местах: «в уме», или «тайно», молитву Ефрема Сирина «Господи и Владыко»). Русская практика читать эту молитву громко является нововведением, восходящим к XV или XVI веку; однако она сохранила в религиозном сознании народа одну из наиболее прекрасных православных молитв, которая без этого могла быть забыта, ибо если «тайное» или «умное» чтение некоторых молитв может быть духовно полезным в монастырях, где монахи хорошо знают богослужение, то в приходах, особенно больших, оно может повести к забвению и тем самым к духовному обеднению. Нечто подобное можно сказать и о Великом каноне святого Андрея Критского. Очень популярный у русских и представляющий для них один из моментов, на которых сосредоточено покаянное настроение в Великом посту, он проходит почти незамеченным у греков. У последних наиболее популярен, любим и посещаем из всех великопостных служб (исключая Страстную седмицу) Акафист Пресвятой Богородице. Греки не довольствуются совершением его на утрене субботы пятой недели поста, как это предписывается всеми древними типиконами, но совершают его еще, разделив на четыре части, по пятницам четырех первых недель Великого поста на повечерии. Здесь можно было бы усмотреть более интенсивное почитание Богоматери в великопостной практике, если бы этому не противоречили другие факты (о которых мы будем говорить в дальнейшем). Парадоксальным образом молитвы об оглашенных стали для греков характерной чертой Великого поста, так как, кроме как на литургии Преждеосвященных Даров, они не слышат их в другое время года.

654)

Литургия Преждеосвященных Даров имеет, разумеется, одно и то же значение в переживании Великого поста и для греков, и для русских; народ любит это богослужение и много на нем бывает, особенно если оно совершается вечером, как полагается, хотя это «смелое новшество» и встречает еще сильное сопротивление и не очень распространено, кроме как у православных на Западе. Но если во «внешнем» совершении литургии Преждеосвященных Даров нет особенностей, которые могли бы повлиять

на духовное восприятие народа, то между русскими и греками есть серьезные богословские различия, правда официально не формулированные, но подразумеваемые в действиях и словах священнослужителей за иконостасом. Здесь (к большому удивлению многих мирян и даже ничего не подозревающих о том священников) встает вопрос: прелагается ли на литургии Преждеосвященных Даров (как в литургиях Иоанна Златоуста и Василия Великого) вино в Чаше в честную Кровь Господа или же оно остается тем, чем было, хотя и благословенным и освященным? (655
Русская литургия, со времен Петра Могилы во всяком случае, отвечает в отрицательном смысле: вино не прелагается. Это явствует из того, что священнослужитель, причастившись Тела Христова, освященного раньше и погруженного в честную Кровь, также предварительно освященную на литургии Златоуста или Василия Великого, пьет из Чаши, не произнося слов, которые говорятся при причащении на «полных» литургиях. Кроме того, если он служит без диакона и должен сам потреблять Святые Дары, он не пьет из Чаши. Диакон же, потребляя Святые Дары в конце литургии, вообще не пьет из Чаши, даже при причащении. Пить из Чаши считается здесь препятствием к потреблению Святых Даров, как это объясняется в «Заметке относительно некоторых исправлений в совершении литургии Преждеосвященных Даров», восходящей ко времени Петра Могилы: «Если священник служит один... он не пьет из Чаши до конца литургии... Ибо, если вино освящено вложением частицы (святого Тела), то оно не пресуществлено в Божественную Кровь, потому что освящающие слова не были произнесены над ним, как это бывает в литургиях святого Иоанна Златоуста и Василия Великого». Та же точка зрения выражается и в практике Русской Церкви не допускать младенцев к причащению за Преждеосвященной литургией, потому что по возрасту своему они физически не могут проглотить частицу Тела Христова, вино же считается не преложенным в святую Кровь. Греческая же практика, как она формулирована в богослужебных книгах, хотя и не вполне ясно, предполагает как будто совсем иные богословские верования. О литургии Преждеосвященных Даров здесь сказано кратко: «Священник причащается... Божественных Даров как в литургии святого Иоанна Златоуста». Значит, пия из чаши, он говорит: «Преподается мне... и честная и святая Кровь Господа и Бога

и Спаса нашего Иисуса Христа...» Таким образом, то, что находится в Чаше, почитается Кровью Христовой. Это подтверждается и практикой пить из Чаши трижды, как в литургиях Златоуста и Василия Великого, что не имело бы большого смысла, если бы дело шло о вине, а не о честной Крови. После всего этого священнослужитель потребляет Святые Дары так же, как в обычных литургиях. Что же касается богословских объяснений, то их мы находим у византийских литургистов начиная с XI века: при вло-
656) жении частицы Тела Христова в Чашу вино прелагается в Честную Кровь Господа через соприкосновение с Его Телом. Я не хотел бы высказываться по поводу этого серьезного богословского вопроса; произносить решение в этом различии (если оно действительно существует, так как нельзя на основании особенностей практики делать несомненные выводы относительно различий в вере) превышает мою компетенцию, поскольку ни в Византии, ни в России Церковь никогда не принимала на этот счет соборных решений. Замечу только, что объяснение преложения вина в Кровь Христову через соприкосновение с частицей Тела представляется мне странным и неизвестным древним отцам. Что же касается «Заметки» Петра Могилы, она явно неприемлема по своей схоластической терминологии («пресуществление») и своему неправославному богословию, в котором при освящении Евхаристических Даров эпиклеза заменяется установительными словами. Издатели богослужебных книг в России это хорошо поняли: они хотя и включают в текст «Заметку» Петра Могилы, но наиболее шокирующая ее часть, которую мы частично цитировали, берется в скобки. Однако теория преложения через соприкосновение содержит подобную же погрешность: она не оставляет места эпиклезе. Что же до русской практики, она представляется более правильной, но противоречивой в том, что предписывает священнослужителю пить из Чаши трижды (что не имеет особого смысла, если это не Кровь Христова?), а вместе с тем и чрезмерной в том, что запрещает ему пить в случае, если он служит один.

Страстная седмица, бесспорно являющаяся, вместе с Пасхой, вершиной всего богослужебного года, также имеет и у русских, и у греков свои наиболее впечатляющие моменты в народном благочестии, и моменты эти не всегда одни и те же. У греков народ особенно любит два богослужения, которые привлекают в Страстную неделю неисчислимые толпы народа: это стихира Кассии

(«Господи, яже во грехи многия впадшая жена...»), с одной стороны, и крестный ход с плащаницей вечером в Страстную Пятницу — с другой. Можно сказать, что для рядового грека эти два богослужебных события составляют наиболее важные моменты всей Страстной седмицы. Особенной любовью пользуется стихира жены-грешницы, многие из мирян знают наизусть ее слова и любят ее петь. О ней пишут газеты в описаниях богослужений Страстной недели. Примерно то же можно сказать и о крестном ходе с плащаницей. Ее не только обносят вокруг храма, но крестный ход идет целые версты в сопровождении тысяч верующих с зажженными свечами, поющих погребальные песнопения. У русских это бывает несколько иначе, не столько в смысле самих чинопоследований и песнопений, которые почти тождественны, сколько в отношении их места в народном благочестии. Так, стихира Кассии, которая у греков занимает столь центральное место, у русских, конечно, тоже поется, но не привлекает особого внимания верующих, многие из которых ее даже не знают. Она просто одно из песнопений Страстной недели, которые все прекрасны. Зато у русских приобретает особо большое значение всенощная Страстной Пятницы (фактически вечером Страстного Четверга), так называемые «Двенадцать Евангелий»; это в русском благочестии одно из наиболее любимых и наиболее посещаемых богослужений Страстной недели. Однако, странным образом, в этом богослужении «Двенадцати Евангелий», которое у греков тоже имеет большое значение, хотя и меньшее, чем у русских, тот момент, на котором сосредоточено благочестивое внимание верующих греков, — вынос креста с пением «Днесь висит на древе...». У русских же выноса креста нет (он представляется поздним нововведением), и текст «Днесь висит на древе» поется без особого выделения его в ходе службы. Для огромного большинства русских верующих излюбленным моментом является пение экзапостилария «Разбойника благоразумнаго...», при котором оперные солисты не упускают случая показать свои голоса. Здесь один из примеров того, как музыкальное исполнение может повлиять на значение богослужебного момента в народном благочестии. (657

Что же до Страстной Пятницы, то главным богослужением этого дня является для русских не погребение Христово (вечером), как у греков, хотя оно и очень умилительно и на него сходится множество народа (однако длинных крестных ходов не делается,

а плащаница лишь обносится вокруг храма), а вынос плащаницы на вечерне в послеобеденное время. На него приходит наибольшее количество верующих, и оно налагает наиболее сильный отпечаток на духовную жизнь Страстной седмицы. Литургия Василия Великого в Страстную Субботу с чтением пятнадцати паремий (у греков, кроме Афона, сведенных к трем все тем же типиконом 1838 г.) посещается сравнительно меньше, несмотря на все свое богословское богатство и глубину. Русские внесли в нее богослу-
658) жебное нововведение, которое можно назвать гениальным, лучшим из тех, которые они вообще ввели в богослужебной области, и придающим литургии Страстной Субботы незабываемую драматическую напряженность: в ходе литургии, между чтением Апостола и Евангелия (которые оба уже посвящены Воскресению), темные облачения меняются на белые, в то время как хор поет: «Воскресни, Боже, суди земли, яко Ты наследиши во всех языцех». Нет никакого сомнения в том, что это не древний обычай. Перемена облачений во время литургии Страстной Субботы неизвестна у греков, сохранивших первоначальный порядок, по которому духовенство облачается в белое с самого начала литургии. Причина этому проста: в древние времена Великая Суббота была днем массовых крещений. Они совершались в течение чтения паремий, и обычай требовал, чтобы священнослужитель был в белом облачении, совершая это таинство. Славянские рукописи XIV века свидетельствуют, что в то время русские придерживались еще старого обычая (надевали белые облачения с самого начала литургии Страстной Субботы). По-видимому, в XV или XVI веке им пришла счастливая мысль отметить переменой облачений чтения о Воскресении. Всем известен этот драматический момент Страстной Субботы, столь впечатляющий, хотя и сопровождающийся обычно большим беспорядком. Русские богословы углубили его значение и видят в нем символ сошествия Христа во ад, прообраз Воскресения, или намек на космическое воскресение. Как бы то ни было, этот чин перемены облачений настолько вкоренился в русскую богослужебную жизнь, что русский верующий был бы очень удивлен и даже шокирован, узнав, что обычай этот совсем не древний и не существует в греческих церквах.

Можно было бы говорить еще и о богослужебных особенностях у русских и греков в праздник Пасхи. Из них наиболее бросается в глаза верующего народа то, что русские читают Евангелие на

нескольких языках на литургии в пасхальную ночь (начало Евангелия от Иоанна), тогда как греки делают это на вечерне в день Пасхи (явление Христа апостолам в отсутствие Фомы). Однако, чтобы не слишком затягивать свое изложение, я перейду к рассмотрению моей темы с другой точки зрения: места почитания Богоматери в изложенных особенностях. Здесь надо прежде всего отметить новшество, недавно введенное Братством «Зои» под явно протестантским влиянием, довольно распространенное в приходах крупных греческих городов, но не принятое на Афоне: традиционное православное обращение — «Пресвятая Богородице, спаси нас» заменено другим, где почитание Богоматери умалено: «Пресвятая Богородице, молися о нас». Эта последняя форма, «молися о нас», конечно, не еретическая; она встречается во многих молитвах к Божией Матери. Но когда ею заменяется «спаси нас», то это уже приобретает антибогородичный оттенок. Сходная тенденция, но более ранняя, может быть усмотрена в распоряжениях типикона 1838 г., изменяющих древние церковные правила, согласно которым праздник Благовещения, ввиду своего значения в деле нашего спасения, началом («главизной») и содержанием которого он является, никогда не может быть перенесен на другую дату, даже если он совпадает со Страстной Пятницей, Субботой или самой Пасхой. Типикон 1838 г., под предлогом, что такое совпадение создает богослужебные осложнения, превосходящие способности сельских священников, предписывает в таких случаях переносить праздник Благовещения на второй день Пасхальной седмицы. Это нововведение, принятое в Греции, было отвергнуто афонскими монахами, которые усмотрели в этом умаление праздника Благовещения и, следовательно, умаление значения Богоматери в нашем спасении. Русская Церковь сохранила старый порядок неизменности даты Благовещения. Следует сказать, что с принятием нового календаря для неподвижных праздников при сохранении старого для Пасхи (что литургически чудовищно) вопрос этот для греков потерял свое значение, так как у них Благовещение уже не может совпадать со Страстной седмицей и Пасхой. Однако этим тенденциям типикона 1838 г. (если они действительно существуют) можно противопоставить то, что сам праздник Благовещения празднуется у греков более торжественно, чем у русских. Когда он падает на Великий пост (кроме трех последних дней Страстной недели), вся великопостная (659

служба с земными поклонами отменяется из-за богослужения Благовещения, тогда как русские все же кладут земные поклоны и читают покаянную молитву «Господи и Владыко...» даже в день этого великого праздника (что также литургически чудовищно). К тому же, как мы уже отмечали, чин Акафиста Пресвятой Богородице в посту у греков имеет гораздо большее значение, чем в русских.

Можно отметить и еще несколько различий между русскими
660) и греками в литургических особенностях, в богослужебных и паралитургических действиях и в отношении к ним верующего народа. Так, перед Великим входом греческий архиерей кланяется в царских вратах народу и просит у него прощения, а затем благословляет. Этот обычай духовно необычайно прекрасен, но у русских он не сохранился. Их епископы не просят прощения у народа перед Великим входом и не благословляют его. Считается, что просить прощения в этот момент — дело священников. Но с другой стороны, греческие епископы никогда не преподают благословения народу вне богослужения и ограничиваются протягиванием руки, чтобы ее целовали, благословение же считается актом литургическим, неуместным вне храма. Для русского же православного и благочестивого народа получить архиерейское благословение по окончании литургии почти так же важно, как само богослужение. Это можно заметить в современной нам России, где огромные толпы народа собираются при выходе из храмов и просят у епископа благословения. Это, может быть, объясняется тем, что у греков епископ сам раздает антидор и тогда ему целуют руку, что заменяет благословение, тогда как русские берут антидор сами. Наконец, серьезное различие в литургическом сознании между греками и русскими выражается в том, что греки (я говорю, конечно, о греках благочестивых) всегда идут к Божественной литургии натощак, независимо от того, будут ли они причащаться или нет, тогда как русские считают, что это нужно только при причащении; иначе же можно и позавтракать, перед тем как идти к литургии, чтобы иметь больше сил. Это не мешает им брать антидор, что считается неблагочестивым афонскими монахами.

Я хотел бы теперь сделать некоторые выводы из рассмотренного. Должен сказать, что это нелегко. Богослужебные особенности, которые мы рассмотрели, сложны и часто противоречивы. Иногда дело идет о простых обычаях безо всякого определенного

значения, выражающих не более чем черты национального характера (как «почитание епископа» в русском народе). Другие факты выражают тенденции духовного характера (как, например, важное место, занимаемое у русских Великим каноном Андрея Критского) и даже богословские (известный антропоцентризм у русских в противоположность скорее космическому мировоззрению греков, «иератизм» последних). Но дело всегда идет лишь о неопределенных тенденциях, а не о различных богословских учениях и тем более не о противоречиях. Единственное важное (661
богословское несогласие можно было бы вывести из литургической практики поминовения ангелов на проскомидии и, следовательно, их причастности к искуплению, а также из вопроса о преложении вина в Кровь Господню на литургии Преждеосвященных Даров. Эти вопросы требуют выяснения. Но не следует делать поспешные выводы из некоторых особенностей. Нужно также учитывать различие между сравнительно недавними плодами литургического творчества, свойственными русским и грекам, отмеченными большой красотой и богословской глубиной (длинные крестные ходы с плащанией у греков, громкое чтение молитвы «Господи и Владыко» и перемена облачений на литургии Великой Субботы, всенародное пение Символа веры и *Отче наш* у русских), с одной стороны, и бессмысленными интерполяциями в анафоре Василия Великого у русских — с другой. Здесь дело идет уже не о творчестве, а об искажении, которое следовало бы как можно скорее исправить. (Отметим, однако, что хотя эта интерполяция и излишня в литургии Василия Великого, она сама по себе не является ни ложной, ни еретической.) Можно сказать, что эти богослужебные особенности, будь то древние или недавнего происхождения, удачные или неудачные, притом незначительные при сравнении с великим единством православного богослужения в целом, являют большое богословское и духовное богатство в его местных выражениях; в подчас несколько несходных формах они свидетельствуют о единстве веры Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Однако Церковь, не желая навязывать богослужебное единообразие, которое и невозможно и нежелательно, должна все же рассматривать, выражают ли все эти местные особенности ее соборное сознание.

Архиепископ Василий

Кризис в англикано-православных богословских обсуждениях

662) Богословские переговоры, которые Православная Церковь ведет с англиканским вероисповеданием начиная с 1973 года, в силу решения Третьего Всеправославного Совещания на острове Родос, вступили после некоторых первоначальных успехов в период острого кризиса, могущего завершиться неудачей диалога, в виде официального межцерковного диалога во всяком случае. Парадоксальность происшедшего состоит в том, что именно благоприятные богословские результаты последнего собрания Англикано-Православной комиссии взаимных вероучительных обсуждений в Москве в июле — августе 1976 г. и вызвали этот кризис. В самом деле, нам, как казалось, удалось прийти, после углубленных и тщательных обсуждений, к общему решению первостепенной важности: англикане заявили, что для Филиокве нет места в Никейско-Цареградском Символе веры и что оно должно быть удалено из его текста. И это не только по каноническим причинам, как интерполированное односторонне без согласия всей Церкви, но также по богословским причинам, поскольку в Символе веры речь идет о вечном происхождении Святого Духа от Отца, а не о посылке во времени Духа Сыном. Был сделан тем самым большой шаг ко христианскому единству, и православные, с их глубинным отвращением против Филиокве, очень обрадовались, тем более что англиканская сторона обязалась передать наше единодушное решение Англиканским церквам, дабы оно было принято и осуществлено на деле. Другим значительным событием московской Комиссии было заявление православных, что принятие и введение в жизнь женского священства Англиканской церковью создало бы большое препятствие для продолжения диалога. Англикане обязались довести до сведения своих церквей об этой позиции Православия. Естественно, что Англикано-Православная комиссия закончила свои работы в Москве прошлым летом в атмосфере общей эйфории.

Каково же было наше удивление, более того, наше изумление, когда мы узнали, что Генеральная Ассамблея Епископальной (=Англиканской) церкви в Соединенных Штатах в Миннеаполисе не только подтвердила сохранение Филиокве в Символе веры, но и вновь ввела его в литургические тексты, в которых Филиокве уже было исключено. И вместе с тем, миннеапольская Ассамблея одобрила рукоположение женщин и решила неотлагательно рукоположить священниками пять женщин. И все это через какой-нибудь месяц после московского собрания, прежде (663
чем чернила подписей англиканских делегатов, американцев в их числе, успели, по поговорке, «высохнуть»! Что особенно значительно в этой печальной истории, это не столько сам факт восстановления Филиокве и одобрения женского священства (хотя это крайне важно), сколько смущающее обстоятельство, что англикане говорят вам одно, а делают противоположное. Неизбежным следствием подобного образа действия является потеря доверия православных по отношению к англиканам. Одно из двух: либо англикане являются безответственными лицами и представители их не выражают англиканское вероисповедание в его целом, так как оно глубоко разделено, либо они не говорили нам правду, когда они уверяли нас в противоположном. Второе следствие, православные потеряли всякий интерес к богословскому диалогу с англиканами, так как он ни к чему не ведет и сводится к богословскому празднословию, без влияния на церковную действительность. Во всяком случае, если диалогу суждено продолжаться, он должен спуститься со своего церковного и официального уровня и стать простым обменом мнений, как это происходит у нас с протестантами. И пусть не говорят нам, что мы преувеличиваем, так как дело идет всего об одной из Англиканских церквей, а именно американской, так как если в недрах англиканского вероисповедания могут сосуществовать столь существенные разногласия догматического характера, как вопрос о Филиокве, тогда такого рода церковь перестает быть для православных правоспособным собеседником.

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ СВОЕГО ВРЕМЕНИ

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1961. № 38–39. С. 121–126.

...среди праведных патриархов Симеон упоминает Игнатия (наряду с Тарасием и Мефодием) — церковно-политическая борьба различных партий в Византии, особенно во времена перемежавшихся друг с другом правлений патриархов Фотия (847–858; 867–877) и Игнатия (858–867; 877–886), породила неоднозначное отношение к личностям обоих; признание праведности патриарха Игнатия, представителя церковной «акривии», свидетельствует о церковно-общественных симпатиях Нового Богослова.

ЕЩЕ О ХАЛКИДОНСКОМ СОБОРЕ И МАЛАБАРСКИХ ХРИСТИАНАХ

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1961. № 38–39. С. 153–161.

Малабарская церковь Индии — по преданию, восходит к общинам, основанным в Индии апостолом Фомой на т.н. Малабарском берегу. Исторически находилась в единстве с несторианской Церковью Востока. Когда в Индию пришли португальцы (конец XIV в.), они навязали унию с Римом. Порвав с унией, индийцы обратились в Дамаск к патриарху Сирийской Церкви (монофизитской) с просьбой поставить им епископа (XVII в.). В начале XX в. часть верующих Церкви Индии вернулась в родную им Церковь Востока. Так была образована автономная Индийская Церковь Востока с центром в г. Тричур, штат Керала. См.: *Панкратова В.А.* Христиане Кералы: роль в социально-политической жизни штата. М., 1982.

Мураториевы фрагменты, или Мураториев канон — сохранившийся в рукописном кодексе VII—VIII вв. латинский перевод самого древнего перечня книг Нового Завета (2-я пол. II в., Рим). Отрывок, начало которого утеряно, был обнаружен в Амброзианской библиотеке (Милан) историком Лодовико Муратори (1672—1750).

...интереснейшие статьи В. Болотова в «Христианском Чтении» — см.: *Болотов В.В.* Из истории церкви сиро-персидской // Христианское чтение. 1899. № 1. С. 95–121; № 2. С. 323–349; № 3. С. 535–547; № 4.. 789–804; № 5. С. 1004–1031; № 6. С. 1169–1181; 1900. № 1. С. 65–99; № 3. С. 428–454; 1901. № 3. С. 439–462; № 4. С. 498–515; № 6. С. 937–965.

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Печатается по изданию: Богословские труды. Сб. 4. 1968. С. 5–36.

...непогрешимость папы — догмат, утверждающий непогрешимость Римского первосвященника в момент провозглашения им ex cathedra, т.е. «при отправлении своих обязанностей пастыря и учителя всех христиан», вероучительных и нравственных положений, обязательных для всей Церкви, был принят I Ватиканским собором в Риме 18 июля 1870 г.

...непорочное зачатие — догмат о непорочном зачатии Божией Матери,

утверждающий, в отличие от православного учения, о неподверженности Девы Марии первородному греху, был провозглашен папой Пием IX (1846–1878) буллой «Inefabilis Deus» в 1854 г.

...«credo in Spiritum Sanctum» — верую в Духа Святого (*лат.*).

...«Spiritus Sanctus a Patre et Filio... procedens» — Святой Дух от Отца и Сына... исходит (*лат.*).

Собор в Autun — епископская кафедра во Франции недалеко от Лиона и Клюни; собор, состоявшийся при епископе Леодегаре в 670 г., принял ряд дисциплинарных правил, потребовал от монашества строгого соблюдения устава св. Бенедикта, а духовенство обязал знать наизусть т. н. Апостольский символ веры и Символ св. Афанасия Великого.

...отнятие donum superadditum, остается «чистая природа» — речь идет об учении латинской схоластики в области антропологии, восходящем к блаж. Августину и наиболее полно выраженном в таких произведениях св. Фомы Аквинского, как «Scriptum super IV libros Sententiarum Magistri P. Lombardi» (Libro II, distinctio 9, articulus 4, argomento 4), «Quaestiones disputatae De malo» (quaestio 4, articulus 1) и «Quaestiones disputatae De veritate» (quaestio 14, articulus 10, argomento 2). Согласно учению, первоначальная праведность человека в раю являлась дополнительным Божественным даром человеческой природе (donum superadditum) и была отринута человеком в грехопадении. Чистая человеческая природа оказалась «удобопреклонной» ко греху.

...учение о сбустанции и акциденциях для объяснения пресуществления... — учение латинской схоластики о «пресуществлении» хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы не тождественно восточнохристианскому богословию о Евхаристиии, где говорится о «преложении» Святых Даров. Если латинская терминология остается без комментариев, то содержание таинства можно понять так, что здесь возникает некая «новая сущность» Тела Христова, вместо традиционного взгляда на Евхаристию как Боговоплощение, где материальная природа (хлеб и вино) соединяются с Божественной сущностью «неслиянно и нераздельно». В латинской трактовке «пресуществления», предложенной св.Фомой Аквинским, используется учение античного философа Аристотеля (384–322 до н.э.) о субстанции и акциденции как первой и второй сущностях предмета, сопоставимых с содержанием и формой, основными и случайными признаками. Субстанция хлеба и вина теряет самостоятельное значение, становясь субстанцией Тела и Крови, и присутствует в таинстве лишь в виде формы, т.е. в виде собственной акциденции.

(665

...учение о совершении таинств ex opere operato... — мнение католического богословия о безусловной действенности таинств в силу самого факта их совершения («сделанное дело») без учета духовно-нравственного состояния верующего.

нон-юроры — неприсягающие, направление среди националистически настроенного англиканского духовенства, отказавшегося присягать новому королю Англии Вильгельму III Оранскому (1689–1702), который, с одной стороны, освободил страну от угрозы католической реакции, а с другой — добился у парламента отмены санкций против протестантских диссидентов.

In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas — В главном единство, в остальном свобода, во всем любовь (*лат.*).

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПО ВОПРОСУ О СТИГМАТАХ

Печатается по изданию: ЖМП. 1986. № 4. С. 67–68.

...определил великий Халкидонский Собор — состоялся в Халкидоне на азиатском берегу Боспора в 451 г.

Его человечество не может быть отделено от Его Божества не только богословски, но и духовно — две природы, сочлененные во Христе, по справедливому мнению автора, не могут рассматри-

ваться по отдельности не только в рамках интеллектуальной деятельности, но и в процессе сущностного богопознания через приобщение Божественным энергиям.

обвинение католиков в несторианстве — становится общим местом антилатинской полемики начиная с XI в., отчасти находит свое основание в неприятии латинским Западом деяний V Вселенского собора в Константинополе (553), посвященных осуждению одного из «родоначальников» несторианского богословия Феодора Мопсуэстийского и ряда несторианских выражений у Феодорита Кирского и Ивы Эдесского.

...но после схизмы нашел благоприятную почву для своего развития в Римско-Католической церкви — имеется в виду экскоммуникационный акт 1054 г.

666)

ДОГМАТИЧЕСКОЕ ПОСТАНОВЛЕНИЕ «О ЦЕРКВИ» II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА С ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1966. № 56. С. 222–238.

Первый Ватиканский собор — открылся 8 дек. 1869 г.; 20 сент.1870 был вынужден приостановить свои заседания ввиду захвата Рима войсками Итальянского королевства. Было принято только две догматические конституции: 1. Dei Filius излагала католическую позицию относительно Бога как Творца всех вещей, относительно естественного познания Бога человеком, сверхъестественного Откровения, веры и доверия и об отношении веры и разума. 2. Pastor aeternus провозглашала позицию по ряду тем: примат апостола Петра, папа как преемник Петра, вселенская юрисдикция Римского епископа, догмат о папской непогрешимости.

Nouvelle Revue Théologique — имеются в виду след. статьи: *Dejaifve G.* D'un Concile à l'autre: bilan de la première session // Nouvelle revue théologique. Louvain, 1963. T. 85. Janvier. № 1. P. 56–64. *Dejaifve G.* Vatican II. Aperçus sur la deuxième session // Nouvelle revue théologique. Louvain, 1963. T. LXXXVI. Janvier. № 1. P. 3–15.

Magna Charta — Великая хартия вольностей (*лат.* Magna Carta Libertatum, *англ.* The Great Charter), грамота, подписанная английским королем Иоанном Безземельным 15 июня 1215 г. и ставшая в последующем одним из основополагающих конституционных актов Англии. По сути, Великая хартия вольностей представляла собой договор короля с оппозицией, которой гарантировалось соблюдение определённых прав и привилегий свободных сословий.

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И АНГЛИКАНСКИМ ВЕРОИСПОВЕДАНИЕМ И ЕГО ПРОБЛЕМЫ

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. № 59. С. 157–178.

...условно, в духе Торонтской декларации 1950 г. — Торонтская декларация 1950 г. является одним из основополагающих документов ВСЦ, была принята в результате критики со стороны православных и составлена при решающем участии православных богословов. Крайне важным для Православных Церквей было заявление о том, что членство в ВСЦ «не означает, что каждая Церковь должна признавать другие Церкви, входящие в Совет, как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова», а также «необязательность» исполнения решений ВСЦ для общин-членов.

...о Евхаристии на Боннской старо-католической конференции 1874 г. или о священстве в Румынии в 1935 г. — В 1874 и 1875 гг. вожди старокатоличества устроили в Бонне две конференции «друзей церковного единения». В них принимали участие, кроме старокатоликов, представители богословской науки с Православного Востока, в том числе из России, а также духовные лица и богословы англиканского исповедания. Целью конференции было выработать основания, на которых возможно было бы установить единение между всеми церквами. Но, несмотря на то что по некоторым пунктам соглашение состоялось, эти переговоры в последующее время не привели к желаемым результатам. На I Боннской конференции, в которой участвовали 40 представителей от разных церквей, обсуждались вопросы о Filioque, о действительности англиканских рукоположений, о таинстве Евхаристии, о причащении мирян под двумя видами. Большинство делегатов пришло к заключению, что «церковь Англии... сохранила непрерывное апостольское преемство».

Румынская Церковь признала действительность англиканских хиротоний условно на Румыно-Англиканской конференции, в Бухаресте в июне 1935 г.

Оксфордское движение — движение среди англикан Высокой церкви (High Church), образовавшееся в 1830-х гг. и постепенно развившееся в англокатолицизм, наиболее прокатолически ориентированное течение в Англиканской церкви. Движение выступало за восстановление традиционных аспектов христианской веры и их включение в англиканскую литургию и богословие. Свое название получило благодаря тому, что все его лидеры в 1820-е обучались в Оксфорде.

...Книга Общей Молитвы (Book of Common Prayer) и прилагаемые к ней 39 Членов Религии (Articles of Religion) — в первом сочинении содержатся основные догматические положения Англиканской церкви, оно было опубликовано в 1549 г. и впоследствии пересматривалось и дополнялось в 1552, 1559, 1662, 1872, 1928 гг., в 1571 г. в правление Елизаветы I (1558–1603) парламент принял второй документ, представлявший собой соединение реформационных идей с католической догматикой, что привело к образованию компромисса между различными направлениями в англиканстве.

Bishop of Woolwich — епископ Вульичский (*англ.*), титул в Англиканской церкви викарного епископа епархии Саутворк (diocese of Southwark), Кентерберийской архиепископии (province of Canterbury). Наименование титула происходит от названия пригорода Гринвичского района Лондона. Большую известность снискал епископ Вульичский Джон Артур Томас Робинсон (1919–1983), специалист по Новому Завету. Его книга «Честность перед Богом» (*Robinson J.A.T.* Honest to God. London, 1963), где анализировалось состояние современной церкви, потерявшей свою миссионерскую направленность, вызвала острую критику и упреки в антихристианстве (см.: J.A.T. Robinson, The Honest to God debate: some reactions to the book «Honest to God» / ed. by David L. Edwards with a new chapter by its author. London, 1963). (667

David L. Edwards «Time for a More from Confusion to Construction» в Church Times — «Время Церкви», основанный в 1863 наиболее влиятельный англиканский еженедельник в традициях «Высокой церкви», проводящий независимую от официальной иерархии политику. В 1940–1950 гг. переориентировался на более широкие слои Англиканской церкви. До 1989 г. принадлежал частному лицу, с этого года издается христианским благотворительным фондом «Hymns Ancient & Modern». Имеет Интернет-версию: http://www.churchtimes.co.uk. Речь идет о полемической статье автора в этом издании.

...Никейскому, Афанасиеву и «обычно именуемому» Апостольским — речь идет о Символах веры, составленных, предположительно, в первой половине IV в.

...Никео-Константинопольский как принятый и утвержденный на Вселенских Соборах, является авторитетным, обязательным и общецерковным выразителем вероучения — текст этого Символа веры представляет собой существенную переработку и дополнение «Никейской веры» 325 г.; впрочем,

несмотря на существующее предание, у нас нет документальных свидетельств о рецепции этого текста на II Вселенском соборе в Константинополе (381), впервые он появляется в деяниях как крещальный символ Константинопольской Церкви и лишь со временем становится общеправославным исповеданием веры.

668) **...Собор 879–880 г., который можно было бы по справедливости назвать VIII Вселенским** — собор Церкви, созванный в 879 г. под председательством патриарха Фотия в храме Св. Софии в Константинополе. На соборе присутствовали представители всех патриархов и папские легаты – всего 383 епископа. Собор издал Определение, осуждающее какие бы то ни было добавления к Никео-Цареградскому символу и, в частности, римский догмат Filioque. В Православной Греческой Церкви собор 879 г. фактически почитается VIII Вселенским. Римско-Католическая церковь не признаёт решений собора 879 г.

...В. Болотов в своей известной статье о Filioque — с этой статьей владыка познакомился еще на Афоне.

...цвинглианско-кальвинистические взгляды — Кальвини́зм – направление протестантизма, созданное французским теологом и проповедником Ж. Кальвином (1509–1565). В кон. XVI — нач. XVII вв. с ним слилось близкое к нему течение цвинглианства, основанное швейцарским реформатором У. Цвингли (1484–1531). Цвинглианство отвергало христианские таинства (евхаристия, например, понималась ими чисто символически). Для кальвинизма особенно характерны: признание только Священного Писания, исключительное значение доктрины предопределения, отрицание необходимости помощи духовенства в спасении людей.

...Константинопольской в 1922 г., Иерусалимской в 1923 г., Кипрской в 1923 г., Александрийской в 1930 г. и Румынской в 1936 г. — В 1922 г. Вселенский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) обнародовал декларацию, в которой утверждал, что англиканское рукоположение «обладает той же действенностью, что и рукоположение Римской, Старокатолической и Армянской церквей, поскольку в нем присутствуют все необходимые для этого, с православной точки зрения, существенные элементы». Положительные заявления в сходных терминах были сделаны Церквами Иерусалима (1923), Кипра (1923), Александрии (1930) и Румынии (1936). Однако ни одна из этих церквей не вывела практических следствий из своих актов признания. Когда англиканские священники переходят в православие и призываются к православному священническому служению, они всегда заново рукополагаются, хотя в отношении римско-католических священников, перешедших в православие, повторного посвящения не совершается.

Московское Совещание 1948 г. — Московское Совещание глав и представителей Поместных Православных Церквей проходило 8–18 июля 1948 года в Москве в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. В нем принимали участие все Поместные Православные Церкви, кроме Константинопольской, Александрийской и Элладской. Одна из принятых Совещанием резолюций гласила: «Православная Церковь не может согласиться признать правоту англиканского учения о таинствах вообще и о таинстве священства в частности, а потому она не может признать действительность англиканского рукоположения».

...на III Соборе — речь идет о III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. — Собор был созван против лжеучения Константинопольского архиепископа Нестория, учившего, будто Пресвятая Дева Мария родила простого человека Христа, с Которым потом Бог соединился нравственно, обитал в Нем, как в храме. Самого Господа Иисуса Христа Несторий называл богоносцем, а не Богочеловеком, а Пресвятую Деву называл христородицею.
На Соборе присутствовало 200 епископов. Собор осудил ересь Нестория и постановил признавать соединение в Иисусе Христе, со времени воплощения, двух естеств: Божеского и человеческого – и определил исповедовать Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным Человеком, а Пресвятую Деву Марию Богородицею.

ПРОБЛЕМА ПОЗНАВАЕМОСТИ БОГА: СУЩНОСТЬ И ЭНЕРГИЯ У СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1968. № 61. С. 48–55.

…«разумной» же я называю здесь тварную природу — разумность для святителя тождественна интеллегибельности, или познаваемости, явления.

…евномиане, ставившие ему такой вопрос: «Поклоняешься ли ты тому, что ты знаешь, или тому, что ты не знаешь?»

…Этот аномейский вопрос… «имеет улавливающий характер» — очевидно, что здесь присутствуют евангельские реминисценции, ср.: Ин. 4, 22, а также знаменитый вопрос о том, дозволено ли платить подать Кесарю (см.: Мф. 22, 15–22; Мк. 12, 13–17; Лк. 20, 19–26).

(669

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1968. № 62–63. С. 122–150.

Пастырь Ермы — анонимное произведение церковной письменности периода мужей апостольских, написанное в Риме около 142–157 гг., содержит ригористическое нравственное и социальное учение с ярко выраженным предощущением конца света, отклоняющееся в ряде случаев от взглядов Церкви.

Кельн — город на территории Германии, основанный римлянами в 1 в. до н.э. на месте поселения греманского племени убиев, в 50 г. по Р.Х. наименован Colonia Agrippina, христианская община возникает не позднее II — нач. III вв., епископская кафедра — в III в.

Никополь — город в Малой Азии, провинция Каппадокия, основан Гнеем Помпеем в 66 г. до Р.Х. в честь победы над Митридатом Евпатором VI, христианская община возникает не позднее начала III в.

Селевкия — имеется в виду Селевкия в провинции Пиерии, являвшаяся гаванью Антиохии на Ороноте (Сирия), основана Селевком I Никатором около 300 г., христианская община существует с апостольских времен.

Валентиниане — последователи Валентина, религиозного философа, проповедовавшего в Александрии и Риме около 140–160 гг., принадлежавшего к александрийской школе гностицизма, понимавшего рождество и исхождение Ипостасей Святой Троицы как оскудение Бога — плиромы.

Маркиониты — последователи Маркиона, сына епископа г. Синопа на Южном берегу Черного моря в Малой Азии, в 130–180 гг. проповедовал в Риме, отрицал значение для Церкви Ветхого Завета, исповедовал строгий аскетизм, со временем его учение приобрело гностические черты, секта просуществовала до VI–VII вв.

Пепузиане — или монтанисты, последователи секты Монтана в конце II–IV вв., проповедовавшего чрезмерный аскетизм и наступление «новой эры» Святого Духа, воплощением которого Монтан себя и провозглашал; свое название получили по имени города Пепуза во Фригии, Малая Азия, где находилась своеобразная столица монтанистов.

Энкратиты — секта ригористического направления II–III вв., исповедовавшая гностические взгляды, у истоков которой стояли Татиан Сириец, Маркион и Сатурнил.

«ТВАРНАЯ СУЩНОСТЬ» И «БОЖЕСТВЕННАЯ СУЩНОСТЬ» В ДУХОВНОМ БОГОСЛОВИИ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Печатается по изданию: Альфа и Омега: Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2002. № 2 (32). С. 64–83. Пер. с фр. Т.А. Миллер.

...мысленные сущности — ср. «разумные сущности» в богословии свт. Василия, см. статью «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святителя Василия» в настоящем сборнике.

670)

КАФОЛИЧНОСТЬ И СТРУКТУРЫ ЦЕРКВИ

Некоторые мысли в связи с вступит. докладом проф. С.С. Верховского

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1972. № 80. С. 249–261

...мы находим его (слово «кафоличе-ский»)... в «Церковной истории» Евсе-вия, где оно обозначает высокую фина-нсовую должность — речь идет о сохранившемся у Евсевия Кесарий-ского (НЕ 7:10) письме свт. Дионисия Александрийского к Ермамону, напи-санном в самом начале царствования императора Галлиена (261–264). Объясняя резкую перемену отноше-ния императора Валериана к христиа-нам, свт. Дионисий приписывает это влиянию главы языческих магов Фульвию Макриану, который являлся одновременно распорядителем импе-раторской казны. Характеризуя эту личность, александрийский святитель изящно использует трудно переводи-мую игру слов, связанных с термином καθολικόν: «Тот, которого называли стоящим во главе общего (καθολοῦ) счетоводства при самом царе, вовсе не считал нужным заботиться об об-щем (καθολικόν) благе. Он не имел понятия о Промысле, устрояющем общее (καθολοῦ)... он сделался врагом общей (καθολικοηα) Церкви... на нем исполнилось пророчество: «Горе про-рицающим от сердца своего, а общего (καθολόν) не видящим» (Ис. 66, 3–4). (См.: *Дружинин А.*, свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 72; *Мусин А.*, диакон. Цер-ковь. Общество. Власть: Опыт патро-логического исследования. (Взаимные отношения Церкви, общества и госу-дарства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III веков). СПб.–Петрозаводск, 1997. С. 129–130.)

«Дидахи» — «Учение двенадцати апосто-лов», произведение раннецерковной письменности, представляющее собой наставление в вере и молитве, создано в Палестине около 120 г.

...название книги Афанасьева... не библей-ское — подобный упрек из уст бого-слова несколько странен. Отсутствие того или иного термина в Священном Писании не исключает его использо-вания в богословии. К подобному упреку прибегали противники Пра-вославия после I Вселенского собора (325), когда выступали против призна-ния Бога Сына единосущным Богу Отцу: слова ομοούσιος действительно, не было в Библии, хотя оно наиболее полно выражало православную истину. Более того, примерно ту же мысль выражал и В.Н. Лосский: «В Церкви необходима... икономия, которая обращена к каждой человече-ской личности в отдельности, освящая личностную множественность в еди-ном Теле Христовом, — икономия Святого Духа, “пентекостальный” аспект Церкви» (*Лосский В.Н.* Кафо-лическое сознание. Антропологиче-ское приложение догмата Церкви // *Лосский В.Н.* Богословие и Боговиде-ние. М., 2000. С. 575), — не отделяя ее, однако, от икономии Второго Лица Святой Троицы. Очевидно, владыка богословски протестует лишь против нарочитой подчеркнутости ипостас-ного бытия в Церкви Третьего Лица Святой Троицы, как это имеет место

у протопресвитера Н. Афанасьева. Не исключено, правда, что на первый план здесь выступают мотивы полемики с богословской школой Сергиевского института, принадлежавшего к юрисдикции Экзархата Вселенского Патриархата.

«Il ne s'agit pas ici d'opposer l'Eglise universelle aux conventicules dissidents, mais bien de mettre en comparaison l'Eglise universelle, dirigée par le Christ, et les Eglises locales, conduites par leurs évêques. A la première précide un évêque invisible: les évêques visibles qui sont à la tête des secondes ne sont que ses représentants et ses déléguées» — «Здесь не идет речь о противопоставлении вселенской Церкви самочинным сборищам, но вселенская Церковь во главе со Христом сравнивается с Церквами поместными, руководимыми епископами. Первую возглавляет невидимый Епископ: зримые епископы, возглавляющий поместные Церкви суть лишь его представители и посланники» (*фр.*). Название книги Г. Барди: *Bardy G.* La théologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée. Paris, 1945. P. 64–65.

…образуют «духовный собор» — стоит отметить, что оппоненты митрополита Сергия никогда не вкладывали в понятие «духовный собор» какого бы то ни было канонического смысла, подчеркивая этим лишь свое духовное единство. Вместе с тем не совсем ясно, о какой конкретно «полемике по этому вопросу» упоминает Преосвященный автор и какими источниками он пользовался.

«иосифлянский» толк — формально речь идет о движении, возникшем в 1927 г., связанном с именем митрополита Петроградского Иосифа (Петровых) и вызванном смещением со своих кафедр неугодных советской власти архиереев митрополитом Сергием и указом о поминовении этой власти за богослужением. Обычно под этим именем объединяют несколько различных церковных группировок кон. 1920–нач. 1930-х гг.

(671

ТРЕТЬЯ СЕССИЯ МЕЖДУПРАВОСЛАВНОЙ КОМИССИИ ПО ПОДГОТОВКЕ БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА С АНГЛИКАНАМИ

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1972. № 77. С. 63–75.

…с избранием болгарского патриарха — патриарх Болгарский Максим (в миру Марин Найденов Минков; р. 29 октября 1914, Орешак, Ловечская область, Болгария) вступил на престол 4 июля 1971 г.

…согласно с предписаниями от Московской Патриархии, следующее заявление — характерно, что эта бесперспективная практика подачи петиций была продолжена и позже в 1976 г. в Шамбези.

…заявляли, что Русская Церковь произвела раскол в Америке — речь идет о неприятии Томоса об автокефалии 1970 г.

…последней Ламбетской конференции — состоялась в июле – августе 1968 г. Ламбетские конференции — съезды епископов Англиканской церкви, созываемые с 1866 г. каждые 10 лет архиепископом Кентерберийским в его резиденции – Ламбетском дворце в Лондоне.

…теорию и практику англиканской «всеобъемлемости» — (англ. comprehensiveness), один из принципов англиканского богословия, близкий понятию толерантности и предполагающий возможность существования в единой Церкви различных религиозно-культурных традиций, связан с именем Ричарда Хукера (Richard Hooker, 1554–1600).

…заместителем министра народного просвещения — личность не установлена.

статус финского православия — по конституции православие в Финляндии является «государственной Церковью меньшинства», а лютеранство — «государственной Церковью большинства».

…консул-финн по национальности, протестант по вероисповеданию и ни слова не говорит по-гречески — личность не установлена.

Успенский собор — построен на острове Катаянокка в 1868 г. по проекту архитектора А.М. Горностаева.

ПРОСТОТА БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ И РАЗЛИЧИЯ В БОГЕ ПО СВ. ГРИГОРИЮ НИССКОМУ

Впервые опубликовано: *Basile (Krivocheine)*, archevêque. Simplicité de la nature divine et distinctions en Dieu selon Saint Gregoire de Nysse // Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale. 1975. № 91–92. P. 133–158. Перевод с французского Т.А. Угримовой. Нам не удалось установить, по какому изданию Преосвященный автор цитирует некоторые произведения свт. Григория Нисского, в частности «Contra Eunomium», «Homiliae in Canticum Conticorum», «Ref», «Tres dii», «Oratio cathechetica» и «De Spiritu Sancto contra Macedonianos»; возможно, речь идет об издании: *Gregorii Nysseni.* Opera I–II. Leiden: Ed. W. Gaegvi, 1960, нам недоступном. Сочинение «Beati» по: *Migne J.-B.* Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 44. Paris; ссылка на послание свт. Василия Великого дается по изданию: *Saint Basile.* Lettres. Vol.1–3 / Ed. Y. Courtonne. Paris, 1957–1966.

672)

Простота — одно из основных свойств Единого (en) в античной и, особенно, неоплатонической философии. Понятие Единого лежит в основе всей позднеантичной философии и, в частности, неоплатонизма, оно не только предшествует всякой множественности, но и предсуществует любой форме бытия, превосходя их своею сущностью. Это понятие было использовано отцами-каппадокийцами (святителями Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским) для раскрытия учения Церкви о Едином Боге. Простота Единого противополагается сложности любого вторичного, в представлении христианского богословия, тварного бытия. Поскольку Единое не может быть сравниваемо ни с чем из существующего, то именно здесь находятся истоки апофатического богословия отцов Церкви.

Письмо к Авлалию — одно из 26 эпистолярных произведений свт. Григория.

НЕКОТОРЫЕ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ОСОБЕННОСТИ У ГРЕКОВ И РУССКИХ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ

Печатается по изданию: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1975. № 89–90. С. 71–88.

...Афон не принял константинопольской реформы 1838 г. — реформа осуществлена патриархом Григорием VI (1835–1840, 1867–1871), предполагала модернизацию богослужения с точки зрения потребностей приходской жизни и реалий современного христианского общества, в качестве образца использовала практику сосуществования двух типиков — монастырского и приходского; в частности, в литургию были возвращены архаичные вседневные антифоны и ликвидированы ектеньи об оглашенных.

...Херувимская была введена в литургию поздно, в VI веке, в Константинополе — очевидно, изначально в качестве тропаря Великого входа употреблялся текст «Ныне силы небесныя с нами невидимо служат», который сегодня исполняется за литургией Преждеосвященных даров в Великий пост; современный текст Херувимской песни появляется не ранее X в.

...именуются «итакизмами» — один из способов произношения греческих текстов, связанный с именем Иоганна Рейхлина.

Николай Кавасила в своем «Толковании Литургии» (XIV век) — См., например: *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной литургии // Кормчий. М.,

1997. Вып. 1.

Движение «Колливад» — или движение колливадов, афонское движение за возрождение основ монашеской жизни и соблюдение литургического устава; название могло быть связано с коливом — ритуальной пищей, подаваемой после заупокойного богослужения, поскольку одним из требований участников движения было перенесение поминальных служб с воскресного дня на субботу; из этой среды вышел сборник «Филокалия»; движение сформировалось на Афоне после 1754 г., собор 1774 г. в монастыре Кутлумисиу осудил движение, лидеры были изгнаны со Святой Горы; новый виток споров начался в 1804 г. с вопроса о частом причащении, к середине XIX в. движение себя практически исчерпало.

...наиболее серьезное расхождение... в проскомидии — Это и не удивительно. Проскомидия, византийский протесис, обретает строгую структуру значительно позже прочих частей Божественной литургии. Только вместе с реформой патриарха Филофея Коккина в середине XIV в. здесь появляются элементы унификации. Однако практика, отраженная в древнерусских рукописных служебниках, демонстрирует удивительное разнообразие молитв и действий проскомидии в России, варьирующихся от традиции к традиции. Лишь появление печатных богослужебных книг в XVII в. завершает эволюцию этого чина. По этому поводу см.: *Мусин А.Е.* О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI–XIII вв. (Церковь преображения Господня на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи) // Новгородский исторический сборник. № 8 (18). СПб., 2000. С. 215–239.

...прелагается ли... вино в чаше — По этому поводу см.: *Петровский А.В.,* свящ. Учительное известие при славянском Служебнике // Христианское чтение. Т. 235. Ч. 2. СПб., 1911. С. 552–572; Т. 236. Ч. 1. С. 917–936; Ч. 2. С. 1206–1221; *Карабинов И.А.* Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров // Христианское чтение. № 6. СПб., 1915. С. 737–753; № 7–8. С. 953–964; *Успенский Н.Д.* Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. № 13. М., 1975. С. 148–171; *Он же.* К вопросу о происхождении литургии Преждеосвященных Даров // Журнал Московской Патриархии. М., 1976. № 2. С. 71–78; *Он же.* Литургия Преждеосвященных даров // Богословские труды. № 15. М., 1976. С. 146–184.

(673

КРИЗИС В АНГЛИКАНО-ПРАВОСЛАВНЫХ БОГОСЛОВСКИХ ОБСУЖДЕНИЯХ

Статья написана в конце 1976 г., не ранее чем состоялась Генеральная ассамблея Епископальной церкви в США и во всяком случае до 25 января 1977 г. Текст подписан собственноручно, что, возможно, свидетельствует об официальном характере документа (памятной записке, рапорте, мнении и т.д.). Дата не проставлена. Сохранился в архиве Н.И. Кривошеина. Сведений о публикации не имеется. Печатается по: Церковь... С. 286–287.

Последнее десятилетие жизни — это эпилог. Основной труд десятилетия — том, посвященный прп. Симеону Новому Богослову, переведенный на несколько языков. В то же время владыка продолжает трудиться над переводами «Слов» прп. Макария. У него появляется новый жанр — опыт духовной биографии, берущий истоки в жанре «мистической биографии», в котором
674) он изобразил личность прп. Симеона. Приходят болезни, но и радости не оставляют. В своем письме брату Игорю Александровичу 22 октября 1975 г. он с мальчишеским задором описывает, как, вопреки латинофильскому желанию митрополита Никодима, «протаскивал» в очередной номер «Вестника» латиноборческую статью Амфилохия (Радовича) о Filioque, где уже, кстати, была одна публикация на ту же тему, принадлежащая перу протоиерея И. Романидиса*.

Поговорив с митрополитом Никодимом о том, как можно защитить Русскую Церковь от государственного атеизма**, он отправляет письмо генеральному секретарю ВСЦ Филиппу Поттеру с благодарностями за поддержку верующих в России***. Одновременно в начале 1976 г. он читает Астольфа де Кюстина, его «Письма из России», где отмечает как гениальные наблюдения автора, так и чудовищное непонимание русской культуры. В целом николаевская Россия является для него прообразом России сталинско-брежневской****. Он вообще любил читать мемуары.

В августе 1976 г., вне рамок официальной делегации, он присутствует в монастыре Пендели близ Афин на II Конгрессе православных богословских школ*****. Тогда-то он впервые после 30-летнего перерыва сможет вновь посетить Афон. Третьего сентября он писал оттуда своему брату Игорю. Перед этим в июле владыка посетил Россию (26 июля–9 августа). А в октябре полетел в США, где в Нью-Йорке знакомится наконец с протопресвитером Александром Шмеманом. Это становится для последнего

---

* См.: *Романидис И.С.* Филиокве // Вестник РЗЕПЭ. 1975. № 89–90. С. 89–115.
** См.: Воспоминания... С. 322–323.
*** См.: Церковь... С. 351.
**** См.: Там же. С. 94–95.
***** См.: ЖМП. 1977. № 3. С. 43.

поводом к размышлению о смысле и содержании патристических исследований, «копаний» в святых отцах*. Именно с данного пассажа мы и начали эту книгу. В том же году владыка Василий заканчивает свои воспоминания о Петрограде февраля 1917 г., которые почти без изменений, как и без выражения благодарности, вошли в «Красное колесо» А.И. Солженицына**. Такие политизированные воспоминания многим в Москве не давали покоя — им хотелось, чтобы владыка писал только о святых отцах. Василий Кривошеин твердо отвечал: «И писал, и еще (675
буду писать. Воспоминания — небольшой перерыв... Об Афоне я еще, Бог даст, напишу...»*** Жаль, не написал.1977 год заставил задуматься о вечном. Четвертого марта он отпевал скончавшегося накануне епископа Дионисия (Лукина)****, а 29 апреля–5 мая он опять побывал на Афоне. И уже 9 ноября он приобрел на свое имя склеп на кладбище Иксель, что в Брюсселе, где и завещал себя похоронить. Однако способность осмысливать критически происходящее даже в собственной Церкви его не оставляла, как об этом свидетельствует комментарий к I Предсоборному Всеправославному Совещанию, созванному Вселенским патриархом Димитрием 21–28 ноября 1976 г. в Шамбези. Об этом нам известно из письма, адресованного двоюродной сестре Ольге Кавелиной от 25 января 1977 г. *****.

На заседаниях этого Совещания в трех комиссиях рассматривались вопросы каталога тем Святого и Великого собора, диалога Православной Церкви с другими христианскими Церквами и ВСЦ и проблема одновременного празднования Пасхи всеми христианами******. Несмотря на в целом позитивную атмосферу, в диалоге Церквей присутствовали спорные моменты, как это явствует из заявления Председателя Совещания митрополита Халкидонского Мелитона (Вселенский Патриархат) и делегации Элладской Церкви. Это было связано с тем, что накануне Совещания Священный Синод РПЦ обсудил позицию РПЦ на предстоящей встрече и принял соответствующий меморандум, содер-

---

* См.: *Шмеман А.*, прот. Дневники. С. 300.
** См.: Воспоминания... С. 10–28; 478–484.
*** Там же. С. 322.
**** См.: ЖМП. 1977. № 7. С. 14.
***** См.: Церковь... С. 98–99; *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 81.
****** См.: ЖМП. 1976. № 2. С. 4–14.

жавший ряд претензий в адрес Вселенского Патриархата*. Всем было хорошо известно, что IV Всеправосланое Совещание на о. Родос в 1968 г. выработало методику подготовки Всеправославных Предсоборных Совещаний, предусматривающую созыв Межправославных Подготовительных комиссий накануне проведения Совещаний нового типа. Такая комиссия была созвана в 1971 г., однако после этого не были проведены необходимые процедуры: не были собраны и разосланы мнения и отзывы всех
676) Православных Церквей по обсуждаемым темам. РПЦ высказала недоумение по поводу того, что необходимая в таких случаях комиссия не была созвана накануне Совещания 1976 г., а также в связи с форсированием созыва будущего собора Константинопольским Патриархатом и изменением самой процедуры его подготовки. При этом, совсем как на Межправославной богословской комиссии в Хельсинки в 1971 г., прилагалась справка о протестах предстоятелей Русской Церкви в связи с «антиканоническими действиями» и притязаниями на ее права и территорию со стороны Константинопольского Патриархата, состоящая из 14 пунктов и включающая в себя события с 1921 по 1972 гг. Об этом документе владыка не без ехидства говорит как о «списке обид». Ни один из этих вопросов, как и претензии РПЦ в отношении процедуры проведения Совещаний, не обсуждались и не были удовлетворены.

В отношении факта неприглашения Вселенским престолом на это совещание Автокефальной Американской Церкви и Японской Автономной Церкви в юрисдикции Московской Патриархии делегация РПЦ высказала «официальное сожаление». Это было обусловлено тем, что после дарования Московским Патриархатом автокефалии Русской Православной Греко-Кафолической Церкви Америки (Митрополичий округ) и автономии Японской Православной Церкви (Православной Духовной миссии в Японии в юрисдикции Митрополичьего округа, Николай-до) 10 апреля 1970 г. без согласования с другими Поместными Православными Церквами новое положение вещей не было признано Восточными Патриархатами и рядом Православных Церквей**. К тому же советская делегация допустила, что в коммюнике было

* См.: Журнал заседаний Священного Синода № 58 от 18 ноября 1976 г.; ЖМП. 1977. № 1. С. 4–9.

** См.: ЖМП. 1970. № 5. С. 6–24; № 6. С. 69–79.

указано, что в Совещании приняли участие «все» Православные Церкви. Это было своеобразным предательством интересов Американской Православной Автокефалии. «Русские осканда-лились!» — таков итог внешней политики Патриархии, подведенный владыкой. Он считал, что в контексте обсуждения тем будущего собора перечислять инциденты начала 1920-х гг. странно, если не смешно. В результате конфуз: «ударили кулаком по столу, а потом испугались и попятились»*. Столь же несправедливым было и заявление об успехе православно-англиканского диалога. (677
Уж кому, как не ему, было знать реальное положение дел! В том же 1978 г. он сопереживает своему прихожанину Феодору ван дер Форсту, студенту ЛДА из Голландии, выдворенному из России за якобы «военный шпионаж в пользу американцев», на самом деле – за попытку снять документальный фильм о положении Церкви и верующих в СССР: «Жаль его: не смог окончить Академию, остался не при чем и с перевернутой душой»**.

В 1978 г., когда он по-детски радуется поражению «левых» на выборах во Франции («Французские социалисты такие идиоты, что нужно только надеяться, что они когда-нибудь окончательно провалятся, и Ком. партия вместе с ними»)***, начинается история с попыткой издания книги владыки о прп. Симеоне в Москве в «Богословских трудах», закончившаяся, по словам его двоюродной сестры Ольги Кавелиной, «обидой», нанесенной Патриархии****. Впрочем, об этом нам уже известно. В 1979 г. с 4 по 18 августа он вместе с митрополитом Филаретом (Вахромеевым) вновь посещает Афон, осенний праздник прп. Сергия встречает в Лавре*****, а 14–17 октября присутствует в составе делегации РПЦ вместе с К. Скуратом, по приглашению архиепископа Серафима, на праздновании 1600-летия преставления свт. Василия Великого. Это был последний раз, когда он посетил Грецию.

В 1980 г. он оставляет три завещания: 30 января — юридическое у нотариуса******, второе — только что вышедший труд о прп. Симеоне. Третье — это дух его заявлений в защиту священника Димитрия Дудко, арестованного, сломленного и принужденного

---

* Церковь... С. 98.
** *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Письма о горнем и дольнем. С. 83–85.
*** Там же. С. 86, 87.
**** См.: Церковь... С. 96–97, 99.
***** См.: ЖМП. 1979. № 12. С. 6, 11.
****** См.: Церковь... С. 411–412.

к клевете, в которых выражается законное сомнение в том, что униженный пастырь был единственным автором лживого текста*.

В 1981 г. он участвует в 50-летнем юбилее Трехсвятительского подворья в Париже и в октябре вновь посещает СССР, присутствуя на престольных праздниках в Лавре и Ленинградской духовной академии**. Именно этой академии он завещал свою библиотеку — это собрание лишь частично поступило в СПДА несколькими партиями на протяжении 1990–2000 гг. К началу
678) 2003 г. фонд архиепископа Василия (Кривошеина) в академической библиотеке составлял 1240 изданий. Сюда (в ЛДА) он приезжает вновь в 1984 и 1985 гг.

В 1982 г. в его жизнь ворвалась болезнь, что вызвало необходимость провести часть времени в клинике в Эйпене. Однако в августе он уже не чувствует себя «несчастным», но лишь «ограниченным и стесненным»***. Он много пишет, читает, печатает на машинке, переводит творения прп. Макария Египетского. Книги, которыми он пользовался, зачастую лежали на полу. Порядку его мыслей сопутствовал естественный творческий беспорядок. На будущий год он заканчивает жизнеописание своей «верной духовной сестры и помощницы», скончавшейся в 1982 г. монахини Екатерины (Полюховой). Тогда же выходит и его труд о прп. Симеоне по-гречески, а 5–9 сентября владыка посещает IX патристическую конференцию в Оксфорде. Здесь он в последний раз участвует в подобном собрании****. На предшествующей встрече в 1979 г. он произносит еще одно свое духовное завещание — доклад «Преподобный Симеон сквозь века».

Каждый день он ходил за газетами из приходского дома на улице Шевалье, где жил, на угол улиц Туазон д'Ор и Иксель. Ходил в том, в чем жил, — в подряснике. Дети в изумлении бегали вокруг и кричали: «Санта, Санта Клаус!» Забавное в жизни на этом не кончилось. В 1984 г. «награда нашла героя». 29 мая владыка получает орден РПЦ св. равноапостольного князя Владимира II степени*****. Как всегда, с наградами в Патриархии полная неразбериха: зачем, кому, какой степени... В телеграмме за под-

---

* См.: Воспоминания... С. 495–496.
** См.: ЖМП. 1981. № 7. С. 6; 1982. № 1. С. 20, 39.
*** Церковь... С. 103.
**** См.: ЖМП. 1984. № 1. С. 13.
***** См.: ЖМП. 1984. № 7. С. 3.

письью патриарха Пимена на имя владыки от 14 июня ему шлют поздравления по поводу награждения орденом... прп. Сергия Радонежского, впрочем тоже II степени*. 9 апреля 1985 г. он написал некролог скончавшемуся архиепископу Николаю (Еремину) для «ЖМП», правда, переживал, что текст в Патриархии «забракуют»**. Тем временем английский перевод его книги неспешно готовился в США, благодаря заботам протоиерея Иоанна Мейендорфа. 18 мая владыка встречался и общался в бельгийском Малине с папой Иоанном Павлом II... Напутствие?.. (679

С 7 по 24 сентября он был в России в последний раз. В эти дни все было в последний раз. 24 сентября — день его похорон на Серафимовском кладбище Петербурга — был последним днем советской визы. Он, живым или мертвым, должен был покинуть Россию. Отчасти это и сбылось, но совсем не так, как хотелось власть предержащим. В сентябре 1985 г. владыка словно что-то предчувствовал. Это было впервые, когда ему не хотелось ехать. Накануне отлета, в пятницу, он потерял так необходимые ему лекарства. И заявил, что если не найдет — не поедет. Не нашел. Но поехал... Традиционный маршрут: Москва, Ленинград, Новгород, Москва, только на этот раз Ленинграда было больше, чем обычно. Пятнадцатого сентября, после службы в Спасо-Преображенском соборе, ему стало плохо. Говорят, он начал уходить из этого мира там, где вошел в него христианином: будто бы его крестили именно в Преображенском соборе.

Это не более чем распространенная мифологема по части биографии владыки. Таинство крещения над будущим архиепископом было совершено 30 июля 1900 г. в храме во имя Казанской иконы Божией Матери в г. Териоки (ныне г. Зеленогорск Ленинградской области). Восприемниками при крещении были его дядя по матери Александр Геннадиевич Карпов и фрейлина Двора Параскева Александровна Казем-Бек***. Остальные сыновья А.В. Кривошеина были крещены в разных местах: Василий и Олег в храме во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на улице Шпалерной в Санкт-Петербурге, а Игорь и Кирилл — в Спасской церкви при Генеральном прокурорском доме Мини-

---

* См.: ЖМП. 1984. № 8. С. 3.
** См.: Церковь... С. 111.
*** См.: РГИА. Ф. 1343. Оп. 36. № 12851.

стерства юстиции. Мнение о крещении Всеволода Кривошеина в Спасо-Преображенском соборе могло возникнуть из-за топографической близости собора и дома на Сергиевской улице, где жила семья.

Известно, что в Брюсселе владыку ждал склеп, приобретенный в 1977 г. и указанный им как место собственного погребения в завещании 1980 г. Он так и не дождался владыку, став местом упокоения лишь для монахини Екатерины (Полюховой). Было
680) тем самым нарушено его завещание? Наверное, нет. Назначенный рукой владыки в свои душеприказчики диакон Михаил Городецкий до конца выполнил его волю. Тридцатого января 1980 г., когда писалось завещание, быть похороненным в России, куда его Бог привел умереть, нельзя было и помыслить. Но это случилось. Протоиерей Георгий Флоровский, никогда не разделявший историю и богословие, призывал христианского историка быть «предельно осторожным и чутким» в попытке увидеть «провиденциальное» за теми или иными событиями реальной истории. И все же в событиях сентября 1985 г. хочется увидеть послание Божие. Не столько Василию Кривошеину, сколько нам всем. Ольга Петровна Лихачева, двоюродная племянница владыки, вспоминает Серафимовское кладбище в день похорон. И удивительный разговор двух старушек-богомолок, начавшийся с традиционного вопроса: «Кого же хоронят?» — «Святого человека, который за границей жил. За ту святость Бог его и привел на Родине умереть». Было 24 сентября 1985 г.

Погребение архиепископа Василия в «городе на Неве» — так говорили в то время, не желая упоминать в церковной речи имя злого гения России — до сих пор вызывает разные кривотолки. Предначертанный, но «запечатанный гроб» в Икселе остался пуст. Недоумение, почему так произошло, сращивалось с подозрением, свободно ли родилось решение быть похороненным в Петербурге. Но исторические обстоятельства последних дней и кончины Преосвященного владыки, как они вспоминаются и отцу Михаилу Городецкому, и Никите Кривошеину, и Ольге Кавелиной, развеивают последние сомнения. В эти дни действительно свершалась ИСТОРИЯ как череда событий поистине знаменательных. История возвращалась на круги своя, возвращая в младенческую колыбель сына России и петербургского изгнанника. На сей раз первая колыбель оказалась последним гробом...

Удар болезни лишил владыку, как вспоминает отец Михаил, дара слова, но не воли. Почти неделю он сопротивлялся смерти, словно ожидая, сумеют ли близкие и ближние почувствовать его последнюю волю и отстоять ее. Наверное, это было нелегко. Но и диакон Михаил Городецкий и Ольга Кавелина, как нам ныне кажется, смогли понять и волю человека, и волю Божию. Вернуться умирать в Отчизну можно было лишь затем, чтобы остаться лежать в ее земле. Решение хоронить владыку в Петербурге было принято его домашней церковью, рассеянной от России до Франции, и поддержано тогдашним председателем ОВЦС митрополитом Филаретом (Вахромеевым). Но решение, согласное с историей и волей Божией, предстояло еще отстоять. Ленинградская митрополия от имени своего главы, митрополита Антония (Мельникова), неоднократно беспокоила Париж, брата владыки Игоря Александровича Кривошеина и его племянника Никиту, с требованием забрать тело архиепископа Василия в Брюссель и захоронить его в Бельгии. Казалось бы, в полном соответствии с завещанием владыки. Родственники, чувствуя свершившуюся ИСТОРИЮ, не уступили «телефонному давлению». В конце концов обстоятельства смерти и погребения были определены не родственниками, не «третьей силой», а самим владыкой, словно почувствовавшим свершающийся о нем Промысл... (681

Так по смерти своей владыка не только остался в Московской Патриархии, но и в России. А те силы в России, подобно евангельским воинам «стрегущие гроб» в Брюсселе, с тем чтобы погребсти его на чужбине, отлучив от Родины и после смерти, «ничтоже успели»... Ныне день кончины владыки, 22 сентября, попразднство Рождества Пресвятой Богородицы, собирает у его могилы не один десяток людей. Известно, что к пустому колодцу народ не идет, и панихида становится празднованием его памяти. Если обратиться к смыслу греческого слова «спасение», к которому призван каждый христианин, то выяснится удивительная вещь. Основа этого слова связана с понятием «тела», «цельности», «целого организма», внутренней непротиворечивости, вновь обретенного мира с Богом и в самом себе. Именно таким, цельным, воспринятым в Небесное Царство, и видится нам архиепископ Василий сквозь написанные им и о нем строки...

В своих письмах 1985 г. О.А. Кавелина требовала восстановить истинный образ владыки, дабы его не считали

диссидентом*. Со слов близких к нему в последние годы людей, он и сам на это наименование обижался, потому что таковым себя не считал. Просто в безразмерный феномен «диссидентства», как в сталинское «враг народа», некоторым было выгодно упрятать его подлинно церковную позицию. Эта позиция, при всей верности Православию, не терпела подлости православных, под это Православие маскируемое. Отсюда и до сих пор звучащие в адрес владыки обвинения патриархийных номенклатурщиков
682) в том, что тот публично «разглашал» сведения о тяжкой судьбе Церкви в советской России, сказанные ему наедине: «Общаясь с православными эмигрантскими кругами, владыка неоднократно убеждался в том, что нельзя быть в беседах до конца откровенным. Случалась утечка информации: “Скажешь что-нибудь по секрету архиепископу Брюссельскому Василию (Кривошеину), а завтра об этом знают не только в Бельгии, но и в Париже”, — сетовал владыка Никодим»**. Жалоба людей, заботящихся не о Церкви Божией, а о собственном благополучии... Шельмование диссидентов в СССР было сродни тому шельмованию, которое владыка претерпевал в патриархийных кругах, командно-административная система которых не терпела никакого проявления индивидуальности и порядочности. Но самым страшным было для них не это. Владыка не вписывался в традиционный образ оппозиционера. Это была та странная оппозиция, которая вместо «*нет*» говорила — «*да*». Он понимал, что среди совковой «массы верующих» линия Церкви на поддержку оппозиционного движения вызвала бы «непонимание и осуждение»***. К тому же владыка сам отмечал особенности собственной полемики в защиту инакомыслия в СССР. Она была адресована не вовне, а внутрь Церкви, поскольку адресатами его посланий были просоветски настроенные иерархи, а поводом для выступлений служили просоветские высказывания этих церковных деятелей. Смысл происходящего удивительно воплотился в некогда данной ему парадоксальной характеристике — «красный антисоветчик».

Митрополит Питирим (Нечаев), несмотря на свои принципиальные разногласия с митрополитом Никодимом (Ротовым), был

---

* См.: Церковь... С. 420.

** *Августин (Никитин)*, архим. Митрополит глазами иподиакона. Послесловие Б. Никольского // Нева. 2004. № 10 (151).

*** См.: Воспоминания... С. 490–491.

вполне солидарен с ним в отношении к Брюссельскому архиерею. Будучи близок к патриарху Алексию I, он остался недоволен тем, что в своей характеристике патриарха владыка Василий процитировал митрополита Никодима: «Патриарх Алексий — робкий и равнодушный человек. Он аристократ, барин. На Церковь смотрит как на свою вотчину». Владыка Питирим заключает: «Лучше бы он не Никодима цитировал, а написал свои впечатления». Владыка много о чем не написал, чем, наверное, избавил митрополита Питирима от дополнительных комментариев. (683

Впрочем, и сказанного было достаточно, чтобы понять глухую неприязнь типового «советского архиерея» к своему европейскому собрату: «Что касается самого архиепископа Василия, то человек он был сложный. Страшно самолюбивый... Однажды собрались сфотографироваться все вместе, а его нет. Ждали, ждали... У Патриарха, смотрю, уже складки на щеках собираются. Наконец появляется Василий со своим “Я-я-я!”. Патриарх, увидев его, процедил сквозь зубы: “У, капуста брюссельская!”»*

Образ хоть и уничижительный в устах того, кто его создал, но вполне евангельский по своему существу. Хоть владыка «пал в землю» не пшеничным зерном (см.: Ин. 12, 24), а семенами «брюссельской капусты», но его труды и дни, как и его смерть, принесли обильный плод. Как тут не вспомнить архимандрита Антонина (Капустина), который своим ex-libris'ом выбрал изображение кочана капусты и надпись: «Не вкусен, да здоров». Его богословская мысль от фундаментальных вещей, лежащих в основании церковного строя, тотчас возносится к самому Главе Церкви, ее Лицу — ко Христу, чтобы затем вновь спуститься к тем повседневным, почти бытовым проблемам, от решения которых зависит наше спасение. Такое чередование тем — свидетельство глубокой взаимозависимости всех сторон церковной жизни. В конце концов, богословие Церкви — отнюдь не кабинетное занятие, а смелый ответ на брошенный временем вызов. Таким вызовом являются и внутриправославные проблемы, и оттенки богословской мысли, рождаемой Церковью, и отношения между христианскими общинами. Богословские собеседования, по мнению Преосвященного автора, не должны проходить без влияния на церковную действительность, ибо иначе они превращаются

* Русь уходящая... С. 198.

в «богословское празднословие». О востребованности сегодня этих плодов и Церковью и миром свидетельствуют новые переводы на французский язык воспоминаний и богословских сочинений владыки, явившиеся совместным «православно-католическим проектом» парижского изадетльства CERF и ОВЦС Московской Патриархии*.

Его труды демонстрируют, что решение всех упомянутых выше проблем лежит на пути верности не букве святых отцов, а свя-
684) тоотеческому методу. «Копание» в отцах не есть «патролатрия», основанная на начетничестве. Это и не копание вовсе — скорее, археологические раскопки, где в строгом соответствии со стратиграфией снимается культурный слой церковной жизни, пласты смыслов, образованные церковным временем. Сначала снимаются те смыслы, которые созданы поздними списками и переводами, затем наступает черед ближайших современников и учеников, придававших своими толкованиями дополнительные смыслы трудам своих учителей, которые не были им присущи. Наконец богослов отбрасывает лопату и заступ, чтобы посредством мастерка и кисточки расчистить истинный смыл отеческих слов, который, как и всякий артефакт, можно понять лишь из того контекста, в котором эти слова произносились автором. Именно здесь становится понятен тот способ и метод отношения, которым отцы Церкви воспринимали современную их Церкви действительность. Главный парадокс совершенного открытия — святоотеческий метод не состоит в «консервации» на все времена единого и неизменного взгляда на происходящее, он в полной мере соответствует тому новаторскому, что предлагают лучшие церковные умы каждого следующего поколения. «Богословская археология» служит доказательством аутентичности сегодняшней церковной жизни, способности церковных умов адекватно реагировать на вызов времени на любом его отрезке и протестует против механического копирования и цитирования исторических текстов в угоду личным амбициям, прикрываемым именами святых отцов.

---

* См.: *Basile (Krivochéine)*, archevêque. Dieu, l'homme, l'Église. Lecture des Pères / Ed. S. Model (Patrimoines. Orthodoxie). Paris, 2010; *Idem*. Mémoire des deux Mondes. De la révolution à l'Église captive / Ed. S. Model (L'histoire à vif). Paris, 2010. См. также: Un évêque-théologien, Mgr Basile (Krivochéine) // Messager de l'Église orthodoxe russe. № 15. Mai–Juin 2009. Paris, 2009. P. 7–32.

Собственно, еще говоря о символических текстах православной традиции, владыка четко сформулировал православное понимание развития церковной мысли, иногда не вполне верно называемое «догматическим развитием Церкви». Богословская истина оказывается неизменной по своему содержанию и объему и лишь уточняется в соответствующих эпохе понятиях и терминах. Отсюда и указанная им богословская триада, необходимая для церковной мысли: неизменность содержания — точность формы — свежесть новизны. Поскольку Святой Дух пребывает (685
в Церкви «до скончания века», то до самого конца истории Церковь обладает правом избирать новые слова для выражения своего учения и новые способы его утверждения. Именно поэтому владыка не приемлет обскурантистско-эсхатологических настроений, утверждающих, что с Седьмым Вселенским собором развитие церковной мысли должно было закончиться. Он смело считает, вслед за целым рядом византийских отцов Церкви, что Константинопольский собор 879–880 гг. был Восьмым Вселенским, а приготовляемый Всепровославными совещаниями Святой и Великий собор может быть Девятым.

Говоря о Церкви, владыка выступает с позиций богословской антиномии, утверждающей возможность мнимой противоречивости тех вещей, которые находят свое единство в Боге. Связь между Вселенской и Поместной Церковью раскрывается как антиномия, которая является лишь земным отражением простоты Божественной природы и существующих внутри нее различий. Рядом с антиномией традиционно стоит апофатика — смиренное преклонение перед непознаваемостью Божества. Его взгляд избегает крайностей в оценке познаваемости Бога: Его познание невозможно и не невозможно. Однако формы апофатического метода в трудах владыки скорее намечены, хотя он вполне признает «непостижимость и неопределимость сущности Церкви». Одна из форм этого смирения — обилие святоотеческих цитат, поданных не начетнически, но творчески, в случае необходимости — с соответствующими комментариями, выработанными «богословской археологией».

Сам владыка тонко чувствовал время и историю и будто знал, когда ему родиться — 1900 г. Век отразился в нем, и он сам своей личностью отразился в эпохальных полотнах, оставивших нам контуры и детали уходящего века. Он же сам отразил XX столетие

двояко — и в своем творчестве и личности, и в своем противостоянии тем борениям, которые насылал на него век. Но и век отразил его, сделав в глазах общества странным и неприкаянным своим сыном. Столетие прошло сквозь него, закалив как сталь и просветив как кристалл. И век с его людьми запомнился нам в очищающем свете этого кристалла. Племянник владыки, Никита Кривошеин, узник ГУЛАГа, явивший собой Россию без границ, вспомнил как-то, что попросил дядю объяснить ему загадочное
686) видение св. пророка Даниила, в котором муж в льняной одежде клянется Живущим во веки, что испытания земной истории завершатся «к концу времени и времен и полувремени» (Дан. 12, 7). И владыка тотчас откликнулся на просьбу обстоятельным профетическо-эсхатологическим истолкованием. Он и ушел, почувствовав время. Новая Россия еще только пыталась сказать о себе перестройкой, а он как будто специально вернулся в «свой город, знакомый до слез», чтобы уйти из него в вечность. Вот уж действительно: «Ни страны, ни погоста не хочу выбирать, на Васильевский остров я приду умирать». А смог бы он вынести эту новую Россию?

Вселенский дух работ архиепископа Василия (Кривошеина) соответствует вселенскости Церкви, к которой он принадлежит. И здесь подчеркивается, что дух вселенскости — это дух мира, ибо некоторые оправдывают православием свою личную враждебность ко всем инакомыслящим, представляя дело так, что враждуют из-за благочестия. Вслед за свт. Василием Кесарийским, святитель Василий Брюссельский не приемлет такие попытки, однако трудно сказать, насколько он сам был готов идти по пути «догматической икономии» великого отца-каппадокийца. И здесь вновь читается рецепт для межконфессионального диалога: вечность богословия и время Церкви неразрывны.

Выбирая тему и ее аспекты для своего обращения к слушателям и читателям, владыка очень щепетилен. Он выделяет не просто важное, но важное здесь и теперь. Не случайно, касаясь экклезиологии свт. Василия, он подчеркивает его мысль — не Церковь бывает поклоняема, но ее Лицо, Глава Церкви, Христос. Ему, как и свт. Василию Великому, чуждо всякое подобие «экклезиолатрии». В этой связи важное место в его рассуждениях занимает вопрос о евхаристической экклезиологии. Сущностное совпадение Евхаристии и Церкви — в том и в другом случае нам явлено Тело

Христово — приводит к тому, что именно в Евхаристии происходит актуализация Церкви. Собственно через литургию община верных становится Церковью и ощущает себя как таковая. О важности такого литургического сознания писали многие: упоминаемые здесь митрополит Иоанн (Зизиулас), архимандрит Киприан (Керн), протопресвитеры Николай Афанасьев, Иоанн Мейендорф, Александр Шмеман — иные из них, как отмечает владыка, с некоторой «односторонностью и экзальтацией». Все же видится, что для владыки такой подход к Церкви не является (687
главнейшим, и он указывает почему: существует опасность разрыва вселенскости Церкви, ощущения общиной своей самодостаточности в отрыве от епископата и связанных с ним других общин. Для него гораздо более важно каноническое осмысление Церкви во главе с архиереем в семействе Поместных Церквей. После веры епископат для него самое заметное выражение единства Церкви. Именно в ощущении этой семейственности и возникает вселенскость, которая уравновешивает монархию епископской власти ответственностью епископа перед членами общины и собратьями-архипастырями. Впрочем, это вероучительное основание не отменяет возможности произнести суждение о недостойных членах этого епископата, власть которого не безусловна.

Здесь кроется главный богословско-канонический исток предлагаемой им церковной реформы, которая пока не осуществлена, да и вряд ли будет исполнена. Особое положение Константинопольского Патриархата как одной из автокефальных Церквей, но обладающей первенством чести требует не только предстояния в любви и председания в собраниях, но и особого внимания к мнению и нуждам остальных Поместных Церквей. Это может выразиться в особой институции при патриархе Константинопольском, представляющей все Поместные Церкви через своих делегатов. Такой Синод действительно осуществил бы соборность Церкви, сделав Вселенский Патриархат действительно вселенским в настоящем и обновленном значении этого слова. Жизнь и творчество архиепископа Василия стали доказательством «широты Божией заповеди», вмещающей в себе разнообразие взглядов при условии единства в главном, свободы в остальном и любви во всем.

Одной из напечатанных посмертно, вместе с In memoriam, но словно посланной вдогонку за уходящей жизнью, была его

первая работа — «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы»*. И подписана она была так же, как первая: не архиепископ Брюссельский Василий, а монах Афонский Василий. Все вернулось на круги своя, туда, откуда начиналось. Еще в речи при наречении он искренне говорил о трудности афонскому монаху быть епископом. И сейчас — в своих трудах и своим трудом он уходил монахом. Эта подпись — словно исполнение общего места смиренного епископского завещания, обращенного к желающим устроить из его смерти культ и помпу: прошу отпеть меня как простого монаха. Частые попытки составить чин отпевания архиереев так ни к чему и не привели. Не столько по несуразности складывающихся последований, сколько по общей логике развития личной судьбы. Павел Евдокимов верно отметил, что духовный путь сам собой поставил его на стезю Симеона Нового Богослова, в естественности, независимости ума и мистическом рвении которого он узнавал себя, такого же «братолюбивого нищего» и «неистового ревнителя»**. Логическое развитие его богословских исканий явилось следствием переживания владыкой «мер возраста Христова», эонов движения духовной жизни. Епископ вновь стал монахом: в заупокойной службе, в имени под статьей, появившейся, вообще-то, не намеренно.

688)

Здесь и явилось наконец решение того, что было задумано по дороге на Афон: соединение интеллектуального порыва и иерархического служения, что в речи при наречении во епископа Богоспасаемого града Волоколамска он назовет нелегким трудом совмещения любви к научно-богословскому исследованию, монашеской жизни и обязанностей епископского сана. Задача разрешилась отнюдь не противопоставлением «ученого» и «народного» монашества, но с помощью иерархии тех ипостасей, в которых владыка являл себя в своей жизни. Любовь к истине, открывающейся нам, в том числе сквозь изучение богословия отцов, действительно делает человека свободным (см.: Ин. 8, 32). Но для предания себя этой любви всецело нужны определенные условия, нужно, чтобы не мешали, нужен изначальный элемент внешней и внутренней свободы. Необходимо внешнее одиночество и внутреннее единство, инаковость и моничность, для чего

---

* См.: Вестник РЗЕПЭ.1987. №115. С. 109–174.

** См.: Церковь... С. 432.

нужно быть и иноком и монахом. Архиерейство дало ему новый запас независимости и свободы для церковного творчества.

Он традиционно говорил о главной цели священства и епископства как о духовном пастырстве. Однако главнее — поиск правды Царствия, той самой освобождающей истины, а вслед за ней все придет само, в том числе и пастырство. Многие стремились сделать богословие служанкой церковной практики и в результате получили мрачное начетничество, одновременно осознав, что благочестие не служит для прибытка (см.: 1 Тим. 6, 5). Это осознание превратило богословов в бухгалтеров, а теологов — в технологов. Тот, кто на первое место поставил церковную просвещенность, сделал пастырство не слугой, а наследником богословия. И в результате достиг и того и другого. Любовь к истине, патристической и исторической, способна решить текущие проблемы церковной жизни, вернее, преодолеть их и возвыситься над ними. Погруженность в «практическую текучку», какими бы высшими соображениями и красивыми словами о «церковной заботе» она ни оправдывалась или ни казалась оправданной, способна лишь засосать пастыря и архипастыря в трясину, лишив его солнца Правды... Василий Кривошеин правильно расставил жизненные приоритеты: в отличие от Николая Бердяева, положившего в основу своей философии не бытие, а свободу, он построил свое богословие на приоритете правды над бытием. И ушел из быта в Жизнь оправданным. (689

Чтобы принести много плода, упавшее в землю пшеничное зерно должно умереть (см.: Ин. 12, 24). Мы уже знаем, что после смерти владыки в «Журнале Московской Патриархии» за 1986 г. было опубликовано переведенное с французского резюме его статьи о свт. Григории. Той самой, первой. Оно было, так же как и статья, подписано просто: «Монах Василий». Лишь в набранных петитом подстрочных примечаниях говорилось об архиепископе Василии (Кривошеине), на что не все обратили внимание. Для многих в стране, которая только лишь начала приоткрывать ставни и узнавать правду, свет и запредельная правда этой публикации оказались откровением. Людям, прочитавшим ее, показалось, что раз в Церкви есть ТАКИЕ монахи, то это настоящая Церковь. И они считают так до сих пор...

АННОТИРОВАННЫЙ ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

690)

Составлен А. Мусиным и И. Дьяковой

А

Августин (Никитин Дмитрий Евгеньевич; р. 14.09.1946, Ленинград), архимандрит, доцент СПДА. В 1969 окончил физический ф-т ЛГУ. В 1971–1975 учился в ЛДА, защитил канд. дисертацию на тему «Православное учение о примирении между Богом и человеком». 28.10.1973 пострижен в монашество, 4.11.1973 рукоположен во иеродиакона, 14.04.1974 — во иеромонаха. С 1975 преподает в ЛДА. С 1980 доцент, в 1983–1986 инспектор ЛДА. В 1977–1981 член Богословской комиссии по подготовке всеправославно-лютеранского диалога. Преподает в СПДАиС сектоведение, историю западных исповеданий и восточных (нехалкидонских) церквей — 388, 682

Августин (Петерсон Августин Адамович; 17.02.1873–1955), митрополит. Родился в семье латышского крестьянина. В 1895 окончил Рижскую ДС. В 1904 рукоположен во иерея. С 1926 по 1936 гарнизонный священник в г. Даугавпилсе. 29.03.1936 рукоположен во епископа и возведен Константинопольским патриархом в сан митрополита с титулом Рижский и всея Латвии. Управлял митрополией до присоединения страны к СССР и включения Латвийской епархии в состав МП (1940). Эмигрировал во время Второй мировой войны, в 1946 вошел в юрисдикцию РПЦЗ — 178

Августин Аврелий, иначе блаженный Августин (354–430), епископ Иппонийский, отец Церкви, богослов, философ, память 28 июня — 49, 103–104, 140, 293, 321, 440, 453, 458, 479, 490, 510, 560, 665

Агеев Дмитрий Александрович (р. 4.08.1976), окончил Православный Свято-Тихоновский богословский институт, в 2003–2009 работал в представительстве РПЦ при европейских международных организациях в Брюсселе, в 2007 рукоположен в священника, опубликовал афонскую переписку из архива архиепископа Василия — 158

Адриан (1627/1636–15.10.1700), с 1678 архимандрит Чудова монастыря, с 1686 митрополит Казанский и Свияжский, с 24.08.1690 патриарх Московский, при скептическом отношении к петровским реформам провел ряд преобразований церковного управления в духе требований Нового времени — 456, 466

Адриан II, Римский папа (867–872) — 443

Акакий Новый, Кавсокаливит (сжигатель калив — шалашей) († 1730), один из предшественников афонского движения колливадов, прп., память 2-е воскр. по Пятидесятнице (Собор афонских святых) — 247

Акиндин Григорий, византийский богослов XIV в., монах, антипаламит, родился в Прилепе (Македония), образование получил в Фессалониках, ученик свт. Григория Паламы и Варлаама Калабрийца, осужден в 1351 Константинопольским собором — 61, 90, 98, 106, 108, 114, 124, 135, 140, 246

Александр (Немоловский; 1880, Житомир — 11.04.1960, Брюссель), митрополит. Закончил СПДА, с 1901 настоятель русских православных

приходов в США, в 1909 епископ Аляскинский, викарий Северо-Американской епархии, в 1917–1921 управляющий епархией, с 1921 в Константинополе, с 1928 на Афоне. Впоследствии настоятель православного прихода в Бельгии, с 11.12.1936 архиепископ Брюссельский и Бельгийский в юрисдикции Константинопольского Патриархата, при нем в 1937 бельгийское правительство утверждает положение о Русской Православной Церкви в Бельгии, после оккупации страны Германией в 1940 арестован Гестапо, 30.04.1945 возглавил русские приходы в Берлине, с окт. 1945 в юрисдикции МП в качестве викария при митрополите Евлогии (Георгиевском), с 1946 управляет отдельной епархией РПЦ на территории Германии, с 1948 архиепископ Брюссельский и Бельгийский в юрисдикции МП — 177, 313, 322, 373–374, 392, 395, 406

Александр I (1777–1825), российский император с 1801 — 28

Алексей (Романов; 1904–1918), сын последнего российского императора Николая II, расстрелян вместе с родителями и сестрами — 60

Алексей I Комнин (ок. 1048 — 1118), византийский император с 1081 — 188–189

Алексей Михайлович (Романов; 1629–1676), русский царь и великий князь, на престоле с 1645, при нем проведены богослужебные реформы и возник старообрядческий раскол — 206, 460

Алексий (90-е гг. XIII в. — 1378), митрополит Московский с 1354, святой, память 12 фев., 20 мая, 5 окт. — 446

Алексий (Альберт ван дер Менсбрюгге, van der Mensbrugghe; 22.06.1899, Бельгия — 26.05.1980, Дюссельдорф), архимандрит, впоследствии епископ, закончил Папский Восточный ин-т в Риме, специалист по патрологии и литургике, в 1919 вступает в орден бенедиктинцев, в 1925 становится священником Римско-Католической церкви, в 1929 переходит в православие и принят митрополитом Евлогием (Георгиевским) в юрисдикцию своего экзархата, служит в Англии, в 1939–1946 капеллан Содружества св. Албания и прп. Сергия, с 1946 в Амстердаме, профессор Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже, в 1950 вышел из юрисдикции РПЦ, в 1959 вернулся в МП, с 1.11.1961 епископ Медонский, в 1968 епископ Филадельфийский в юрисдикции Митрополичьего русского округа в США, с 1970 епископ Северогерманский, с 24.02.1971 архиепископ Дюссельдорфский в юрисдикции МП — 317

Алексий (Дородницын Анемподист Яковлевич, в статье архиепископа Василия (Кривошеина) было ошибочно — Добрыницын; 2.11.1859, Екатеринославская губ. — 12.1919, Новороссийск), епископ. Закончил МДА в 1885, преподавал в Херсонском духовном училище, в 1910 доктор церковной истории, в 1902 принял монашество и рукоположен во иеромонаха, ректор Литовской ДС, в 1904 епископ Сумский, с 1905 Чистопольский, ректор КазДА, с 1914 архиепископ Владимирский и Суздальский, был близок к Распутину, 3.05.1917 съездом духовенства и мирян отстранен от управления. В годы Гражданской войны — в Киеве, где поддержал автокефалов и стал главой Всеукраинской церковной рады (1918), выступал против свщмч. митрополита Владимира (Богоявленского) — 62, 140

Алексий (Ридигер Алексей Михайлович; 23.02.1929, Таллинн — 5.12.2008, Москва), патриарх Московский и всея Руси с 10.06.1990. Окончил ЛДА, 17.04.1950 рукоположен во священника, 03.03.1961 — монашеский постриг, с 3.09.1961 епископ Таллиннский и Эстонский, с 1964 архиепископ, в 1964–1986 управляющий делами Московской Патриархии, с 1968 митрополит, в 1986–1990 митрополит Ленинградский и Новгородский — 172

Алексий (Симанский Сергей Владимирович; 1877 — 17.04.1970), патриарх. 28.04.1913 хиротонисан во епископа Тихвинского, викария Новгородской епархии, с февр. 1921 епископ Ямбургский, викарий Петроградской епархии, 1922–1925 — в ссылке, с авг. 1926 архиепископ Хутынский, с 18.05.1932 митрополит Старорусский, с 11.08.1933 Новгородский, с 5.10.1933 Ленинградский, с 4.02.1945 патриарх Московский и всея Руси — 144, 158, 164, 323, 327–328, 333, 379, 385, 395, 398, 683

Алпатов Михаил Владимирович (1902–1986), российский искусствовед, историк искусства — 56
Альбрехт Владимир Янович, диссидент в СССР, предполагаемый автор самиздатовской брошюры «Как себя вести на допросе в КГБ» (1960–1970-е) — 153
Амальрик Андрей Александрович (1938–1980), литератор, диссидент, был исключен из МГУ, подвергался арестам, погиб в автокатастрофе в Испании — 153
692) Аман де Мендиета Э. (Emmanuel Amand de Mendieta) (1907–1976), выходец из бельгийской аристократии, патролог-бенедиктинец, специалист по богословию свт. Василия Великого, священник с 1932, накануне II Ватиканского собора в 1962 перешел в Англиканскую церковь и стал каноником собора в Винчестере — 536, 556, 560, 562
Амвросий (Гиакалис, Ambrosius Giakalis; р. 1940, Керамио, Лесбос), в 1967 рукоположен во диакона, в 1974 — во иерея, защитил диссертацию на степень доктора философии по богословию иконы на VII Вселенском соборе (Кембридж, 1988), в 1998–2005 архиерей Элладской Церкви, митрополия Козани и Сервии (Сев. Греция), переводчик трудов архиеп. Василия (Кривошеина) — 32
Амвросий (Погодин Алексей Александрович; 1925, Панчево, Сербия — 30.10.2004, Ново-Дивеево, США), архимандрит. Окончил богословский ф-т Белградского ун-та. Диакон (целибат) (1949). Священник (1949). В 1951 принял монашество. Служил на приходах в Сербии, Франции, Англии и Австралии. Богослов, переводчик и комментатор святоотеческих текстов. Защитил магистерскую диссертацию в Св.-Сергиевском богословском ин-те в Париже (1963) и докторскую в Белграде (1965). Был наблюдателем на II Ватиканском соборе от РПЦЗ. Позднее перешел в ПЦА. Окормлял приходы МП в США — 137
Амвросий Медиоланский († 397), отец Церкви, богослов, епископ Милана (Италия), память 20 дек., 17 апр. — 293, 297, 558, 560
Амфилохий (Радович; р.7.01.1938, с. Баре Радовичи, Сербия), митрополит Черногорский и Приморский, Зетско-Бродский и Сендерийский (с 1991), один из основателей неопатристики. В 1962 окончил Белградскую ДА, затем учился на филологическом ф-те Белградского ун-та, а также в Берне, Риме и Греции. Рукоположен во священника в Элладской Православной Церкви. Преподавал в Св.-Сергиевском богословском ин-те в Париже, с 1976 — в Белградской ДА, с 1985 — епископ Банатский — 46, 674
Амфилохий Иконийский († после 394), епископ и богослов, сторонник православия и борец с арианством, дружил со свт. Василием Великим и свт. Афанасием Александрийским, придерживался взглядов, использованных впоследствии иконоборцами, память 6 дек. — 137, 320, 534, 544, 549
Андрей (Шептицкий; 1865–1944), грекокатолический митрополит Львовский, впоследствии кардинал, в 1920 добился у папы Пия XI сохранения восточного литургического обряда для русских, перешедших в католичество — 59
Андрей Критский (сер.VII в., Дамаск — 4.07.740), богослов и гимнограф, написал Великий покаянный канон из 250 строф, создал литургический канон из девяти песнопений, пострижен в монахи в Иерусалиме (685), епископ Гортины (ок. 710), полемизировал с монофизитами, память 17 июля — 112, 654, 661
Андроник (Елпидинский; 3.11.1894, Петрозаводск — 1958), архимандрит. Окончил Олонецкую ДС (1916). Учился в СПДА. Покинул Россию в 1920. Принял монашество 2.11.1925, рукоположен во иеромонаха во Франции. Окончил Св.-Сергиевский богословский ин-т в Париже. Участвовал в РСХД. В 1931 уехал в Южную Индию, где 18 лет работал миссионером. В 1949 переехал в США — 378, 420
Андрутос Х. (Andrutos Christos), греческий богослов, посетил Москву в 1948 — 470
Аникиев Павел (1878–1932), священник, окончил СПДА, изучал творчество Симеона Нового Богослова, член Братства св. Софии в Петрограде (1920–1922), умер в ссылке — 195
Антоний (Блум Андрей Борисович; 14.06.1914, Лозанна — 4.08.2004, Лондон), митрополит (с 1966). С 1923 во Франции, закончил медицинский ф-т

Сорбонны, участник Сопротивления, в 1943 пострижен в монашество в юрисдикции МП, 27.10.1948 рукоположен во иеродиакона, 14.11.1948 — во иеромонаха, с 1949 в Лондоне, настоятель храма Св. апостола Филиппа и прп. Сергия Радонежского, с 30.11.1957 епископ Сергиевский, викарий Патриаршего экзарха, с 1962 епископ Сурожский, управляющий приходами РПЦ в Великобритании, настоятель храма Успения Божией Матери в Лондоне, в 1963–1974 Патриарший экзарх в Западной Европе, выдающийся архипастырь и проповедник — 15, 30, 179, 198, 306, 327, 371, 383, 385, 393, 403, 482

Антоний (Вадковский Александр Васильевич; 3.08.1846, Тамбовская губ. — 1912, С.-Петербург), митрополит С.-Петербургский (с 1898). Учился в Тамбовском духовном училище и семинарии, КазДА. В 1872 вступил в брак с Елизаветой Пеньковской, скончавшейся в 1879. В 1883 принимает монашество. Епископ Выборгский, ректор СПДА (1887). Архиепископ Финляндский (1892) — 397

Антоний (Ламбрехтс), иеромонах, насельник монастыря Шеветонь, Бельгия, библиотекарь м-ря — 377

Антоний (Мельников Анатолий Сергеевич; 19.02.1924, Москва — 29.05.1986, Ленинград), митрополит (с 1975). Окончил МДА, в 1950 принимает монашеский постриг. 18.07.1950 рукоположен во иеродиакона, 22.07 — во иеромонаха, в 1952–1963 инспектор Саратовской ДС, ректор Минской ДС, ректор Одесской ДС, 31.05.1964 — епископ Белгород-Днестровский, викарий Одесской епархии, с 1965 управляющий Минской и Белорусской епархией; с 1978 митрополит Ленинградский и Новгородский, с 1967 председатель редакционной коллегии сб. «Богословские труды», выпускаемого с 1960 Издательским отделом Московской Патриархии — 338–339, 681

Антоний (Храповицкий Алексей Павлович; 1863–1936), митрополит (с 1918). Окончил МДА, в 1855 пострижен в монашество, преподавал в Холмской ДС и СПДА, епископ Чебоксарский, викарий Казанской епархии (1897), епископ Уфимский (1900), Волынский (1902), с 1906 архиепископ, с 1914 архиепископ Харьковский и Ахтырский, один из кандидатов в патриархи (1917), с 1919 в эмиграции (Югославия), первоиерарх РПЦЗ — 321, 468–469

Антоний Великий (250, Кома, Египет — ок. 355), основатель монашества, прп., житие составлено Афанасием Александрийским ок. 357, память 30 янв. — 63, 262–267

Антоний Римлянин († 1147), русский святой, память 30 янв. и 16 авг. — 407

Антонин (Капустин Андрей Иванович; 1817–1894), архимандрит, историк, археолог. Окончил КДА, принял монашество, был настоятелем русской посольской церкви в Афинах, в Константинополе, затем настоятель Русской миссии в Иерусалиме — 145, 187, 683

Анфим (Елевфериадис), архимандрит Кипрской Церкви — 603, 610

Анфим VI, патриарх Константинопольский (1845–1848; 1853–1855; 1871–1873); подписал ответ папе Пию IX в 1848 г. — 463

Анфим VII, патриарх Константинопольский (1894–1896), один из авторов ответа папе Льву XIII — 463

Араванопулос Георгий, заместитель генерал-губернатора Македонии, член комиссии по делу Кривошеина (1949) — 166

Арий († 336), александрийский пресвитер, ересиарх — 135

Аристотель (384–322 до Р. Х.), др.-греч. философ и ученый — 132, 427, 665

Арсений, митрополит Тирский, представитель Антиохийского патриарха Игнатия на Константинопольском соборе 1351 г. — 446

Арсений (Суханов; ок. 1600–1668), иеромонах, палеограф, дипломат, публицист, в 1653–1655 доставил с Афона около 500 богослужебных книг, в 1655–1660 келарь Троице-Сергиева м-ря, в 1661–1664 руководил работой московского Печатного двора — 206

Асхолий († 381/382), епископ Фессалоникийский, адресат 154 посланий свт. Василия Великого — 555

Афанасий (Сахаров Сергей Григорьевич; 2.07.1887, с. Паревка Тамбовской губ. — 28.10.1962, пос. Петушки Владимирской обл.), епископ. Окончил Владимирскую ДС и МДА. Кандидат богословия (1912). 12.10.1912 пострижен в монахи, 17.10 рукоположен во иеромонаха. Преподаватель Полтавской ДС, Владимирской ДС, участник

Поместного собора 1917–1918, с 1920 наместник владимирского Рождественского м-ря, архимандрит, с 1921 епископ Ковровский, викарий Владимирской епархии. С 1922 по 1955 — в ссылках, тюрьмах и лагерях. С 1955 жил в пос. Петушки на покое. В 1956–1958 председатель Богослужебно-календарной комссии при Издательском отделе Московской Патриархии. Составил несколько молебных последований. Исп., память 28 окт. — 406

694) Афанасий III, патриарх Антиохийский (1700–1724), один из авторов Окружного послания против римо-католиков (1722) — 463

Афанасий IV (ок. 1754–16.12.1844), патриарх Иерусалимский (1827–1844) с резиденцией в Константинополе — 463

Афанасий Александрийский (293–373), отец Церкви, с 326 архиепископ Александрийский, из 45 лет пребывания на кафедре более 17 проводит в изгнании, память 31 янв., 15 март. — 130, 134–135, 262, 355, 438–439, 441, 548, 554–558, 560, 565, 588, 665

Афанасий Афонский, Трапезундский (920, Трапезунд — 1003, Афон), принял постриг в м-ре прп. Михаила Малеина в Вифинии, откуда бежал на Афон, где в 961 основал монастырь, память 18 июля — 238–240, 244, 345

Афанасий Парийский, один из основоположников афонского движения колливадов (конец XVIII в.) — 249–250

Афанасьев Николай Николаевич (4.11.1893, Одесса — 4.12.1966, Париж), протопресвитер. Окончил медицинский ф-т Новороссийского ун-та, с 1920 в эмиграции, учился на богословском ф-те Белградского ун-та (1921–1925), с 1940 священник, настоятель православных приходов в Тунисе и Бизерте (1941–1947), профессор канонического права Св.-Сергиевского богословского ин-та (Париж). Работа «Церковь Духа Святого» защищена в 1950 как докторская диссертация. Похоронен на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 318–319, 396, 589–592, 671, 687

Афинагор (II в.), христианский апологет — 565, 572

Афинагор, митрополит Фиатирский, экзарх Вселенского патриарха в Зап. Европе, преемник митрополита Германа (1950-е) — 183, 399, 600, 603–605, 608–611, 613

Афинагор (Спиру Аристоклес; 25.03.1886, Цараплана, Эпир — 7.07.1972, Стамбул), окончил Богословскую школу на о. Халки, с 1919 секретарь Афинской архиепископии, в 1922 рукоположен во священника и епископа, митрополит островов Керкира и Пакси, в авг. 1930 — архиепископ Северной и Южной Америки в юрисдикции Вселенского патриархата, с 1.11.1948 патриарх Константинопольский, в 1967 участвовал совместно с папой Павлом VI во взаимном снятии клятв 1054 года — 158, 204, 213, 328–329, 331–332, 379

Б

Бассис Х., один из авторов книги о Демократической армии Греции (1948) — 162

Байрон Р. (Byron R.), автор заметок об Афоне (1928) — 57

Балас Давид (Balas), член ордена цистерцианцев, профессор ун-та в Далласе (США), автор трудов, посвященных жизни и учению свт. Григория Нисского — 411

Барвинок Владимир Иванович (22.06.1879–1943), выпускник КДА и Петроградского ун-та, филолог и археолог, в 1920-е сотрудник Украинской АН, специалист по богословию Никифора Влеммида (XIII в.) — 46

Барди Густав (Bardy Gustav; 25.11.1881, Белфаст — 31.10.1955, Дижон), патролог, с 1906 священник Католической церкви, с 1919 профессор ун-та в Страсбурге — 595, 671

Басаргина Е.Ю., сотрудница С.-Петербургского ин-та истории РАН, византиновед, специалист в области историографии — 34

Батлер Кристофор (Butler Christofer Basil; 7.05.1902, Ридинг — 21.09.1986, Лондон), специалист в области экклезиологии, в 1920 окончил Колледж св. Иоанна в Оксфорде, в 1925 диакон в Англиканской церкви, в 1927 обратился в католичество, с 1933 священник, преподавал в Вестминстере, консультант II Ватиканского собора, член Бенедиктинского ордена — 22

Беляев Николай Михайлович (1899–1930), ученик Н.П. Кондакова, один из основателей Кондаковского семинария-института в Праге — 33

Бердяев Николай Александрович (6.03.1874, Киев — 24.03.1948,

Кламар), религиозный философ, публицист, окончил Киевский ун-т, был близок к марксизму, участник русского религиозного и философского возрождения начала XX в.; по собственному определению, в основу своей философской мысли положил «не бытие, а свободу», основные работы: «Философия свободы» (М., 1911), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (М.,1914), с 1922 в эмиграции, участник РСХД, с 1924 во Франции, основал Религиозно-философскую академию, редактор издательства «YMCA-Press», журнала «Путь», отстаивал независимость богословского творчества от церковной иерархии, в 1935 выступал в защиту обвиненного в ереси протоиерея Сергия Булгакова, в 1939 — Г.П. Федотова. Социально-политическим вопросам посвящена работа «Истоки и смысл русского коммунизма» (Париж, 1934). Основатель направления персонализма в новом православном богословии — 27, 252, 689

Бибихин Владимир Вениаминович (псевдоним Вениаминов В., 1938 — 19.12.2004), философ, научный сотрудник Ин-та философии РАН и преподаватель МГУ, публикатор и переводчик трудов свт. Григория Паламы — 138, 321

Биниарис А., один из авторов книги о Демократической армии Греции (1948) — 162

Бицилли Петр Михайлович (1.10.1879, Одесса — 24.08.1953, София), историк, филолог, литературный критик. В 1905 окончил Новороссийский ун-т. Будучи аспирантом, специализировался во Франции, Италии, Германии. В 1910 избран приват-доцентом по кафедре всеобщей истории в Новороссийском ун-те. В 1917 защитил диссертацию в Петроградском ун-те. С 1920 в эмиграции (Сербия). Преподавал в г. Скопье. В 1924 переехал в Софию. В 1948 был уволен из Софийского ун-та без пенсионного пособия по идеологическим причинам — 198

Блок Марк (Bloch; 1886–1944), французский историк, один из основателей школы «Анналы». Создал концепцию истории, ориентированную на культурную антропологию — 198

Бобринской Алексей Александрович (1852–1927), граф, историк, археолог, председатель Императорской археологической комиссии (1886–1917), после 1918 в эмиграции — 34, 51

Бобринской Борис Алексеевич (Bobrinskoy; р. 15.02.1925, Париж), граф. Окончил Св.-Сергиевский богословский ин-т в 1949. Инспектор ин-та с 1951. Профессор догматического богословия с 1953. Священник с 1959. Деятельный участник экуменического движения. Настоятель прихода в крипте Св. Троицы собора Св. Александра Невского (Париж). Декан Св.-Сергиевского ин-та (1993–2005) — 145, 167, 331

Богатуров Д.А., доктор политических наук, советский и российский историк международных отношений, профессор МГИМО, председатель Научно-образовательного фонда по международным отношениям — 162

Богданов П.Д., собиратель славяно-русских рукописей (XIX в.) — 199

Болотов Василий Васильевич (1854–1900), церковный историк, член-корр. АН. Образование получил в Тверской ДС, СПДА, защитил диссертацию «Учение Оригена о Св. Троице» (1879). По совокупности трудов получил степень доктора церковной истории (1896). Автор посмертно изданных «Лекций по истории древней Церкви» (1907, 1910) — 44–48, 98, 140, 301, 426, 428, 510, 649, 664, 668

Большаков Сергей Николаевич (Bolshakoff Serge; 27.07.1901, С.-Петербург — 21.09.1990, Отрив, Швейцария). Покинул Россию в 1918. Получил техническое образование. В 1946 защитил в Оксфордском ун-те докторскую диссертацию по философии на тему: «Единство Церкви согласно учению Хомякова и Мелера». Много странствовал по православным и католическим м-рям, беседовал с монахами и делателями умной молитвы. Итогом стала книга «На высотах духа» (1971) и многочисленные статьи. Принимал активное участие в экуменическом движении и много делал для сближения западных и восточных христиан. Жил в Италии, Швейцарии и др. странах. В последние годы (1974–1990) жил в аббатстве Отрив (l'Abbaye d'Hauterive) в Швейцарии — 151, 190

Боткин Михаил Петрович (1839–1914), коллекционер, живописец и гравер, действительный член Академии художеств, член Императорской

Археологической комиссии — 193
Боэна Х.У., член сепаратистской организации басков, расстрелян 27 сент. 1975 — 412
Брациотис Николаос (р. 1932, Афины), греческий библеист. Окончил богословский ф-т Афинского ун-та, затем философский ф-т Мюнхенского ун-та. С 1965 преподает на богословском ф-те Афинского ун-та, с 1971 профессор на кафедре библейской теологии. Член Международного общества по изучению Ветхого Завета — 600, 604, 610–611
Брежнев Леонид Ильич (19.12.1906 — 10.11.1982), советский деятель, с 1966 ген. секретарь ЦК КПСС, глава государства — 410
Буа (Bois J.), автор статьи о Григории Паламе в «Echos d'Orient» (1902) — 62, 125
Буевский Алексей Сергеевич (21.06.1920, Кострома — 9.04.2009, Москва), богослов. Будучи студентом Московского ин-та стали, поступает в Богословский ин-т в Москве (преобразованный в МДА), в 1951 оканчивает МДА, с 1946 работает в ОВЦС, с 1960 секретарь ОВЦС, с 1981 ответственный секретарь, затем консультант, автор многих богословских работ, участник межцерковного диалога — 207, 307
Булгаков Сергей Николаевич (16.04.1971, Ливны Орловской губ. — 12.07.1944), протоиерей, богослов, философ. Родился в семье священника. Окончил Московский ун-т, был близок к марксизму, впоследствии увлекся идеями «христианского социализма» и софиологии В.С. Соловьева, член Государственной думы; разочаровавшись в политике, участвует в сб. «Вехи», участник Поместного собора 1917–1918, с 1918 священник, с 1922 в эмиграции, в 1925–1944 декан Св.-Сергиевского богословского ин-та. В 1935 был обвинен одновременно митрополитом Сергием (Страгородским; указ № 93 от 24.08.1935) и Синодом РПЦЗ в ереси в связи с его учением о Софии — Премудрости Божией. В связи с этими особенностями мировоззрения о. Сергия Булгакова владыка Василий не относит его, как и священника Павла Флоренского, к «крупным и безусловно православным» богословам — 27–29, 36, 43, 132–133, 181, 208, 426
Буондельмонти, путешественник на Афон в сер. XV в. — 236
Бычков Иван Афанасьевич (1858–1944), рос. историк, археограф, библиограф, сотрудник Публичной библиотеки в Петербурге, член-корр. АН (с 1903) — 199

В

Валентин, религиозный философ, проповедовавший в Александрии и Риме ок. 140–160 — 434, 669
Валентин (Мищук Тимофей Адамович; р. 14.01.1940, Брест), архиепископ. Окончил МДА, принял постриг в 1969 и рукоположен во иеромонаха, преподавал в МДА, духовное чадо митрополита Антония (Мельникова), епископ Уфимский и Стерлитомакский (1976–1979), Звенигородский, представитель РПЦ при Антиохийском патриархе (1979–1985), Тамбовский (1985–1987), архиепископ Владимирский и Суздальский (1987–1990), Корсунский, на кафедру не прибыл (1990–1992), Гродненский (1992–1994), Бакинский, викарий Ставропольской епархии (1994–1995), ректор ДС, в 1995 на покое, с1999 архиепископ Оренбургский, с 2004 митрополит — 307
Валериан, римский император (253–260) — 670
Валериан Иллирийский († 7.05.366), епископ г. Оксера, участник собора в Сардике (343) — 557–558
Вальсамон Феодор († после 1195), крупнейший специалист в области церковного и канонического права, составил толкование и конкордацию канонов к «Номоканону 14 титулов», сторонник симфонии церковной и государственной власти и подчинения монашества строгому контролю епископов, патриарх Антиохийский в 1185–1191 с пребыванием в Константинополе — 442
Варлаам Калабриец, иначе Семинара (1250–1348), калабрийский монах, переселившийся в Византийскую империю, принявший православие. Писал против латинян, потом против афонских монахов-исихастов, предан анафеме на Поместном соборе 1341, перешел в католичество, епископ Герасы — 46, 61, 63, 68, 74–75, 77, 79, 81, 98, 109, 119, 122, 130, 135, 140, 244–246, 250, 343–344, 346, 350–352, 354
Варнава (Ян Бартон), иеромонах, ученик Богословских курсов Московского

Западно-Европейского экзархата (нач. 1960-х) — 330, 523

Варнеке Борис Васильевич (1874–1944), филолог, историк театра, окончил Петербургский ун-т, профессор классической филологии в Казанском ун-те (1904–1910), впоследствии профессор Новороссийского ун-та по кафедре античной словесности — 312

Варсануфий, или Варсонофий (V–VI в.), отшельник, весьма почитавшийся на христианском Востоке. Ок. 540 удалился в пустыню, жил в монастыре Серидос у Газы с соработником Иоанном, их переписка издана Никодимом Святогорцем, пользовался трудами Оригена и Евагрия, память 19 февр. — 22, 64, 227–228

Варфоломей (Архондонис Димитриос; р. 29.02.1940, о. Имврос, Турция), Вселенский патриарх с 1991. Окончил Богословскую школу (1961), 13.08.1961 принял монашеский постриг и рукоположен во диакона. Служил в турецкой армии (1961–1963), в 1963–1968 обучался в Папском Восточном ин-те, в Экуменическом ин-те (Босе, Швейцария) и Мюнхенском ун-те. В 1968 получил степень доктора канонического права, 19.01.69 рукоположен во священника, с 1970 архимандрит, в 1972 — начальник личной канцелярии патриарха, 25.12.1973 посвящен в сан епископа и избран митрополитом Филадельфийским, в 1974–1991 постоянный член Свящ. Синода Константинопольской Патриархии, 14.01.1990 возведен на Халкидонскую кафедру, 2.11.1991 избран патриархом — 329

Василий (Родзянко Владимир Михайлович; 22.05.1915–17.09.1999), архиепископ, внук председателя последней дореволюционной Думы Михаила Родзянко, с 1919 в эмиграции в Югославии, в 1937 окончил богословский ф-т Белградского ун-та. В 1937 женился на Марии Колюбаевой. В священном сане с марта 1941, в 1949 арестован коммунистическими властями, переехал с семьей в Англию, в 1955 начал вести на Би-Би-Си религиозные передачи на русском языке, после смерти жены в 1978 принял монашество (1979), 12.01.1980 хиротонисан во епископа Вашингтонского, викария предстоятеля ПЦА. С ноября 1980 епископ Сан-Франциский и Западноамериканский (ПЦА), с апрп. 1984 на покое. Вел радиопередачи для России на «Голосе Америки» и «Радио Ватикана» — 336

Василий II Болгаробойца (958–1025), византийский император с 976 г. Покорил Болгарию в 1018 г. — 415

Василий Великий, Кесарийский (330–379), отец Церкви, из знатного каппадокийского рода, получил образование в Философской школе в Афинах, в 364 принимает священный сан, с 370 архиепископ Кесарии Каппадокийской, память 14 янв., 12 февр. — 16, 25, 38, 42, 63, 130–131, 182, 220, 347, 355, 368, 384, 389–391, 407–408, 458, 476, 487, 511, 516, 527–564, 566, 568–569, 572, 592, 606–607, 614, 618, 620, 633–634, 639, 648–649, 655–656, 658, 661, 670, 673, 677, 686

Василиск, византийский император-узурпатор (475–476), благоволил к монофизитам, издал Окружное послание (энциклику), в котором осуждался Халкидонский собор — 588

Васильев И.А., заместитель председателя Комитета по делам общественных и религиозных организаций Государственной думы Федерального Собрания РФ созыва 2003 г. — 337

Вафиадис Маркос (1903, Эрзерум — 1992, Афины), деятель греческой компартии и главнокомандующий Демократической армии Греции (1946–1949) — 161

Введенский Алексей Иванович (1861, Новое Московской губ. — 23.02.1913, Москва), ординарный профессор МДА по кафедре метафизики и логики, доктор богословия, в 1886 окончил МДА, преподавал в Вологодской ДС, с 1886 преподает в МДА, в 1887 возглавил кафедру истории философии — 468, 480

Ведерников Анатолий Васильевич (1.11.1901, Петровское Тверской губ. — 30.10.1992, Москва). Окончил Ин-т слова в Москве (1924), педагог, специалист по русскому языку. В 1945–1948 доцент МДА, уволен из Академии и принят на работу в Издательский отдел Московской Патриархии, в 1953–1962 ответственный секретарь ЖМП, с 1957 участвует в создании сб. «Богословские труды», с 1962 на пенсии, вынужденный уйти из отдела вслед за митрополитом Николаем (Ярушевичем), референт управляющего делами Московской Патриархии митрополита Алексия (Ридигера) — 207, 341

Венгер Антуан (Wenger A.; р. 2.09.1919), ассумпционист, священник. Преподавал восточное богословие в Лионе и Страсбурге. Работал в IFEB. В 1956 посетил СССР, результатом чего стала книга «Хрущевская Россия» (1960). В 1957–1969 главный редактор газеты «La Croix». Участвовал в ассамблеях ВСЦ в Дели (1961) и Упсале (1968). В 1973 перешел на дипломатическую службу, заняв пост советника по церковным делам франц. посольства при Папском престоле (до 1983). Автор
698) книги «Рим и Москва, 1900–1950» (русский перевод: М., 2000). С 1987 в Римской курии на должности советника Секретариата по диалогу с неверующими. В 1992–1996 советник по церковным делам при франц. посольстве в Москве. В 1998 опубликовал 2-ю книгу по истории католичества в СССР: Catholiques en Russie, d'après les archives du KGB, 1920–1960. P., 1998. — 41, 501

Венедикт (Бенедикт Нурсийский) (480–543), основатель м-ря, создатель нового монашеского устава, прп., память 27 марта — 239, 302

Венедикт (1892, близ Никомидии — 9.12.1980, Иерусалим), с 29.01.1957 патриарх святого града Иерусалима и всей Палестины. Окончил училище при Иерусалимской Патриархии (1914), вступает в монашеское братство Святого Гроба, в 1925 заканчивает юридический ф-т Афинского ун-та, в 1929 иеромонах, настоятель Иерусалимского подворья в Афинах, с 1946 член Синода, в 1951 епископ Тивериадский — 331, 386

Вениамин (Милов Виктор Дмитриевич; 8.07.1887, Оренбург — 2.08.1955), епископ. Окончил МДА, в 1918 пострижен в монашество, наместник Покровского м-ря в Москве, арестовывался и ссылался, с 1946 в Троице-Сергиевой лавре и инспектор МДА, с 1955 епископ Саратовский — 195

Вениамин (Новицкий Сергей Васильевич; 1900–1976), архиепископ. 15.07.1941 хиротонисан во епископа Пинского и Полянского, викария Волынской епархии, с авг. 1942 епископ Полтавский. 1944–1956 — в заключении. С 2.11.1956 епископ Омский и Тюменский, с 12.02.1958 архиепископ, с 21.02.1958 Иркутский и Читинский, с 31.05.1973 Чебоксарский и Чувашский — 176, 371

Вениамин (Федченков Иван Афанасьевич; 2.09.1880, Тамбовская губ. — 4.10.1958, Печоры), окончил СПДА, принял монашество (1907), доцент СПДА, в 1911 ректор Таврической ДС, в 1919 епископ Севастопольский, викарий Таврической епархии, епископ Армии и Флота, в 1923 в Карпатской Руси в юрисдикции Сербской Церкви, с 1925 в Париже, с 1933 архиепископ Алеутский и Североамериканский в юрисдикции МП, в 1948 возвратился в СССР, епископ Рижский, в 1951–1955 в Ростове, затем на покое в Псково-Печерском м-ре — 28, 395

Веритис Георгос – литературный псевдоним Александра Гиаласа (1915, Хиос – 1948, Афины), греческого богослова, переводчика, критика, поэта и прозаика. Учился на богословском факультете Афинского ун-та, член братства «Зои». С 1937 печатался в журнале «Христианского союза ученых» «Актинес» — 249, 252

Вернадский Георгий Владимирович (20.08.1887, С.-Петербург — 12.06.1973, Нью-Йорк), историк. Окончил Московский ун-т (1910). Магистр русской истории Петроградского ун-та (1917). Профессор Пермского (1917–1918) и Таврического (1918–1920) ун-тов. В эмиграции в Чехословакии (Прага). Профессор Русского юридического ф-та в Праге (1922–1927). В 1927 переехал в США. Профессор Йельского ун-та (1927–1956). Не присоединяясь к движению евразийцев политически, заимствовал евразийский словарь и своими работами подвел исторический фундамент под евразийскую доктрину — 33, 35–36

Верховский Сергей Сергеевич (5.07.1907–1986), с 1921 в эмиграции, богословское образование получает в Братиславе и Париже, один из руководителей РСХД, в 1944–1951 профессор догматического богословия Св.-Сергиевского богословского ин-та (Париж). С 1951 профессор догматики Св.-Владимирской семинарии (Нью-Йорк) в юрисдикции Митрополичьего округа в США (с 1970 — ПЦА) — 394–395, 587, 670

Верюжский Василий Максимович (1874–28.02.1955), протоиерей, духовный писатель, окончил СПДА, в 1913–1918 возглавлял здесь кафедру истории славянских Церквей, один

из руководителей иосифлянского движения в Ленинграде, настоятель храма Спаса-на-крови, с 1930 в ссылке, с 1951 профессор ЛДА — 196

Ветелев Александр Андреевич (1892–1976), окончил КазДА и Высший социально-юридический ин-т в Севастополе, до 1945 работал в системе народного образования, в 1946 рукоположен во священника, профессор пастырского богословия в МДА, доктор богословия (1967) — 196

Виллебрандс Йоханнес Герард Мария (4.09.1909, Бовенкарспел, Нидерланды — 2.08.2006), кардинал. 28.06.1964 посвящен в епископы, 12.04.1969 — в кардинальское достоинство, председатель Секретариата по содействию единству христиан (до 11.12.1989), сопредседатель Международной смешанной богословской комиссии по католическо-православному диалогу — 404

Вильгельм Оранский (1650–1702), штатгальтер (правитель) Нидерландов с 1674, английский король с 1689 — 397, 665

Владимир († 1015), киевский князь, Креститель Руси, св., память 28 июля — 409

Владимир (Сабодан Виктор Маркианович, р. 23.11.1935, Марковцы, Хмельницкая обл.), митрополит. Окончил ЛДА, 15.06.1962 рукоположен во священника, 26.08.1962 пострижен в монашество, 9.07.1966 рукоположен во епископа Звенигородского, в 1973 архиепископ Дмитровский, ректор МДА, с 1982 митрополит Ростовский и Новочеркасский, Патриарший экзарх Западной Европы с 28.03.1984, в 1987–1992 управляющий делами Московской Патриархии, с 1992 предстоятель УПЦ, митрополит Киевский и всея Украины в юрисдикции МП — 376

Владимир (Тихоницкий Вячеслав Михайлович; 4.04.1873, Быстрица, Вятская губ. — 18.12.1959, Париж), митрополит. Родился в семье священника. Окончил КазДА. Пострижен в монахи 27.09.1897, рукоположен во иеромонаха 22.02.1898. В 1898–1906 сотрудник и начальник Киргизской миссии. 16.06.1907 епископ Белостокский, викарий Гродненской епархии. В 1915 эвакуируется в Москву, в 1918 возвращается в Гродно, противостоит насаждаемой польскими властями автокефалии Православной Церкви в Польше, в 1924 выслан польскими властями в Прагу, с 1925 в Ницце, викарий Южной Франции в юрисдикции митрополита Евлогия. С 1940 самостоятельно управляет епархией в Южной Франции. С 1.02.1945 управляет делами экзархата. С 6.03.1947 по 1959 Патриарший экзарх Вселенского престола, с 8.07.1947 митрополит — 316, 323, 327–328

Вольф Христиан (Wolff Ch.; 24.01.1679, Бреслау — 9.04.1754, Халле), философ-идеалист, рационалист, картезианец, профессор в Халле и Марбурге — 248

Воордеккерс Е. (Voordeckers E.; XX в.), бельгийский византинист — 31, 39

Воронов Ливерий Аркадьевич (22.01.1914, Ораниенбаум — 6.12.1995, С.-Петербург), протоиерей, профессор СПДА, специалист в области сравнительного и догматического богословия. В 1938 окончил Ленинградский химико-технический ин-т, в 1941 в оккупации, в 1943 рукоположен во священника в Псковской духовной миссии, в 1944–1954 узник ГУЛАГа, реабилитирован в 1956, несет приходское служение в Вологде, в 1961 окончил ЛДА, профессор с 1965, с 1966 член Комиссии по диалогу с Англиканской церковью — 388, 600, 602, 612

Вышеславцев Борис Петрович (15.10.1877, Москва — 10.10.1954), философ и богослов, окончил юридический ф-т Московского ун-та, с 1917 экстраординарный профессор ун-та, в 1922 выслан из России, преподает в Берлине, Париже, Женеве, редактор изд. «YMCA-Press», специалист в области антропологии и теории культуры, один из первых переложивший святоотеческое учение о сердце как средоточии внутренней жизни и обожении как сублимации на язык экзистенциальной философии — 27, 43, 51–52, 69

Г

Гавриил (Вильдер, де; р. 13.06.1946, Локерн, Бельгия), архиепископ Катанский, с 2003 глава Архиепископии русских церквей в Западной Европе в юрисдикции Вселенского патриарха — 329

Гавриил (Петров Петр Петрович; 18.05.1730, Москва — 26.01.1801, Новгород),

из семьи церковнослужителей, в 1753 окончил московскую Славяно-греко-латинскую академию, справщик Московской Синодальной типографии, преподавал в академии и Св.-Троицкой семинарии. В 1758 принимает постриг и рукополагается во иеромонаха, возведен в сан архимандрита и назначен ректором семинарии и наместником Троице-Сергиевой лавры, в 1761 ректор академии и настоятель Заиконоспасского м-ря. С 6.12.1763 епископ Тверской.
700) С 1769 член Святейшего Синода, с 1770 архиепископ С.-Петербургский и Ревельский, с 1775 Новгородский и С.-Петербургский, с 1783 митрополит, с 1799 Новгородский и Олонецкий, с 1800 на покое в Новгороде. Член АН с 1776 — 135

Галабер Викторин (Galabert Victorin; 6.11.1830– 7.02.1885), врач по образованию, в 1855 принимает монашество, изучает догматику и каноническое право, священник с 1857, издает канонические тексты вместе с аббатом Chaillot, в 1858–1862 профессор колледжа в Ном, с 1862 в Константинополе, просветитель, поборник унии в Болгарии, один из основателей миссии ассумпционистов в Турции — 139

Галлиен, римский император (260–268), издал эдикт о веротерпимости (261) — 670

Гарбетт (1881–1944), архиепископ Йоркский — 397–398

Гасс Фридрих-Вильгельм (1813–1889), немецкий протестантский богослов, профессор Гейдельбергского ун-та (1868), специалист по сравнительному богословию — 471–472

Геннадий Схоларий (ок. 1400, Константинополь — 1468/после 1472), патриарх Константинопольский (1454–1456, 1462–1463, 1464–1465), богослов, канонист, философ, принимает постриг в м-ре Пантократора, по инициативе султана Магомета II в 1454 избран патриархом, выработал юридические нормы взаимоотношений Православной Церкви и Османской империи, полемист против латинян — 442, 477

Георгий (Тарасов Георгий Владимирович; 27.04.1893, Тамбов — 22.03.1981, Париж), архиепископ. По образованию инженер-химик. Военный летчик, посланный во Францию в 1916 для изучения военной авиации, остался там после 1917. Затем переехал в Бельгию. Протодиакон. В 1930 рукоположен во священника в Брюсселе. Служил в храме св. Пантелеимона. Овдовев, принял монашество. Епископская хиротония в 1953 (экзархат Константинопольского патриархата). Похоронен в крипте храма на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 327, 329–330, 333

Георгий Хозевит († VII в.), прп., память 8 янв. — 386

Герасим, игумен монастыря руса на Афоне в 1016 — 188–189

Герасим († 1875), игумен Пантелеимонова монастыря, грек — 190

Герд Лора Александровна (р. 16.11.1970), историк, филолог, окончила С.-Петербургский ун-т, специалист по каноническому праву и истории Вселенского патриархата, преподаватель СПбДА — 165

Герман Святогорец, афонский подвижник, XIV в. — 245

Герман (Стринопулос; 1877, Фракия — 1950), митрополит Вселенского патриархата, учился в Лейпциге, доктор филологии (1903), доктор богословия Оксфордского ун-та, преподаватель Богословской школы Вселенского патриархата на о. Халки (1904–1922), с 1922 епископ Фиатирский с пребыванием в Лондоне, представитель Вселенского патриарха при архиепископе Кентерберийском, митрополит, экзарх Вселенского патриарха в Западной Европе, способствовал вхождению русской православной диаспоры Европы в юрисдикцию Константинополя и процессу «автономизации» православных епархий бывших областей Российской империи — 169, 178–179

Гишардон Себастьян (Guichardon Sebastien), католический византинист и патролог — 37, 62, 95, 99, 102, 104, 106, 113, 121, 124–126, 129–131, 135

Глебов Борис (р. 1936), протоиерей, секретарь Русской духовной миссии в Иерусалиме (1960-е), в 1990–2001 настоятель Исаакиевского собора, ныне староста Преображенского собора в Петербурге — 387

Глубоковский Николай Никанорович (6.12.1863, Кичметский городок Вологодской губ. — 18.03.1937, София, Болгария), историк и богослов. Оканчивает Вологодскую ДС (1878–1884),

учится в МДА, преподает в Воронежской ДС, с 1891 в СПДА по кафедре Священного Писания Нового Завета, в 1918 профессор Петроградского ун-та, преподает в Петроградском богословском ин-те, с 1921 в эмиграции в Финляндии, Германии, Чехословакии и Болгарии, в 1923–1937 профессор богословского ф-та ун-та им. св. Климента Охридского в Софии, член-корр. Российской и Болгарской Академий наук, специалист по экзегетике Нового Завета и истории богословской науки — 141, 470

Гнедич Петр Викторович (1904–19.08. 1962), протоиерей, в 1946–1949 учился в МДА, в 1950–1955 преподаватель ЛДА, специалист по догматическому богословию, в частности по догмату искупления, в 1955–1962 священник Троицкой церкви («Кулич и Пасха») в Ленинграде, в 1962 магистр богословия, профессор по кафедре византинистики и патрологии МДА — 341

Гоголь Николай Васильевич (1.04.1809, Большие Сорочинцы, Полтавщина — 4.03. 1852, Москва), русский писатель, мистик — 252

Голейзовский Н.К., российский искусствовед, специалист по русской средневековой иконописи, в частности по творчеству Дионисия — 56

Горностаев Алексей Максимович (1808–1862), русский архитектор — 670

Городецкий Михаил Алексеевич (30.6.1932–22.2.2003), родился в семье эмигрантов в Бельгийском Конго, из рода знаменитого митрополита Киевского Платона (Городецкого), в 1955 окончил Лувенский ун-т, в 1956–1960 работал в Бельгийском Конго горным инженером, в 1962–1992 сотрудник Бельгийского нефтяного общества. В 1973–1986 заочно оканчивает ЛДС и ЛДА, учится вместе с будущим Бельгийским епископом Симоном (Ишуниным), в 1979 диаконская хиротония, член Поместных соборов 1988 и 1990, с 1989 протодиакон — 30, 37, 144–146, 385, 406, 680–681

Горский Александр Васильевич (1814–1875), протоиерей, церковный историк, доктор богословия, ректор МДА — 199

Готье Пьер Жюль Теофиль (Gautier Pierre Jules Theofiles; 13.08.1811 — 22.10.1872), французский поэт, писатель, театральный критик и режиссер. Глава литературной школы «Парнас». Представитель направления «искусство ради искусства», преодолевавшего неустроенность и ограниченность человеческого бытия через прекрасное в литературе — 54

Гошевич Стоян, профессор ф-та теологии в Белграде, сосекретарь Комиссии по диалогу с англиканами — 603

Гревс Иван Михайлович (1860–1941), русский историк, профессор Высших женских (Бестужевских) курсов, затем Петербургского ун-та (с 1924 Ленинградского) — 198

Грегуар Анри (Gregoire Henri; 1881–1964, Брюссель), бельгийский эллинист, византинист и славист. Директор Ин-та славянской и восточной филологии и истории Брюссельского ун-та (с 1935). С 1946 руководитель Византиноведческого и новогреческого ин-та в Брюсселе. Основатель и редактор журнала «Byzantion» (с 1924). Издатель литературных и исторических памятников (в т. ч. надписей из Малой Азии византийских времен), исследователь византийской литературы и особенно эпоса о Дигенисе Акрите (в его связях с литературой др. народов, в том числе с древнерусской) — 57

Григорий II, папа Римский (715–731), святой — 217, 301

Григорий V, патриарх Константинопольский (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821), повешен в 1821 турками, сщмч., память 23 апр. — 250

Григорий VI (1798, Фанараки — 1881, Арнаутквед), патриарх Константинопольский (1835–1846; 1867–1871), в 1836 провел образовательную реформу патриархата — 463, 672

Григорий VII, Константинопольский патриарх (1923–1924) — 178

Григорий Богослов, Назианзин (329–389/390), вселенский учитель Церкви, друг Василия Великого, память 7 и 12 февр. — 112, 130–131, 193, 246, 355, 479, 566, 581, 605–606, 673

Григорий Критский (760, Крит — ок. 820), удалился в Селевкию, в 780–792 в Иерусалиме, в 792–811 в Риме, где принимает постриг, друг свт. Михаила Синадского, с 811 в Константинополе в обители на мысе Акрит, прп., память 18 янв. — 131

Григорий Неокесарийский (210/215–264/268), отец Церкви, епископ провинции Понт на севере Малой Азии, обучался в юридической школе

в Берите, ученик Оригена, автор канонических правил, память 30 нояб. — 438, 475, 556
Григорий Нисский (332 — после 394), отец Церкви, богослов и церковный писатель, младший брат свт. Василия Великого, с 371/372 епископ г. Ниссы в Каппадокии, провинции Малой Азии, находился под влиянием богословия Оригена, участник II Вселенского собора в Константинополе (381), своими богословскими (в области учения о Св. Троице) и проповедническими трудами способствовал утверждению православия в его борьбе с арианством и прочими современными ему ересями, память 23 янв. — 16, 38, 40–41, 65–66, 84–85, 130–131, 208, 224–225, 227, 274, 293, 297, 307, 347–348, 355, 368, 390–391, 410–411, 566, 575, 614–643, 673
Григорий Палама (1296, Константинополь — 14.11.1359), архиепископ Фессалоникийский с 1347, защитник исихазма, память 27 нояб., 2-я Неделя Великого поста — 16, 22, 30–32, 38, 41–43, 45–46, 51–56, 61–102, 104–110, 112–135, 137–140, 144–145, 169, 182, 203, 208, 220, 222–224, 227, 235, 240, 244–247, 301, 311, 316–318, 320, 326, 328, 334, 343–345, 347, 349–352, 355, 357–360, 362–364, 411, 428, 446–449, 474, 477, 565, 572, 585, 611, 688–689
Григорий Синаит († 1346), богослов-исихаст, родился близ Смирны в Малой Азии, был у турок в плену, освободился благодаря выкупу, жил на Кипре, поступил в Синайский м-рь св. Екатерины, совершил паломничество в Св. Землю, поселился на Крите, затем на Афоне, среди его учеников были Киевский митрополит Киприан и Терновский патриарх Евфимий, память 21 авг. — 22, 63–64, 74, 76, 79, 131, 140, 195, 215, 220, 223, 227, 233–234, 243, 247, 345
Григорович-Барский Василий (1701–1747), учился в Киево-Могилянской академии, совершал паломничества по святым местам — 189
Гротерс Ян (Grootaers Jan), профессор Католического ун-та в Лувене (Бельгия), историк II Ватиканского собора и экуменического движения — 174
Грюмель Винсент (Grumel V., 23.05.1890, Савойя — 13.08.1967, Париж), член ордена августинцев-ассумпционистов с 1907, с 1916 священник, в 1920–1922 профессор греческо-болгарского семинара в Кадикей, с 1922 секретарь IFEB, в 1922–1943 редактор журнала «Echos d'Orient» («Эхо Востока»), специалист по истории патриаршества и иконоборчества — 62, 129, 139, 536
Гумберт, кардинал, род. в первой пол. XI в. в Бургундии, ок. 1050 архиепископ Сицилии, глава посольства Римского папы Льва IX (1049–1054) в Константинополь, по инициативе которого 15.07.1054 была составлена грамота с отлучением от церковного общения патриарха Михаила Керуллария (1043–1058), ставшая формальным поводом к разделению Церквей — 440
Гумилев Николай Степанович (1886–1921), русский поэт — 54

Д

Давид (Цубер, 1905–1987), иеродиакон русского Пантелеимонова м-ря на Афоне, его эконом и представитель в Киноте, принял схиму с именем Димитрий — 167, 171, 187
Давид Дисипатос († 1347), ученик св. Григория Синаита, богослов-паламит — 98, 140
Д'Альзон (D'Alzon; 1810–1880), католический священник, основатель ордена августинцев-ассумпционистов — 139
Дамас, Римский папа (366–384) — 487, 537, 545, 556, 558–560, 562–563
Даниелу Жан (Danielou J.; 14.05.1905, Нейи-сюр-Сен — 20.05. 1974, Париж), кардинал, историк Церкви, богослов. Окончил Сорбонну, Католический ин-т в Париже. В 1939–1940 в действующей армии. Защитил докторскую диссертацию на тему «Мистическое учение свт. Григория Нисского», в 1944 основал серию изданий творений отцов Церкви «Sources Chrétiennes». С 1961 декан богословского ф-та Католического ин-та, с 1969 кардинал, с 1972 член Французской Академии — 184, 308, 411, 621
Даррузе(с) Жан (Darrouzès Jean; 3.04.1912, Нассие — 26.06.1990, Париж), византинист, специалист по исторической географии, член ордена августинцев-ассумпционистов с 1927, с 1938 священник. В 1969–1977 директор IFEB — 192, 316
Даукинс Р. (Dawkins R.; 1871 — 4.05.1955, Оксфорд), член Британской школы в Афинах и ее директор (1920–1939), профессор в Оксфорде — 56–57, 238

Дворник Франциск (14.08.1893 — 4.11.1975), специалист по истории Византии и славянских Церквей. Учился в Пражском ун-те, в 1929–1939 профессор, в 1948–1975 в эмиграции в США, работает в Центре византийских исследований в Думбартон-Окс, Вашингтон — 442

Дежефв Жорж (Георгий) (Dejaifve G.; 1913–1982), историк Церкви, патролог, член ордена иезуитов, до 1990-х профессор литургики Папского Восточного ин-та в Риме, автор крупного исследования «Соборность или папство», специалист по восточнохристианскому богословию — 411, 501, 666

Джегер (Егер) Вернер (Jaeger W.; 30.07.1888, Лебберих — 19.10.1961, Бостон), филолог и патролог, профессор в Берлине с 1921, в Чикаго с 1936, в Гарварде с 1939, издавал труды свт. Григория Нисского — 274

Диадох Фотикийский (ок. 400 — 486), епископ и писатель, полемизировал с мессалианами, сщмч., память 31 авг. — 22, 63, 130, 214, 216, 218, 222–225, 268, 284–290

Димитрий (Пападопулос Дилатриос; 1914–1991), епископ с 1964, Константинопольский патриарх с 1972 — 675

Дионисий (Лукин Михаил Александрович; 2.05.1911, Севастополь — 23.02. 1976, Роттердам), епископ. Родился в семье морского офицера, с 1920 в эмиграции, окончил филологический ф-т Сорбонны, преподавал в Св.-Сергиевском богословском ин-те, 1.03.1935 пострижен в монашество, 3.03.1935 рукоположен во иеродиакона, 10.03.1935 — во иеромонаха, с 1936 настоятель храма св. Марии Магдалины в Гааге, в годы войны укрывает евреев в своем храме от преследований нацистов, в 1947 переходит в юрисдикцию МП, возглавил ставропигиальную Православную миссию, впоследствии благочиние, в 1959–1966 настоятель храма во имя иконы Божией Матери «Скоропослушница» в Роттердаме, 20.03.1966 в Троице-Сергиевой лавре рукоположен во епископа Роттердамского в связи с организацией соответствующего викариатства в составе Брюссельской епархии, с 1972 на покое, сохранив пост настоятеля храма в Роттердаме —393–394, 675

Дионисий (Текарас; XIV в.), византийский монах, автор нескольких гимнов, полемизировал с исихазмом и практикой Иисусовой молитвы, сторонник традиционной духовности — 56

Дионисий (Дени Шамбо (Denis Chambault); 1899–3.05.1965, Париж), архимандрит. Крещен в Англиканской церкви, в 1922–1925 примкнул к приходу монсеньера Виннара († 6.03.1937), провозгласившему себя Католической Евангелической Церковью во Франции и отделившемуся от Рима. После принятия Виннара в РПЦ в 1936 присоединяется к Православию, участвует в Сопротивлении, в 1945 принимает постриг с именем Дионисий. С его кончиной история западного обряда в Русской Церкви практически прекращается — 177, 212, 310

Дионисий IV Мусульманин, патриарх Константинопольский (1671–1673; 1676–1679), председатель Поместного Собора в янв. 1672 г. — 459

Дионисий Александрийский, Великий, глава Александрийской огласительной школы и епископ Александрийский (247–264), сщмч., память 18 окт. — 91, 348, 670–671

Дионисий Ареопагит (I–II в.), первый Афинский епископ, сщмч. С его именем связывается ряд сочинений («Об именах Божиих», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»), написанных в первой половине VI в., именуемые сегодня в науке Corpus pseudo-Areopagiticum, память 16 окт. — 36, 65, 71, 78, 80, 85, 92, 103, 106, 130–131, 138, 224–225, 227, 259–261, 293, 302, 347, 350, 355, 362, 458, 565–566, 570

Дионисий Загорейский (XVIII в.), афонский иеромонах, участник движения колливадов, переводчик трудов прп. Симеона Нового Богослова — 193, 199–200, 369

Диоскор († 454), патриарх Александрийский (444–451), председатель «Разбойничьего» собора (449), низложен Халкидонским собором за то, что «презрел каноны» — 428

Добиаш-Рождественская Ольга Антоновна (19.05.1874, Харьков — 30.08. 1939, Ленинград), историк, член-корр. АН СССР (1924). С 1916 профессор Бестужевских курсов, удостоена степени доктора за исследование «Культ св. Михаила в латинском Средневековье», профессор С.-Петербургского ун-та (1918),

уволена из ун-та по идеологическим мотивам (1925). Имеет труды по латинской палеографии, истории культуры — 198
Домбровский Юрий Осипович (1909–1978), советский писатель, был репрессирован — 152
Дорофей († 620), св. авва, сначала монах м-ря Сериды в Сирии, потом настоятель м-ря близ Газы, автор аскетических «Наставлений» своим ученикам, память 18 июня — 22, 180, 215–216, 220, 228
Дорр Ф. (Dorr F.), автор книги о Диадохе Фотикийском — 287
Доррис Херман (Dorries H., 17.07 1895. Ганновер — 2.11.1977, Геттинген), историк Церкви и переводчик святоотеческих трудов, закончил Марбургский ун-т, с 1926 профессор в Тюбингене, с 1928 в Халле, с 1929 в Геттингене — 274
Досифей († 1-я пол. VII в.), ученик прп. Дорофея. Из воинов сделавшись иноком, проходил подвиг послушания под наблюдением св. Дорофея. Память 5 (4) марта — 215, 218, 223, 302
Досифей Иерусалимский (Нотара Досифей; 1641, Пелопоннес — 7.02.1707, Константинополь), диакон при Иерусалимском патриархе Паисии (1645–1661), имевшем резиденцию в Константинополе, митрополит Кесарийский при патриархе Нектарии (1661–1669), с 1669 патриарх святого града Иерусалима и всей Палестины, председатель собора 1672, на котором было составлено «Изложение православной веры» — 442, 449, 459–462, 464–468, 471–472, 475, 478
Достоевский Федор Михайлович (11.11. 1821, Москва — 9.02.1881, С.-Петербург), русский писатель — 252
Дружинин Александр, священник, выпускник КазДА (1890), ее профессор по кафедре педагогики, специалист в области александрийского богословия — 671
Дудко Дмитрий (24.02.1922–28.06.2004), протоиерей. Учился в МДА, был арестован, в 1956 освобожден, в 1960 рукоположен во священника, в 1963–1973 служил в Никольском храме на Преображенском кладбище (Москва), в 1973 лишен регистрации за проведение бесед в храме после службы, с 1975 служит в с. Гребнево Моск. обл., в 1980 арестован, под давлением КГБ выступил в прессе и по телевидению с раскаянием, затем служил на приходе в с. Виноградово — 155, 335, 371–372, 677
Дунаев Алексей Георгиевич (р. 28.06.1967, Москва), патролог, переводчик святоотеческих текстов с греческого и латинского, кандидат исторических наук, преподавал в Российском православном ун-те св. апостола Иоанна Богослова. По собственному признанию, «с 1.02.2003 в связи с отсутствием условий в России для полноценной гуманитарной деятельности почти полностью прекратил научно-преподавательскую деятельность, перейдя на работу заведующим Книжной редакцией Издательского Совета РПЦ» — 302
Дэссэн (Dessain), бельгийский католический каноник — 377

Е

Евагрий Понтийский (345–399), богослов, аскет, сподвижник отцов-каппадокийцев, придерживался оригенистических взглядов — 36, 63, 131, 139, 200, 220–222, 224–225, 227, 229, 241, 260–262, 268–274, 283, 303, 565
Евгений Булгарис (Вулгарис) (1716, о. Корфу — 1806, С.-Петербург), богослов новой Греции. В 1753–1757 преподаватель «Афонской академии»; обвиненный в «недостаточном послушании св. Церкви», покинул Афон. Слушал лекции в Лейпцигском ун-те, жил в Берлине. Фридрих Великий рекомендовал его Екатерине II: Е. стал придворным библиотекарем и принял русское подданство. Архиепископ Славянский и Херсонский (с 1775), умер на покое в Александро-Невской лавре — 248
Евдоким (Мещерский Василий Иванович; 1869–10.05.1935), архиепископ. 4.01.1907 хиротонисан во епископа Волоколамского, викария Московской епархии. Ректор МДА (до 14.09.1909). Занимал Каширскую и Алеутскую кафедры. С 1919 архиепископ Нижегородский, с 16.06.1922 в обновленческом расколе — 178, 394
Евдокимов Павел Николаевич (Evdokimov; 1900, С.-Петербург — 1970, Париж), православный религиозный писатель, преподаватель Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже, доктор философии и богословия — 319, 325, 688

Евлогий (Георгиевский Василий Семенович; 10.04.1868, Сомово Одоевского у. Тульской губ. — 8.08.1946, Париж), митрополит. Закончил Белевское духовное училище (1882), Тульскую ДС (1888), МДА (1892). В 1895 принимает монашеский постриг, 12.02.1895 — иеромонах, преподаватель и инспектор Тульской ДС, ректор Холмской ДС (1897–1902), в 1903–1905 епископ Люблинский, викарий Холмско-Варшавской епархии, епископ Холмский (1905–1907), член 2 и 3 Государственной думы (1907–1912), отстаивал национально-культурную автономию православной Холмщины в составе Польши, архиепископ Волынский (1914–1921), с 1921 в эмиграции, управляющий русскими православными приходами в Западной Европе, с 1922 митрополит в юрисдикции МП с центром в Париже. В 1930 отстранен от управления митрополитом Сергием (Страгородским) и запрещен в служении, с 17.02.1931 в юрисдикции Константинопольского патриархата как глава Русского Западно-Европейского экзархата. Активно возрождал и поддерживал православную жизнь среди русских эмигрантов в Европе, стоял у истоков экуменического движения (конференция в Эдинбурге, 1937). В своем обращении 18.02.1945 призвал клир и мирян экзархата к возвращению в МП. 29.08.1945 на Епархиальном собрании экзархата было принято решение о восстановлении канонического общения с РПЦ, однако Московской Патриархии не удалось уладить юрисдикционные вопросы с Вселенским престолом. До конца жизни митрополит Евлогий считал себя экзархом двух патриархов, лишь «условно» подчиняясь Московской Патриархии. Похоронен на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 28, 43, 51, 173, 321–323, 328, 330, 373, 381, 394

Евлогий (Курила; 1880, Албания — 21.04.1961, Стратоники, Греция), митрополит Корицкий Албанской Православной Церкви. Закончил исторический факультет Афинского ун-та (1905), читал лекции в Афинском ун-те, принимает постриг на Афоне, сторонник общежительного монашества, рукоположен во епископа (1937), выслан итальянскими властями, на покое в Греции, в его доме в Афинах проживал иером. Василий (Кривошеин) после освобождения из ссылки в 1950 — 167, 243

Евномий († ок. 395), епископ Кизический, богослов, последователь арианства, ученик Аэция, проповедовал о принципиальной познаваемости Бога в его сущности — 131, 529, 531–538, 568–569, 620–623, 629–631, 633–634

Евсевий (Саввин Николай Афанасьевич, р. 15.05.1939, с. Стегаловка Липецкой обл.), митрополит Псковский и Великолукский. Учился в МДС и МДА, с 1963 в братстве Троице-Сергиевой лавры, в 1964 пострижен в монашество, в 1965 рукоположен во иеромонаха, секретарь Русской духовной миссии в Иерусалиме (1965–1969), вновь в лавре, с 1977 ее благочинный, и.о. наместника (1982–1984), с 1984 епископ Алма-Атинский и Казахстанский, в 1990–1993 Куйбышевский и Сызранский, с 1991 — архиепископ, с 1993 на Псковской кафедре, с 25 февр. 2008 митрополит — 387

Евсевий Кесарийский (Памфил; 263–340), епископ Кесарии Палестинской, оригенист, отец церковной истории — 134, 293, 422, 587–588, 670

Евстафий Севастийский, епископ в Севастии с 356, вышел из лагеря полуариан, находился в дружбе со свт. Василием Великим — 131, 532, 546, 548

Екатерина (Полюхова Ксения Владимировна; 1906, Севастополь — 1982, Брюссель), монахиня, келейница владыки Василия (Кривошеина) — 180–181, 306, 309, 311, 372, 678, 680

Елевферий (Богоявленский Дмитрий Яковлевич, 14. 10.1870, Курская обл. — 31.12.1940, Вильнюс), митрополит. Окончил Курскую ДС, в 1890 рукоположен во священника, в 1904 окончил СПДА, принял монашество, преподавал в Подольской ДС, в 1909 ректор Смоленской ДС, в 1911 епископ Ковенский, во время Первой мировой войны в эвакуации в Москве, с 1917 управляющий Литовской епархией, с 1921 архиепископ Литовский и Виленский в юрисдикции МП, с 1931 управляющий патриаршими приходами в Западной Европе — 322

Елизавета I Тюдор (1558–1603), английская королева — 667

Ерм, иначе Ерма, или Герма, римский

христианин середины II в., автор сочинения «Пастырь» — 422, 539, 591, 669

Есенин-Вольпин Александр Сергеевич (р.12.05.1924, Ленинград), сын Сергея Есенина, известный правозащитник, ученый-математик, поэт, в 1949 защитил кандидатскую диссертацию по математической логике, в 1949–1950 в ссылке, эксперт Комитета прав человека в СССР, в 1972 эмигрирует в США, один из предполагаемых авторов самиздатовской брошюры «Как себя вести на допросе в КГБ» — 153

706) Ефрем, афонский монах, 1920-е. — 30

Ефрем Сирин (IV–V в.), один из великих учителей Церкви, прп., память 10 февр. — 22, 654

Ж

Жанен Раймон (Janin R.; 1882–1979), специалист по истории Византии и церковной географии и топографии Константинополя, августинец-ассумпционист с 1900, преподавал в высшей семинарии «Leonianum» (Кадикей, пригород Стамбула) с 1911, член IFEB, переехал с ним в Бухарест (1937) и затем в Париж (1947) — 139

Жидков Я.И. (1885 — ?), председатель Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов (1950-е) — 197

Жюжи Мартин (Jugie Martin; 3.05.1878, Стамбул — 29.11. 1954, Лорг, Вар, Франция), крупный византинист и патролог, специалист по мариологии и несторианству, издавал труды патриарха Константинопольского Геннадия Схолария, участвовал в подготовке догмата о взятии Божьей Матери телесно в небесную славу (1.11.1950), августинец-ассумпционист, сотрудничал в журнале «Echos d'Orient» вместе с Л. Пти (L. Petit) и Ж. Паргуаром (J. Pargoire). В 1917–1953 был профессором Папского богословского ин-та в Риме, членом IFEB и издателем «Revue des Etudes Byzantines» — 37, 49, 62, 67, 73, 76, 95, 99—100, 102, 113, 119, 122, 125, 129—130, 132, 135, 139, 214, 220, 244, 301, 356

З

Зайцев Виталий Васильевич (1910–?), сотрудник Московской Патриархии с 1955, впоследствии референт ОВЦС, участвовал в Генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели (1961), с 1971 на пенсии — 207

Зандер Лев Александрович (19.02.1893, Петербург — 17.12.1964, Париж), философ. Преподавал философию в Пермском (1918–1919), а затем во Владивостокском (1919–20) ун-тах. Покинул Россию в 1922, преподавал в Св.-Сергиевском богословском ин-те в Париже — 28

Захариадис Никос (Николай Николаев; 1903–1.08.1973, Сургут), греческий политический деятель, глава греческой компартии, организатор гражданской войны в Греции, с 1949 в СССР, с 1962 в ссылке в Сургуте, покончил с собой — 161–162

Зеньковский Василий Васильевич (4.07.1881, Проскуров, ныне Хмельницкий — 5.08.1962, Париж), русский философ, богослов, педагог. Профессор Киевского ун-та (с 1915), министр вероисповедания в правительстве гетмана П.П. Скоропадского (1918). С 1919 в эмиграции. В 1920–1923 профессор философии Белградского ун-та, в 1923–1926 директор Русского педагогического ин-та в Праге, в 1926–1962 профессор Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже. С 1923 по 1926 председатель РСХД. В 1942 принял священство. В 1948 получил степень доктора за монографию «История русской философии» (2 т., Париж, 1948–1950) — 27

Зернов Николай Михайлович (9.10.1898, Москва — 25.08.1980, Оксфорд, Англия), общественный деятель, богослов, историк Церкви. С 1921 в эмиграции. Окончил богословский ф-т Белградского ун-та (1925). Один из основателей РСХД, секретарь РСХД в Белграде и Париже (1925–1932), первый редактор «Вестника РСХД». Докторская степень по философии (1932). С 1935 живет в Англии. Почетный доктор богословия Оксфордского ун-та (1970) — 182, 378–379, 420–421, 424–426, 428–429

Зом Рудольф (Sohm, 29.10.1841, Росток — 16.05.1917, Лейпциг), крупнейший протестантский специалист в области канонического и римского права, с 1872 в Страсбурге, с 1879 профессор ун-та в Фрайбурге, с 1887 в Лейпциге — 594

Зосима, родом новгородец, иеродиакон Троице-Сергиева м-ря, в 1414 и 1419–

1420 выполнял дипломатические миссии в Константинополе, совершил паломничество на Афон и в Палестину — 189, 236

И

Иаков (Аккердайк; 13.06.1914 — 26.07.1991), принимает православие в 1940, рукоположен во епископа (1965) в юрисдикции РПЦЗ, с 1979 архиепископ в юрисдикции РПЦ, с 1988 на покое — 375, 393

Ива Эдесский († 457), с 435 епископ г. Эдессы, выступил в защиту Феодора Мопсуэстийского, низложен «Разбойничьим» собором в Эфесе (449), оправдан Халкидонским собором (451) — 666

Игнатий, патриарх Антиохийский (1342–1353) — 446

Игнатий, патриарх Константинопольский (847–858, 867–877), свт., память 5 нояб. — 416, 664

Игнатий (Брянчанинов Дмитрий Александрович; 1807–1867), епископ Кавказский и Черноморский. Окончил Петербургское инженерное училище. В 1831 принял монашество, был настоятелем Сергиевой пустыни близ Петербурга. В 1861 удалился на покой и отдался богословским трудам, память 13 мая — 22, 74, 223, 235

Игнатий Антиохийский, Богоносец (ок. 110), один из «мужей апостольских», епископ, сщмч., память 11 февр., 2 янв. — 422, 433, 490, 493, 587, 591–595, 598

Игнатий Ксанфопул, монах обители Ксанфопулы в Константинополе, соавтор Каллиста Ксанфопула, патриарха Константинопольского в 1397, ученика Григория Синаита, афонского монаха из скита Магула, Максимом Кавсокаливитом ему было предсказано время кончины в Сербии, возможный автор одного из текстов «Добротолюбия» — «Наставление безмолствующим», надписанного именем Каллист Тиликуда (Ангеликуда) — 247

Иеремия II, прозванный Транос (Светлый), видный богослов, патриарх Константинопольский (1572–1579, 1580–1584, 1586–1595), родился в г. Анхиале, митрополит Ларисский, имел переписку с протестантскими богословами из Тюбингена, сторонник учреждения патриаршества в Русской Церкви, участвовал в поставлении патриарха Московского Иова (1589–1605) — 452–453, 455

Иеремия III, патриарх Константинопольский (апр. 1716–30.11.1726; 26.09.1732–март/апр. 1733), до избрания — митрополит Кесарийский, в 1723 признал Святейший Синод Русской Церкви, скончался на Афоне в 1735 — 460, 463

Иероним (Киккотис), иеродиакон Вселенского патриархата в Великобритании (1950-е) — 150

Иероним (Соломенцов Иван Павлович, 1806–1885), иеросхимонах, духовник Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря, в обители с 1840 — 190

Иерофей (XVII в.), прп., подвизавшийся на Афоне, память во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — 247

Иерофей II, патриарх Александрийский (1847–1858), один из авторов ответа папе Пию IX в 1848 г. — 463

Иларион (Алфеев Григорий Валерьевич, р. 24.07.1966), с 31.03.2009 епископ Волоколамский (с 1.02.2010 митрополит), председатель ОВЦС МП, постоянный член Священного Синода, настоятель Скорбященского храма на Б. Ордынке в Москве. Пострижен в монашество в Виленском Св.-Духовом м-ре (1987), рукоположен во иеромонаха, окончил МДА в 1991, преподавал, в 1993–1995 обучается в Оксфорде, сотрудник ОВЦС, в 2002 епископ Керченский, викарий Сурожской епархии, спровоцировал кризис в британском православии, в 2002 епископ Подольский, с 2003 на Венской кафедре — 201–202

Иларион (Троицкий Владимир Алексеевич; 13.09.1886, Липица Тульской губ. — 28.12.1929, Ленинград), архиепископ Верейский, специалист по экклезиологии и Священному Писанию Нового Завета, окончил МДА (1910), магистр богословия (1913), экстраординарный профессор МДА, в 1920 — епископ, с 1923 архиепископ, в 1926–1929 заключенный в Соловецком лагере особого назначения, умер в пересыльной тюрьме, погребен на Новодевичьем кладбище в Петербурге, канонизирован как новомученик 10.05.1999, мощи перенесены в Москву в 2000. Память 10 мая и 28 дек. — 429, 468–469

Иларион Святогорец, иеромонах, автор книги «Исповедание православной

веры святого Григория Паламы». М., 1995. — 138
Илиан († 21.01.1971), игумен-архимандрит русского Св.-Пантелеимонова м-ря на Афоне — 169, 171
Илия Экдик (предположительно XII в.), духовный писатель, был церковным судьей, монах и священник, возможно, отождествим с Ильей Мелодом (XI–XII вв.), единственный труд — «Духовный флорилегий», где он выступил компилятором, сформулировал правила аскетической жизни, сравнимой с исходом из Египта, испытал влияние Оригена, Евагрия, Псевдо-Макария, Марка Затворника, Диадоха, Максима Исповедника — 223, 240
Илья (Карам, 1903–1969), митрополит гор Ливанских в юрисдикции Антиохийского патриархата, неоднократно посещал СССР в 1940–1950-е, с его именем связан ряд современных мифов о роли РПЦ во Второй мировой войне и о положительной роли И. Сталина в церковной жизни — 385
Иоанн (Зизиулас, Ioannis Zizioulas; р.10.01.1931), митрополит Пергамский в юрисдикции Константинопольского патриархата, профессор Богословского ин-та в Фессалониках и Лондонского ун-та, в 1955 оканчивает богословский ф-т Афинского ун-та, доктор богословия (1965), в 1986 принимает монашество и епископскую хиротонию, с 1986 митрополит, с 1993 член Афинской Академии наук — 592, 687
Иоанн (Максимович Михаил Борисович; 4.06.1896, с. Адамовка Харьковской губ. — 2.07.1966, Сиэтл, США), с 1962 архиепископ Западно-Американский и Сан-Францисский (РПЦЗ). Окончил Петровский Полтавский кадетский корпус (1914) и юридический ф-т Харьковского ун-та. С 1918 в эмиграции. Окончил богословский ф-т Белградского ун-та. В 1926 пострижен в монашество, с 1929 иеромонах. Преподаватель и воспитатель ДС в г. Битола (Югославия). С 3.06.1934 епископ Шанхайский. В 1951–1962 архиепископ Западноевропейский с кафедрой вначале в Париже, затем в Брюсселе. Прославлен в лике святителей (свт. Иоанн, Шанхайский и Сан-Францисский чудотворец) Русской Зарубежной Церковью 2.07.1994; Архиерейским Собором РПЦ 24.06.2008, память 2 июля и 12 окт. — 375
Иоанн (Поммер Янис (Иван) Андреевич; 6.01.1876, Цесинский уезд, Латвия — 1935), архиепископ. Окончил Рижскую ДС (1897), КДА (1904) со степенью кандидата богословия. В 1903 по совету протоиерея Иоанна Кронштадтского принял монашество. С 1904 иеромонах, преподаватель Черниговской ДС. С 1906 инспектор Вологодской ДС. С 1907 архимандрит, ректор Литовской ДС и настоятель Виленского Св.-Троицкого м-ря. Епископ Слуцкий, викарий Минской епархии (1912), Таганрогский и Приазовский, викарий Екатеринославской епархии (1913), Старицкий, викарий Тверской епархии (1917). Архиепископ Пензенский (1918), Рижский и Митавский (1921), Рижский и всея Латвии. Был убит в ночь с 11 на 12 окт. 1935 на архиерейской даче под Ригой. В 1981 канонизирован РПЦЗ, в 2001 — РПЦ — 178
Иоанн (Ринне, р. 1923), крупный лютеранский богослов шведского происхождения, обратился в православие, епископ Гельсингфорский, архиепископ Карельский и всей Финляндии (1987–2001), ныне митрополит Никейский, экзарх Вифинии Константинопольского патриархата — 602, 604, 610, 613
Иоанн VI Кантакузин (ок. 1293–1383), византийский император (1341–1355), затем удалился в монастырь на Афоне, духовный писатель — 140, 247
Иоанн VIII, Римский папа (872–882). Родился и умер в Риме. Установил хорошие отношения с Византией, признал патриарха Фотия, активно поддерживал миссию Мефодия, пытался удержать Болгарию в юрисдикции Рима — 442, 444
Иоанн XXIII (Ронкалли Анджело Джузеппе; 25.11.1881, Сотто-иль-Монте — 3.06.1963, Рим), папа Римский (с 1958) — 493, 502
Иоанн Богослов, апостол и евангелист — 109, 177, 193, 541, 659 и др.
Иоанн Дамаскин (ок. 650, Дамаск — 4.12.749, м-рь св. Саввы, ок. Иерусалима), богослов и гимнограф, учитель Церкви, память 17 дек. — 87, 103, 112–114, 120, 130–132, 137, 216–217, 246, 283, 320, 458, 570
Иоанн Златоуст (344/354, Антиохия — 407, Команы, Грузия), архиепископ,

богослов и проповедник, отец и учитель Церкви, память 9 и 12 февр., 27 сент., 26 нояб. — 137, 293, 320, 407–408, 476, 648–649, 655
Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 360 — ок. 435), основатель монашества в Галлии и один из главных теоретиков монашеской жизни. Родом из Малой Скифии (ныне Добруджа). Принял монашество в Вифлеемском м-ре в Палестине, с 390 провел ок. 10 лет в странствованиях по м-рям и скитам Египта. Ок. 400 в Константинополе посвящен во диакона. Основал в Марселе два м-ря, мужской и женский, память 29 февр. — 22
Иоанн Кипариссиот (Johannes Cyparissiota), богослов-антипаламит XIV в., впоследствии перешел в юрисдикцию Римской церкви — 98
Иоанн Креста (Juan de la Cruz; 1542, Фонтиверос, Испания — 1591, Убела, Испания), испанский мистик, священник, реформатор ордена кармелитов — 224
Иоанн Кронштадтский (Сергиев Иван Ильич; 19.10.1829 — 20.12/2.01.1909), протоиерей, писатель, благотворитель и молитвенник, св. прав., память 2 янв. — 22
Иоанн Лествичник (ок. 575 — ок. 650, Синай), монах, автор аскетических и мистических сочинений, прп., память 12 апр., 4-я Неделя Великого поста — 22–23, 58, 63, 72–73, 130–131, 214, 223, 226, 228–229, 240, 242, 255–256
Иоанн Мосх (540/550, Дамаск — 634, Рим), византийский писатель, агиограф, аскет — 217
Иоанн Павел II (1920–2005), Римский папа с окт. 1978 — 679
Иоанн Пророк (VI в.), палестинский подвижник, ученик и соработник св. Варсануфия, прп. память 19 февр. — 22, 64
Иоанн Филопон (Трудолюбивый) (ок. 490, Александрия — 570), византийский богослов, монофизит, естествоиспытатель, комментатор Аристотеля — 427
Иоанн Цимисхий, византийский император (969–976) — 238
Иоанну П., византолог, специалист по каноническому праву, XX в. — 247
Иоасаф, архимандрит, представитель царя Алексея Михайловича на освящении храма РХ в Вифлееме (1672) — 460
Иоасаф (Кунцевич; 1580, Владимир-Волынский — 12.11.1623, Витебск), греко-католический митрополит, инициатор создания василианской конгрегации Св. Троицы, впоследствии в честь него названной орденом василиан (базилиан) св. Иосафата. В 1617 епископ-коадъютор Полоцкой епархии, архиепископ Полоцкий, активный приверженец унии с Римом, убит православными, в 1643 беатифицирован, в 1867 канонизирован, похоронен в Риме — 428
Иосиф (Ламин; † 09.1986), католический священник, перешел в православие в начале 1960-х — 375–376
Иосиф (Петровых Иван Семенович; 15.12.1872, Устюжин Новгородской губ. — 1937, Чимкент), митрополит. 15.03.1909 хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии, в 1919 — два месяца в заключении. С 22.01.1920 архиепископ Ростовский, викарий Ярославской епархии, с 1925 временно управлял Новгородской епархией, с сент. 1926 митрополит Ленинградский. В нояб. — дек. 1926 возглавлял РПЦ. В дек. 1926 арестован, 13.09.1927 — митрополит Одесский и Херсонский, назначения не принял, в 1928 возглавил т.н. «иосифлянскую» оппозицию митрополиту Сергию. В 1929 арестован, с 1930 в ссылке в Казахстане, 23.09.1937 арестован, 20.11.1937 расстрелян — 671
Иосиф (Чернов Иван Михайлович; 15.06.1893, Могилев — 4.09.1975), митрополит с 1968. 19.02.1918 пострижен в монахи в Таганроге, 29.08.1920 рукоположен во иеромонаха, в 1925 арестован и сослан, с 1927 архимандрит, 27.11.1932 — епископ Таганрогский, викарий Ростовской епархии, в 1944–1955 — в советском концлагере (в ссылках и лагерях провел более 20 лет), в 1956 викарий Алма-Атинской епархии, с 1960 на Алма-Атинской кафедре —371
Ипполит Римский (ок. 170 — ок. 235), раннехристианский апологет, муч., память 30 янв. — 434, 595
Ириней (Бекиш Иван; 2.10.1892, Межиреч Люблинской губ. — 18.03.1981, Нью-Йорк), митрополит. Окончил Холмскую ДС, с 1916 священник, с 1948 настоятель храма в Шарлеруа (Бельгия), с 1952 в США, в 1953 епископ Токийский, в 1960 Бостонский,

в 1965–1977 митрополит всея Америки и Канады (с 1970 ПЦА) — 395
Ириней (Джорджевич), епископ Далматинский Сербской Церкви, совершивший хиротонию монаха Василия (Кривошеина) во иерея — 177
Ириней (Зуземиль Игорь, 1919–1999), митрополит Венский. В 1957 протоиерей Игорь Зуземиль перешел из РПЦЗ в МП, был завербован советской внешней разведкой, с 1.10.1958 настоятель прихода МП в Гааге, в 1966 становится епископом Западногерманским, затем Баденским и Баварским — 155–156
Ириней Лионский (ок. 130, Малая Азия — ок. 200, Лион), епископ, богослов, отец Церкви доникейского периода, св., память 5 сент. — 422, 493, 591
Исаак; епископ Иерийский и Афонский, прот Св. Горы — 139
Исаак Аргира (XIV в.), богослов-антипаламит, автор сочинения, посвященного пасхалии, полемизировал с императором Иоанном Кантакузином — 98
Исаак Сирин, Ниневийский (Isaac of Nineveh) (VII в.), сирийский богослов и аскетический писатель, православный святой. Был посвящен в епископы Ниневии (совр. Мосул, Ирак) несторианским католикосом Селевкии-Ктесифона Георгием I (658–680), спустя 5 мес. отказался от сана и жил как пустынник в горах, затем поселился в м-ре. Оказал сильное влияние на прп. Симеона и Никиту Стифата. Память 25 апр. — 22, 63, 191, 225–227, 233, 244, 256, 259–261, 290, 347,
Исаия (IV–V в.), монах из Газы, автор «Аскетикона» — 222, 228
Исаия (Козловский; † 1651), игумен, образование получает во Львове, с 1631 преподаватель духовного училища при Киево-Печерской лавре, в 1633 участвовал в интронизации митрополита Петра Могилы, возглавляя дипломатическую миссию в Стамбуле, первый ректор Киево-Могилянской академии (1638), автор ряда богословских сочинений и монастырского устава, возможный соавтор «Православного исповедания веры», приписываемого митрополиту Петру (Могиле) — 456
Исихий Синайский (VIII–IX вв.), аскет, богослов, автор «Сотниц о трезвении и добродетели», существуют трудности с его идентификацией, цитируется во «Флорилегии» иеромонаха Марка, составленном по указанию Евлогии, сестры Михаила Палеолога (1259–1267), упоминается у Феодора Студита — 22, 63, 73, 131, 214, 223, 228, 242
Иулиан Аликарнасский, см. Юлиан Галикарнасский — 427
Иустин, архимандрит, игумен афонского Пантелеимонова монастыря в 1940–1958 — 163–164, 167–168, 177

K

Каварнос К., византинист, специалист по византийскому искусству, в частности по мозаикам, XX в. — 163
Кавелина Надежда Александровна (2.05.1906 — 22.03.1981), двоюродная сестра владыки Василия (Кривошеина), дочь Ольги Геннадиевны Карповой (1885–1992) и Александра Михайловича Кавелина (1879–1947), жила в Москве, редактор изд. «Наука» — 338
Кавелина Ольга Александровна (28.06.1916, Москва — 19.02.2006, Москва), в тайном постриге рясофорная монахиня Серафима, двоюродная сестра владыки Василия, родная сестра Кавелиной Надежды Александровны, редактор технического издательства, активный участник московского православного андеграунда — 30, 146–148, 180, 340, 675, 677, 680–681
Казем-Бек Параскева Александровна, фрейлина Двора, крестная мать (восприемница) владыки Василия — 679
Калайдович Константин Федорович (1792–1832), рус. историк, археограф — 199
Калитинский Александр Петрович (1880–1946), историк, археолог. Окончил Новороссийский ун-т (1910), работал в Археологическом ин-те (с 1920) в Праге, с 1931 в Париже — 33
Каллист I, патриарх Константинопольский (1350–1354, 1355–1363), приверженец исихазма, память во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — 140, 247, 447–448
Каллист II, патриарх Константинопольский (1397), Ксанфопула, возможный соавтор Иоанна Ксанфопулы, память во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — 247
Каллист Катафигиот (XII–XIII в.), богослов, святой, его труд «О соединении с Богом и созерцательной жизни» включен в греческое издание «Добро-

толюбия», в русское издание не включен, переведен в Казани в 1898 Д.Н. Леонтьевым, имеется гипотеза о его тождестве с патриархом Каллистом Ксанфопулой (XIV в.) — 224
Карабинов Иван Алексеевич (5.10.1878, Федосиево, Владимирской губ. – 30.08.1937, Тобольск), литургист, доцент СПбДА, специалист по истории анафоры и Постной Триоди, репрессирован и расстрелян — 672
Каралевский (Karalevsky C.), автор статьи об Афоне в «Dictionnaire d'Elistoire et de la Geographie Ecclésiastiques» (1931) — 236–237
Карманов Евгений Алексеевич (4.11.1927, Екатеринбург — 20.07.1998, Москва), окончил ЛДА, с 1954 сотрудник Издательского отдела Московской Патриархии, с 1962 ответственный секретарь «ЖМП», с 1982 сотрудник ОВЦС, с 1991 редактор журнала «Церковь и время», с 1993 на пенсии — 321, 338–339
Кармирис Иоанн (Καρμίρης I.N.; 12.1903 — 5.01.1992), профессор богословского ф-та Афинского ун-та, образование получил в Афинах и Берлине, с 1939 профессор истории догматов, советник Синода Элладской Церкви — 430–431, 441, 448, 455, 471, 473, 502
Карпов Александр Геннадиевич (1875–1944), брат матери архиепископа Василия Е.Г. Кривошеиной и крестный отец владыки — 679
Карпов Георгий Г. (1897–1967), в 1937–1938 начальник псковского окружного отдела НКВД, с 1940 начальник отдела, ведавшего церковными делами в центральном аппарате НКВД, с 1943 председатель Совета по делам РПЦ — 178
Карсавин Лев Платонович (13.12.1882, С.-Петербург — 20.07.1952, Абезь, ныне Республика Коми), русский историк, философ и педагог. В 1901–1906 учился на историко-филологическом ф-те С.-Петербургского ун-та. В 1916 защитил докторскую диссертацию, в 1918 был одним из создателей нелегального «Всероссийского братства мирян в защиту Церкви». В 1922 арестован и выслан за границу. Жил в Берлине, Кламаре (ок. Парижа). С 1927 преподавал в Литовском ун-те (Каунас), в 1940 переехал в Вильнюс. В 1949 арестован советскими органами по обвинению в шпионаже и приговорен к 10 годам концлагеря — 198
Карташев Антон Владимирович (1875, Киштьма, Пермская обл. — 1960, Париж), историк, общественный и церковный деятель, окончил Пермскую ДС и СПДА, в 1905 уходит с должности доцента академии, последний обер-прокурор Синода, первый и последний министр по делам вероисповедания Временного правительства, с 1919 в эмиграции, один из организаторов РСХД, профессор Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже — 27–28
Кассиан (Безобразов Сергей Сергеевич, 29.02. 1892, С.-Петербург — 4.02.1965, Париж), архиепископ. Окончил историко-филологический ф-т С.-Петербургского ун-та (1914). Магистр (1917). Профессор Туркестанского ун-та (1918–1920). Преподавал в Православном богословском ин-те в Петрограде (1921–1922). С 1922 в эмиграции. Профессор Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже (1925–1965), с 1946 — ректор, преподавал Священное Писание Нового Завета. С 1939 по 1946 на Афоне. Епископ Катанский (с 1947) — 149, 168–169, 311, 325, 327, 330, 332, 405
Катсанос Василий, секретарь комиссии по делу Кривошеина в г. Фессалоники (1949) — 167
Каттенбуш Фердинанд (Kattenbusch; 3.10.1851 — 28.12.1935), лютеранский богослов, принадлежал к школе А. Ричля, профессор систематического богословия в ун-тах Геттингена и Халле — 471
Керенский Владимир Александрович (1868 — после 1928), окончил Симбирскую ДС и КазДА, профессор КазДА, специалист в области старообрядчества и западных исповеданий — 430
Кийви Я., архиепископ Евангелическо-Лютеранской Церкви в Эстонской ССР (1950-е) — 197
Киприан (Керн Константин Эдуардович; 11.05.1899, Тула — 11.02.1960, Париж), архимандрит. В эмиграции окончил юридический (1922) и богословский (1925) ф-ты Белградского ун-та. Принял монашество в 1927. Рукоположен в том же году в иереи. В 1925–1928 и 1931–1936 читал лекции по литургике и апологетике

в православной ДС в г. Битоле (Сербия). Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1928–1930). С 1936 по 1960 преподавал патрологию, греческий язык, пастырское богословие и литургику в парижском Св.-Сергиевском богословском ин-те. В 1944–1947 инспектор ин-та. С 1940 настоятель православного храма в Кламаре близ Парижа. Доктор церковных наук (1945) — 38, 46, 51, 138, 187, 244, 687

Киприан Карфагенский (кон. II/нач. III в., Карфаген — 31.08.258, там же), епископ Карфагена, один из отцов Церкви, богослов, писатель, память 13 сент. — 293, 298, 491, 590

Киреевский Иван Васильевич (3.04.1806, Москва — 23.06.1856, Петербург), славянофил, противопоставлял Аристотелю и европейской философии Платона и патристику — 252

Кириак, афонский монах в 1081, предположительно – в монастыре руса — 189

Кирилл (Гундяев Владимир Михайлович; р. 20.11.1946, Ленинград), с 1.02.2009 патриарх Московский и всея Руси. Окончил ЛДА. 3.04.1969 пострижен в монашество, 7.04 рукоположен во иеродиакона, 1.06.1969 — во иеромонаха. Личный секретарь митрополита Никодима (Ротова). В 1974–1984 ректор ЛДАиС. 14.03.1976 рукоположен во епископа Выборгского. С 1977 архиепископ. Удаление из ЛДА связывается с его активной деятельностью по возрождению православия и богословского образования среди молодежи и конфликтом с митрополитом Антонием (Мельниковым). С 1984 на Смоленской кафедре (с 1989 с титулом Смоленский и Калининградский), с 1989 председатель ОВЦС, с 1991 митрополит — 307

Кирилл II (1794, о. Самос — 18.08.1877, Константинополь), патриарх Иерусалимский. В 1814 принимает монашество, в 1818 вступает в Святогробское братство, епископ Севастийский (1830), митрополит Лиддский (1840), патриарший престол занимает в 1845–1872, в отличие от своих предшественников имел резиденцию в Иерусалиме, провел школьную реформу и улучшил экономическое положение Патриархии, ушел на покой, не согласившись с деяниями Константинопольского Поместного собора (1872), осудившего Болгарскую Церковь за ересь филетизма — 463

Кирилл Александрийский (ок. 378 — 27.06.444, Александрия), архиепископ Александрийский (с 18.10.412), богослов, учитель Церкви, память 31 янв., 22 июня — 130, 135, 483, 525, 570

Кирилл Иерусалимский (ок. 313, Иерусалим — 386/387, там же), архиепископ Иерусалимский (между 348/350 и 386/387), богослов, учитель Церкви, св., память 31 марта — 225, 261, 293, 588–589

Кирилл Лукарь, Кирилл I Лукарис (1572, Крит — 28.06.1638, Стамбул), племянник патриарха Александрийского Мелетия Пигаса, образование получил в Венеции, экзарх патриарха Александрийского на Брестском соборе (1596), впоследствии Патриарший наместник в Юго-Западной России, в 1602–1621 патриарх Александрийский, в 1612–1638 патриарх Константинопольский, богослов, просветитель, реформатор системы летосчисления, автор «Исповедания веры» (Женева, 1624), где в своей критике католицизма высказывает взгляды, близкие к протестантизму в форме кальвинизма, убит агентами турецкого правительства — 455, 459–460

Кирилл Скифопольский (VI в.), греческий монах и агиограф, описал историю монашеской жизни в Скифополе (ныне Бейт-Шеан) (Палестина) — 588

Кирсанов Ю., корреспондент АПН (1970-е) — 335

Кирьякидис Г.Д., греческий писатель, историк, публицист, переводился на русский, XX в. — 162–163

Китеску, богослов, специалист по экклезиологии, профессор Богословского ин-та в Бухаресте в юрисдикции Румынской Церкви, XX в. — 601

Клеман Оливье (Clement; 17.11.1921–15.01.2009, Париж), православный французский богослов, обратился в православие в 1951, профессор лицея св. Людовика Великого и Св.-Сергиевского ин-та, ответственный редактор богословского журнала «Контакт», один из основателей «Православного братства» в Западной Европе, почетный профессор Богословского ин-та в Бухаресте и Католического ун-та в Лувене — 212

Климент Александрийский (Тит Флавий; ок. 150 — ок. 215), христианский

апологет, философ и богослов — 208, 221, 224, 314, 565

Климент Римский, папа Римский (88–97 или 92–99), римлянин греческого происхождения, ученик апостолов Петра и Павла, память 8 дек. — 179, 495

Климков Олег, священник, автор работ по исихазму, Россия, XX–XXI в. — 138

Клостерманн Э. (Klostermann), немецкий патролог — 273, 292

Ковалевский Евграф Евграфович (26.03.1905, С.-Петербург — 30.01.1970, Париж), сын Евграфа Петровича Ковалевского-младшего, церковный деятель, иконописец, регент, с 1920 в эмиграции, окончил Св.-Сергиевский богословский ин-т, с 1937 священник в юрисдикции МП, в 1944 основал Православный французский ин-т св. Дионисия, практиковал служение по западному обряду, после ухода из МП в 1953 пытался основать Французскую Православно-Кафолическую церковь (Eglise catholique orthodoxe de France), до 1956 в юрисдикции Западно-Европейской русской архиепископии, с 1960 принят в общение архиепископом Сан-Францисским Иоанном (Максимовичем) (РПЦЗ), принимает монашество с именем Иоанн, в схиме Нектарий, в 1964 епископ Сан-Дени, в 1966 уходит из РПЦЗ, после его смерти община в 1972 была принята в юрисдикцию Румынского патриархата, в результате конфликта 1988–1993 с Константинополем порывает с ним отношения, становится автономной — 169, 302, 317, 324–326

Когген Фредерик Дональд (9.10.1909, Хайгет — 17.05.2000), доктор honoris causa, архиепископ Кентерберийский в 1974–1980, примас всей Англии и митрополит на кафедре с 24.01.1975. С 1935 священник, в 1956 епископ Брэдфордский, с 1961 Йоркский, в 1977 посетил СССР, почетный доктор МДА. Специалист по восточным языкам и Новому Завету — 400

Кодер Иоанн (Koder Johannes; XX в.), исследователь и издатель патристических текстов — 202, 316, 566

Комбефис Франсуа (Combéfis François; 24.11.1605, Марманд, Франция — 23.03.1679, Париж), патролог, учился в Бордо и Париже, доминиканец, защищал эпиклезу как молитву, осуществляющую установительные слова Христа, сотрудничал с болландистами, изучал историю французского духовенства — 111

Кондаков Никодим Павлович (1.11.1844, с. Халань, Новооскольский уезд Курской губ. — 17.02.1925, Прага), византинист, историк искусства, основатель иконографического метода, в 1865 окончил Московский ун-т, преподавал в Новороссийском ун-те, в 1888 профессор Петербургского ун-та, хранитель Императорского Эрмитажа, с 1898 член АН, с 1920 в эмиграции, 1920–1923 — проф. Софийского ун-та, 1923–1925 — профессор Пражского Карлова ун-та — 32–36, 57, 312

Константин IV Хлириан, патриарх Константинопольский (1154–1157) — 444

Константинидис Панайотис, судья г. Фессалоники, член комиссии по делу Кривошеина (1949) — 166

Концевич Иван Михайлович (1893, Полтава — 1965, Сан-Франциско), брат епископа Нектария (Концевича), историк, религиозный философ, участвовал в Гражданской войне, в 1930 окончил физико-математический ф-т Сорбонны, в 1948 окончил Св.-Сергиевский богословский ин-т в Париже. В 1952 переехал в США, преподавал патрологию в Св.-Троицкой семинарии в г. Джорданвиле — 51, 55

Кочетков Георгий Дмитриевич (р. 1950, Москва), получил высшее светское образование, с 1980 в ЛДА, диакон, с 1988 служит священником на подмосковных и московских приходах, в 1989 закончил МДА, в 1993 защитил в Св.-Сергиевском ин-те в Париже магистерскую диссертацию, в 1990 настоятель собора Сретения Владимирской иконы Божией Матери б. Сретенского монастыря в Москве, впоследствии община под давлением монашеского лобби переместилась в храм Успения в Печатниках, после ряда провокаций в 1997–2000 под запрещением, в настоящее время за штатом, ректор Св.-Филаретовского богословского ин-та, глава разветвленной сети катехизических общин и братств — 325, 407

Кранмер (Cranmer; 2.07.1489, Аслактон, Ноттингемшир — 21.03.1556, Оксфорд), деятель английской Реформации, содействовал установлению королевской супрематии в церковных

делах и секуляризации церковного имущества, при королеве Марии Тюдор был обвинен в государственной измене и сожжен на костре как еретик — 515

Крейтон, епископ Лондонский (конец XIX в.) — 397

Кривошеин Александр Васильевич (31.07.1857, Варшава — 28.10.1921, Берлин), отец владыки Василия. Родился в семье армейского подполковника артиллерии Василия Федоровича Кривошеина (1829, Воронеж — 1894, Гродно), мать — Юлия Ивановна Яшинская из обедневшего польского католического рода. Окончил юридический ф-т. С 1891 на государственной службе. В 1904 действительный статский советник, с 1906 член Государственного Совета, товарищ министра финансов, заведующий Дворянским и Крестьянским банками. С 1908 министр землеустройства и земледелия в правительстве П.А. Столыпина, проводит аграрную реформу. В 1913–1915 фактический премьер правительства. В сент. 1915 в результате разногласий с императором Николаем II по вопросам внутренней политики и занятия Государем поста Верховного Главнокомандующего подает в отставку. Февральскую революцию и Октябрьский переворот встречает в Петрограде. Оказавшись в Москве, принимает участие в деятельности т. н. Тактического центра, направленной на организацию антибольшевистского движения. В июле 1918 покидает Москву и с 1919 ведет активную политическую деятельность на юге России. Летом 1920 становится помощником Главнокомандующего (П.Н. Врангеля; 1878–1928) по гражданской части. Проводит в Сев. Таврии земельную реформу, передающую сельскохозяйственные угодья трудящимся на них хозяевам. Организовывает эвакуацию русских воинских частей и государственных учреждений из Крыма и 12.11.1920 сам отправляется в Константинополь. Похоронен на Русском кладбище в Тегеле, Берлин. Из пяти сыновей А.В. Кривошеина: двое старших погибли в России во время Гражданской войны, сражаясь в армии А.И. Деникина: Василий, р. 19.10.1892 в СПб., умер от тифа ок.1920; Олег, р. 21.12.1894 в СПб., покончил с собой (по неподтвержденным данным ок.1920), попав в плен к красным. Трое младших: Игорь, Всеволод и Кирилл — оказались в эмиграции — 19, 146

Кривошеин Игорь Александрович (2.12.1899, С.-Петербург — 1987, Париж), брат владыки Василия. Штабс-капитан лейб-гвардии конной артиллерии, участник Первой мировой и Гражданской войн, с окт. 1920 в эмиграции в Константинополе, затем в Париже, оканчивает Сорбонну, получает диплом инженера-электрика, член масонской ложи Астрея шотландского обряда, сближается с «младороссами» — просоветски настроенным эмигрантским политическим движением, участник французского Сопротивления, узник нацистских лагерей — Компьен, Бухенвальд, Дахау, в 1947, после принятия советского гражданства, выслан из Франции, был определен к поселению в Ульяновск, в 1949 арестован, до 1954 в заключении, отбывает срок в Марфинской шарашке, описанной А.И. Солженицыным в романе «В круге первом», реабилитирован, переезжает в Москву, в 1974 возвращается в Париж. Похоронен на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 35, 146, 169, 173, 192, 195, 206–207, 309–310, 312–314, 336, 338–340, 380, 384, 403, 405, 410–411, 674, 679, 681

Кривошеин Кирилл Александрович (2.05.1904, С.-Петербург — 30.05.1977, Мадрид), брат владыки Василия. Эмигрировал с матерью в 1919. Окончил Ecole Libre des Sciences Politiques. Работал в банке «Лионский кредит». Участник Второй мировой войны, был в плену, участвовал в Движении Сопротивления. В 1946 был награжден Médaille de la Résistance, получил французское гражданство. Автор книги об отце: *Кривошеин К.А.* А.В.Кривошеин (1857–1921). Его значение в истории России начала XX века. Париж, 1973; М., 1993. Похоронен в г. Севре под Парижем в одной могиле с матерью — 146, 411, 679

Кривошеин Никита Игоревич, р. 6.07.1934 в Париже, племянник владыки Василия, сын И.А. Кривошеина. В 1947 вместе с родителями переезжает в СССР, в 1949 поступает токарем на завод, получает 4-й разряд. В 1952–1957 учится в Москве в Ин-те иностранных языков. В августе 1957

714)

во время беседы с первым советником посольства Франции Ф. де Леонкуром арестован в Москве, обвинен в шпионаже в пользу Франции. В марте 1958 военным трибуналом Московского военного округа осужден на три года исправительно-трудовых лагерей за антисоветскую пропаганду (ст. 58-10, ч. 1 УК РСФСР: опубликовал в газете «Le Monde» в апр. 1957 заметку о советской интервенции в Венгрии в 1956 и об арестах среди молодежи), отбывал срок в мордовских лагерях, после освобождения жил в Малоярославце (Московская обл.), работал переводчиком в журнале «Новое время», в 1970 вернулся во Францию. В настоящее время переводчик-синхронист в международных организациях (ЮНЕСКО, Совет Европы) — 146–147, 173, 210–211, 313, 340, 387, 680–681, 686

Кривошеина Елена Геннадиевна, урожденная Карпова (1870, Москва — 1942, Париж), мать владыки Василия. Дочь историка, профессора Московского ун-та Геннадия Федоровича Карпова и Анны Тимофеевны Морозовой, дочери Тимофея Саввича Морозова, российского промышленника. Замужем за А.В. Кривошеиным с 1892. Состояла в дружбе с В.В. Розановым. С 1919 в эмиграции. Последние годы жизни посвящала духовному чтению и посильной благотворительности. Погребена на кладбище в г. Севре под Парижем — 54, 57, 59, 711

Кривошеина Ксения Игоревна (р. 1945), художница, писательница, супруга Н.И. Кривошеина — 147

Кривошеина Нина Алексеевна (23.12.1895 — 29.09.1981, Париж), урожденная Мещерская, в декабре 1919 уходит из Петрограда в Финляндию по льду Финского залива, с 1924 замужем за И.А. Кривошеиным, примкнула к «младороссам», в 1948 последовала за мужем в Ульяновск, в 1974 вернулась в Париж, похоронена на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа. Автор книги воспоминаний «Четыре трети нашей жизни» (Париж, 1984), написанной по просьбе А.И. Солженицына для его «Всероссийской мемуарной библиотеки» — 173, 373

Кросс Фрэнк Лесли (Cross F.L.; 1900–1968), профессор Оксфордского ун-та, англиканский священник, основатель международных симпозиумов патристических исследований — 184, 198, 203, 341

Крумбахер Карл (1856–1909), немецкий историк, основатель (1892) первого византиноведческого журнала «Byzantinische Zeitschrift» — 302

Ктенас Хр., греческий автор книги об афонском монашестве (1929) — 236

Кулаженков А. (1911–1982), сотрудник посольства СССР в Греции в 1945–1947 — 160

Куртон (Courtonne Y.), франц. издатель и исследователь трудов свт. Василия Великого, XX в. — 527, 537, 560, 633, 673

Кызласова И.Л., историк искусства и науки, ведущий научный сотрудник научно-методического отдела Государственного исторического музея, Москва, доктор исторических наук, составитель сб. «Мир Кондакова» (2004) — 33

Кюстин Астольф, де (1790–1857), маркиз, французский литератор, монархист, оставил описание своей поездки в Россию — 674

Л

Лаврентий, монах, кафигумен афонской обители Руса, XII в. — 188

Лазарь Иерусалимский († 1347), патриарх Иерусалимский (до 1341), противостоял узурпатору престола монаху Герману, с помощью императора Иоанна Кантакузина вернул себе кафедру — 446

Лампе Г.В.Г. (Lampe Geoffrey William Hugos; 1912–1980), профессор Кембриджского ун-та, профессор богословия в ун-те Бирмингема (1953–1959), профессор церковных наук в ун-те Ely, издатель «Патристического словаря» (первое и второе издания 1956, 1961) — 167, 179, 565, 587–588

Лев III (ок. 675–741), византийский император с 717, основатель Исаврийской династии, положил начало иконоборчеству — 217, 301

Лев XIII, папа Римский (20.02.1878 — 20.07.1903) — 463, 493

Лев Аллаций (Аллаций) (Allatios Leon, Allacci Leone, 1586–1669), латинский писатель греческого происхождения, в своих богословских трудах («De Ecclesiae Occidentalis», «Orientalis perpetua concensione») указывал на моменты

сходства в вероучении и практике Восточной и Западной Церквей — 79

Левандантo Н.А., заместитель председателя Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов (1950-е) — 197

Левандовская И.М., член делегации Зап.-Евр. Экзархата, посетившей Москву в авг. 1956 г. — 212

Леви (Lewy Hans) (1901–1945), автор книги о философии Плотина (Париж, 1928) — 292

716) Левитин-Краснов Анатолий Эммануилович (21.09.1915, Баку — 04.1991), писатель, публицист, историк Русской Церкви. В 1935 оканчивает Педагогический техникум в Ленинграде, примкнул к обновленческому движению, был диаконом и секретарем главы обновленческого раскола Александра Введенского, в 1949–1956 пребывает в заключении, в 1960 уволен с преподавательской работы за исповедание веры, в 1968 становится одним из создателей Инициативной группы защиты прав человека в СССР, в 1969 вновь арестован, с 1974 в эмиграции во Франции — 410

Лемер Жери, священник-бельгиец Православной миссии в Бельгии, вошедшей в РПЦ в 1963 г. Рукоположен в диакона в 1968, в священника в 1972 — 375–376

Леонтий Византийский (VI в.), родом из Иерусалима, оригенист, постриженник Новой лавры в Палестине, сторонник учения Евагрия Понтийского, «антиохийской» христологии, советник Юстиниана — 427

Леонтий Иерусалимский (называемый также Византийским) (VI в.), защитник Халкидонского богословия, автор трактатов против несториан и монофизитов, развивал христологию в полном согласии с христологией св. Кирилла, но с критикой его формулировки, использовал понятие «воипостасность» (энипостатон), инспирировал спор о трех главах — 427

Леонтьев Константин Николаевич (25.01.1831, Кудиново Калужской губ. — 24.11.1891, Сергиев Посад), публицист, философ, критик, дипломат — 252

Леопольд Георг, Саксен-Кобург-Заальфельдский (1790–1865), принц, первый конституционный монарх Бельгии (с 1831), генерал-лейтенант, генерал-адъютант, в 1799–1819 на русской службе, в 1799 полковник лейб-гвардии Измайловского полка, затем в лейб-гвардии Конном полку, состоит в свите Александра I при Аустерлице и Эрфурте, в 1813 командир лейб-гвардии Кирасирского полка, в 1814 командир 1-й уланской дивизии, в 1819 принял английское подданство под именем герцога Кендалла и женился на английской принцессе Шарлотте — 374

Лесняк Василий, протоиерей (1928, Брестская обл. — 6.05.1995, Петербург), окончил Минскую ДС и ЛДА, рукоположен во священника в 1951, служил в Ленинграде, неоднократно отправлялся за штат за активную миссионерскую деятельность, кандидат богословия за работу о прп. Симеоне Новом Богослове (1955), с 1990 настоятель Спасского храма в Шувалове, маститый пастырь и духовник, благословил деятельность Международного института резервных возможностей человека, практикующего лечение от алкоголизма методом кодирования, сопряженного с участием в литургии, за что осуждался православно-консервативными кругами — 196, 199

Липеровский Лев Николаевич (31.12.1887, Москва — 3.02.1963), протоиерей, окончил медицинский ф-т Московского ун-та, был миссионером в Китае, в эмиграции в Париже, в 1924 диакон, в 1934 священник, настоятель Успенского храма на кладбище (1940–1952), затем приходского храма при «Русском доме» для престарелых в Сент-Женевьев-де-Буа, с 1946 протоиерей — 27

Лихачева Ольга Петровна (18.12.1937–6.01.2003), двоюродная племянница владыки Василия, дочь Натальи Геннадиевны Карповой (1873–1960) и Петра Николаевича Лихачева (1910–1957), специалист в области древнерусской литературы и литургики — 680

Лонгин (Талыпин Юрий Владимирович; р. 17.02.1946, Хельсинки). Окончил ЛДА. 11.04.1969 пострижен в монашество, 13.04 рукоположен во иеродиакона, 18.05 — во иеромонаха. В 1979 — благочинный храмов Дюссельдорфской епархии Среднеевропейского экзархата РПЦ, 11.10.1981 рукоположен во епископа Дюссельдорфского, с 1989 архиепископ, с 1992 архиепископ Клинский,

настоятель ставропигиального Покровского храма в Дюссельдорфе, с 1995 возглавляет представительство РПЦ в Германии — 602, 613

Лопухин Александр Павлович (1.10.1852, Саратовская губ. — 22.08.1904, С.-Петербург), православный издатель, публицист, переводчик, в 1878 окончил СПДА, псаломщик посольской церкви в США, в 1881 магистр богословия, в 1883 доцент СПДА по кафедре сравнительного богословия, с 1884 за штатом, с 1885 вновь в академии по кафедре гражданской истории, с 1889 профессор, редактор журналов «Странник», «Христианское чтение» и «Церковный вестник», предпринял издание многотомной «Православной энциклопедии» — 137, 141, 320

Лоран Витальен (Laurent V.; 26.05.1896, Морбийан — 21.11.1973, Париж), член ордена августинцев-ассумпционистов (с 1923), с 1924 священник, в 1930–1964 директор IFEB (Стамбул — Бухарест — Париж), специалист по сфрагистике и агиографии — 139, 247

Лосский Владимир Николаевич (26.05.1903, Геттинген — 7.02.1958, Париж), один из немногих крупных богословов православной эмиграции в юрисдикции МП, сын философа Н.О. Лосского, учился в Петроградском ун-те, с 1922 в эмиграции, учился в Праге и Сорбонне, с 1931 по 1940 возглавлял Братство св. Фотия, проповедовавшее православие во Франции, оставался в юрисдикции МП, участник Движения Сопротивления, в 1944 выходит его главный труд «Очерки мистического богословия Восточной Церкви», с 1944 преподавал догматическое богословие во Французском православном ин-те св. Дионисия. С 1953 на Пастырских курсах Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Один из основателей неопатристики, возвратил в современное догматическое богословие понятие «обожения» как мистической цели христианской жизни. В 1956 вместе с владыкой Василием посетил СССР. Похоронен на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 34, 36, 43–46, 51, 92, 198, 212, 310, 319, 372, 606–607, 671

Лосский Николай Онуфриевич (6.12.1870, Креслевка Витебской губ. — 24.01.1965, Париж), философ, окончил Петербургский ун-т, в 1922 выслан из России, в 1947–1950 преподает в Св.-Владимирской семинарии (Нью-Йорк) — 27

Лот-Бородина Мирра Ивановна (Lot-Borodine M.; 21.01.1882, С.-Петербург — 1957, Париж), родилась в семье ботаника И.П. Бородина, окончила Высшие женские курсы в Петербурге. С 1905 продолжила образование в Италии и Франции. Специалист в области средневековой французской литературы, замужем за медиевистом Фердинандом Лотом. В 1930-х специализировалась в области культуры и богословия Византии, в частности занималась темой обожения и трудами Николая Кавасилы — 51, 115

Лох С. (Loch S.), шотландец, писавший об Афоне (1928) — 57

Лука Хрисоверг, патриарх Константинопольский (1157–1169/1170), автор послания к св. князю Андрею Боголюбскому о Премудрости Божией (1160), выступал против создания на Руси отдельной от Киевской Владимирской митрополии — 444

Лурье Вадим Миронович (р. 1962), современный богослов. Получил техническое образование, в 2000 принял монашество с именем Григорий в РАПЦ, настоятель храма св. Елисаветы в С.-Петербурге, епископ одной из православных юрисдикций, альтернативных РПЦ — 45–46, 185

Любак Анри Мари-Жозеф Сонье, де (20.02.1896, Камбре, Франция — 4.09.1991, Париж), католический богослов, представитель «новой теологии», с 1913 в Обществе Иисуса, участник Первой мировой войны, учился в Англии, в 1927 священник, в 1929 профессор в Лионе, в 1930 возглавил кафедру истории религий, учитель Жана Даниелу и Ханса Урса фон Бальтазара, основатель серии «Sources Chrétiennes», защищал Тейяра де Шардена, в 1950–1959 лишен кафедры в связи с усилением традиционалистов, в отставке с 1960, участвовал в подготовке II Ватиканского собора, с 1983 кардинал — 184, 308

Лютер Мартин (1483–1546), деятель Реформации в Германии — 453

М

Макарий (Булгаков Михаил Петрович; 19.09.1816, Сурково Курской губ. —

9.06.1882, Черкизово, Москва), богослов и церковный историк. Окончил КДА, на последнем курсе пострижен в монашество, 25.03.1841 рукоположен во иеромонаха, с 1842 в СПДА, в 1844 возведен в сан архимандрита, в 1847 — доктор богословия, в 1850–1851 ректор СПДА, 28.01.1851 рукоположен во епископа Винницкого, викария Каменец-Подольской епархии, в 1857–1859 епископ Тамбовский и Шацкий, в 1859–1868 архиепископ Харьковский, в 1869–1879 Виленский и Литовский, с 1879 митрополит Московский и Коломенский, автор многотомных трудов «Православное догматическое богословие» и «История Русской Церкви», погребен в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры — 433, 438, 440, 464–465, 468

718)

Макарий (Сушкин, 1821, Тула — 1889, Афон), архимандрит русского Пантелеимонова м-ря на Афоне, в монашестве с 1851, с 1853 духовник обители, с 1868 игумен, при нем состоялся взлет русского монашества на Афоне — 190

Макарий III, патриарх Антиохийский (1647–1685), присутствовал на Большом Московском соборе (1666–1667) — 476

Макарий Египетский (301–391), отец Церкви, за кротость и смирение прозванный отроком-старцем, память 1 февр. — 22, 63, 110, 130–131, 191, 221–222, 224–225, 227, 232, 241–242, 244, 255, 268, 273–283, 285, 287–290, 293, 301–302, 347, 364, 369, 565, 674, 678

Макарий Коринфский (1731, Коринф — 16.04 1805, Хиос), митрополит (с 1764), лишен престола в 1768 патриархом Феодосием, участник движения колливадов и один из составителей «Филокалии», св. — 249–251

Макарцев П.В., сотрудник Совета по делам религий при Совете Министров СССР, издатель религиоведческой и атеистической литературы, 1960–80-е — 153

Македоний, патриарх Константинопольский (342–348, 350–360), с его именем связывается учение о сущностных отличиях Святого Духа от Бога Отца — 618

Маклаган, епископ Йоркский (кон. XIX в.) — 397

Максим (Марин Найденов Минков; р. 29.10.1914, Орешак, Ловечская область, Болгария), патриарх Болгарский с 4.07.1971 — 670

Максим V (1897–1972), патриарх Константинопольский с 1946 по 1948 — 178, 323

Максим Исповедник (ок. 580–662), знаменитый деятель и церковный учитель, память 3 февр., 26 авг. — 22, 85, 110, 130, 224–225, 230, 245, 268, 347–348, 355, 407, 565, 570

Максим Кавсокаливис (Кавсокаливит) († 1354), родился в Лампсаке, принял монашество в Македонии, служил во Влахернском храме в Константинополе, поселился на Афоне при лавре прп. Афанасия, не имел постоянного жилища, юродствовал, переходил с места на место, сжигая свои каливы — травяные шалаши, отсюда прозвище Кавсокаливит (сжигающий каливы), собеседник императоров Иоанна V Палеолога (1341–1376) и Иоанна VI Кантакузина (1341–1355), прп., память во 2-ю Неделю после Пятидесятницы — 223, 243–244, 345

Малиновский Николай Платонович (18. 11. 1861, Рабанги Вологодской губ. — 28.01.1917, Вологда), протоиерей, систематизатор богословия, в 1885 окончил МДА, преподавал в Харьковской ДС, магистр богословия, в 1894 инспектор Ставропольской ДС, с 1902 по 15.06.1906 ректор Каменец-Подольской ДС, в 1906–1916 ректор Вологодской ДС — 125, 468

Мани (214 — между 274 и 277), сироязычный вавилонец, основатель дуалистической религии — 139, 669

Манот Х.П., член сепаратистской организации басков, расстрелян 27 сент. 1975 — 412

Мануил Калека († 1410), доминиканец, богослов, ученик Дмитрия Кидониса, с 1399 в Италии — 98

Мануил Комнин, византийский император (1143–1180) — 444

Марк Подвижник, или Марк Монах, или Марк Аскет (IV в.), богослов, игумен м-ря в Галатии, потом отшельник в Египте, выступал против мелхиседекиан, существует проблема подлинности его произведений, память в среду Светлой седмицы — 63

Марк Простой, афонский монах, ученик прп. Максима Кавеокаливита — 244

Марк Эфесский (Ефесский) (1394–1445), митрополит Эфесский, богослов и компилятор, антилатинский полемист, участник собора 1439, учи-

тель патриарха Геннадия Схоларий, патриарший чтец в Константинополе, с 1437 в Эфесе — 223, 439, 441–442, 449, 452, 454, 474, 477

Маркелл Анкирский († 373), епископ с 315, участник I Вселенского собора в Никее, сторонник православия, известен своим противостоянием арианам, однако не избежал некоторых уклонений от ортодоксии в области учения о Св. Троице и эсхатологии — 547, 563

Маркион, гностик II в. Ок. 144 основал особую общину. Основные стороны его системы — отрицание Ветхого Завета, дуализм и докетизм — 280, 669

Марру Анри (Marrou Henri-Irenne, 1904–1977), франц. историк Церкви, археолог, музыковед. Специалист по позднеантичной и ранневизантийской культуре — 411

Марцинковский Владимир Филимонович (1884–1971), христианский деятель и проповедник, окончил историко-филологический ф-т С.-Петербургского ун-та, один из основателей РСХД, с 1930 в Палестине — 27

Масарик Томаш (1850–1937), президент Чехословакии в 1918–1935. В 1900–1920 руководитель либеральной Чешской Народной, затем Прогрессистской партии. Труды по философии и социологии — 33

Маскалл Эрик Лионел (Mascall Eric Lionjel; 1905–1993), профессор Оксфордского ун-та, специалист в области креационизма и апологетики, богословских проблем воплощения и искупления — 190, 209–210, 259

Матеи Мария, возлюбленная поэта Теофила Готье — 54

Матфей, афонский монах, 1920-е — 30

Матфей Эфесский (Ефесский) (Мануил Гавала), церковный дипломат и богослов, в 1331–1332 был на Руси, осужден собором в авг. 1347 — 89, 140

Медведев Игорь Павлович (р. 1935), член-корр. РАН (1997), петербургский византинист, главный науч. сотр. С.-Петербургского ин-та истории РАН — 34, 185

Мейендорф Иоанн (17.2.1926, Нейи-сюр-Сен, Франция — 22.07.1992, Монреаль), протопресвитер, крупнейший специалист в области патрологии, церковной и византийской истории, член-корр. БританскойАкадемии наук, преподаватель в Гарвардском и Колумбийском ун-тах. Один из инициаторов создания ПЦА в 1970–1971. Образование получает в парижском Св.-Сергиевском богословском ин-те и в Сорбонне, где в 1959 защищает диссертацию о свт. Григории Паламе. В 1959 рукоположен во иерея и начинает преподавание в Св.-Владимирской семинарии в США, став в 1984 ее ректором — 45–46, 51, 55, 318–321, 331, 333–334, 338–340, 343–344, 347–348, 351–352, 355–356, 359–362, 395, 679, 687

Мейер (Meyer Ph.), немецкий ученый, автор книг об Афоне (1894), исследований о Паламе и исихазме (1900, 1904) — 62, 238

Мелетий († 381), епископ Антиохийский (ок. 360), известный богослов IV в., за исповедание православия неоднократно лишался кафедры арианской партией, председатель на II Вселенском соборе (381), память 25 февр. — 556, 561–562

Мелетий IV Метаксакис, племянник премьер-министра Греции Э. Венезилоса, во время его правления архиепископ Афинский и всея Эллады (1917–1920), в 1920–1921 в изгнании в США, патриарх Вселенский (1921–1923), патриарх Александрийский (1926–1935) — 178, 668

Мелетий Сириг († 1682), протосинкел Константинопольского патриархата, выступал с критикой «Исповедания веры» патриарха Кирилла Лукариса, опубликовал «Противоглаголание на изложение исповедания веры» (Женева, 1629), в 1643 посетил Киев и Москву — 456, 472

Мелания (Лихачева Екатерина Любимовна, †1949), игумения, училась на Бестужевских курсах в Петербурге, эмигрировала во Францию, в 1933 организовала в Аньере Дом призрения, в 1934 принимает постриг, в 1935 основала монашескую обитель Воскресения Христова в селении Розе-ан-Бри, закрытую в 1972, в юрисдикции Архиепископии русских церквей Константинопольского патриархата — 180

Мелитон (Сотириос Хатизис; 1913, Галата, Стамбул — 27.12.1989), митрополит Вселенского патриархата, в 1934 окончил Богословскую школу на о. Халки, принял священный сан, в 1939–1941 дидаскал Патриархата, в 1947 протосинкел Великой Церкви, с 1956 — член Экзархии по вопросам

Святой Горы Афон, в 1960 митрополит Имвросский и Тенедосский, в 1963 Илиопольский, в 1966 Халкидонский, председатель Всеправославных совещаний на о.Родос, активный деятель экуменического движения, автор термина «диалог любви» — 675
Мефодий, патриарх Антиохийский (1823–1850), один из авторов ответа папе Пию IX (1848) — 463
Мефодий, патриарх Константинопольский (843–847), свт., память 27 июня — 416, 664
720) Мефодий (Фуидас), митрополит Аксумский Александрийской Церкви (1968–1979) — 607–609, 612
Мефодий Олимпийский, неправильно называемый Патарским († 312), епископ Олимпийский в Ликии, полемист против языческих философских и еретических доктрин, сщмч., память 3 июля — 198, 422, 434, 588
Мещерская Антонина Львовна (1908–2009), многолетний руководитель приюта «Русский дом» под Парижем, член делегации Зап.-Евр. Экзархата, посетившей Москву в авг. 1956 г. — 212
Милица Николаевна (Негуш-Романова; 14.07.1866 — 1951), великая княгиня, дочь черногорского князя Николая, с 1889 замужем за великим князем Николаем Николаевичем, с 1919 в эмиграции в Англии — 194
Миллер Т.А., переводчица трудов архиепископа Василия (Кривошеина) — 303, 670
Минин П., проф. МДА, нач. XX в. — 194
Минь Ж.-П. (Migne Jaque-Paul; 25.10.1800, Сан-Флу — 24.10.1875, Париж), священник с 1824, издатель с 1833 «Библиотеки священника», автор памфлета о свободе (1836), представитель либерального направления, создал свое издательство, с 1874 издает многотомный «Patrologiae cursus completus» (PG) — 61, 138, 214, 262, 273, 343, 527, 673
Мисаил († 4.02.1940), архимандрит, афонский игумен — 30, 58
Митридат VI Евпатор, (132–63 до Р. Х.), царь Понта. В войнах с Римом был побежден и покончил с собой — 669
Митрофан Критопуло(с), патриарх Александрийский (1636–1639), в 1617 послан патриархом Кириллом Лукарисом на учебу в Оксфорд, в 1638 выступил против элементов кальвинизма в «Исповедании веры» Лукариса, участник собора 1639, осудившего Кирилла за кальвинизм, отравлен своими противниками из окружения Константинопольского патриарха — 453–455, 475, 478
Михаил (Арранц, Miguel Arranz y Lorenzo; 9.07.1930, Гвадалахара, Испания — 16.07.2008, Рим), иеромонах-иезуит, крупнейший специалист по византийской литургии и Студийскому уставу, с 1967 доктор церковных восточных наук, с 1979 магистр богословия ЛДА, окончил Папский Восточный ин-т в Риме, с 1952 диакон, с 1954 священник — 405
Михаил (Чуб Михаил Андреевич; 18.02.1912, Царское Село — 25.04.1985, Тамбов), архиепископ. В 1930–1940 учился в Гидрометеорологическом ин-те и Ин-те иностранных языков, в 1950 закончил ЛДА, специалист по патрологии, 11.06.1950 рукоположен во диакона, 12.06.1950 — во пресвитера, 4.12.1953, по определению Синода быть епископом Лужским с окормлением приходов РПЦ в Финляндии, пострижен в монашество, 13.12.1953 рукоположен во епископа, преподаватель ЛДА, с 1955 управляющий Смоленской епархией, в 1957–1959 управляющий Берлинской епархией с титулом Смоленский и Дорогобужский, в 1959–1961 епископ Ижевский и Удмуртский, в 1961–1962 Тамбовский, в 1962–1968 управляющий Ставропольской и Бакинской епархией, с 1964 архиепископ, в 1968–1972 Воронежский и Липецкий, в 1972–1974 Вологодский и Великоустюжский, с сент. 1974 Тамбовский и Мичуринский, член редколлегии сб. «Богословские труды» (с 1959), магистр богословия (9.03.1974, ЛДА), участник VII Международного съезда патрологов в Оксфорде (1975) — 197–198
Михаил VII Дука, византийский император (1067–1078) — 189
Михаил VIII Палеолог († 1282), византийский император с 1261, организатор Лионской унии (1274) — 74, 139–140, 240, 242
Мишель (ван Парис) (р. 1943), католический священник, монах, в 1971–1997 настоятель монастыря Шеветонь в Бельгии — 338
Модель Сергий (Model S.), священник, секретарь Брюссельской епархии МП — 39, 146, 164, 374, 684

Модест (Стрельбицкий; 1823–1902), духовный писатель, архимандрит, ректор Иркутской ДС, впоследствии архиепископ Волынский и Житомирский — 137

Монтан, основатель мистического и ригористического движения II в. — 669

Мораитидис Александр (1850–1929), греч. филолог, писатель, драматург — 252

Мотт Джон Рэлей (Mott J.R.; 25.05.1865 — 31.01.1955), американский общественный деятель, организатор YMCA (Young Men's Christian Association), лауреат Нобелевской премии мира (1946) — 27

Мошин Владимир Алексеевич (1894, С.-Петербург — 1971, Белград), протоиерей, филолог, византинист, славист, с 1920 в эмиграции в Югославии, с 1942 священник, директор архивов Загребской Академии наук — 36

Мюленберг Экхард (Muhlenberg), историк, богослов, руководитель Богословского семинара Геттингенского ун-та (ФРГ) — 411

Н

Невоструев Капитон Иванович (1815–1873), археограф и археолог, автор описания Синодального (Патриаршего) собрания рукописей — 199

Недетовский Григорий Иванович (псевдоним О. Забытый; 31.01.1846, с. Бор Тарусского уезда Калужской губ. — 23.01.1922, Ставрополь), писатель и педагог, окончил в 1869 КДА, преподавал в 1871–1879 в ДС, с 1885 инспектор реального училища, с 1900 по 1916 директор 2-й мужской гимназии в Воронеже. Член губернского статистического и историко-статистического комитетов, ученой архивной комиссии. Печатался в литературных журналах, выступая с антиклерикальных и демократических позиций, был собирателем произведений народного творчества. В его богословских трудах сказывается влияние схоластики на восприятие исихазма. См.: *Недетовский Г.* Варлаамитская ересь // ТКДА. 1873. Февраль; Увещание Константинопольского патриарха Каллиста к клиру города Тернова относительно Терновского патриарха и обряда крещения / Пер. с греч. Недетовского Г. // ТКДА. 1871. Июнь. С. 555–572. — 75, 140

Неофит Кавсокаливский (Кавсокаливит) (1713–1784), афонский монах, член движения колливадов — 250

Несторий, архиепископ Константинопольский (428–431) — 135, 525, 668

Нивьер Антуан (Niviere Antoine; р. 2.09.1961, Франция), в 1980-е библиотекарь Св.-Сергиевского богословского ин-та (Париж), профессор ун-та Нанси II, директор Центра исследований европейской литературы, главный редактор «Service Orthodoxe de Presse», до 2007 член Епархиального совета Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе — экзархата Константинопольского патриархата, издатель Гимнов преподобного Симеона в переводе иеромонаха Пантелеймона (Успенского) (Париж, 1989) — 200

Никита Стифат (нач. XI в. — до 1092), богослов и полемист, ок. 1020 в Студийском монастыре; возможно, был игуменом между 1076 и 1092 — 22, 63, 193–194, 200–201, 205, 240, 361, 413, 418

Никифор Влеммид (кон. XII в. — 1272), византийский писатель, участвовал в прениях на соборных совещаниях 1234 и 1250 по вопросам Filioque — 45–46, 48

Никифор Григора (1296–1359), византийский богослов и историк Церкви, антипаламит — 235, 246

Никифор Монашествующий, или Никифор Монах, или Никифор Исихаст (втор. пол. XIII в.), афонский монах итальянского происхождения, начальник старческого дома, изгнан за антиуниональные настроения, автор и идеолог Иисусовой молитвы, прп., память 17 мая — 49, 63–64, 74–76, 79, 223, 242, 345

Никифор Феотоки (1731, о. Корфу — 30.05.1800, Москва), епископ. Рукоположен в 1754, в 1772 избран епископом Филадельфии и Далмации, в 1776–1777 преемник Евгения Булгариса на Славянской кафедре, в 1787–1792 епископ Астраханский, переводчик святоотеческих трудов — 260

Никодим (Милаш; 16.04.1845, Шибенек, Сербия — 2.04.1915, Дубровник), епископ Далматинско-Истрийский Сербской Православной Церкви, крупнейший специалист в области церковного и канонического права, окончил Карловацкую ДС, слушал

лекции в Венском ун-те, в 1871 окончил КДА, в 1873 рясофорный постриг, в 1875 мантейный постриг и священническая хиротония, в 1880 архимандрит, с 1886 ректор Белградской ДС, с 1887 ректор Задарской ДС, с 16.12.1890 епископ, с 1910 на покое — 470

Никодим (Ротов Борис Георгиевич; 15.10.1929, Фролово Рязанской обл. — 5.09.1978, Рим), митрополит. Окончил ЛДА. В 1947 пострижен в монашество, в 1949 рукоположен во иеромонаха, в 1956–1959 член и затем начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме, 10.07.1960 — епископ Подольский, 23.11.1960 — Ярославский, 5.08.1963 — в Минске, с 9.10.1963 митрополит Ленинградский и Новгородский, председатель ОВЦС (1960–1972), с 1974 Патриарший экзарх Западной Европы — 187, 332–333, 336, 338–340, 370–371, 376, 382, 384, 388, 391, 393–394, 397, 409, 674, 682–683

Никодим Святогорец (1749–14.07.1809), полемист, издатель святоотеческих трудов, член движения колливадов — 223, 249–251, 301, 359, 650

Николай, патриарх Иерусалимский (1156) — 444

Николай (Гиббс Чарльз Сидней, Сидней Иванович; 19.01.1876, графство Йоркшир — 21.03.1963, Лондон), архимандрит. Педагогическое и богословское образование получает в Англии (Кембридж), с 1900-х в России, преподает в Императорском училище правоведения, председатель Комитета английских учителей в России, с 1905 преподаватель английского языка у детей Николая II, в 1917 последовал за ними в Тобольск и Екатеринбург, проживал вне Ипатьевского дома, что спасло ему жизнь, с 1931 в Англии принимает православие с именем Алексей, 25.04.1934 митрополит Харбинский Нестор (Анисимов) постригает его в монашество с именем Николай, в 1938 возвращается из Харбина в Англию, впоследствии архимандрит, настоятель православного храма в Оксфорде, принят в РПЦ из Карловацкого раскола в 1945 митрополитом Николаем (Ярушевичем) — 60, 144, 151, 155, 177

Николай (Еремин Степан Павлович; 6.12.1892, ст. Тепинская, обл. Войска Донского — 23.01.1985, Париж), митрополит. С 1920 в эмиграции. Окончил юридический ф-т Пражского ун-та и Св.-Сергиевский богословский ин-т в Париже. 25.02.1940 рукоположен во диакона, 8.10.1942 — во пресвитера, 16.03.1945 принимает монашество, в том же году переходит в юрисдикцию МП, настоятель храма во имя Трех Святителей в Париже, с 1947 архимандрит, с 1949 председатель Совета при Патриаршем экзархе, 17.11.1953 рукоположен во епископа, с 1954 архиепископ Клишийский, Патриарший экзарх в Западной Европе, с 1960 митрополит, с 1963 на покое. Похоронен в Сент-Женевьев-де-Буа — 211, 213, 306, 310–311, 317, 327, 372, 679

Николай (Ярушевич Борис Дорофеевич; 1892–1961), митрополит. Окончил СПДА, в 1914 принимает монашеский постриг и рукополагается во иеромонаха, в 1919 наместник Александро-Невской лавры в Петрограде, с 1922 епископ Петергофский. С 1935 архиепископ, в 1936–1940 правит Псковской и Новгородской епархией, с 1940 митрополит, с 1944 на Крутицкой кафедре, с 1946 председатель ОВЦС и Издательского отдела, в 1960 отправлен на покой и отстранен от всех занимаемых должностей в результате обострения отношений с советскими властями — 145, 151–153, 157–158, 177, 187, 192, 195, 206–207, 211, 322, 324, 370, 385, 391, 398

Николай I, Римский папа (858–867) — 443

Николай II Романов (1868–1918), последний российский император (1894–1917) — 18, 372, 376

Николай Кавасила (ок. 1320 — ок. 1391), византийский богослов — 140, 225, 232, 646, 672

Нил (XVII в.), прп., память во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — 247

Нил Анкирский († 430), богослов и церковный писатель, находился под влиянием Евагрия Понтийского — 268, 285

Нил Родосский (XIV в.), митрополит, церковный писатель и канонист — 442, 446

Нил Синайский († ок. 450), ученик Иоанна Златоуста, прп., память 12 нояб. — 22, 63, 82, 262, 285

Нил Сорский (Майков; 1433–1508), религиозный мыслитель, идеолог

722)

движения «нестяжательства» в России, прп., память 20 мая — 22, 223

Нил Фессалоникийский, византийский иерарх и богослов XIV в., архиепископ Солунский (ок. 1340), автор полемических сочинений против латинян, дядя богослова Николая Кавасилы — 442

Нисиотис Никос Ангелос (21.05.1925–17.08.1986), учился в Афинах, Базеле, Цюрихе и Лувене, в 1974 директор Экуменического ин-та при ВСЦ в Женеве, профессор богословского ф-та Афинского ун-та, представитель Вселенского патриархата при ВСЦ — 433

Новгородцев Павел Иванович (1866–1924), религиозный философ, социолог, правовед. Окончил Московский ун-т, профессор там же (1903–1911, 1917–1918), состоял в партии кадетов, основатель Русского юридического ф-та при Пражском ун-те (1921), близок к евразийству — 27

Новиков К., журналист, корреспондент газеты «Коммерсантъ-Власть» (2005) — 162

Нуантель (Nointel Charles-François Ollier, de; первая пол. XVII в. — 1685), маркиз, советник Парижского парламента (1661), с 1670 посол французского короля Людовика XIV в Константинополе, в его задачи входило установление благоприятных торговых отношений с Турцией, преимущественно на Ближнем Востоке, и покровительства Католической церкви над Святыми местами, в этом деле ему пришлось преодолевать австрийскую интригу, миссия увенчалась подписанием выгодного для Франции договора 6.06.1673, после возвращения оказывается в долгах и попадает в опалу — 459

Ньюман Джон Генри (Newman John Henry, 21.02.1815, Лондон — 11.08.1890, Бирмингем), богослов, специалист в области канонического права и церковно-общественный деятель, образование получил в Оксфорде, с 1833 возглавил Оксфордское движение, выступавшее за сближение Англиканской и Католической церквей; усомнившись в апостоличности Англиканской церкви, в 1845 переходит в католичество, декан Католического ун-та в Дублине, с 1879 кардинал-диакон Римской церкви — 433

О

Оболенский Дмитрий Дмитриевич (1.04.1918, Петроград — 23.12.2001), крупный исследователь истории и культуры Византии, с 1919 с семьей в эмиграции, в 1946 доктор, профессор Christ Church College в Оксфорде, с 1994 иностранный член РАН, занимался византийской политической теологией, ему принадлежит концепция Византийского содружества наций — 212

Олег (?–912), др.-рус. князь, правил с 879 в Новгороде, с 882 в Киеве — 188

Омон Генрих (Omont Henri; 1857–1940), французский филолог, специалист по греческим рукописям — 363

Ориген (ок. 185–254), богослов и философ, осужден V Вселенским собором (553) — 46, 139, 208, 221, 230, 292, 348, 434, 438, 565

Орлов Николай Алексеевич (1827–1885), князь, российский посланник при Бельгийском дворе в 1859–1869 — 181

Осипов Александр (1911–1967), протоиерей, профессор ЛДА, в 1959 демонстративно порвавший с Церковью — 341

Острогорский Георгий Александрович (Ostrogorsky G.; 1902–1976), оканчивает гимназию в С.-Петербурге, в Финляндии с 1921, учится в Гейдельберге, преподает в Бреславском ун-те, переезжает в Белград, основатель византологического ин-та (Белград, 1948), специалист по аграрной истории и идеологии Византии — 36, 62, 205, 218, 419

Отаэги А., член сепаратистской организации басков, расстрелян 27 сент. 1975 — 412

П

Павел († 2.08.1840), игумен Пантелеимонова м-ря на Афоне — 190

Павел (Олмари-Гусев Георгий Аквианович, 1914, С.-Петербург — 1988, Куопио, Финляндия), архиепископ, окончил семинарию в Сортавале, с 1937 в числе братии Валаамского монастыря, в 1938 принимает монашеский постриг, во время Второй мировой войны служил военным священником в финской армии на территории Карелии, с 1955 епископ, с 1960 архиепископ Карельский и всея Финляндии — 602

Павел VI (1897–1978), папа Римский (1963–1978) — 493–494, 501

Павел Латрский († 18.12.956), прп., родился в Элее, Фригия, поступил в м-рь на горе Латр (иначе Латмос) близ Милета, состоял в переписке с византийским императором Константином Багрянородным и болгарским царем Петром, память 28 дек. — 111

Павел Самосатский († 275), епископ Антохийский в 260—268 — 434

Павлин, епископ, церковный деятель и богослов IV в., соперник епископа Мелетия, принадлежал к полуарианской партии Евстафия Антиохийского, впоследствии исповедал Никейскую веру, находился в общении с папой Дамасом, с 381 епископ в Антиохии — 537, 561–562

Паисий, патриарх Александрийский (1657–1665; 1668–1677/78) — 476

Паисий II, патриарх Константинопольский (1726–1732) — 463

Паисий Величковский (1722–1794), архимандрит Нямецкого м-ря в Молдавии. В 17 лет вступил в Любечский м-рь, перешел в скит Трейстены в Молдавии, затем в скит Керкул, переселился на Афон, где основал особую монашескую общину — скит св. Илии. В 1763 с 64 монахами переселился в Валахию, настоятель м-ря Драгомирны. После того как Драгомирна попала под власть Австрии, перешел в Нямецкий м-рь. Переводил с греческого на русский святоотеческие творения. Канонизирован в 1988, память 28 нояб. — 22, 190, 223, 251

Палашковский Всеволод Сергеевич (1904, С.-Петербург — 14.01.1979, Нуази-ле-Гран, Франция), протоиерей, окончил Сорбонну, в 1928 Сергиевский богословский ин-т в Париже, в 1925 вступает в Братство свт. Фотия, остается в Западно-Европейском экзархате МП, в 1950–1953 преподает литургику и патрологию в Богословском ин-те св. Дионисия в Париже, в 1953 диакон, в 1955 священник в храме образа Божией Матери «Всех скорбящих Радость» под Парижем — 198

Пантелеймон (Успенский; 1887 — 1.05.1918), иеромонах, ученый. Окончил МДА, в 1909 принял монашеский постриг, рукоположен во иеромонаха в 1910, преподаватель по кафедре патрологии. В 1912–1913 находился в научной командировке в Константинополе и на Афоне. В 1916 уехал на Кавказ, скончался в Новом Афоне — 193–194, 200

Пападиамандис Александр (1851–1911), греческий писатель — 252

Папазисис Александр, судья г. Фессалоники, член комиссии по делу Кривошеина (1949) — 166

Папамихаил Г. (Παπαμιχαήλ Γρηγόριος), греческий ученый, автор ранних (1911) исследований о Паламе и исихастских спорах, профессор ун-та в Афинах — 62, 129

Парамелль Жозеф (Paramelle Joseph), член Общества Иисуса, в начале 1990-х сотрудник Института христианских источников в Лионе (Франция), специалист по Филону Александрийскому, Евагрию Понтийскому и монашеской аскетике в целом — 308–309, 315–315

Парийский Лев Николаевич (1892 — 23.11. 1972, Ленинград), секретарь митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) в 1940-е, в 1947 секретарь Хозяйственного управления МП, магистр богословия, с 1950 профессор и инспектор ЛДА, с 1967 на пенсии, известен как автор доноса в Совет по делам РПЦ на будущего патриарха Алексия (Ридигера) в связи с его браком и рукоположением на Светлой седмице 1950, противоречивая личность, не удостоившаяся официального некролога в ЖМП — 197–199

Парфений (Парфенаки), патриарх Константинопольский (1656–1657), мученически погиб, отказавшись перейти в ислам, память 24 марта — 456

Пахомий Великий († 348), основатель общежительного монашества, составитель строгого монастырского устава — 267, 303

Петр (Л'Юиллье Павел, L'Huillier; р. 3.12.1926, Франция), епископ, специалист в области канонического права, в 1945 принимает православие, оканчивает Ин-т св. Дионисия в Париже и в 1962 МДА, доктор канонического права (1985, МДА), в авг. 1954 монашеский постриг, в сент. 1954 хиротония во иеромонаха, в 1960 — архимандрит, 12.09.1968 рукоположен во епископа Корсунского в Троицком соборе Александро-Невской лавры (Ленинград), 16.09.1976 получает отпускную грамоту в юрисдикцию ПЦА,

с 1979 епископ Бруклинский, с 1981 епископ Нью-Йорка и Нью-Джерси, с 1990 архиепископ — 55, 212, 317, 371, 595

Петр I Великий (1672–1725), русский царь с 1682, первый российский император (с 1721) — 397, 466

Петр Александрийский († 311), епископ Александрии Египетской, мученик, память 8 дек. — 547, 555

Петр Афонский († 734), византийский военачальник в Сирии, попал в плен в 667 и был выкуплен, принял постриг в Риме, с 681 вел отшельническую жизнь на Афоне, мощи перенесены в Македонию. Память 25 июня и во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — 83–84, 240

Петр Дамаскин (втор. пол XII в., Дамаск), ученый инок, сщмч., память 17 окт. — 216, 302

Петр Канизий (1524–1597), имя Canisius происходит от латинизированного De Hondt (Собака), член ордена иезуитов с 1543, основатель отделений ордена в Германии (1547), Австрии (1552) и Швейцарии, один из деятелей Контрреформации, духовный писатель и проповедник, канонизирован Римско-Католической церковью в 1864 — 450, 457

Петр Могила (31.12.1596, Молдавия — 1.01.1647, Киев), митрополит Киевский. Сын молдавского господаря Симеона, образование получает в католической Польше, с 1627 Киево-Печерский архимандрит, руководил осуждением «Апологии» Мелетия Смотрицкого и противостоял Киевскому митрополиту Исайе Копинскому, в 1631 основал братскую школу при монастыре, ставшую впоследствии Киевской академией, в 1632 добивается легализации Православной Церкви в Польше наряду с униатской и становится митрополитом при здравствующем первоиерархе, автор «Православного катехизиса» (1645) и обширного Требника (1646) — 449, 456, 461, 464–468, 471–472, 475, 478, 655–656

Петракакос Д., совр. греческий церковный историк, канонист, проф. — 236–237

Петровский Александр Васильевич (ок. 1880–1920-е), священник, магистр богословия, литургист и библеист, преподаватель СПбДА, один из авторов «Православной богословской энциклопедии» — 135, 672

Пий IX, Римский папа (1846–1878) — 463, 480, 665

Пий XII, Римский папа (1939–1958) — 184, 490, 493

Пиккио Рикардо (Picchio Riccardo) (р. 7.09.1923), итальянский лингвист и славист — 334

Пимен (Извеков Сергей Михайлович; 1910–3.05.1990), патриарх Московский и всея Руси с 2.06.1971. 17.11.1957 хиротонисан во епископа Балтского, викария Одесской епархии, с 23.11.1960 архиепископ, с 16.03.1961 Тульский и Белевский, с 14.11.1961 митрополит Ленинградский и Ладожский, с 9.10.1963 — Крутицкий и Коломенский — 338, 388, 392, 400–401, 403, 679

Письменная Т., составительница издания святоотеческих трудов — 138

Питирим (Нечаев Константин Владимирович; 8.01.1926, Мичуринск — 4.11.2003, Москва), митрополит. Окончил МДА. Позднее доцент и профессор МДА. 15.02.1952 рукоположен во диакона, 4.12.1954 — во иерея. 13.04.1959 принимает монашеский постриг, с 1963 епископ Волоколамский, председатель Издательского отдела Московской Патриархии, редактор ЖМП, сб. «Богословские труды» (с 1986) (все должности до 1994). С 1971 архиепископ, с 1986 митрополит Волоколамский и Юрьевский — 170, 175, 196, 199, 334–338, 341–342, 371, 404, 682–683

Питирим (Свиридов Петр Петрович; 21.12.1887, Тамбовская губ. — 10.08.1963, Москва), митрополит. Учитель двухклассной церковно-приходской школы, с 1911 диакон, учился в Саратовской ДС, в 1915 священник, в 1941 принял монашество, рукоположен во епископа Куйбышевского, с 1942 в Калуге, в 1943 епископ Курский и Белгородский, с 1945 архиепископ, с 1947 Минский и Белорусский, с 1955 митрополит, в 1959 — Ленинградский и Ладожский, в 1960 — Крутицкий и Коломенский, председатель Комиссии по межхристианским связям РПЦ — 157, 197

Платон (Рождественский Порфирий Федорович; 1866–1934), митрополит. Окончил Курскую ДС (1886) и КДА (1895), ректор КДА (1902), епископ Чигиринский, викарий Киевской

епархии (1902), архиепископ Алеутский и Североамериканский (1907), Кишиневский и Хотинский (1914), митрополит Тифлисский и Бакинский, экзарх Кавказский (1917), участник Поместного собора 1917–1918, с 1920 в эмиграции в США, с 1923 управляющий Алеутской и Североамериканской епархией, в 1933 объявил Митрополию в Америке автономной — 395

Плотин (ок. 204/205 — 269/270), греч. философ-идеалист, основатель неоплатонизма — 292, 300, 570

726)

Покровский Федор Иванович (1871–1942), филолог, палеограф, окончил СПбДА, с 1899 работал в Библиотеке Академии наук в Петербурге, исследовал памятники древнерусской письменности, член Археографической комиссии, старший ученый хранитель Рукописного отделения, арестован в октябре 1929 г. по «делу славистов» — 199

Помпей Гней (106–48 до Р.Х.), римский полководец — 669

Помяловский Иван Васильевич (1845–1906), историк, филолог и археолог, окончил С.-Петербургский ун-т, профессор словесности, с 1887 декан историко-филологического факультета, член-корреспондент Академии наук — 64, 239, 247

Пономарев Павел Петрович (1872 — ?), духовный писатель и богослов, окончил КазДА, профессор этой академии по кафедре догматического богословия, специалист в области восточнохристианской аскетики и богословия Евхаристии — 430, 465–466

Понтанус Романус Людовикус (Сполето, 1409 — Базель, 1439), канонист. Обучался в Риме, Перуджии и Болонье, доктор богословия (1429). Будучи профессором в Сиене, составил свои знаменитые «Singularia», список правовых вопросов, которые он помещал ежедневно в записную книжку, чтобы потом их издать. Уже в 1444, через 5 лет после его кончины, они получили широкую известность и распространение. В 1435 стал членом Папской курии и направлен послом в Базельский Совет представлять там интересы Альфонса V Арагонского. Умер от чумы — 193

Попов Евгений Иванович († 1875), протоиерей, настоятель посольских церквей в Копенгагене и Лондоне, занимался сравнительным богословием — 470

Попов Константин Михайлович (20.5.1872 — 19.12.1954), в 1895 окончил МДА, библиотекарь МДА с 1898, создатель ее систематического каталога, биобиблиографического словаря профессоров академии, богослов-публицист, писавший для церковных периодических изданий, в 1946 вернулся к прежним обязанностям главы академической библиотеки — 284–285

Порфирий (Успенский Константин Александрович; 1804, Кострома — 19.04.1885, Москва), епископ Чигиринский, в 1824 окончил Костромскую ДС, в 1829 — СПДА, в этом же году принимает постриг и получает священническую хиротонию. В 1831 законоучитель Одесского Ришельевского лицея, в 1833 архимандрит, настоятель Успенского м-ря в Одессе, в 1838 ректор Херсонской ДС. В 1840 настоятель посольской церкви в Вене. В 1842–1845 путешествует по Греции и Ближнему Востоку, в 1847начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме, с 1865 епископ Чигиринский, настоятель Киево-Михайловского м-ря, в 1877 переведен в Москву членом Московской Синодальной конторы, с 1878 на покое — 61, 74, 89–94, 98–99, 106, 121, 140, 343

Поттер Филипп (р. 19.08.1921, Доминика, Антильские о-ва), с 1954 сотрудник ВСЦ, избран Генеральным секретарем ВСЦ на 25 сессии Центрального Комитета ВСЦ (16.08.1972–1984), методистский пастор из Вест-Индии, первый из представителей стран «третьего мира», занявший этот пост (1948–1966 — В.А. Виссерт-Хуфт, Нидерланды, 1966–1972 — Ю.К. Блейк, США). Окончил ун-т в Лондоне, доктор богословия Гамбургского ун-та, в февр. 2006 в Порту-Алегри, Бразилия, на Генеральной Ассамблее ВСЦ торжественно отмечали его 85-летие, женат на Bärbel Wartenberg-Potter, епископе Любека (Германия) — 371, 674

Протасов Николай Александрович (1749–1855), граф, генерал от кавалерии, член Государственного Совета Российской империи, обер-прокурор Святейшего Синода (1836–1855), в 1835 товарищ министра народного просвещения, известен реформой

духовного образования (1839), максимально приблизившей церковную школу к светской, и широкой реформой высшего церковного управления, создавшей стройную бюрократическую систему в Церкви и наделившей ин-т обер-прокуратуры широкими полномочиями — 466

Прохоров Гелиан Михайлович (р. 20.03.1936, Ленинград), историк русской средневековой литературы, придерживается православно-патриотических позиций, окончил мореходное училище и исторический ф-т ЛГУ, с 1968 работает в Ин-те русского языка и литературы, доктор наук (1977) — 138

Пти Луи (Petit Louis; 12.02.1868 — 5.11.1927), августинец-ассумпционист, византиновед, сотрудник Центра византийских исследований (Кадикей, Стамбул), инициатор издания «Echos d'Orient», вместе с Жюлем Паргуаром исследовал г. Афон, свои находки опубликовал в «Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos» (1904), вместе с другими учеными издал «Les chartes des monastères grecs» (5 т., 1903–1911), в сотрудничестве с Ж.В. Мартином редактировал серию, основанную Манси, «Sacrorum Conciliorum collectio» (60 т. 1899–1927). С 1908 в Риме, советник армянских католических епископов. Латинский архиепископ Афин и апостольский делегат в Греции (1912–1926) — 139

Р

Радченко Константин Федорович (1872 — ?), славист. Образование получил на историко-филологическом ф-те Киевского ун-та. Магистерская диссертация «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием» (Киев, 1898). Профессор русского языка и славянских наречий в Нежинском филологическом ин-те. Труды: «Досифей Обрадович и его литературная деятельность» (Киев, 1897), «Отчет о занятиях рукописями в библиотеках и др. учебных учреждениях Москвы и СПб.» (1898), «Этюды по богомильству» (Изборник Киевский, посвященный Т.Д. Флоринскому. Киев, 1904) и др. — 62

Рамсей (Рамзей) Артур Майкл (Михаил) (14.11.1904 — 23.04.1988), первоиерарх Англиканской церкви, архиепископ Кентерберийский (1961–1974), дважды посетил Москву (1956, 1962), участник англикано-православного диалога — 398, 506

Рар Глеб Александрович (1922, Москва — 3.03.2006, Мюнхен), журналист, публицист, сотрудник Радио «Свобода», с 1939 в Германии, узник нацистских лагерей, член Народно-трудового союза, в 1958–1963 жил на Тайване — 175

Расовский Дмитрий Александрович (1902 — 7.04.1941, Белград), специалист по истории и культуре половецкой степи, участник Кондаковского семинара в Праге, в 1930-е ученый секретарь Ин-та им. Кондакова — 33

Рафаил (Карелин), архимандрит, активный православный публицист и пастырь, клирик Грузинской Православной Церкви, служит в Тбилиси — 372

Рейхлин Иоганн (1455–1522), немецкий филолог, гуманист, просветитель — 672

Рерих Николай Константинович (1874–1947), художник, археолог, писатель — 34

Ресслер Роман (Roessler Roman; 1914, Берлин — 5.10.1990, Гермерсхайм), историк Русской Церкви. После Второй мировой войны переходит из лютеранства в православие, в юрисдикции МП, изучает в Гейдельберге славянскую филологию, в 1970-е директор славянского отдела прикладной лингвистики в ун-те Майнца — 370

Робинсон Джон (Robinson John A.T., 1019–1983), англиканский епископ Вульичский (Великобритания) — 402, 505–506, 667

Родионов Константин Константинович (1901–1981), посол СССР в Греции в 1945–1947, советский разведчик высокого ранга — 159–160, 162, 168, 170

Романидис Иоанн (1927, Прокопион — 2005), протоиерей. Вырос в Нью-Йорке. Учился в семинарии св. Креста в Бостоне, Йельском ун-те, Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, Св.-Сергиевском ин-те в Париже. Профессор Афинского, Солунского, Гарвардского ун-тов, идеолог ромейской общности православных народов — 604–605, 607–611

Росис Зикос, богослов Элладской Церкви, профессор Афинского ун-та

(кон. XIX — нач. XX в.), автор капитального труда по систематизации догматического богословия — 470
Роуэн Дуглас Уильямс (р. 14.06.1950, Суонси), 104-й архиепископ Кентерберийский, примас Церкви Англии и старший по чести иерарх Англиканского Содружества, либеральный богослов, противник войны в Ираке, член Британской Академии наук, владеет русским и греческим языками, учился в Кембридже (1971–1975), преподавал в Оксфорде, с 1978 свя-
728) щенник, с 1992 епископ Монмоута, с 2000 архиепископ Уэльский, назначен на кафедру 23.07.2002 после ухода на покой Джорджа Кэрри, интронизация 27.02.2003 — 403
Рубан Ю.И., филолог, литургист, доцент С.-Петербургского ун-та, XX–XXI в. — 407–408
Рудаков Александр Петрович (21.01.1886, Тула — 15.12.1940, Тула), приват-доцент Московского ун-та, профессор Тульского учительского ин-та, уполномоченный по охране архивных фондов Тульской губ. — 198
Ружицкий Константин Иванович (1888, Волынская губ. — 18.11.1964, Москва), протоиерей, в 1916 окончил МДА, рукоположен во священника, служил на Украине, в 1945 управляющий делами Киевского Экзархата МП, до 1949 преподавал в Киевской ДС, с 1951 ректор МДА, с 1960 председатель Учебного комитета Московской Патриархии, доктор богословия (1960) — 197

С

Саарло Андрей Васильевич, прихожанин православной Покровской общины в Хельсинки — 613
Савва (Тихомиров Иван Михайлович, 15.03.1819, Палех, Вязниковского уезда — 18.09.1896), окончил Владимирскую ДС, с 1842 священник, с 1846 учится в МДА, в 1848 принимает монашество, ризничий Синодальной ризницы, в 1855 составил «Указатель для обозрения Московской Синодальной (патриаршей) ризницы», в 1859 ректор Московской ДС, с 1861 ректор МДА, епископ Можайский (с 1862), Полоцкий (с 1866), Харьковский (с 1874), с 1879 Тверской и Кашинский, с 1880 архиепископ, доктор церковной истории (в 1894) — 206
Савва Освященный († 532), основатель знаменитой лавры в пустыне близ Иордана, оставил Богослужебный устав, известный как Иерусалимский, прп., память 18 дек. — 588
Савицкий Петр Николаевич (псевдонимы П. Востоков, С. Лубянский; 3.05.1895, Чернигов — 13.04.1968, Прага), экономист-географ, историк, философ, поэт. Окончил экономическое отделение Петроградского политехнического ин-та. С 1920 в эмиграции. Один из организаторов и идеологов евразийского движения. Арестованный НКВД в Праге в авг. 1945, приговорен к 10 годам заключения. Освобожден в 1956, получил разрешение вернуться к семье в Прагу — 33, 35–36
Сагарда Александр Иванович (25.12.1883, Красионовка Золотоношского у. Полтавской губ. — 9.05.1950, Ленинград), богослов, патролог, окончил СПДА в 1909, магистр богословия в 1913, в 1910–1918 преподавал в СПДА, с 1918 на Украине, работал в легкой промышленности на руководящих должностях, с 1947 преподаватель Одесской ДС, с 1948 — профессор ЛДА по Священному Писанию Нового Завета и истории древней Церкви, брат — Николай Иванович Сагарда, патролог — 195
Санс Р.Г., член сепаратистской организации басков, расстрелян 27 сент. 1975 — 412
Сатурнил, или Сатурнин, один из представителей сирийского гносиса (ок. 125) — 669
Сборовский Константин Александрович, (1883, Тверь — 28.08.1965, Ленинград), богослов, профессор ЛДА, в 1908 окончил СПДА, преподавал в Смольном и Павловском институтах, в 1921–1946 в Ленинградском ун-те, с 1946 в ЛДА, преподает основное богословие, в 1955 присутствовал на Патристической конференции в Оксфорде, с 1958 на пенсии — 198
Свердлов Михаил Борисович (р. 1939), российский историк, доктор исторических наук, профессор Педагогического ун-та в Петербурге, главный научный сотрудник С.-Петербургского института истории РАН — 188
Свит (Sweet Н.В.), проф. Оксфордского ун-та, нач. XX в. — 179
Севир Антиохийский († 538), монофизитский богослов — 427–428

Селевк I Никатор (365 до н. э. — 281 до н. э.), начальник конницы Александра Великого, в 312 до н. э. принял царский титул и подчинил себе восток империи Александра, его потомки правили Сирией до завоевания страны римлянами (64 до н. э.) — 669

Семенов А.Ф. (1864 — ?), преподаватель учительской семинарии в Киеве, текстолог, исследователь творчества прп. Симеона Нового Богослова — 194

Серафим (Глаголевский Стефан Васильевич; 1763–1843), митрополит. Окончил Славяно-греко-латинскую академию в Москве, префект МДА, викарий Московской епархии, епископ Вятский, Смоленский, архиепископ Минский, Тверской, митрополит Московский, с 1821 митрополит С.-Петербургский, выступал против деятельности Библейского общества в России — 466

Серафим (Лукьянов Александр Иоаннович; 23.08.1879, Саратов — 18.02.1959, Гербовецкий монастырь, Молдавия), митрополит. В 1904 окончил КазДА, в 1902 пострижен в монашество, в 1903 рукоположен в иеромонаха, преподавал в Уфимской ДС, ректор Таврической ДС (1907), ректор Саратовской ДС (1911), с 1914 епископ Сердобольский, викарий Финляндской епархии, в 1917–1923 управлял Православной Церковью в Финляндии, с 1920 архиепископ, не сумел натурализоваться, не принял «финляндизации» Церкви, отправлен на покой финским правительством, с 1927 в РПЦЗ, в 1945 перешел в МП, в 1946 митрополит и экзарх Западной Европы вместо скончавшегося митрополита Евлогия (Георгиевского), не принят паствой как коллаборационист, в 1949 уволен на покой, с 1954 в СССР — 323

Серафим (Никитин Владимир Миронович; 2.06.1905, Петербург — 22.04.1979), митрополит. В 1928 оканчивает Архитектурный ин-т, в 1941–1945 воевал в рядах Красной Армии, в 1951 рукоположен во пресвитера, в 1958 оканчивает ЛДА, служит в храмах Ленинградской епархии, 26.06.1962 принимает монашество, с 8.07.1962 епископ Курский и Белгородский, с февр. 1968 архиепископ, в 1970–1974 председатель Хозяйственного Управления Московской Патриархии, с 25.06.1971 митрополит Крутицкий и Коломенский, с 1977 на покое — 371, 403, 677

Серафим Саровский (Мошнин Прохор Сидоров; 1759, Курск — 2.01.1833, Саровская пустынь), прп., старец-пустынножитель и затворник. В 1778 поступил послушником в Саровскую пустынь, в 1793 рукоположен во иеромонаха. Все время проводил в строгом посте, трудах и молитве, помог устроению Дивеевской и Ардатовской женских обителей. 19.07.1903 состоялось открытие его мощей. Память 15 янв., 1 авг. — 223

Сергеенко (Сергиенко) Мария Ефимовна (9.12.1891, Новозыбков Черниговской губ. — 28.10.1987, Ленинград), филолог, историк античности, переводчик раннехристианской литературы, окончила историко-филологический ф-т Высших женских курсов в Петербурге, преподавала в школах, в 1931–1934 работала в Публичной библиотеке в Ленинграде, с 1934 в Ин-те истории науки и техники АН СССР, с 1935 преподает латинский язык в ЛГУ, в 1943 защитила докторскую диссертацию, с 1948 профессор, в 1945–1973 в Ленинградском отделении Ин-та истории, похоронена в Пюхтицком м-ре. — 321

Сергий (Коновалов; 8.07.1941, Лувен, Бельгия — 22.01.2003, Париж), архиепископ Евкарпийский, глава Архиепископии русских православных церквей в Западной Европе в юрисдикции Вселенского патриарха, избран на кафедру из приходских священников 31.05.1993 и рукоположен 27.06.1993 — 329

Сергий (Ларин Сергей Иванович, 11.03.1908, С.-Петербург — 12.09.1967), архиепископ. С 1925 в обновленческом движении, в 1926 рукоположен во диакона, в 1930 во иерея, окончил (обновленческий) Ленинградский высший богословский ин-т, учился на историко-филологическом ф-те Ленинградского ун-та, в 1933 после развода принимает монашество, служит в Тихвине, Ленинграде и Москве, в 1938 архимандрит, в 1941 епископ Звенигородский, викарий митрополита Александра (Введенского), в 1942 управляющий Московской епархией, в 1943 епископ Ташкентский и Самаркандский, в том же году принят в МП монахом, заново рукоположен, в 1944 епископ Кировоградский,

Одесский (1946), Ростовский и Таганрогский (1947), Житомирский и Овручский (1949), Гродненский и Брестский (1950), в 1951 на покое, в 1952 епископ Тульский и Белевский, в 1954 Астраханский и Сталинградский, в 1959 Омский и Тюменский, кандидат богословия (1961), архиепископ Пермский и Соликамский (1961), архиепископ Берлинский и Среднеевропейский, экзарх Средней Европы (1962), магистр богословия, с 1964 архиепископ Ярославский и Ростовский — 384

730)

Сергий (Страгородский Иван Николаевич; 11.01.1867, Арзамас — 15.05.1944, Москва), патриарх. Закончил СПДА, 30.01.1890 пострижен в монашество, рукоположен во иеромонаха, служил в православной миссии в Японии, в 1894–1899 настоятель посольской церкви в Афинах, с 1901 епископ Ямбургский, ректор СПДА, с 1905 архиепископ Финляндский и Выборгский, в 1917 Владимирский, митрополит, участвовал в обновленческом расколе, 27.08.1923 принес покаяние св. патриарху Тихону, с 1925 заместитель Патриаршего Местоблюстителя, 29.07.1927 публикует Декларацию о лояльности РПЦ советской власти, которая обеспечивает признание государством высшего церковного управления, но провоцирует отделение от Московской Патриархии нескольких церковных группировок, не признавших советскую власть и митрополита Сергия, с 1934 митрополит Московский и Коломенский, с 1936 Патриарший местоблюститель, с 1943 патриарх Московский и всея Руси — 174, 321, 468, 596, 671

Сидоров Алексей Иванович (р. 27.11.1944), специалист по истории древнего мира, кандидат исторических наук, доктор церковной истории, заведующей аспирантурой МДА, с 1987 преподаватель МДАиС, профессор МДА, преподаватель патрологии — 46–47, 138

Силуан (Антонов Семен Иванович; 1866–24.09.1938), схимонах. С 1892 послушник русского Пантелеимонова м-ря на Афоне, в 1896 пострижен в мантию, в 1911 принял схиму, прославился святостью жизни и спасительными наставлениями, канонизирован в 1988, память 24 сент. — 23, 31, 39, 58, 190, 257–258

Силуан (Саженков), иеромонах — 148–149

Сильвестр, патриарх Антиохийский (8.10.1724–24.03.1766) — 463

Сильвестр (Коссов; † 1657), митрополит Киевский с 1647, образование получил в латинской Европе, префект Киево-Могилянской коллегии, автор сочинения «Дидаскалия, альбо наука о седми сакраментах» (1637), сторонник скорее ориентации на Польшу, нежели сближения с Россией — 456

Симеон Благоговейный, иначе Студит, учитель прп. Симеона Нового Богослова, X в. — 193, 361–362

Симеон Месопотамский (IV — V в.), возможный автор творений, приписываемых прп. Макарию Египетскому, «святой еретик», «Аскетикон» которого осужден III Вселенским собором — 302

Симеон Новый Богослов († 1032), прп., духовный писатель, память 25 марта — 16, 22, 31, 39–40, 42, 50, 63–64, 73–76, 79, 110–111, 119, 126, 131, 144, 161, 173, 180, 185, 188, 192–196, 198–205, 208, 213, 222, 224–227, 230, 232–234, 240, 242, 244, 255–256, 266, 268, 292–300, 308–309, 311, 314, 316, 319, 331, 334, 338–341, 347, 357, 359–365, 368–369, 373–374, 384–385, 391, 410, 412–419, 434, 565–586, 664, 674, 677–678, 688

Симеон Полоцкий (Ситнианович-Петровский Симеон Емельянович; 1629, Белоруссия — 1680, Москва), иеромонах, церковный деятель и писатель, образование получил в Киево-Могилянской академии, дидаскал братской школы в Полоцке, испытал влияние схоластической богословской мысли, с 1664 в Москве, пользовался покровительством царя Алексея Михайловича, полемизировал со старообрядческим расколом — 440

Симеон Фессалоникийский († 1429), архиепископ г. Солуни с 1406, крупнейший систематизатор символических толкований на литургию, антилатинский полемист — 442

Симон (Ишунин Владимир Николаевич; р. 7.12.1951, Ленинград), архиепископ. Окончил СПДА в 1979, в 1975 пострижен в монашество, рукоположен во иеромонаха, до 1978 личный секретарь митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова), до 1981 преподавал в СПДАиС, кандидат богословия (1981), в 1981–1987

благочинный храмов Олонецкой епархии, с 1987 епископ Брюссельский и Бельгийский, сменил на этой кафедре архиепископа Василия (Кривошеина), с 1991 временно управляющий Гаагской и Нидерландской епархией, с 1994 архиепископ — 701
Синкевич Р. (Sinkewicz Robert E., р. 1948), патролог, специалист по Евагрию Понтийскому — 137–138, 185
Скобей Григорий Николаевич, род. 15.10.1929, сотрудник ОВЦС МП, в 1970-е секретарь представительства РПЦ при ВСЦ, переводчик с греческого, консультант отдела — 388
Скурат Константин Ефимович (р. 1.09. 1929, Белоруссия), окончил МДА, где оставлен преподавателем истории и богословия, в 1970 магистр богословия, в 1978 доктор церковной истории, профессор — 677
Соколов Иван Иванович (1865–1939), ординарный профессор СПДА, доктор церковной истории, специалист в области византинистики и истории Восточных патриархатов в новое и новейшее время, редактор журнала «Сообщения Императорского Православного Палестинского общества» — 470
Солженицын Александр Исаевич (11.12.1918, Кисловодск — 4.08.2008, Москва), писатель, Нобелевский лауреат (1970). В 1960-е публикует в СССР и за рубежом произведения, разоблачающие коммунистический режим, в 1973 публикует за границей свой самый известный труд «Архипелаг ГУЛАГ», в феврале 1974 выслан из СССР. В 1994 вернулся в Россию — 152, 371, 403, 409–410, 675
Соловьев Александр Васильевич (Soloviev A.; 1890, Калиш — 15.01.1971, Женева), историк, музыковед, литературовед. Окончил юридический и философский ф-ты Варшавского ун-та. В 1928 защитил докторскую диссертацию. Профессор Белградского ун-та (1930). В 1951 переехал в Женеву. Профессор Женевского ун-та по кафедре славянских языков и литературы — 57
Соловьев Владимир Сергеевич (16.01.1953 — 31.07.1900), религиозный философ, поэт, публицист — 426
Сольяс Х.Л., член сепаратистской организации басков, расстрелян 27 сент. 1975 — 412
Софроний (Сахаров Сергей Семенович; 1896, Москва — 11.07.1993), схиархимандрит. С 1922 в эмиграции, с 1925 монашествует на Афоне, келейник схимонаха Силуана, впоследствии иеромонах. В 1947 вынужден покинуть Афон. Служит в Успенском храме на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа под Парижем. В 1959 основывает Иоанно-Предтеченский монастырь в Эссексе (Англия) — 22–23, 31, 58, 148–149, 169, 190, 198–199, 201, 257, 323–324
Срезневский Всеволод Измаилович, (29.05.1867, Петербург — 9.06.1936, Ленинград), историк литературы, археограф, палеограф, библиограф, чл.-корр. АН СССР с 1906, сын академика И.И. Срезневского, окончил С.-Петербургский ун-т, сотрудник Публичной библиотеки и Библиотеки Академии наук — 199
Ставицкая Н., журналистка — 147
Ставридис Георгий, полковник Высшего управления полиции Центральной Македонии, член комиссии по делу Кривошеина (1949) — 167
Сталин (Джугашвили Иосиф Виссарионович; 1879–1953), советский государственный и партийный деятель — 162–163
Стамболич Петр (12.07.1912 — 20.09.2007), председатель Союзного Исполнительного Вече Социалистической Федеративной Республики Югославии с 30.06.1963 по май 1967 — 389
Старк Борис (1909–1996), протоиерей, реэмигрант из Франции (1952) — 201, 323
Старк Михаил (р. 1944), протоиерей, сын прот. Бориса Старка — 406
Статов Павел Константинович (28.08.1906, Татар Копчак, Молдавия — 10.03.1982, Кишинев), протоиерей. Окончил ДС в Кишиневе, 9.11.1928 рукоположен во священника в юрисдикции Румынской Церкви, в 1948 назначен настоятелем Никольского храма в Бухаресте в юрисдикции РПЦ, в 1954–1957 настоятель Вознесенского собора РПЦ в Западном Берлине и благочинный Патриарших приходов в ГДР и ФРГ, в 1957–1960 секретарь Кишиневской епархии, в 1960–1966 настоятель подворья РПЦ в Ливане, в 1967–1978 настоятель Вознесенской церкви в Кишиневе и секретарь епархии, с 1978 на покое — 307

Стефан, первомученик — 117, 354
Стефан Никомидийский (X–XI в.), митрополит, дипломат, противник Симеона Нового Богослова — 234, 566
Стилиан (Харкианакис), митрополит Мелитопольский, представитель Константинопольского патриархата на Всеправославных собеседованиях в 1970-х, директор Ин-та святоотеческих исследований в Салониках, сопредседатель Смешанной римско-католическо-православной комиссии по богословскому диалогу — 605–608, 610
Строев Павел Михайлович (1796–1876), археограф, первооткрыватель русских рукописей, историк Русской Церкви и иерархии, служил в архиве Министерства иностранных дел, член кружка графа Румянцева, организатор археографической экспедиции Академии наук (1828–1834), академик с 1841 — 199
Струве Глеб Петрович (1898–1958), поэт, литературовед, переводчик, сын П.Б. Струве, с 1947 преподавал славистику в университете Беркли (США) — 33
Струве Никита Алексеевич (р. 16.02.1931, Булонь-Бийянкур, Франция), православный публицист и писатель. Внук П.Б. Струве. Окончил Сорбонну и с 1950-х преподавал в Сорбонне русский язык. Активный член РСХД. В 1960–1970-е член бюро РСХД. Директор издательства «YMCA-Press». Главный редактор журналов «Вестник Русского христианского движения» и «Le messager orthodoxe». Профессор русской литературы университета Париж X — Нантер. В 1991 в Москве открыл издательство «Русский путь» — 332, 339–340
Струве Петр Бернгардович (26.01.1870, Пермь — 26.02.1944, Париж), экономист, историк, издатель, один из первых лидеров русского марксизма, впоследствии сближается с кадетами, работал вместе с А.В. Кривошеиным в правительстве Врангеля — отвечал за внешние контакты, с 1920 видный политический деятель на географической периферии эмиграции (Югославия, Болгария), похоронен на Русском кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 26, 36

732)

T

Талалай Михаил Григорьевич (р. 1956, Ленинград), православный писатель, краевед и путешественник, с 1993 проживает в Италии, кандидат исторических наук, в 1994–2000 секретарь приходского совета русской церкви во Флоренции — 168
Тарасий, патриарх Константинопольский (784–806), память 10 марта — 301, 416, 664
Тарасий (Курганский; 1876 — 31.08.1904, Москва), иеромонах, окончил КазДА в 1900, духовник Зерентуевского острога под Нерчинском, смотритель Московского Заиконоспасского училища, лектор и публицист, противник юридической теории искупления — 468
Татиан Сириец, христианский писатель-апологет II в. — 669
Тахиаос Антон-Эмиль Николаевич (р. 1931, Фессалоники), крупный греческий православный богослов, филолог-славист, специалист по истории славянских Церквей, окончил Фессалоникийский ун-т, учился в Париже, возглавлял славянское отделение Фессалоникийского ин-та балканских исследований (1963–1967), в 1962 защитил докторскую диссертацию «Влияние исихазма на церковную политику в России. 1328–1406», официальный переводчик на 3-м Всеправославном совещании (о. Родос, 1964), с 1974 профессор Фессалоникийского ун-та им. Аристотеля, с 1975 президент Греческой ассоциации славянских исследований, с 1998 на пенсии, с 2000 чл.-корр. Афинской Академии наук — 55
Тейяр де Шарден Пьер (Theilhard de Chardain P.; 1.05.1881, замок Сарсена, близ Клермон-Феррана, Овернь — 10.04.1955, Нью-Йорк), священник, член ордена иезуитов, католический богослов и ученый — палеонтолог и археолог, находился в оппозиции к томизму и схоластике — 208–210, 319
Тенисон Томас (Thomas Tenison; 1636–1715), архиепископ Кентерберийский (6.12.1694–14.12.1715) — 397
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 218), богослов и апологет древней Церкви, около 202 перешел в секту монтанистов, представитель ригористического направления

в нравственном богословии, сторонник буквального понимания библейских текстов — 493, 591

Тимофей (VI в.), пресвитер Константинопольский, автор сочинения, посвященного чинам и обстоятельствам приема в Церковь еретиков — 280, 283

Тиссеран Евгений (1884 — 22.02.1972), кардинал, субурбикарный епископ Остии, Порто и Сан-Руфино, декан Коллегии кардиналов — 382

Тито Иосип Броз (25.05.1892 — 4.05.1980), участник большевистского переворота в России, маршал-диктатор, с 1943 глава государства и компартии в Югославии — 29, 162, 205

Тихвинский Сергей Леонидович (р. 1.09.1918), востоковед, дипломат, разведчик, Чрезвычайный и Полномочный Посол, в 1940–1950-е посол в Китае, академик АН СССР (1981), с 1974 по 1982 главный редактор журнала «Новая и новейшая история», с 1960 директор Ин-та китаеведения АН СССР, в 1975–1980 начальник Историко-дипломатического управления МИД, ректор Дипломатической академии МИД (1980–1986) — 197–198

Тихон (Беллавин Василий Иванович; 31.01.1865, Торопец — 7.04.1925, Москва), патриарх Московский и всея Руси с 21.11.1917. Окончил СПДА в 1888, в 1891 принимает монашество, 19.10.1897 — епископ Люблинский, с 1898 Алеутский и Аляскинский (США), с 1905 архиепископ, с 1907 Ярославский и Ростовский, с 1913 Литовский, с 1917 митрополит Московский и Коломенский. С 19.05.1922 по 25.06.1923 под домашним арестом в Донском м-ре. 9.10.1989 Архиерейским собором РПЦ причислен к лику святых, память 7 апр., 9 окт. — 170, 306, 321, 395

Тихон (Тихомиров Александр Львович; 26.08.1882–26.03.1955), епископ. Сын Льва Александровича Тихомирова, известного публициста, историка и общественного деятеля. В 1902 поступил в МДА, где был пострижен в монашество с именем Тихон. В 1906 окончил академию со степенью кандидата богословия и был назначен преподавателем Новгородской семинарии. С 1908 по 1913 был преподавателем, а затем инспектором Вифанской ДС. С 1913 ректор Новгородской ДС с возведением в сан архимандрита. В 1920 хиротонисан во епископа Череповецкого Новгородской епархии, в 1924 епископ Кирилловский, викарий Новгородской епархии, в том же году был изгнан обновленцами. С 1924 по 1930 жил при храме в местечке Сорово. Годы с 1927 по 1930 провел в ГУЛАГе, работал на лесоповале, из лагеря вышел инвалидом. Какое-то время жил в Ярославле в подполье — 470

Толстой Ф.А. (1758–1849), граф, сенатор, собиратель рукописей — 199

Трембела(с) Панайотис (Trembelas P.N.; 23.10.1886–19.11.1977), в 1934–1957 профессор практического богословия Афинского ун-та, активный участник деятельности греческих православных братств, на Всеправославных совещаниях представлял Иерусалимский патриархат — 471, 600

Троицкий Сергей Викторович (1878, Томск–1972, Белград, Югославия), богослов, историк, специалист в области канонического права. Окончил С.-Петербургский Археологический ин-т (1900) и СПДА (1901), магистр права (1913), член Поместного собора 1917–1918, с 1920 в эмиграции в Югославии, автор статей «карловацкой» ориентации, член Всезарубежного собора 1938, после войны переходит в юрисдикцию МП, в 1947–1948 профессор МДА, автор полемических сочинений против «карловацкого раскола» — 323–324

Трофимофф Джордж, отставной полковник армии США, до 1994 возглавлял в Нюрнберге американский стол Объединенного центра опросов перебежчиков и переселенцев из Советского Союза и Восточной Европы, завербован митрополитом Иринеем (Зуземилем) в 1969; в 2000–2001 во Флориде арестован и осужден за шпионаж в пользу СССР и России — 156

Тункина И.В., доктор исторических наук, заведующая филиалом архива РАН в С.-Петербурге, историк науки — 312

Турс Густав, архиепископ Евангелическо-Лютеранской Церкви в Латвийской ССР (1950-е) — 197

У

Угримова Татьяна Александровна (1934, Париж — 2004, Москва), дочь

А.А. Угримова (1906–1981), семья реэмигрировала в СССР одновременно с семейством Кривошеиных в 1947; окончила романо-германское отделение Московского педагогического ин-та, переводчик трудов владыки Василия — 673
Уитмор Т. (Whittemore Thomas, 1871–1950), византинист, основатель крупнейшей византийской библиотеки в Париже, принимал участие в судьбе Василия (Кривошеина) в 1940-х, находился в дружеских отношениях с патриархом Тихоном и свящ. Павлом Флоренским — 165, 170, 326
Успенская Лидия Александровна, урожд. Савинкова-Мягкова (1906, С.-Петербург — окт. 2006, Сент-Женевьев, Франция), супруга Л.А. Успенского, племянница одного из руководителей «Боевой организации» партии эсеров Б.В. Савинкова, с 1921 в Польше, с 1939 в Париже, знакомая владыки Василия по Парижу — 147–149, 170, 180, 404
Успенский Леонид Александрович (1902, Голая Снова Воронежской губ. — 1987, Париж), иконописец, автор курса иконоведения, теоретик «богословия иконы». В 1918–1920 воюет в рядах Красной Армии, с 1920 в плену у белых, потом в эмиграции, в 1929 оканчивает Русскую художественную академию в Париже, пребывал в юрисдикции МП. С 1944 преподает в Св.-Фотиевском Братском богословском ин-те, в 1954–1960 на богословско-пастырских курсах экзархата — 51, 55
Успенский Николай Дмитриевич (15.01.1900, Поля, Новгородской губ. – 23.07.1987, Ленинград), литургист, профессор ЛДА, специалист по истории древнерусского богослужебного пения — 197–198, 341, 405, 407, 672
Успенский Федор Иванович (19.02.1845, Горки Костромской губ. — 10.09.1928, Ленинград), византинист, академик с 1900, учился в С.-Петербургском ун-те, преподавал в 1874–1884 в Новороссийском ун-те, в 1894–1914 возглавлял Русский Археологический ин-т в Константинополе — 63, 99, 121, 124, 127, 132, 140

734)

Ф

Фарид Ибн уль, или Шариф ад-дин Абул-Касим ал Мисри ас Сади Ибн аль-Фарид (1181–1235), крупнейший арабский поэт-мистик, родился в Каире; несмотря на склонность к суфизму, к братству не принадлежал, похоронен у подножия горы ал-Муккатам близ Каира — 50, 300
Февр Люсьен (Febvre Lucien; 1878–1956), франц. историк; один из создателей школы «Анналы»; путь к познанию истории, по мнению Ф., лежит через всестороннее познание общества — 198
Федотов Георгий Петрович (1.10.1886, Саратов — 1.09.1951, США), религиозный мыслитель, историк и публицист. Учился в С.-Петербургском Технологическом ин-те (1904–1906), Берлинском и Йенском ун-тах (1906–1908). Преподавал на историческом ф-те С.-Петербургского ун-та (с 1908). Приват-доцент кафедры средневековой истории (с 1914). Сотрудник Публичной библиотеки в Петрограде (1916–1920). Преподавал историю европейского средневековья в Саратовском ун-те (с 1920, профессор, завкафедрой), с 1925 в эмиграции, профессор Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже (до 1939), Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1943–1951), преподавал историю в Йельском ун-те — 198
Федотов Павел Васильевич (1900–1963), руководитель советских спецслужб, в 1946–1947 гг. — начальник 1-го Главного управления Министерства государственной безопасности СССР, заместитель министра, в 1959 уволен из органов КГБ и лишен звания генерала-лейтенанта — 160
Феклисов Александр Семенович (9.03.1914, Москва — 26.10.2007, Москва), профессиональный советский разведчик — 152
Феодор Мопсуэстийский († 428), несторианский богослов, экзегет — 666
Феодор Студит (759–826), выдающийся аскет, деятель и писатель, игумен, исповедник, прп., память 8 февр., 24 ноября — 22, 63, 179, 220, 228, 245, 666
Феодорит, эсфигменский игумен (нач. XIX в.) — 188
Феодорит Кирский (ок. 393 — ок. 457), епископ Кирский с 423, низложен на «Разбойничьем» соборе в Эфесе (441), восстановлен в правах императором Маркианом (450), Халкидонский собор (381) признал правильной его христологическую формулу. Сочинения

по вопросам экзегетики, догматики, апологетики и истории Церкви — 110, 116, 131, 286, 666

Феодосий Великий (ок. 424–11.01.529), основатель общежительного монашества — 386

Феолипт Филадельфийский (1250–1322), диакон в Никее, противник унии 1274, соратник Никифора Монашествующего, выступал против Арсения, с 1317 в Константинополе — 223

Феофан Затворник (Говоров Георгий Васильевич; 1815–1894), епископ, духовный писатель. Учился в Орловской ДС и КДА. Был инспектором в Новгородской ДС, преподавал в СПДА, с 1857 ректор СПДА, в 1859 хиротонисан во епископа Тамбовского и Шацкого, в 1863 переведен во Владимир, в 1866 удалился на покой в Вышенскую пустынь, память 23 янв. — 22, 194, 199–201, 223, 369

Феофан Никейский, иначе Начертанный († 27.10. 845/850), палестинский монах, исповедник, сторонник иконопочитания вместе со своим братом Феодором, которым по приказанию императора Феофила на лбу выжгли иконоборческие эпиграммы, с 842 митрополит Никейский, память 11/24 окт., в Католической церкви (вместе с братом) 27 дек. — 100

Феофил (Пашковский Феодор Николаевич; 6.02.1874, Киевская губ. — 27.06.1950, Сан-Франциско), архиепископ. Окончил КДС, с 1894 в православной миссии в Сан-Франциско, в 1897 священник, с 1906 в Виленской епархии вместе с будущим патриархом Тихоном (Беллавиным), во время Первой мировой войны военный священник, работал в Young Men`s Christian Association Famine Relief Program (Программа Христианской ассоциации молодых людей помощи голодающим) на Волге, отбывает в эмиграцию, в 1922 принимает монашество, епископ Чикагский, с 1931 Сан-Францисский, в 1934 на соборе Митрополии в Кливленде избран ее главой после скончавшегося митрополита Платона (Рождественского), митрополит всея Америки и Канады с сохранением титула архиепископа Сан-Францисского, в 1935 запрещен РПЦ, пытался воссоединиться с РПЦ в 1945, в 1946 разорвал отношения с РПЦЗ, в 1947 отказался от переговоров с РПЦ, был вновь запрещен в служении — 395

Феофил Антиохийский, святой, писатель-апологет II века — 422, 433

Филарет (Вахромеев Кирилл Варфоломеевич; р. 21.03.1935), митрополит. Окончил МДА. 3.04.1959 — монашеский постриг, 26.04.1959 рукоположен во иеродиакона, 14.12.1961 — во иеромонаха, 24.10.1965 — хиротония во епископа Тихвинского, викария Ленинградской епархии, в 1966–1973 ректор МДА, в 1973–1978 архиепископ Берлинский и Среднеевропейский, Патриарший экзарх Средней Европы. С 1975 митрополит. В 1981–1989 председатель ОВЦС. С 1978 по настоящее время глава Белорусской Православной Церкви. С 1992 имеет титул Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси — 340, 388, 677, 681

Филарет (Денисенко Михаил Антонович; р. 28.01.1929, Благодатное Донецкой обл.), патриарх Киевский и всея Украины, окончил МДА, в 1950 пострижен в монашество, в 1952 иеромонах, преподавал в МДА, в 1957 инспектор Киевской ДС, в 1961–1962 настоятель подворья РПЦ при Александрийском патриархате, в 1962 епископ Лужский, викарий Ленинградской епархии, управляющий Рижской епархией, епископ Венский и Австрийский, в 1964 Дмитровский, ректор МДА, в 1966 архиепископ Киевский и Галицкий, экзарх Украины, митрополит, в 1990 местоблюститель Патриаршего престола и один из кандидатов в патриархи, в окт. 1990 получает широкие права самоуправления для Украинской Церкви, в 1992 принужден Московской Патриархией уйти в отставку, присоединился к автокефальной церкви УПЦ — Киевский Патриархат, с 1995 патриарх, в 1997 отлучен от РПЦ — 197

Филарет (Дроздов Василий Михайлович, 26.12.1783, Коломна Московской губ. — 19.11.1867, Москва), митрополит. Окончил Троицкую семинарию, в 1808 принимает монашество, инспектор, профессор философских наук СПДА и ректор (1812–1817), член Библейского общества, один из авторов перевода Библии на русский язык, в 1817 епископ Ревельский, в 1820 архиепископ Ярославский,

с 1821 митрополит Московский и Коломенский, автор «Пространного катехизиса» (1823, 1827), выдающийся проповедник, богослов и церковно-общественный деятель, канонизирован Архиерейским собором РПЦ (1994), память 2 дек. — 24, 462, 464, 466–468, 473, 475, 523

Филимон, авва, ученик прп. Арсения Великого, V в., один из авторов, чьи произведения были включены в «Добротолюбие» — 216–218, 223, 302

736) Филоксен (ок. 440–523), епископ Маббогский, монофизит, организовал перевод Нового Завета на сирийский язык с греческого вместо распространенного перевода Пешито — 428

Филон Александрийский, или Филон Иудей (прибл. 20 до Р. Х. — 50 по Р. Х.), выдающийся представитель еврейского эллинизма, богослов, апологет иудейства и религиозный мыслитель, оказавший большое влияние на последующее богословие своим экзегетическим методом и учением о Логосе — 292, 296, 298–299

Филофей Коккин(ос) († 1379), патриарх Константинопольский (1354–1355, 1362–1376), причислил к лику святых свт. Григория Паламу — 130, 139, 246–247, 344–345, 357, 447, 672

Филофей Синайский (нач. IX в.), инок и игумен синайской обители «Купина», автор аскетических сочинений — 63, 131, 223, 240

Флоренский Павел Александрович (21.01.1882, Евлах, Азербайджан — 25.11.1937, Соловки), священник, богослов, религиозный мыслитель. Окончил Московский ун-т и МДА, редактор журнала «Богословский вестник» (1911–1917), с 1911 священник, в 1933 арестован и осужден, расстрелян в 1938, реабилитирован в 1958. В советское время работал в области искусствоведения и естествознания. Придерживался софиологической традиции В.С. Соловьева — 170, 426

Флоровский Георгий Васильевич (28.02.1893, Елизаветоград — 11.8.1979, Принстон), протоиерей, философ и богослов. Родился в семье священника. Окончил историко-филологический ф-т Новороссийского ун-та в Одессе, с 1919 в эмиграции — София, Прага, с 1926 Париж, профессор патрологии Св.-Сергиевского богословского ин-та, один из основателей «неопатристики», сочетающей верность традиции византийского богословия с достижениями современной философии и историко-критического метода, с 1932 священник в юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского), участник экуменического движения, стоял у истоков ВСЦ, с 1948 в США, в юрисдикции Русского Митрополичьего округа в Америке — впоследствии ПЦА, декан Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, с 1956 профессор истории Восточной Церкви в Гарварде, преподает в Колумбийском ун-те, основные труды: «Восточные Отцы IV в.» (1931), «Византийские отцы V–VIII вв.» (1933), «Пути русского богословия» (1937) — 22, 27, 36, 50–51, 115, 154, 182, 355, 365, 381, 431, 452, 470, 481, 611, 650, 680

Фома Аквинат (1225/1226, Роккасекка, Южная Италия — 7.03.1274, Фоссануова, Южная Италия), один из отцов и учителей Западной Церкви, богослов и систематизатор схоластики, основатель томизма как направления в богословии и философии, с 1244 член ордена доминиканцев, основные труды: «Сумма теологии», «Сумма против язычников», для Лионского собора 1274 подготовил обширный труд «Против заблуждений греков» с критикой византийского богословия — 103, 411, 440, 448, 665

Форст Феодор, ван дер, православный священник в Голландии, учился в ЛДА, выслан по обвинению в шпионаже в 1978 — 677

Фотий (Топиро Борис Александрович, 29.01.1884, ст. Письменная Екатерининской ж. д. — 20.08.1952), архиепископ. В 1908 окончил СПДА, кандидат богословия, доцент Петрозаводского ун-та, в 1926 принимает монашество, рукоположен во священника в обновленческой иерархии, в 1927 епископ Тульчинский, в том же году архиепископ, с 1928 на Луганской кафедре, с 1931 на покое, тогда же вновь рукоположен во епископа Новочеркасского в григорианском движении, вновь архиепископ, в 1943 через покаяние принят в МП монахом, вновь хиротонисан на Кубанскую и Краснодарскую кафедру, в 1944 епископ Херсонский и Николаевский, в 1945 — Орловский и Брянский,

в 1946 архиепископ, командирован в Париж в распоряжение митрополита Евлогия (Георгиевского), архиепископ Одесский, в 1948 — на покое, в том же году архиепископ Виленский и Литовский, в 1950–1951 Патриарший экзарх в Западной Европе, с 1951 архиепископ Львовский и Тернопольский — 211

Фотий, патриарх Константинопольский (857—867; 877—886) — 442–443, 565, 606–607, 664, 668

Фотий II, патриарх Константинопольский (1929–1935) — 322

Франк Семен Людвигович (16.01.1877, Москва — 10.12.1950, Лондон), религиозный философ, учился на юридическом ф-те Московского ун-та, принадлежал к марксистам, в 1901 окончил Казанский ун-т, принял православие (1912), выслан из России в 1922, жил в Германии, Франции, читал лекции по философии в Св.-Сергиевском богословском ин-те в Париже — 27, 426

Франкенберг (Frankenberg W.), издатель — 269–272

Франко Франсиско Баамонде (4.12.1892 — 20.11.1975), генерал испанской армии, 17.07.1938 возглавил армейский мятеж против социалистического правительства «Народного фронта», приведший к гражданской войне в Испании (1936–1939), после победы был объявлен пожизненным главой государства, «куадильо», находясь на религиозно-консервативных позициях, создал в Испании авторитарный режим, законами 1947 и 1969 подготовил реставрацию королевской власти в стране — 59, 412

Франсуа Жан, член Бельгийской православной миссии (1960–1970-е) — 376

Фрипиат Нестор, священник-бельгиец, член Православной миссии в Бельгии, вошедшей в РПЦ в 1963. Рукоположен в 1966 — 376

Фрир Вальтер (1863–1938), англиканский епископ, один из основателей Содружества прп. Сергия и св. Албания — 181

X

Халкин (Halkin F.), бельгийский агиограф и патролог, болландист, издатель и редактор крупнейших патрологических серий «Analecta Bollandiana», «Bibliotheca Hagiographica Graeca», «Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae», «Novum auctarium bibliothecae Hagiographicae Graecae», «Bibliotheca Sanctorum», XX в. — 243, 267

Хассей Дж.М. (Hussey Joan Mervyn; 1917–2006), английский патролог, специалист по истории Византии — 192, 240

Хаусхер(р) Ириней (Hausherr Irénée; 7.06.1891,Эльзас — 5.12.1978, Кольмар), член Общества Иисуса с 1909, в 1927–1975 профессор Папского Восточного института в Риме, специалист по восточному христианству — 37, 49, 63, 73–76, 79, 126, 185, 214, 221, 242, 262, 268, 273, 286, 320, 383

Холл (Холль) Карл (Holl K.; 15.05.1866, Тюбинген — 23.05.1926, Берлин), профессор Тюбингенского и Берлинского ун-тов, историк Церкви, представитель либеральной теологии, историк монашества — 110–111, 119

Хомяков Алексей Семенович (1804–1860), русский религиозный философ, писатель, поэт, публицист, один из основателей славянофильства — 498

Хоружий Сергей Сергеевич (р. 1941), окончил физический ф-т МГУ, доктор физико-математических наук, ведущий научный сотрудник Ин-та философии и Ин-та математики им. Стеклова, специалист по релятивистской квантовой теории, восточной мистике и русской религиозной философии — 52, 138

Хосроев А.Л., ведущий научный сотрудник С.-Петербургского филиала Ин-та востоковедения РАН, коптолог, специалист по египетскому монашеству и гностицизму — 303

Хризостом (Пападопулос; 1868–1938), архиепископ Афинский и всея Эллады с 1923. Обучался на богословском ф-те Афинского ун-та (1889–1891, в КДА и СПДА (1891–1895). Профессор Афинского ун-та, автор многих исторических трудов — 606

Хрисанф († 7.02.1731), патриарх Иерусалимский (1707–1731) — 463, 478

Христофор II Даниилидис, патриарх Александрийский (1939–1967) — 326

Хэслак Ф.В. (Hasluck, Frederick William; 1878 — 22.2.1920, Швейцария), археолог и историк, окончил ун-т в Кембридже, библиотекарь Британской школы в Афинах (1906–1915), исследователь древностей на территории Турции — 57

Ч

Чаадаев Петр Яковлевич (7.06.1794–26.04.1856, Москва), русский религиозный философ, публицист, масон — 54

Чабукин Г., прихожанин православной общины в Хельсинки — 611

Чадвик Генри (Chadwick Henry; 23.06.1920, Лондон — 17.06.2008), историк древней Церкви, патролог, настоятель университетской церкви Христа в Оксфорде (1969–1979). С 1979 профессор в Кембридже, редактор журнала «Journal of Theological Studies» (1954–1985), член Британской Академии — 32

738)

Ш

Шаламов Варлам Тихонович (1907–1982), писатель, много лет проведший в ГУЛАГе и описавший его в своих произведениях — 152

Шварцлозе К., историк, патролог — 301

Шелли, господин из Лондона — 60

Шереметев Д.А. — 18

Ширак Жак (р. 1932), в 1974–1976 премьер-министр Франции, президент Французской Республики в 1998–2007 — 410

Шмеман Александр (13.09.1921, Ревель — 13.12.1983, Нью-Йорк), протопресвитер, автор книг по литургике. Окончил Св.-Сергиевский богословский ин-т в Париже (1945), преподавал в нем церковную историю (1945–1951). В 1946 принял священство. В 1951 переселился в Нью-Йорк. В 1959 защитил в Париже докторскую диссертацию по литургическому богословию, ректор Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1962–1984) — 22, 24–25, 324, 332, 395, 674–675, 687

Шпидлик Фома (Spidlik Tomas; 17.12.1919, Босковичи, Моравия, ныне Чехия — 16.04.2010, Рим), профессор восточных исследований, сотрудник Папского Восточного ин-та в Риме, специалист в области духовной культуры восточного славянства и России — 411

Шпиллер Всеволод Дмитриевич (14.07.1902, Киев — 8.01.1984, Москва), протоиерей, участник Белого движения, с 1921 в Болгарии, с 1934 священник, репатриант в 1950, служил в Николо-Кузнецком храме в Москве, маститый пастырь и проповедник, состоял в переписке с архиепископом Василием — 396

Э

Эванс Стенли (1912–1965), англиканский пастор — 150–151

Эйслер Д. Р. (Eisler D. Rudolf; 1873 — 1926), австрийский философ, кантианец — 132, 141

Экхарт Иоганн (Майстер Экхарт) (ок. 1260 — 1327), немецкий мистик — 310

Эльст Жюльен, ван дер, член Бельгийской православной миссии (1960–1970-е), священник Московской юрисдикции (с1963) — 376

Эмилианос (Захаропулос), митрополит, представитель Вселенского патриарха в Бельгии с ноября 1969 — 391

Эразм Роттердамский (1469–1536), гуманист эпохи Возрождения, филолог, писатель — 377

Ю

Ювеналий (Поярков Владимир Кириллович; р. 22.09.1935, Ярославль), митрополит. Учился в ЛДА, закончил МДА (1961). Был близок к митрополиту Никодиму (Ротову). 10.10.1959 пострижен в монашество, 4.11.1959 рукоположен во иеродиакона, 1.01.1960 — во иеромонаха, 26.12.1965 — во епископа Зарайского, викария Московской епархии, с 1969 на Тульской кафедре, с 1972 митрополит, в 1972–1981 председатель ОВЦС, с 1977 митрополит Крутицкий и Коломенский, с 1995 председатель Комиссии по канонизации святых при Священном Синоде РПЦ — 336, 338–339, 391, 393, 404

Юлиан (Г)аликарнасский († после 518), церковный деятель и писатель, епископ Галикарнаса в Карии, монофизит, лишился епископского престола в 518, анафематствован Константинопольским собором (536) — 427

Я

Якимчук Игорь, сотрудник ОВЦС МП — 164

Янышев Иоанн Леонтьевич (1826–1910), протопресвитер придворного духовенства, богослов и духовный писатель, окончил СПДА, настоятель ряда

посольских церквей в Европе, в 1866–1883 ректор СПДА — 470

Яшвиль Наталья Григорьевна (1861–1939), княгиня, участвовала в Белом движении, с 1920 в эмиграции, художница, иконописец, инициатор создания Кондаковского семинара (Прага) — 33

A

Aland Kurt (28.03.1915, Берлин — 13.04.1994, Мюнстер), протестантский богослов, историк Церкви, текстолог. Образование получил на богословском ф-те Берлинского ун-та. В годы нацизма был членом антифашистской Исповедической Церкви, в 1939–1940 участвовал в боях на Зап. фронте. В 1941–1958 редактор богословского реферативного журнала «Theologische Literaturzeitung». С 1945 доцент церковной истории в Берлинском ун-те. В 1947–1958 профессор богословского ф-та в Галле. В 1958 переехал в Зап. Германию и стал профессором церковной истории Мюнстерского ун-та, где в 1959 основал и возглавлял до конца жизни Институт изучения новозаветного текста. Автор почти 500 публикаций — 341

Ammann A.M. (1892, Мюнхен — 8.08.1971), иезуит, специалист по истории Православной Церкви и православного церковного искусства. Изучал философию и теологию в иезуитских коллегиях в Австрии, затем в Кракове, где в 1923 был рукоположен во священника. Позднее обучался в Мюнстерском ун-те в области православной церковной истории. С 1948 сотрудник Папского Восточного ин-та, где организовал музей православной богослужебной утвари и церковного искусства — 247

Ané, издатель научной и богословской литературы, XX в. — 139, 301

Aubert Roger (16.01.1914–3.09.2009), католический богослов, профессор ун-та в Лувене, Бельгия — 302

B

Baehrens. P., издатель — 292

Balthasar Hans Urs, von (12.08.1905, Люцерн, Швейцария — 26.08.1988, Берлин), богослов, специалист по тринитарным и литургическим вопросам, с 1969 член Папской богословской комиссии — 268

Barber C., визнтинист, специалист по богословию иконы, XX в. — 202

Battifol Pierre, автор исследования о Василии Великом (1922) — 536

Baudrillart Alfred (6.01.1859 — 19.05.1942), окончил Высшую нормальную школу (École normale supérieure) в Париже (1878), специалист в области истории, философии и богословия, принимает монашество в 1890, с 1893 священник, с 1923 титулярный епископ Имерии, затем Лаодикии и Мителины, с 1907 ректор Католического ин-та в Париже, кардинал с 1935, член Французской Академии с 1918, кавалер Ордена почетного легиона, из антикоммунистических убеждений сотрудничал с правительством Виши и оккупационным режимом во Франции — 302

Baumgartner Charles, один из редакторов и издателей «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique» — 303

Beck H.-G. (18.02.1910, Рейхенхаль — 25.05.1999, Унтерфининг), историк культуры, в 1937 защитил диссертацию, член Баварской Академии наук по философско-историческому отделению с 1962, доктор богословия, заслуженный ординарный профессор византинистики и новогреческой филологии Мюнхенского ун-та, автор трудов «Церковь и богословская литература в Византии», «История византийской народной литературы», издавал византиноведческий журнал «Byzantinische Zeitschrift» — 201, 205, 239

Biedermann Hermenegild M. (15.12. 1911, Hausen — 26.10. 1994, Bad Kissingen), профессор ун-та в Вюрцбурге, с 1936 священник, специалист по богословию блаженного Августина и восточному христианству — 240

Bompaire Jaques (16.01.1924, Анжер – 6.05.2009, Версаль), филолог-классик, профессор Сорбонны, в 1981–1988 президент ун-та Париж-IV — 189

Bouyer Louis (1913 — 22.10.2004, Париж), протестантский пастор, в 1939 под влиянием христологии и экклезиологии св. Афанасия Великого переходит к католичество, в 1944 рукоположен во священника в аббатстве Saint-Wandrille (Seine-Maritime), становится членом Конгрегации Оратории (de l'Oratoire). Профессор

Католического ин-та в Париже, преподавал в Англии, Испании, США. Специалист в области литургики, один из первых, после профессора СПДА А.И. Карабинова († 1937), обратил внимание на происхождение евхаристического канона христианской традиции от синагогальных трапезных молитв. Член Международной папской богословской комиссии, консультант II Ватиканского собора, в 1999 удостоен премии Французской Академии за совокупность трудов — 262, 267

740)

Bréhier Emile (12.04.1876 — 3.02.1952, Париж), франц. писатель и историк, получил философское образование, в 1903–1908 преподавал в лицее Лаваля, доктор с 1908 за сочинение о Филоне Александрийском, преподавал в ун-тах Ренна, Бордо и Сорбонне (1919), в 1941 наследовал Анри Бергсону в Академии нравственных наук, директор изданий «Revue Philosophique» и «Encyclopédie Philosophique» — 292

Brun Pierre Marie, католический прелат, настоятель кафедрального собора в Орлеане в 1950–1970-х, доктор богословия, специалист по восточному христианству, издатель жития прп. Досифея (1932) — 215, 302

C

Carabin E., секретарь Св.-Сергиевского богословского ин-та в Париже (1959) — 326

Cavallera F., один из редакторов и издателей «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique» — 303

Congar M. J. (13.04.1904, Седан — 22.06.1995, Париж), либеральный богослов, специалист по экклезиологии и пневматологии, преподавал в Париже, с 1930 священник, с 1952 имел проблемы с католической иерархией, реабилитирован при папе Иоанне XXIII; внес важный вклад в формирование экклезиологической концепции II Ватиканского собора. 26.11.1994 возведен в достоинство кардинала — 115

Congourdeau M.-H., научный сотрудник Центра изучения византийской истории и цивилизации (CNRS), Коллеж де Франс, исследовательница и переводчик патристических текстов — 185

Çirkoviç Sima (29.01.1929, Осиек – 14.11.2009, Белград), историк, член Сербской академии наук и искусств, профессор Белградского ун-та — 189

D

Dagron G., (р. 26.01.1932), французский византинист, член Французской академии, профессор Коллеж-де-Франс — 189

David L. Edwards, англиканский священнослужитель — 597, 667

De Gruyter Walter, издатель научной литературы, XX в. — 316

Derville A., один из редакторов и издателей «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique» — 303

Diehl Ch. (4.07.1859, Страсбург — 1.11.1944, Париж), профессор в Нанси и Сорбонне, член Французской школы в Афинах, специалист по византийскому искусству и археологии — 218

Dölger Franz Xavier Josef (18.10 1879, Зольцбах — 17.10.1940). Рукоположен во священника Римско-Католической церкви (1902), в 1904 — доктор теологии в Вюрцбурге, работал в Италии, с 1912 профессор в Мюнхене, преподавал в Бреслау и Бонне, интересовался проблемами адаптации Церкви к культурной среде, взаимодействием античности и христианства, специалист в области литургики таинств, применил комплексный подход к изучению христианской символики таинств — 205, 238

Dühr Joseph, автор статьи «Ангелы» в «Dictionnaire de Spiritualité» (1932) — 259

E

Eastmond Antony, специалист в области византийского и средневекового грузинского искусства, изучал историю в Оксфорде, закончил обучение в Courtauld, с 1995 научный сотрудник ун-та в Варвике, с 2001 заведует здесь отделением истории искусств, с 2004 в Courtauld (Оксфорд) лектор по византийскому искусству, секретарь Общества содействия византийским исследованиям (The Society for the Promotion of Byzantine Studies) и член Wardrop Trust Оксфордского университета, способствующего изучению грузинской культуры — 202

Englezakis B.A., автор статьи о Симеоне Новом Богослове в «Eastern Churches Review» (Oxford, 1974) — 202

F

Fennell N., автор книги о русских на Афоне (2001) — 190
Fraigneau-Julien B., автор книги о Симеоне Новом Богослове (Париж, 1985) — 202

G

Golitzin A. (Александр Голицин, p. 1948), игумен в юрисдикции ПЦА, специалист в области патристики, мистики и аскетики, в частности иудейских истоков христианского мистицизма, профессор богословия в ун-те Marquette (Милуоки, Висконсин), закончил Св.-Владимирскую семинарию в Крествуде, Нью-Йорк, получил степень доктора богословия в Оксфорде (1980) за работу о Псевдо-Дионисии Ареопагите, написанную под руководствм епископа Каллиста (Уэра) — 138, 202
Gouillard J., византолог, автор статьи о Петре Дамаскине в «Echos d'Orient» (1939) — 202, 216
Guibert Joseph, de (1877, Франция — 1942, Рим), богослов, член Общества Иисуса с 1895, рукоположен в 1906. Учился в Тулузе и Enghien (Бельгия). С 1914 по 1918 был армейским капелланом. В 1919 основал «Revue d'ascétique et de mystique». С 1922 преподавал в Григорианском ун-те (Рим), с 1932 по 1942 был советником Конгрегации обрядов. Основные труды: «Theologia spiritualis, ascetica et mystica» (N.Y., 1953); «La Spiritualité de la Compagnie de Jesus» (Roma, 1953) — 303
Guillaumont Antoine (13.01.1915, L'Arbresle — 25.08.2000, Париж), гебраист и коптолог, в 1977–1986 руководитель кафедры «Христианство и гносис на доисламском Востоке» в Коллеж де Франс, сотрудник CNRS и EPHE, в 1964 локализовал исторический монастырский ансамбль Келия в Египте, руководил его раскопками, почетный профессор Коллеж де Франс, член Академии письменности и изящной словесности — 269
Guillou André, французский византинист, архивист и палеограф — 189

H

Halleux A. (1929–1994), бельгийский патролог и сиролог, исследователь православной духовной и богословской традиции — 202
Hatlie P.J., автор статьи о Симеоне Новом Богослове (США, 1989) — 138

J

James Liz, окончила ун-т Дарема по древней истории и археологии, профессор истории искусства, специалист по Византии, руководитель отдела истории искусства в ун-те Сассекс (Великобритания) с 1993 — 202
Jiménez F., автор исследования о Симеоне Новом Богослове (1999) — 202

K

Kambyles Athanasios (p. 1928), заслуженный профессор византийских и современных греческих исследований в ун-те Гамбурга, издатель серий «Corpus Fontium Historiae Byzantinae» и «Consilio societatis internationalis studiis Byzantinis provehendis destinatae editum. Series Berolinensis» — 316
Kasser Rodolphe, род. 14.01.1927, филолог, коптолог, историк и швейцарский священник — 185
Koutsa Symeon P., архимандрит, автор книги о Симеоне Новом Богослове (1996) — 202

L

Lake Kirsopp (1872–1946), англиканский библеист и историк Церкви, специалист по литературе Нового Завета, проф. Гарвардского ун-та (1913–1938), один из редакторов пятитомного исследования Деяний Апостолов «The Beginning of Christianity» (1919–1932) — 84, 240
Lamarche P., один из издателей «Dictionnaire de Spiritualité» — 303
Larchet J.-C., патролог, специалист в области богословия теозиса и по творениям прп. Максима Исповедника — 138
Lemerle Paul (22.04.1903 — 17.07.1989, Париж), византинист, основатель современного французского византиноведения, трудился во Французской

школе в Афинах (1931–1941), на филологическом ф-те ун-та в Дижоне (1942–1947), преподавал в EPHE (1948–1968) и в Сорбонне (1953–1967), создал Центр византийских исследований при Коллеж де Франс, которым и руководил (1967–1973) — 189, 309

Letouzey, издатель научной и богословской литературы, XX в. — 139, 301–302

Lison J., современный католический исследователь паламитского богословия — 138

742)

M

Makris Georgios, филолог-классик, специалист по византийской и новогреческой филологии, профессор Рурского ун-та в Бохуме (1995) и ун-та в Мюнстере (2003) — 202

Mangenot E., издатель и редактор «Dictionnaire de théologie catholique», XX в. — 139

Mansi (16.02.1692, Лукка — 27.09.1769, там же), епископ г. Лукки (с 1764), специалист по нравственному богословию, издатель коллекции соборных деяний и патрологических трудов — 217

Maria F., автор исследования о Симеоне Новом Богослове (1999) — 202

Marriott G. L., патролог, специалист по тудам прп. Макария Великого, издатель его «Бесед» (1918) — 273

Matthei Ch. F. (Маттеи Христиан Фридрих, 1744–1811), филолог-классик, палеограф, учился в Дрездене и Лейпциге, преподавал в Московском ун-те до 1874, вывез из России несколько исторических рукописей — 206

Michel, автор статьи в «Dictionnaire de Théologie Catholique» — 126

Moisesku J.J., автор книги о Евагрии Понтийском (1937) — 36–37

N

Neyrand Louis (p. 30.01.1915), катол. священник, переводил Симеона Н. Б., И. Златоуста и др. на франц., член l'Institut de Sources Chrétiennes — 316

Nicholson Reynold Alleyne (18.08.1868 — 27.08.1945), выдающийся английский востоковед, исследователь исламской литературы и исламского мистицизма — 300

O

Oikonomides N. (Икономидис Николай, 1934–2000), крупнейший греческий византинист — 202

Olphe-Galliard M., специалист по католической мистике и духовности, XX в. — 303

P

Papachryssanthou Denise, исследовательница Византии и афонского монашества — 189

Paul Asen (Павел Асень), адресат писем Григория Паламы — 138

Philippidis-Braat A. (Филиппидис-Браат Анна), эпиграфист, историк, патролог, XX — XXI в. — 138

Philonenko M. (Филоненко Марк), профессор ф-та протестантской теологии в ун-те Страсбурга, Франция — 185

Ponsoye E., исследователь трудов Симеона Нового Богослова (1995) — 138

Prestige G.L., патролог, XX в. — 36

Preuschen (Bréhier Em.), издатель трудов Филона — 292

R

Rayez A., автор книги об Иоанне Раифском — 303

Rossum J., van., профессор Сергиевского института в Париже, автор статьи о Симеоне Новом Богослове — 138

Rydén L., современный шведский патролог и византинист — 202

S

Sahas D.J., историк, профессор Отделения религиоведения ун-та Ватерлоо, Онтарио, Канада, и научный сотрудник университетской библиотеки в Кембридже, XX–XXI в. — 138

Saur K.G., издатель серии «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», XX в. — 202, 302

Scholtz Cordula, специалист по византийской и современной греческой филологии, сотрудник Института археологии в Кельне — 202

Schreiner Peter, специалист по византийской истории и культуре, профессор Кельнского ун-та, председатель Международного комитета византинистов — 202

Solignac A., один из редакторов и издателей «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique» — 303
Soyter Gustav, византиновед — 111
Spiteris Y., исследователь византийской литературы, специалист по творениям Николая Кавасилы и свт. Григория Паламы, XX в. — 138
Stirion D., исследователь трудов Григория Паламы — 138
Strakov Olga, издатель, американский русист, XX–XXI в. — 202
Svoronos Nicolas, историк греческой цивилизации, профессор Практической школы высших исследований в Париже — 189
Synek Eva Maria, доктор богословия, ассистент ф-та правоведения Ин-та церковного права Венского ун-та, специалист по «Апостольским постановлениям», XX–XXI в. — 202

T

Teubner (Teubneri) Benedictus Gotthelf (1784–1856), основатель и издатель серии «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana» в Германии, собрания критических изданий греческих и латинских античных текстов, издаваемой с 1849, после 1945 публиковалась в Лейпциге и Штутгарте, с 1999 «B.G. Teubner Verlag» имеет резиденцию в Висбадене — 302
Thompson Francis John, славист, историк древнерусской литературы и культуры — 189
Touraille Jacques, французский богослов, переводчик с греческого трудов Хр. Яннароса (1971) — 316
Turner H.J.M., специалист по творениям Симеона Нового Богослова, священник Англиканской церкви (с 1951), миссионер в Южной Индии, окончил ун-ты в Кембридже и Манчестере, защитил докторскую диссертацию по философии в 1985, последние работы посвящены истории церковных должностей в раннем христианстве — 202

V

Vacant A., издатель и редактор «Dictionnaire de théologie catholique», XX в. — 139
Vasiliev A.A. (Васильев Александр Александрович; 1867, С.-Петербург — 1953, Вашингтон), историк, основатель американской византинистики, окончил Петербургский ун-т, в 1904–1912 профессор Дерптского ун-та, в 1912–1922 декан историко-филологического ф-та Петербургского ун-та, где учился Всеволод Кривошеин, с 1919 сотрудник РАИМК, заведующий разрядом археологии и искусства христианского и византийского, в 1920–1925 председатель РАИМК, с 1919 член-корр. РАН, в 1925 остается в США, исключен из АН СССР, восстановлен в 1990, с 1944 сотрудник Центра византийских исследований в Думбартон-Окс близ Вашингтона — 63Villecourt Louis Claude Etienne (7.07.1897, Paray-le-Monial, Saône-et-Loire — 19.12.1930), специалист в области права, изучал эстонскую культуру, защищал права национальных меньшинств в странах Балтии — 273
Viller M. (6.05.1880, Моваж, Мез — 6.10.1952, Бельгия), член Общества Иисуса (1899), специалист по истории догматов, один из редакторов и издателей «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique» — 268, 303
Vischer Lukas, автор книги об экклезиологии Василия Великого (1953) — 536
Völker W., протестантсткий богослов — 274

W

Weiss-Liebersdorf J.E., издатель св. Диадоха (1912) — 284
Wensinck Arent Jan (7.08.1882, Aarlanderveen — 19.09.1939, Leiden), специалист по арамейскому и семитским языкам, арабист, занимался богословием Исаака Сирина и восточной мистикой, член Голландской Королевской академии (1917) — 244, 260
Wilmart A. (8.01.1876, Орлеан — 21.04.1941, Париж), католический богослов, член ордена бенедиктинцев, специалист по латинской патристике — 273

Z

Zamfirescu D.A. (1858–1922), румынский богослов и писатель — 202

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВСЦ — Всемирный Совет Церквей
ДА — духовная академия
ДС — духовная семинария
ЖМП — Журнал Московской Патриархии
КазДА — Казанская духовная академия
КДА — Киевская духовная академия
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
ЛДА — Ленинградская духовная академия
МГИМО — Московский государственный институт международных отношений
МДА — Московская духовная академия
МДАиС — Московская духовная академия и семинария
МП — Московский Патриархат
ОВЦС — Отдел внешних церковных сношений
ПЦА — Православная Церковь в Америке
РАИМК — Российская Академия истории материальной культуры
РАН — Российская Академия наук
РАПЦ — Русская Автономная Православная Церковь
РПЦ — Русская Православная Церковь
РПЦЗ — Русская Православная Церковь за границей
РСХД — Русское студенческое христианское движение
СПДА — Санкт-Петербургская духовная академия
СПДАиС — Санкт-Петербургская духовная академия и семинария
УПЦ — Украинская Православная Церковь
ин-т — институт
м-рь — монастырь
ун-т — университет
ф-т — факультет
CNRS — Centre National de Recherches Scientifiques
EPHE — L'École Pratique des Hautes Études
IFEB — L'Institut Français des Études Byzantines
PG — Patrologiae cursus completus, Series Graeca

ОБ АВТОРЕ-СОСТАВИТЕЛЕ

Автор-составитель книги Александр Евгеньевич Мусин (род.1964 г.), диакон Русской Православной Церкви, ведущий научный сотрудник Института истории материальной культуры Российской Академии наук, кандидат богословия (1995), доктор исторических наук (2003), окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию (1995), Санкт-Петербургский Государственный университет (1992). Он является специалистом в области истории Древней Руси и Византии, Православной Церкви и богословия, церковной и христианской археологии, охраны культурного наследия. Его перу принадлежат 210 публикаций, в том числе 10 монографий.

Основные труды:

Церковь. Общество. Власть. Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов и учителей Церкви I–III вв. Опыт патрологического исследования. Петрозаводск, 1997.

Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. Санкт-Петербург, 2002.

Milites Christi Древней Руси: воинская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. Санкт-Петербург, 2005.

Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. Санкт-Петербург, 2010

Перевод с французского и научная редакция: *Ж. Дагрон*, Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапиме». Санкт-Петербург, 2010.

Архиепископ Василий (Кривошеин)
Богословские труды

Составитель, автор биографических вступлений
диакон Александр Мусин

Комментарии, аннотированный указатель имен
И.З. Дьякова, диакон А.Е. Мусин

Дизайн книги
Б.В. Трофимов

В оформлении использованы работы художника
Ирины Затуловской

Автор-составитель – А.Е. Мусин
Отв. редактор — А.И. Стариченков
Тех. редактор — В.В. Кременецкий
Дизайн — Б.В. Трофимов
Корректор — И.З. Дьякова

Подписано в печать 24.10.2011.
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.
Печ. л. 47. Печать офсетная.
Тираж 3000 экз. Заказ № 8723

ООО Издательство «Христианская библиотека»
603000, г. Нижний Новгород, ул. Большая Покровская, 56,
главпочтамт, а/я 421
Тел.: (8-831) 2776475

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ЗАО «ИПК Парето-Принт», г. Тверь, Боровлево 1
www.pareto-print.ru

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ХРИСТИАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА» ПРЕДЛАГАЕТ

Александр Дворкин
СЕКТОВЕДЕНИЕ

Тоталитарные секты

Опыт систематического исследования
Издание 3-е, переработанное и дополненное.

Книга удостоена диплома лауреата Первой Всероссийской премии «Православная книга России — 2003» в номинации «Лучшая православная учебная книга».

«Несомненные достоинства собранного и систематизированного материала об учении, методах, истории и конкретном вреде тоталитарных сект делают это исследование настольной книгой миссионера на любом приходе, который живет в окружении агрессивной экспансии деструктивных культов и куда обращаются простые люди, ища защиты и правдивой информации о культах. Принятая и разработанная автором методология изучения тоталитарных сект является выражением решений и определений Архиерейского Собора 1994 года, обязательных для всей Церкви. Православная позиция автора, основанная на святоотеческом опыте восприятия непрестанно меняющихся искушений века сего, является ориентиром для любого читателя, который сможет увидеть тоталитарные секты глазами православной традиции, имея возможность сравнивать и сопоставлять не только социальный и психологический вред культов, но и их духовную ущербность и убогость».

Викентий, Архиепископ Екатеринбургский и Верхотурский

Епископ Варнава (Беляев)
«Дядя Коля» против...

Записные книжки епископа Варнавы (Беляева)
1950–1960

Составление, вступительная статья и комментарии — *Павел Проценко*
Художник книги — *Борис Трофимов*

В «Записных книжках» за всеми отдельными и даже вневременными записями, за рассуждениями о молитве, за богословскими соображениями, отрывками воспоминаний, за анализом различных книг стоит одна скрытая мега-идея, пронизывающая все. Это, в том или ином приближении, в том или ином повороте мысли, утверждение — я как личность не могу жить в этом «счастливом» мире. И поворот того же утверждения, только несколько по-иному: Церковь не может разделять это «счастье», это мироощущение, она должна его возвращать к христианским истокам. Поэтому вся символика «ЗК» сводится именно к нескольким простейшим и ясным обозначениям, выражаемым, в названии: «дядя Коля» против...

П.Г. Проценко
В Небесный Иерусалим: История одного побега

Биография епископа Варнавы (Беляева)

Издание 2-е

По излюбленной дороге русских странников — ведущей в Небесный Иерусалим — однажды отправился и гимназист Николай Беляев, будущий епископ Варнава (1887–1963). Странствие его длилось более полувека. Епископ Варнава принадлежал к тому поколению молодых церковных деятелей России, которое вступило в пору своего расцвета накануне революции и было почти полностью уничтожено. Епископу — одному из немногих — выпало уцелеть и физически, и духовно. Описанию его жизненного пути — Христа ради юродивого и подпольного писателя, аскета и старца, летописца и «светописца» эпохи — посвящена эта книга.
На ее страницах появляются Патриарх Тихон, старцы Зосимовской пустыни, священник П. Флоренский и философ А. Лосев, писатель Б. Садовской и другие известные люди, с которыми пересеклась судьба епископа. Книга обращена к широким читательским кругам, заинтересованным в узнавании правды о истории своей родины и о судьбах Русской Православной Церкви в период гонений на веру.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ХРИСТИАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА»:
ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

Архиепископ Никон (Рклицкий)
Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время /1863–1936/

Книга 3

Издательство «Христианская библиотека» приняло решение продолжить начатое в 2003 г. издание монументального труда архиепископа Никона (Рклицкого) — «Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время». В конце 2011–начале 2012 гг. запланирован выход 3-ей книги, в которую войдут 5-й и 6-ой тома десятитомного издания РПЦЗ. Весь проект состоит из 5-ти книг, содержащих 10 томов по 2 тома в книге.

В 3-ей книге повествуется о трагическом периоде русской церковной жизни, вынужденной устраиваться в эмиграции сначала в Константинополе, а потом в Европе — в Югославии, Болгарии, Чехословакии, Франции... Подробно рассказывается об обстоятельствах Русского Заграничного Церковного Собора 1921 года, прошедшего в Сремских Карловцах . Уделено большое внимание, деятельности патриарха Тихона вплоть до его кончины.

Значительное место занимают страницы, посвященные богословскому наследию владыки Антония — описанию его труда «Опыт православного христианского катехизиса» и т.д.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ХРИСТИАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА»:
ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

Л.П. Клименко

СЛОВАРЬ
переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири

В 3-х частях

Первая часть словаря содержит толкования более 630 слов, употребленных в непрямом — переносном, образном и символическом — значении в первых пятидесяти псалмах церковнославской Псалтири, вторая часть — более 850 слов, употребленных в тексте псалмов 51–100. Третья часть (псалмы 101–150) содержит 486 слов. Все толкования словарных единиц опираются на имеющуюся экзегетическую православную литературу, подтверждаются многочисленными цитатами из разных толковников. Словарь адресован студентам духовных учебных заведений, филологам, изучающим духовную культуру Русского Средневековья, а также всем благочестивым читателям.

ПРАВОСЛАВНАЯ КНИГА — ПОЧТОЙ

Издательство «Христианская библиотека»
высылает наложенным платежом
и по предоплате

К Н И Г И

Священного Писания и толкования на них,
жития святых, святоотеческие труды,
литературу по истории Церкви,
по современному богословию,
по религиозной философии,
литературу богослужебную, детскую,
учебную и справочную,
душеполезное чтение

Газета-каталог «Новости православного книгоиздания» высылается по России бесплатно по Вашей заявке.

Посетить наш Интернет-магазин и ознакомиться с электронным каталогом можно на сайте в Интернете: http://www.anb.nnov.ru/book/

Тел.: (8-831) 277-64-73,
тел./факс: (8-831) 277-64-75

Заявки можно присылать по E-mail: kniga@anb.nnov.ru
и по адресу: **603000, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Большая Покровская, 56 Главпочтамт, а/я 421. ООО Издательство «Христианская библиотека». «Православная книга-почтой»**