

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (4)
2020



Сергиев Посад
2020

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№ 2 (4)
2020



Sergiev Posad
2020

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-023-0599

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад:
Издательство Московской духовной академии, 2020. — № 2 (4). — 236 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) — научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: протоиерей Павел Великанов

кандидат богословия
и. о. заведующего кафедрой пастырского душепопечения
Сретенской духовной семинарии

Научный редактор: Анатолий Анатольевич Парпара

кандидат медицинских наук, магистр богословия
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Иеромонах Дамиан (Воронов), (ответственный секретарь) методист кафедры богословия Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь Учёного совета МДА, заведующий аспирантурой Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древнего Востока старший преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Archpriest Pavel Velikanov

PhD in Theology

Acting Head of the Department of Pastoral Spiritual Care
at the Theological Seminary Sretenskaya

Deputy editors: Anatoly Anatolyevich Parpara

PhD in Medicine, MA in Theology

Researcher at the Theology Department
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domsuchi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Hieromonk Damian (Voronov), (Secretary of the journal), secretary of the Theological Department of Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate Program of the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, Master of Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

- 11 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ
- Пастырское богословие*
- 13 **Протоиерей Павел Великанов**
Невротическая религиозность: генезис, феноменология и перспективы взаимодействия в рамках православной традиции
- Патрология*
- 38 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Идея духовной победы в Откровении св. Иоанна Богослова: по текстам византийской христианской литературы
- 62 **Священник Павел Лизгунов**
Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) о науке и религии
- 73 **Иеродиакон Максим (Судаков)**
Мартирий-Сахдона: «Об истинной вере и твёрдом исповедании православия». Перевод с сирийского, предисловие и примечания
- 106 **Максим Александрович Горшенин**
Холистическая сотериология прп. Симеона Нового Богослова
- Сравнительное богословие*
- 136 **Священник Антоний Борисов**
Путь монаха и путь мирянина в Римско-Католической церкви в свете решений II Ватиканского собора
- 146 **Василий Владимирович Чернов**
Чин бракосочетания в Книге общественного богослужения: перевод и историко-лингвистический комментарий
- 165 **Денис Александрович Гуляев**
Современные медитативные практики западного христианства – поиск «новой духовности» или возврат к истокам?
- Философия*
- 189 **Михаил Степанович Иванов**
Иван Васильевич Киреевский: «Новые начала» философии

- 207 **Священник Даниил Горячев**
Личность согласно священнику Павлу Флоренскому

РЕЦЕНЗИИ

- 228 **Иеромонах Дамиан (Воронов)**
Рецензия на: *Пфистер О.* Христианство и страх. Жизнь без бремени вины и ужаса перед неизвестностью / пер. с нем. Е. Шелковниковой. М.: Эксмо, 2019. 544 с. ISBN 978-5-04-095202-1

CONTENTS

- 11 **List of Abbreviations**
- RESEARCH
- Pastoral Theology*
- 13 **Archpriest Pavel Velikanov**
The Neurotic Religiosity: Genesis, Presenting Features, and Management Prospects within the Eastern Orthodox Milieu
- Patrology*
- 38 **Hegumen Dionysios (Shlenov)**
The Idea of Spiritual Victory in the Revelation of St. John the Evangelist: on the Texts of Byzantine Christian Literature
- 62 **Priest Pavel Lizgunov**
St. Luke (Voyno-Yasenetsky) on Science and Religion
- 73 **Hierodeacon Maxim (Sudakov)**
Martyrius-Sahdona: «On the True Faith and the Firm Confession of Orthodoxy». Translated from Syriac with an Introduction and Notes
- 106 **Maksym A. Gorshenin**
Holistic Soteriology of St. Symeon the New Theologian
- Comparative Theology*
- 136 **Priest Antony Borisov**
Monastic and Lay Life in the Roman Catholic Church in the Light of Decisions of Vatican II
- 146 **Vasily V. Chernov**
The Form of Solemnization of Matrimony in the Book of Common Prayer: A Russian Translation with Some Notes on Its History and Language
- 165 **Denis A. Gulyaev**
Modern Meditative Practices in Western Christianity: A Search for «The New Spirituality» or a Return to the Sources?
- Philosophy*
- 189 **Mikhail S. Ivanov**
Ivan Vasilyevich Kireyevsky: «New Principles» of Philosophy

- 207 **Priest Daniil Goryachev**
Personality According to Priest Pavel Florensky

REVIEWS

- 228 **Hieromonk Damian (Voronov)**
Review on: *Pfister O. Christianity and Fear: A Study in History and in the Psychology and Hygiene of Religion*. Moscow: Exmo, 2019. 544 p. ISBN 978-5-04-095202-1

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: изд. МДА, 1892–1918; 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: изд. МП, 1960–.
- Вестник РСХД Вестник Русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1926–1974.
- Вестник РХД Вестник Русского христианского движения. Париж; Нью Йорк; М., 1974–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.:
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: изд. СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain: Peeters Publishers, 1903–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

- МП Московская Патриархия
- ЦНЦ ПЭ Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ВолГУ Волгоградский государственный университет
- КазДА Казанская духовная академия
- КДА Киевская духовная академия
- МГУ Московский государственный университет
- МДА Московская духовная академия
- ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия
- СПбГУ Санкт-Петербургский государственный университет
- СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
- ТГУ Томский государственный университет
- МThA Moscow Theological Academy
- SPThA Saint Petersburg Theological Academy

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАСТЫРСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

НЕВРОТИЧЕСКАЯ
РЕЛИГИОЗНОСТЬ:
ГЕНЕЗИС,
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
И ПЕРСПЕКТИВЫ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
В РАМКАХ
ПРАВОСЛАВНОЙ
ТРАДИЦИИ

Протоиерей Павел Великанов

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

и. о. заведующего кафедрой пастырского душепопечения

Сретенской духовной семинарии

107031 Москва, ул. Большая Лубянка, 19 строение 1

prot.pavel@gmail.com

Для цитирования: *Великанов П., прот.* Невротическая религиозность: генезис, феноменология и перспективы взаимодействия в рамках православной традиции // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 13–37. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.001

Аннотация

УДК: 27-42:159.97

Невротическая религиозность представляет собой проблему, связанную с комбинацией религиозной веры и определенных психологических расстройств человеческой личности. Несмотря на свою распространённость, в контексте православного пастырского

богословия и религиозной антропологии невротическая религиозность всё ещё остаётся недостаточно исследованным явлением. В данной статье автор предлагает анализ генезиса и феноменологии невротической религиозности, выстроенный таким образом, чтобы упростить его богословское рассмотрение. Автор намечает перспективы богословского рассмотрения данной проблемы и основные пастырские методы, необходимые для окормления людей с невротической религиозностью. Методология автора включает обращение к классическим источникам по данной проблематике, в первую очередь к работам З. Фрейда, К. Юнга, К. Хорни и С. Пфайфера, которые рассматриваются в контексте опыта современных православных исследователей, таких как прот. Андрей Лоргус, И. Корнаракис, М. Филоник и Н. Скуратовская.

Ключевые слова: невротическая религиозность, невроз, пастырская психология, пастырское богословие, исповедь, духовничество.

Введение

Слово «невроз» представляет собой заимствование из французского, где «névrose» образовано от древнегреческого νεῦρον, то есть «нерв»¹.

Самуэль Пфайфер предлагает следующее обобщённое описание невротических расстройств с определёнными симптомами болезни, такими как тревога, мании, компульсивность, депрессия, истерическая гиперчувствительность с определёнными личностными признаками, такими как комплексы, неуверенность, эмоциональная нестабильность и скрупулёзность². Невроз может быть также определен как психологический кризис, при котором человек испытывает разобщённость с самим собой, нарушения мыслительной деятельности и эмоциональных проявлений, а в отдельных случаях — соматические расстройства. В отличие от более тяжёлых психических состояний, невротические расстройства, как правило, не приводят к нарушению социокультурных норм, но осложняют, иногда существенно, социальные отношения и могут негативно сказаться на уровне профессиональной деятельности.

В XX веке произошло значительное изменение в понимании природы невротических расстройств. Если в начале века И. П. Павлов определял невротическое расстройство как хроническое длительное нарушение высшей нервной деятельности, вызванное столкновением процессов возбуждения и торможения, патофизиологическими реакциями головного мозга³, то позднейшие психоаналитические теории в их различных вариациях (З. Фрейд, К. Юнг, А. Адлер, К. Хорни, В. Франкл и др.) смотрели на невротическое расстройство прежде всего как на следствие глубинного психологического конфликта, причём спектр причин, или, точнее, «конфликтующих сторон», весьма широк — в зависимости от общей концепции той или иной школы.

1 Крылов Г. А. Этимологический словарь русского языка. СПб., 2005. С. 247.

2 Pfeifer S. Faith-induced Neurosis: Myth or Reality? // Journal of Psychology and Theology. 1994. Vol. 22. P. 90.

3 Подробнее о невротических расстройствах с позиции патологической рефлексологии И. П. Павлова и В. М. Бехтерева см.: Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 1: Сын человеческий. СПб., 2008. С. 497–501.

1. Определение и признаки невротической религиозности

Невротическая религиозность, а также токсичная вера⁴ (термин, введённый С. Артерберном и Дж. Фелтоном и более распространённый в США) или эक्клезиогенный невроз⁵ (термин, введённый в научный оборот берлинским гинекологом Э. Шетцингом в середине XX века, также эक्клезиоморфическое расстройство (О. Пфайфер) — в основном в европейской психиатрии) — понятие в психологии и психиатрии, раскрывающее причинно-следственную связь между религиозной верой (или религиозным воспитанием) и развитием невротических расстройств⁶. Этим понятием описывают разнородные явления и факторы в религиозной жизни человека, оказывающие негативное воздействие на его психологическое состояние и психическое здоровье.

Прп. Порфирий Кавсокаливит в свойственной ему эмоциональной манере очень хорошо описывает невротическую религиозность. Он говорит, что суть христианства — это любовь, воодушевление, жажда Божественного, и достижение этого — естественная потребность нашей души.

Но для многих религия — это борьба, беспокойство и стресс. Поэтому многих «религиозных» людей считают людьми несчастными, потому что видят, в каком плачевном состоянии они находятся. И это действительно так. Если не понять религию в её глубине, если не жить ею, то религия (благочестие) превращается в болезнь, да ещё в болезнь страшную. Настолько страшную, что человек теряет контроль над своими поступками, становится безвольным и бессильным, испытывает беспокойство и стресс, он руководствуется злым духом. Он кладёт поклоны, плачет, взывает, как бы смиряется, но все это смирение — сатанинское действие. Некоторые из таких людей религию воспринимают как один из видов мучений. В церкви они кладут поклоны, крестятся, говорят: «Мы грешные, недостойные», — но лишь только выйдут на улицу, начинают говорить хулу, если кто-нибудь даже немного им досадит. Становится очевидно, что в них — демон⁷.

Для невротической религиозности характерно сочетание противоположных крайностей в суждениях и поведении. Человек одновременно

4 Arterburn S., Felton J. Faith that hurts, faith that heals. Nashville, 1991.

5 Pfeifer S. Faith-induced Neurosis: Myth or Reality? P. 87.

6 Ibid. P. 89.

7 Порфирий Кавсокаливит, прп. Житие и слова. Малоярославец, 2014. С. 165.

страдает от комплекса вины — и тут же испытывает чувство превосходства над другими из-за своей принадлежности к «самой правильной» (в некоторых случаях — «единственно-истинной») форме религии (например, он знает «единственного настоящего старца», «самого молитвенного батюшку» и т. п.). В таком состоянии отказ от самостоятельных суждений, индоктринация и зависимость от внешнего авторитета развивается одновременно с недоверием и высокомерным отвержением всего, исходящего из среды, которую невротик считает своей. Отсюда — невротическое беспокойство о недостаточности покаяния в «обычной» Церкви и поиск «подлинного покаяния» в маргинальной среде «старчиков» и других «неформальных» духовных лидеров. Заявленный перфекционизм в области морали сопровождается периодическим проявлением крайнего аморализма, который трактуется как «искушение» на пути к «совершенству». Смирение и покорность избранному авторитету сочетается со стремлением копировать этот авторитет и как следствие доминировать над теми, кого невротик считает ниже себя.

Как пишет ещё один психолог, изучающий феномен невротической религиозности, Марина Филоник, для любого невротика характерно «невротическое неосознавание», которое выражается как абсолютная уверенность в истинности своих представлений (в разной степени, в зависимости от тяжести состояния) — но когда «такой человек попадает в авторитетную систему норм и правил с жёстким различием, «что такое хорошо и что такое плохо», нередко его уже имеющиеся «неврозы» закрепляются, что приводит к ещё большей личностной несвободе»⁸. Подобное явление Филоник называет «феноменом подмены» — когда искажения религиозного опыта самим человеком не осознаются как «подмены», но воспринимаются как единственно правильные с точки зрения православного благочестия установки. «Праведное благочестие в сочетании с ненавистью ко всем инаковым может быть типичным примером такого рода подмены» — считает исследователь⁹.

Невротическая религиозность может развиваться в различных контекстах: в процессе индивидуального духовного поиска, в нетрадиционной религиозной структуре, но также и в одной из традиционных религий. Православная Церковь, разумеется, не является единственным или уникальным контекстом для развития невротической религиозности.

8 Филоник М. С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 5 (89). С. 109.

9 Там же.

2. Предпосылки и условия формирования невротической религиозности

Ганс Кюнг выделяет следующие причины формирования «экклезиогенного невроза»:

- Церковная система принуждения с оправданием насилия «во имя Божье».
- «Слепое послушание» как абсолютная добродетель, поддерживающая неоспоримый авторитет клириков.
- Репрессивная практика исповеди, в которой исповедник по определению находится в положении «жертвы».
- Инфантилизм и зависимость верующих от духовенства как следствие первых трех причин.
- Непрестанное подавление и вытеснение сексуальности.
- Унизительное отношение к женщине.
- Враждебное отношение к науке и прогрессу.
- Двойственность стандартов в области морали и нравственности в отношении духовенства и простых верующих¹⁰.

В формировании невротической личности ключевое значение, как правило, имеет детский период, а именно первые годы жизни. Если ребёнок не получил достаточно любви, внимания, ласки, у него формируется «базальная тревога» вместо «базального доверия». Окружающий его мир он воспринимает как угрозу, себя — одиноким, никому не нужным, беспомощным. Это глубинное, иррациональное ощущение себя самого может остаться на всю жизнь.

Формирование невротического образа Бога во многом обусловлено именно детским опытом. Вот что говорит прп. Порфирий Кавсокаливит: «Из-за родителей в душе детей образуется такое состояние, которое накладывает отпечаток на всю оставшуюся жизнь. Их поведение в дальнейшем, их отношения с другими людьми зависят непосредственно от жизненного опыта их детских лет. Они вырастают, получают образование, но в глубине своей остаются такими же»¹¹.

К сожалению, «слишком часто образ наказующего Бога-Отца сознательно используется как инструмент в воспитательных целях, ради достижения дисциплины, с далеко идущими негативными последствиями для религиозности подрастающего человека», — пишет Кюнг¹².

10 Кюнг Г. Фрейд и будущее религии. М., 2013. С. 111. См. также: Там же. С. 79.

11 Порфирий Кавсокаливит, прп. Слова о воспитании детей. М., 2011. С. 3.

12 Кюнг Г. Фрейд и будущее религии. С. 112.

Примечателен образ Бога, описанный одним из пациентов Пфайфера: «Я вижу Бога как огромное угрожающее Существо, постоянно наблюдающего за всеми моими действиями и мыслями. Я ни за что не смогу спрятаться от Него. Он требует преданности, святости и быть для Него свидетельством, но я чувствую себя связанным, без рук и ног. Вера делает меня больным!»¹³

Сформировавшееся в раннем детстве отравляющее жизнь ощущение «брошенности» невыносимо — поэтому для компенсации, «детоксикации», начинают формироваться защитные механизмы, чтобы снизить тревогу и адаптироваться к жизни. «Общаться с родителями так, как хотелось бы, не получается — пишет Наталья Скуратовская, — вот и приходится искать способы общения, на которые они лучше реагируют. Одни реагируют на плач, другие — когда за них цепляются или на них висят, третьи — когда воюют и крушат все вокруг. А если родителей не проймёшь ничем, остаётся одно: уйти в изоляцию, в надежде, что хоть так обратят внимание»¹⁴. Незаметно для себя, родители оказываются вовлечёнными в эту игру — тем самым подтверждая глубинный страх ребёнка: ты становишься нужным и замеченным родителями только когда ты вынуждаешь их к этому — такой, какой ты есть «неадаптивный» — ты им не интересен и не нужен. Так начинается формироваться у ребёнка «идеальное “я”», «ложная личность, маска, которая скрывает его от мира на долгие годы»¹⁵. Хорни подробно разбирает процесс появления этой «личины», которая позволяет скрыть ощущение себя «настоящего» прежде всего от себя самого, и тем самым удерживает человека в состоянии потери контакта с самим собой — только не «воображаемым», а «действительным»¹⁶.

Как пишет Хорни, невротик пытается «переплавить» в высшее существо самого себя. Он ставит перед собой им же созданный образ «совершенства» и бессознательно говорит сам себе: «Забудь о том жалком существе, которым ты являешься; вот каким тебе надо быть, и быть таким идеальным — это единственное, что важно. Ты должен быть в состоянии вытерпеть все, понять все, нравиться всем, всегда быть на высоте»¹⁷.

13 Pfeifer S. Faith-induced Neurosis: Myth or Reality? P. 92.

14 Рощеня Д., Скуратовская Н. Все мы немного невротики // Православие и мир. URL: <https://www.pravmir.ru/vse-myi-nemnogo-nevrotiki-otkuda-rodod-nevrotichnost-i-chtos-ney-proishodit-v-tserkvi/>.

15 Там же.

16 Хорни К. Невроз и личностный рост: Борьба за самореализацию. СПб., 1997. С. 159–178.

17 Там же. С. 64.

И это — лишь немногие из внутренних безжалостных и непреклонных предписаний, которые Хорни и называет «тиранией “надо”».

Что же происходит, когда у невротической личности происходит неизбежное отъятие призывающей благодати? Сформировавшееся бессознательно как защита от внешнего мира и от себя самого «идеальное “я”» получает теперь особый статус: ведь теперь этот идеал — не самозванный, не самоиндуцированный, а богооткровенный, опирающийся на авторитет Священного Писания, святых отцов и всей Церкви — с точки зрения самого невротика. «Религия, — пишет современный греческий исследователь Иоанн Корнаракис — отличный способ для невротика стать круче всех, стать ещё идеальнее. Она даёт строгую систему предписаний, одобряемые ролевые модели поведения, чувство превосходства над неверующими — и это позволяет невротiku чувствовать себя успешным и одобряемым»¹⁸. Искусственно сформировавшийся образ личной праведности или даже святости становится жизненной доминантой, при том, что к конкретному человеку он не имеет почти никакого отношения. Желаемое выдаётся за действительное. «Фантастический христианин создаёт образ себя, каким он хочет быть или каким он должен быть»¹⁹, — отмечает Корнаракис.

Напряжение между идеалом — фактически недостижимым (и это одно из ключевых показателей невроза) и между очевидной «скверной греховности» (от которой никуда не деться) достигает своего апогея. В таком состоянии жить уже невозможно, и остаётся одно: поверить в то, что этот идеал уже почти достигнут — за исключением некоторых шероховатостей.

«Токсичность» появляется тогда, когда «ветхому», не преображённому внутреннему человеку удаётся «упаковать» в себя «нового», подчинить его своим былым паттернам. Место продуктивного внутреннего напряжения, выталкивавшего человека в святость, занимает контрпродуктивное, а по сути — разрушительное, токсичное напряжение. Оно может иметь разный вектор направления, в зависимости от типа невротизации: внутрь себя («смиранный тип»), может быть обращено вовне — на «врагов» («высокомерно-мстительный тип», или на жизнь как таковую («отставнический тип»). Душа, ощутившая вкус Божественной благодати, но не «переквашенная» ей, при наличии «базальной тревоги» легко может войти в состояние «короткого замыкания» на себе самой и постоянно отравлять сама себе

18 Корнаракис И. Фантастический христианин в сравнении со святоотеческим человеком. Ахтырка, 2016. С. 42.

19 Там же.

жизнь неразрешимым конфликтом между «требованиями “надо”» и давящим образом «идеального “я”» — только теперь подкреплённого в сознании невротика ещё и церковным авторитетом. Поэтому, с точки зрения психотерапии, главной задачей является «отделение внутриспсихического конфликта от его “религиозной” системы обороны»²⁰.

Именно в состоянии токсичной религиозности ярко проявляется пафос «обличения», «защиты чистоты Православия», «ревности о неприкосновенности традиции» и т. п. То, что в норме является вторичным, производным — в состоянии невроза занимает центральное место. Вместо усердного, долгого и честного поиска Живого Бога, признании с болью Его утраты в сердце, духовной беспомощности и обнажённости (как у ап. Павла — «похваляюсь своими немощами» (2 Кор. 12, 5), «когда я немощен — тогда я силен» (2 Кор. 12, 10)), происходит «застывание» прежде пластичной религиозности как таковой. Вместо постоянно живой, динамичной, отзывчивой, она превращается в ригидный, жёсткий цементный камень правил, канонов, обычаев. Такому человеку — «все понятно», у него нет недоумений, сомнений, на любой вопрос есть отточенный ответ. Только в «матрице» заранее предсказуемых решений невротик чувствует себя в безопасности, и всё, что хотя бы в малой мере способно их поколебать, подвергнуть сомнению, воспринимается как посягательство на святость и авторитет Церкви.

Поскольку у невротика потерян контакт с самим собой, он постоянно испытывает дефицит одобрения — который, по причине неосознаваемых напряжений, невозможно удовлетворить в принципе. Поэтому для него — особенно «смирненного» и «высокомерно-мстительного» типов — крайне важна социально-значимая активность, регулярные публикации в соцсетях, появление в СМИ и т. п. Ему жизненно важно «держат руку на пульсе», ощущать, как его «отражают» другие. Скуратовская говорит о том, что в первую очередь невротик требует от окружающих восхищения, признания превосходства, прощения всех его поступков и поддержки во всем. При этом «человек в этом состоянии не может научиться признавать свои ошибки, так как малейшая ошибка ставит под угрозу всю вымышленную конструкцию — идеальные люди не ошибаются — и вызывает панический страх»²¹.

Для лучшего понимания происходящих при формировании невротической религиозности процессов уместно привести следующий

20 Pfeifer S. Faith-induced Neurosis: Myth or Reality? P. 94.

21 Рощеня Д., Скуратовская Н. Все мы немного невротики. URL: <https://www.pravmir.ru/vse-myi-nemnogo-nevrotiki-otkuda-rodом-nevrotichnost-i-chto-s-neyproishodit-v-tserkvi/>.

образ. Первичная религиозная «вспышка» Откровения не подожгла «дрова души», оказавшиеся пропитанными влагой «невроза», а лишь запустила процесс «тления» — при котором угарный газ тлеющих сил души воспринимается как подтверждение действия Божественной благодати. «У фантастического христианина, — пишет Корнаракис, — имеется некоторый опыт благодатных состояний. И это удостоверяет его в том, что он хороший христианин. Потому-то он и доволен своей духовной жизнью. В таком состоянии он не обращает должного внимания на случающиеся с ним падения. Он поживает в комфортном пространстве своей фантазии, ощущая себя христианином, пусть и несовершенным, конечно, но, во всяком случае, неплохим»²².

Неопознанная, непроработанная и поэтому некомпенсированная невротичность при «отъятии благодати» и глубоком «воцерковлении» может привести к «оцерковлению» душевной травмы, что блокирует саму возможность излечения. Рана души, ранее остро болевшая и кричавшая о помощи, может обрести статус «духовного делания» и «исключительного подвига», не всякому смертному понятного и доступного в силу исключительности образа «идеального “я”».

Если обобщить множество невротических моделей поведения, то мы получим следующие типы: первый — «захватнический», или, как пишет Хорни, «решение захватить всё вокруг: зов власти», или доминанта «Надо!»; второй — «смиранный», вечно во всём виноватый «безбилетный бесправный пассажир» с ярко выраженной доминантой «Нельзя!»; и, наконец, третий тип — «инертный», или «ушедший в отставку», «капитулировавший», бессознательный отказ от активного участия в жизни. Для третьего типа характерно «отсутствие серьёзного стремления к чему-либо и отвращение к усилиям»²³. Главная внутренняя установка — «наплевать», «какая разница?», «кому нужны эти перемены?».

При формировании невроза в связи с религиозностью эти модели могут легко трансформироваться в ту или иную видимость добродетельности. Например, неумение выстраивать отношения с противоположным полом, глубинный животный страх физической близости, обусловленный травматическим детским опытом, легко может трансформироваться в мнимое «призвание к монашеству». Невротическая гордыня как одна из разновидностей адаптивного поведения «захватчика» может стать источником неудержимой «ревности» в подвигах,

22 Корнаракис И. Фантастический христианин в сравнении со святоотеческим человеком. С. 61.

23 Хорни К. Невроз и личностный рост. С. 270.

трудоголизме, безукоризненном исполнении правил и установлений. «Упаднический тип» может принять черты «идеального послушника», полностью отрёкшегося от собственной воли и вкусившего сладость непрестанного «плача о себе» с болезненной зависимостью от духовника, который воспринимается как единственный «тёплый», «любящий», дающий право существовать.

В своей книге «Фрейд и будущее религии» Г. Кюнг приводит ряд критериев, которые отличают здоровую религиозность от болезненной. Здоровая религиозность освобождает, а не порабощает; она исцеляет, а не вредит; она стабилизирует, а не расшатывает внутренний мир человека; она «является основой для истинной самореализации и целеустремлённого достижения поставленных задач как в личном, так и в общественном пространстве»²⁴. Кюнг отмечает, что здоровая религиозность способствует принятию человеком самого себя без регрессии, то есть без «отката назад», способствует личностному росту, не подавляет волю, но, принимая границы и понимая греховность природы человека, обеспечивает свободу выбора и ответственность за сохранение достоинства и суверенности личности. Созидательная религиозность помогает победить страхи и способствует развитию таких базовых добродетелей, как доверие, любовь, поддерживает дружбу и уважение к другим людям. Отдельно Кюнг отмечает, что здоровой религиозности свойственно развивать чувствительность и эмоциональность, творческие способности, расширять горизонты сознания и побуждать к активной деятельности в направлении истинного гуманизма²⁵.

Очень важный критерий, который позволяет отличить носителя невротической религиозности от здоровой, это благодарность и её противоположность — недовольство. Как было рассмотрено выше, невротик живёт в пространстве своих представлений о том, как «всё должно быть». И, поскольку реальная жизнь весьма отличается от его видения, такому человеку невозможно быть благодарным за то, что у него уже есть «здесь и сейчас», чем он уже является — впрочем, как и его близкие. Можно обозначить две крайних позиции, по отношению к которым и можно охарактеризовать человека как носителя «токсичной», или здоровой, религиозности. Это, с одной стороны, позиция «благодарного принятия» жизни, обстоятельств, своего внутреннего состояния, окружающих людей со всеми их особенностями, или «радостной любви», и смирения, — в то время как противоположная позиция — это

24 Кюнг Г. Фрейд и будущее религии. С. 133.

25 Там же.

«*требовательное неудовольствие*», которому невозможно угодить и рядом с которым неизбежно появление смутного чувства вины, даже когда для этого, казалось бы, нет никаких оснований.

3. Признаки невротических конфликтов при невротической религиозности

Пфайфер выделяет несколько областей, в которых чаще всего происходит невротический конфликт у религиозных пациентов²⁶.

- Ориентированность на конфликтные отношения, необходимость «защищать» веру.
- Конфликт между идеалами и реальностью.
- Конфликт между «легализмом» и христианской свободой.
- Зависимость от Бога против личной ответственности.
- Чувство вины как следствие непреодолимой греховности.
- Конфликт между личным переживанием несправедливости и семейной (или церковной, общинной) лояльностью к несправедливости.
- Общий алармизм, тенденция к росту беспокойства.

Для уменьшения невротического напряжения используется ряд средств, которые необходимо рассмотреть в религиозном контексте.

3.1 Экстернализация, самоотчуждение

Первое средство преодоления или уменьшения напряжения — это отчуждение от себя, вынесение вовне внутренних переживаний (экстернализация), как «средство поддержания идеального образа, когда вина за все недостатки или беды, не укладывающиеся в данный образ, перекладывается на других»²⁷. В невротической религиозности такими источниками проблем становятся не только другие люди, но и бесы («бес попутал!»), самопровозглашенное состояние невротика как «беснование» — что, с его точки зрения, снимает ответственность, а также «мир сей» со всеми его соблазнами и тотальной апостасией.

Отчуждение от себя, потеря способности воспринимать себя без всё искажающей призмы «диктата “надо”» неизбежно приводит к дефициту

26 Pfeifer S. Faith-induced Neurosis: Myth or Reality? P. 93.

27 Хорни К. Невроз и личностный рост. С. 182.

ценности себя, что приобретает особый статус в контексте аскетических установок православной монашеской традиции. Марина Филоник обращает внимание на то, что речь идёт не о «низкой» или «высокой» самооценке, а об отсутствии «безоценочного принятия» себя самого, которое не требует наличия или отсутствия каких бы то ни было достижений или заслуг: душа сама по себе имеет безусловную ценность, для невротика совершенно не очевидную. Исследователь говорит об этой проблеме как «фундаментальной психологической проблеме», решение которой, как правило, приводит к разрешению множества других, по отношению к ней производных²⁸.

К сожалению, в случае с верующими подобное оценочное мышление, где планка желаемого идеала поставлена крайне высоко, а самооценка соответственно низко опущена, легко приводит к интерпретации самим человеком такого невротического состояния как добродетели смирения — которой надо дорожить и дальше развивать. Наиболее ярко это проявляется в «смирённом» и «капитулировавшем» типах невротозов. Без понимания того, что это — невротический комплекс, а вовсе не смирение как важнейшая христианская добродетель, прогноз дальнейшего душевного состояния такого человека будет неблагоприятным. В своих крайних проявлениях эта «подмена» может приводить к самоистязанию, ненависти к себе самому, вплоть до членовредительства — при этом самим невротиком будет восприниматься как своего рода «свидетельство» того, что он «на переднем крае» борьбы с «ветхим человеком», что он «подражает великим святым», и поэтому теперь он — «на правильном пути». Опасность этого была хорошо подчеркнута архим. Софронием (Сахаровым), который на своём личном опыте убедился в опасности подобной подмены:

По благословию духовника я сам одно время при всяком возбуждении в теле бил себя до кровавых синяков, покамест наконец боль, дойдя до сердца, погасала и укрощала движение плоти. Но теперь оставил я этот способ по двум причинам: во-первых, при болезненном состоянии тела и при отсутствии у нас на Афоне соблазнов и страсть блудная не так сильно досаждала, а во-вторых — этот способ при долговременном и частом применении сильно поражает всю нервную систему. Так что приходится предпочитать одну молитву. Один раз чуть не убил себя. Углом куска дерева, бывшего у меня

28 Филоник М. С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта: проблемы зависимости от авторитета и искажений образа Бога // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5 (94). С. 112.

в руках, ударил меж рёбер у самого сердца. Две недели с трудом двигался, левая рука почти отнялась. Лежать было больно, дышать тоже трудно было. Но, слава Богу, оправился²⁹.

Как отмечает Филоник, дефицит ценности себя приводит к болезненной фокусировке на себе и препятствует переносу фокуса внимания на Бога³⁰.

Невротическая потеря контакта с собой приводит к зависимости от авторитета, или «созависимость как добродетель» — это ещё одна невротическая «подмена», характерная для токсичной веры. В своей монографии «Зависимость — семейная болезнь»³¹ В. Д. Москаленко подробно разбирает феномен созависимости в дисфункциональных семьях, однако отношения между невротическим духовным чадом и духовником нередко строятся по такому же «токсичному» шаблону созависимости. Как пишет Филоник, происходит «переназывание» невротических симптомов терминами из аскетической литературы: виктимность и культивация созависимых отношений называется «христианской добродетелью жертвенной любви к ближнему»³². Но дело в том, что эта «жертвенность» — вовсе не свободный и сознательный выбор человека. «Созависимый не может не “спасать”, иначе он окажется в невыносимом мраке из страхов, мощного чувства вины, ощущения своей плохости и отсутствия права на жизнь, неоправданной агрессии, беспомощности»³³. Из этой позиции зачастую следуют созависимые отношения с духовником, которые «переназываются» добродетелью послушания. Вместо «болезненного взросления» невротик предпочитает переложить ответственность за свою жизнь и, более того, — за свой путь к спасению — целиком на духовника, не понимая, что им на самом деле движет компульсивность, в основе которой — страх остаться наедине со своим настоящим «я».

29 Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания: Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Сергиев Посад, 2010. С. 220.

30 Филоник М. С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта. С. 120.

31 Москаленко В. Д. Зависимость — семейная болезнь. М., 2014.

32 Филоник М. С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта. С. 118.

33 Там же. С. 119.

3.2 Фрагментарность

Следующий способ снятия напряжённости — это фрагментарность, внутренняя раздробленность, и её следствие — «противоречивость сосуществующих в нём [невротике — П. В.] ценностей»³⁴. Невротик не может ощущать и переживать себя как целостность: он воспринимает себя как набор из не связанным между собой частей³⁵. Неизбежным следствием фрагментарности является противоречивость сосуществующих в нем ценностей.

3.3 Алекситимия

Марина Филоник говорит об одной из характерных при религиозном неврозе «подмен» — об алекситимии (ἄ- — приставка с отрицательным значением, λέξις — слово, θυμός — чувство, буквально «без слов для чувств»). Алекситимия в случае с верующими невротиками обусловлена религиозным запретом на наличие чувств, не соответствующих образу праведного христианина. Наиболее часто встречающимся примером является ситуация с раздражением — постоянным спутником большинства исповедей — когда человек считает сам факт досознательного реагирования в виде раздражения на недолжное (с его собственной точки зрения) уже грехом, требующим раскаяния. Такие убеждения, по мнению Марины Филоник, только усиливают внутриличностный конфликт, что может приводить к вытеснению одной стороны конфликта в виде неосознавания своих «греховных» чувств³⁶. Следствием этого становится «дефицит самоосознания» и дальнейшее прогрессирование невроза при убеждённости в том, что у самого-то человека — в отличие от окружающих — всё в полном порядке.

Главной причиной алекситимии при невротической религиозности является глубоко скрытая нелюбовь к себе, страх встречи с собой настоящим, неверие и неприятие себя безотносительно идеалистических установок³⁷. Алекситимия помогает провести бессознательную «анестезию» души, сбежав от встречи с реальным «я» в образ «фантастического христианина».

34 Хорни К. Невроз и личностный рост. С. 183.

35 Там же.

36 Филоник М. С. Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта. С. 112.

37 Там же.

3.4 Автоматический контроль

Поскольку чувства для невротика представляют собой повышенную опасность вследствие их спонтанности и непредсказуемости, требуется особое усилие по «обузданию чувств». Хорни называет это «автоматическим контролем», когда «из-за отчуждения от себя и психической фрагментарности исчезает ощущение органического единства, необходимо подключить искусственный контроль, чтобы удержать от рассыпания на части личность»³⁸. Это постоянная «блокировка» не только проявления, но и наличия «запрещённых» «идеальным “я”» чувств. «Невротик, — пишет Хорни, — способен чувствовать сострадание к другим, к себе же почувствовать хотя бы или его каплю для него совершенно невозможно»³⁹. Исследователь отмечает, что в зависимости от типа невроза могут наблюдаться разные конфигурации, что именно подвергается «автоматическому контролю», однако чаще всего о его наличии свидетельствуют определенные физические проявления в виде мышечного напряжения при походке, позах, застывшем выражении лица, затруднённом дыхании и других соматических проявлениях⁴⁰.

Следует отметить, что речь не идёт о «распушенности» как альтернативе «автоматическому контролю». В отличие от здорового сознательного контроля над своими чувствами, который регулирует крайние проявления, например, импульсивные вспышки гнева, «автоматический контроль» управляет самими чувствами, держит их «на коротком поводке». Аскетическая установка на «недоверии своим чувствам» — чтобы не впасть в прелесть — при невротической религиозности становится прекрасным обоснованием для полного отказа в принятии каких бы то ни было чувств, если они не прошли через проверку образом «идеального “я”».

3.5 Превосходство разума

Ещё один способ уменьшения внутреннего напряжения — доминирование разума над всем остальным. «Больше нет единства — разум и чувства, разум и тело, разум и Я, а есть противопоставления — разум против чувств, разум против тела, разум против Я»⁴¹. Как ни парадоксально

38 Хорни К. Невроз и личностный рост. С. 186.

39 Там же. С. 183.

40 Там же. С. 186.

41 Там же. С. 187.

это может звучать, но именно среди страдающих невротической религиозностью чаще всего встречается крайняя рационализация веры как таковой, стремление «втиснуть» Божественное Откровение в чёткие формулы, схемы, описать и определить отношения между составными элементами вероучения. Отсюда рождается агрессия и нетерпимость к иным подходам, особенно если эти подходы находятся за рамками строгой рациональности, как, например, поэтика, риторика, иконография. Как можно рационализировать музыку, образ, или самое главное для любого христианина — сложносплетённую из множества искусств живую ткань богослужения? «В случае невротика, — пишет Хорни, — разум — лишённый дружелюбия, придирчивый зритель, он более или менее заинтересован, он более или менее садист, но он всегда отстранён — словно наблюдает за чужим человеком, с которым столкнулся случайно»⁴². Понятно, что при таком подходе всё то, что тем или иным образом обращено к чувству — прежде всего, эстетические произведения — не находят отклика и понимания у невротика. Наибольшее проявление рационализация находит у «высокомерно-мстительного» типа, поскольку для него разум является основным инструментом овладения, реализации своего бессознательного «зова власти»: для него «притягательность жизни заключается во власти над нею»⁴³ — соответственно, то, что не может быть «охвачено» рациональным инструментарием, выпадает из области интереса.

4. Перспективы богословского анализа невротической религиозности

Обозначим ряд вопросов, которые требуют дальнейшего богословского осмысления.

Понимание генезиса и природы «невротической гордыни» в концепции Карен Хорни ставит вопрос о правомерности осуждения гордыни как результате сознательного предпочтения себя Богу и окружающим. Если в невротике гордыня — прежде всего защитный механизм, который формируется в раннем детстве, причём именно сфере бессознательного здесь принадлежит главная роль — значит, гордыня не является результатом свободного и сознательного нравственного выбора. В силу обстоятельств раннего детства, сформировавших в ребёнке «базальную

42 Хорни К. Невроз и личностный рост. С. 187.

43 Там же. С. 197.

тревогу», безудержная устремлённость к власти и жажда унижения других является компенсацией глубинного страха, который, как правило, самим невротиком может и не осознаваться. Поэтому в данном случае классические средства борьбы с гордыней — принятие поношений, самоукорение, послушание — могут только изменить форму гордыни, не затронув причин. Не отсюда ли рождается то самое «смирение паче гордости»?

Рассмотрение греха как состояния глубокой дезинтеграции, разобщённости душевных сил является ещё одним перспективным направлением для богословского осмысления. Понимание невроза как неразрешённого или смягчённого компенсаторными защитами внутреннего конфликта позволяет значительно расширить понимание греховности, в первую очередь связанной с понятием «прародительского греха», и понять, каким образом он передаётся из поколения в поколение.

Непростой вопрос, который требует осознания и исследования — как примирить требования заповедей Ветхого и Нового Завета с невротической «тиранией “надо”»? Каким образом может быть выстроена траектория духовного возрастания христианина, имеющего в анамнезе невроз, чтобы «вместо хлеба не подать ему камень» — не подменить обычный невроз религиозным? Ведь, как пишет Хорни, невротик пытается быть во всём соответствующим «идеальному “я”»⁴⁴. Но разве не к такому же «самозабвению» и «строгому следованию идеалам» призывает в большинстве случаев священник, выслушивающий исповедь и духовно руководящий пасомым?

В формировании образа «идеального “я”» немалое значение имеет литература, чтение которой создаёт главные предпочтения в области нравственности. Насколько правомочен вопрос о влиянии чтения житийной литературы на формирование невротического образа «идеального “я”», фактически недостижимого для большинства — но при этом однозначно «правильного» и высокопривлекательного?

Непростой вопрос, который также требует глубокого исследования, связан с характерной для невроза ненавистью к себе. «Существенная характеристика каждого невротика: он воюет с самим собой»⁴⁵, — пишет Хорни. В этом контексте важно понять, каким образом соотносятся невротическая ненависть к себе и здоровое, созидательное исполнение заповеди Христа — «Любящий душу свою погубит её; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит её в жизнь вечную» (Ин. 12, 25)? Примечательно, что ненависть к себе в невротическом состоянии — процесс бессознательный,

44 Хорни К. Невроз и личностный рост. С. 64.

45 Там же. С. 114.

или, правильнее, ложно осознаваемый, и потому в лучшем случае бесплодный, а чаще всего — разрушительный. Исполнение заповеди Божией приносит духовный плод лишь тогда, когда основой и целью этого делаения является устремлённость человека к Богу как к источнику своего блага; это же является «внешним» мерилom в процессе делания. Бессознательное (механическое) и тем более ложно осознаваемое (неверно мотивированное) исполнение заповеди не только не приносит духовного плода, но может оказаться «служением богам иным», т. е. страстям и порокам. Невротическая «война с собой», подменяющая войну с грехом, а порой и прямо ведущая ко греху — это яркий пример ложно осознавания заповеди Христовой о «погублении» своей души.

Если теорию Хорни и её систематизацию невротозов перенести в область религиозности, то можно увидеть, как это делает Наталья Скуратовская⁴⁶, следующие четыре группы основных невротических искажений веры.

- 1) «Религия страха», соответствует «ушедшему в отставку». В этой группе преобладает страх как доминирующее состояние: страх перед внешним миром, который «лежит во зле»; страх перед адом и бесами; страх перед начальствующими, особенно когда они облечены священным саном. В этом состоянии человеку свойственно или «умаляться», «исчезать», спрятаться от опасностей, или, напротив, постоянно «зарабатывать» доброе отношение, чтобы не быть наказанным.
- 2) «Религия власти», соответствует «мстительно-высокомерному» типу. Такой человек воспринимает свою принадлежность к Церкви как «гарантию спасения», а строгое и неукоснительное следование канонам, правилам, традициям — как показатель своей «избранности» и инструмент для подавления инакомыслящих. Представителям этой группы характерно чувство «превосходства» над «внешними», «нецерковными», идеологизированность, с сочетанием стремления к неподконтрольности и одновременно — «непогрешимости».
- 3) «Религия самоуничтожения», или «смиранный тип». Для этой группы свойственны ощущение собственной «никудышности», невротических вины и стыда, беспомощности перед неизбежным наказанием, стремление к причинению себе боли

46 Рощеня Д., Скуратовская Н. Все мы немного невротики. URL: <https://www.pravmir.ru/vse-myi-nemnogo-nevrotiki-otkuda-rodom-nevrotichnost-i-chto-s-neyproishodit-v-tserkvi/>.

как способа излечения от эгоизма. «Жизнь — боль, в конце — смерть» — так можно было бы кратко охарактеризовать мировоззрение этой группы.

- 4) «Религия чудес», или смешанная из представителей других групп. По мнению Скуратовской, здесь преобладает магическое мышление, идёт постоянный поиск чудес, знамений, «сильных старцев», иных доступных инструментов «манипулирования» Богом и святыми.

5. Специфика пастырского окормления людей с невротической религиозностью

Последний вопрос, который следует затронуть — это вопрос о роли духовного окормления в процессе формирования невротической религиозности. Опытный, рассудительный духовник призван быстро распознать наличие той или иной деструктивной модели у человека, который ищет его духовного руководства — и отказаться следовать правилам его игры. Но для этого духовник сам должен быть внутренне устойчив, иметь хороший иммунитет к психологическим играм и манипуляциям. Важнейшим показателем адекватности духовника является понимание им самим собственной душевной травматизации и механизмов её компенсации. В противном случае он рискует не заметить, как сам окажется вовлечённым в изначально деструктивные отношения, и, вместо помощи, послужит причиной ещё большего душевного вреда.

«Когда невротик встречает сильную харизматическую личность, — отмечает прот. Андрей Лоргус, — ...для невротика это способ схватиться за этого человека, положиться на него и сказать: веди меня, я такой грешный, ничего не знаю и не понимаю, и мне нужно, чтобы кто-то меня учил и вел. Начинается невротическое неопитство, в котором неопит — инфантильный ребёнок. Он хочет быть ведомым, но одновременно боится, что его бросят, что ему не дадут того, чего он ищет, а дать ему не могут, потому что он никому не верит»⁴⁷. Следствием этого неизбежно становится разочарование в духовнике или наставнике, его смена, новый восторг и новое переложение ответственности на другого — и такой цикл будет повторяться снова и снова.

Тирания «надо», одно из проявлений невротической религиозности, опытными духовниками вообще исключается из «инструментария»

47 Лоргус А., прот. Интервью // Личный архив автора.

духовной жизни. Геронда афонского монастыря Симонопетра Эмилиан (Вафидис) пишет:

В христианской жизни нет никаких «нужно». «Нужно» — это умственное заключение... Слово «нужно» не трогает, не волнует. Слово «нужно» даёт ощущение рабства, отбивает желание продвигаться вперёд. Слово «нужно» не приводит к Богу. Слово «нужно» относится к человеческой воле, к человеческому намерению, которое, как мы все знаем, хрупко. ...Нет никакого «нужно». Поэтому я не могу ответить на вопрос: «Что нужно теперь делать?» Пускай душа движется навстречу к Богу, опираясь на свои наблюдения и ощущения⁴⁸.

С «невротической религиозностью» сегодня можно встретиться на любом приходе. В определенном смысле — это участь всего человечества после грехопадения — в большей или меньшей степени. Однако, чтобы не «положить в руку камень вместо хлеба» (Мф. 7, 9), необходимо понимать специфику духовного окормления невротической личности. Вкратце это сводится к следующим правилам.

Прежде всего, необходимо избегать патологических «сцепок» между душевной травматизацией духовника и пасомого. Психически крепкий духовник может помочь слабому, травмированному чаду — но и внутренне устойчивый послушник может оказать не меньшую помощь в выходе духовника из жёсткого круга созависимости, отказываясь играть в предлагаемые ролевые игры.

Следует научиться принимать человека безусловно, таким, какой он есть — но при этом не поддерживать невротизацию, не подливать масла в огонь тревожности, и хорошо понимать, что именно движет человеком в тот или иной момент его жизни: настоящие нужды личности — или же конкретно невротические потребности?

Очень важный этап душевного и духовного выздоровления — помочь отделить духовные проблемы, находящиеся в поле отношений между «я» и Богом, и психологические — в области отношений с самим собой и окружающими людьми. Разделив эти две области, дальше будет легче разобраться со страхами, невротической гордыней и ложным смирением — этой «броней», которая не позволяет увидеть и осознать источник невроза. Только таким путём можно научиться трезво видеть и принимать свои недостатки и достоинства — не через призму «фантастического христианина», а в реальности.

48 Эмилиан (Вафидис), архим. Слова и наставления. Печать истинная. Жизнь в Духе. М., 2006. С. 279–280.

Заключение

Проведённое исследование даёт все основания считать, что богословское осмысление феномена невротической религиозности является одним из важных и перспективных. В работе был проведён обзор основных теорий неврозов XX века, начиная с И. Павлова и заканчивая К. Хорни. Были описаны основные невротические потребности и как они находят своё удовлетворение в религиозной жизни. Отдельная глава была посвящена вопросам формирования невротической религиозности и факторам, которые оказывают на этот процесс основное влияние. Был также затронут вопрос духовного окормления и обозначен широкий спектр тем для дальнейшего богословского исследования.

Невротическая религиозность — явление в первую очередь психологическое, в крайних проявлениях — психиатрическое. Это болезнь, и потому преодолеть её одними лишь духовными средствами невозможно. Задача священнослужителя — понять, что перед ним находится не просто человек с духовными проблемами, но и помочь ему осознать необходимость квалифицированной помощи у специалиста или при невозможности таковой как минимум не усугублять его состояние травмирующими пастырскими рекомендациями. Ситуация может оказаться более серьёзной, если невротической религиозностью страдает сам религиозный деятель, занимающий лидирующее положение в своей структуре.

К сожалению, сегодня многие, переступая порог Церкви, склонны воспринимать Бога «инструментально». Они идут к Нему за решением своих проблем, большей частью душевных, не осознавая, что Христос предлагает нечто несоизмеримо большее, чем состояние душевного покоя, благодущия и отсутствия тревоги. Архим. Эмилиан (Вафидис) пишет:

Если человек, поступая в монастырь, хочет увидеть Бога или как можно скорее стать святым, он находится в плену своих ожиданий, и ищет не Бога, а знамений. И здесь стоит задуматься, потому что мы сами часто говорим, что пришли в монастырь ради Бога, тогда как на самом деле мы ищем своего. За нашими духовными стремлениями скрывается некий эвдемонизм, эгоизм, обращённость на самих себя, а не на Бога. Ведь мы хотим получить благодатное утешение, ощутить на себе Божие снисхождение, почувствовать радость, узреть Бога и Его славу⁴⁹.

49 Эмилиан (Вафидис), архим. Благодатный путь: Толкование на житие преподобного Нила Калабрийского. Екатеринбург, 2018. С. 18.

Библиография

- Корнаракис И.* Фантастический христианин в сравнении со святоотеческим человеком / коммент., пер. с греч. архим. Симеона (Гагатики). Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2016.
- Крылов Г. А.* Этимологический словарь русского языка. СПб.: Полиграфуслуги, 2005.
- Кюнз Г.* Фрейд и будущее религии. М.: ББИ, 2013.
- Лоргус А., прот.* Интервью // Личный архив автора.
- Москаленко В. Д.* Зависимость — семейная болезнь. М.: Ин-т консультирования и системных решений, 2014.
- Позов А.* Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. Т. 1: Сын человеческий. СПб.: СПбГУ, 2008.
- Порфирий Кавсокаливит, прп.* Слова о воспитании детей. М.: Никея, 2011.
- Порфирий Кавсокаливит, прп.* Житие и слова. Малоярославец: Свято-Никольский Черноостровский женский мон-рь, 2014.
- Рощеня Д., Скуратовская Н.* Все мы немного невротики // Православие и мир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/vse-myi-nemnogo-nevrotiki-otkudarodom-nevrotichnost-i-chto-s-ney-proishodit-v-tserkvi/> (дата обращения 01.10.2020).
- Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания: Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.
- Филоник М. С.* Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 5 (89). С. 107–122.
- Филоник М. С.* Психологический анализ феноменов искажений религиозного опыта: проблемы зависимости от авторитета и искажений образа Бога // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 5 (94). С. 115–134.
- Хорни К.* Невроз и личностный рост: Борьба за самореализацию. СПб.: Восточно-европейский ин-т психоанализа, 1997.
- Эмилиан (Вафидис), архим.* Слова и наставления. Печать истинная. Жизнь в Духе. М.: Храм св. мц. Татианы, 2006.
- Эмилиан (Вафидис), архим.* Благодатный путь: Толкование на житие преподобного Нила Калабрийского. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2018.
- Arterburn S., Felton J.* Faith that hurts, faith that heals. Nashville (TN): Thomas Nelson Publishers, 1991.
- Pfeifer S.* Faith-induced Neurosis: Myth or Reality? // Journal of Psychology and Theology. 1994. Vol. 22. P. 87–96.

The Neurotic Religiosity: Genesis, Presenting Features, and Management Prospects within the Eastern Orthodox Milieu

Archpriest Pavel I. Velikanov

PhD in Theology

Associate Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Acting Head of the Department of Pastoral Spiritual Care

at the Theological Seminary Sretenskaya

19 / 1, Bolshaya Lubyanka st., Moscow 107031, Russia.

prot.pavel@gmail.com

For citation: Velikanov, Pavel I., archpriest. “The Neurotic Religiosity: Genesis, Presenting Features, and Management Prospects within the Eastern Orthodox Milieu”. *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 13–37 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.001

Abstract. The neurotic religiosity is a complex issue combined by religious faith and a range of human neurotic dissociations. Though widespread a phenomenon, it has not been enough addressed within the framework of Eastern Orthodox pastoral theology and religious anthropology. The author offers an analysis of origins and development of neurotic religiosity as well as its characteristic manifestations in a form that is meant to facilitate further theological study of the issue. Also, the author shares his vision of addressing the issue theologically and observes key points that might be considered by the clergy who provide pastoral ministry to persons with neurotic religiosity. The method applied by the author is based on using classical sources, including S. Freud, K. Jung, K. Horney, and S. Pfeifer, within a milieu shaped by some modern Eastern Orthodox researchers as A. Lorgus, J. Kornarakis, M. Filonik, and N. Skuratovskaya.

Keywords: neurotic religiosity, neurosis, pastoral psychology, pastoral theology, confession, absolution, spiritual guidance.

References

- Arterburn S., Felton J. (1991) *Faith that hurts, faith that heals*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Filonik M. S. (2015) “Psikhologicheskiĭ analiz fenomenov iskazheniĭ religioznogo opyta” [“Psychological Analysis of the Phenomenon of Religious Experience Distortion”]. *Konsultativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*, vol. 23, no. 5 (89), pp. 107–122 (in Russian).
- Filonik M. S. (2016) “Psikhologicheskiĭ analiz fenomenov iskazheniĭ religioznogo opyta: problemy zavisimosti ot avtoriteta i iskazheniĭ obraza Boga” [“Psychological Analysis of Religious Experience Disturbances: Problems with Dependence from Authority and God Image Distortions”]. *Konsultativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*, vol. 24, no. 5 (94), pp. 115–134 (in Russian).
- Horney K. (1997) *Nevroz i lichnostnyĭ rost: Bor’ba za samorealizatsiiu* [Neurosis and Human Growth: The Struggle Toward Self-Realization]. Saint Petersburg: Vostochno-evropeysky in-t psikhoanaliza (in Russian).

- Kornarakis I. (2016) *Fantasticheskii khristianin v sravnenii so sviatootecheskim chelovekom* [A Fantastic Christian Compared to a Patristic Man]. Akhtyrka Holy Trinity monastery (in Russian).
- Krylov G. A. (2005) *Ėtimologicheskii slovar' russkogo iazyka* [Etymological Dictionary of Russian Language]. Saint Petersburg: Poligrafuslugi (in Russian).
- Küing H. (2013) *Freid i budushchee religii* [Freud and the Future of Religion]. Moscow: BBI (in Russian).
- Moskalenko V. D. (2014) *Zavisimost' — semeinaia bolezni'* [Addiction Is a Family Disease]. Moscow: In-t konsultirovaniya i sistemnykh resheny (in Russian).
- Pfeifer S. (1994) "Faith-induced Neurosis: Myth or Reality?" *Journal of Psychology and Theology*, vol. 22, pp. 87–96.
- Pozov A. (2008) *Osnovy drevnetserkovnoi antropologii* [The Fundamentals of Ancient Church Anthropology]: in 2 vols. Vol. 1: *Syn chelovecheskii* [The Son of Man]. Saint Petersburg: SPbGU (in Russian).
- Roshchenya D., Skuratovskaya N. (2019) *Pravoslavie i mir. Vse my nemnogo nevrotyki* [We All Are a Bit Neurotics] (in Russian), available at: <https://www.pravmir.ru/vse-myi-nemnogo-nevrotyki-otkuda-rodod-nevrotychnost-i-chto-s-ney-proishodit-v-tserkvi/> (01.10.2020).
- Sakharov S. (2010) *Podvig bogopoznaniia: Pis'ma s Afona (k D. Bal'furu)* [Striving for Knowledge of God: Correspondence with David Balfour]. Sergiev Posad: STSL (in Russian).
- Vafidis E. (2006) *Slova i nastaveniia. Pechat' istinnaia. Zhizn' v Dukhe* [Homilies and exhortations. The Seal of Truth. Life in the Spirit]. Moscow: Church of St. Tatiana the martyr (in Russian).
- Vafidis E. (2018) *Blagodatnyi put': Tolkovanie na zhitie prepodobnogo Nila Kalabriiskogo* [The Blessed Way: A Commentary on Biography of St. Nilus of Calabria]. Ekaterinburg: The Alexandro-Nevisky Novo-Tikhvinsky Convent (in Russian).

ПАТРОЛОГИЯ

ИДЕЯ ДУХОВНОЙ ПОБЕДЫ В ОТКРОВЕНИИ СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА: ПО ТЕКСТАМ ВИЗАНТИЙСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Идея духовной победы в Откровении св. Иоанна Богослова: по текстам византийской христианской литературы // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 38–61. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.002

Аннотация

УДК: 271-277(091)

В статье рассматриваются все стихи двух частей священной книги Откровения св. Иоанна Богослова с упоминанием о победе при помощи поиска по ключевым словам *νίκη*, *νικάω* в толковании византийских экзегетов Апокалипсиса: Икумения, Андрея Кесарийского и Арефы Кесарийского. Экзегеты обращали внимание на духовный смысл данных стихов, понимая их в аскетико-мистическом и богословском смысле. Под победителем, как правило, понимается Христос Спаситель, Который подразумевается в Апокалипсисе, но не называется по имени. Особое внимание обращается на дары победителю, которые перечисляются в Апокалипсисе и интерпретируются экзегетами и рядом святых отцов как созерцание и знание, то есть как Боговидение и Богопознание. Тем самым на примере толкования «победных» стихов Апокалипсиса подтверждается общескетическая схема Православия о приближении к Богу и Его мистическим дарам через аскетические подвиги. Созерцательная экзегеза Апокалипсиса особенно актуальна в современную эпоху — для сосредоточения на идеале спасения в уповании на Бога.

Ключевые слова: Апокалипсис, победа, победитель, грех, добродетель, последние времена, антихрист, экзегеза, святые отцы, духовное сражение.

Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына.

1 Ин. 2, 22

Стань подражателем Христа, а не антихриста; Бога, а не антибога; Владыки, а не беглеца; милостивого, а не немилостивого; человеколюбца, а не человеконенавистника; тех, кто относится к чертогу света, а не мрака¹.

Свт. Василий Великий

...несомненно истинен Христос и истина, но во дни антихриста, кто появится в конце веков, и ныне некоторым образом существует, и, как учат мудрые, был значительно раньше, надлежит, чтобы истинная вера претерпела военное нападение, как в апостольские и последующие времена, поскольку истина так сказала, никто из разумных не будет из-за беды, обрушившейся на нас от неверных, поносить нашу (веру) о Божественной славе².

Свт. Геннадий Схоларий

Введение

Среди всех книг Нового Завета Апокалипсис — самая эсхатологичная и загадочная. В ней повествуется о грядущих судьбах человечества, которые в настоящее время начинают таинственно сбываться. По характеристике русского дореволюционного исследователя В. В. Четыркина, в Апокалипсисе дается эсхатологическое описание «откровения Царства Божия» и «осуществления завета Бога с людьми»³, в котором исключительная роль отводится Христу Спасителю, Который достигнет этого через окончательную победу над антихристом, самым главным противником Христа и тела Христова — Церкви. «Христос — созидатель Царства Божия под видом закланного агнца»⁴.

1 *Basilius Caesariensis. Sermo 11 (sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione mundi) [Dub.] // PG. 31. Col. 648B:7–11.*

2 *Gennadius Scholarius. Dialogi de processu Spiritus Sancti 1 // Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 1. Paris, 1928. P. 16.*

3 *Четыркин В. В. Апокалипсис св. апостола Иоанна Богослова: историческое исследование. Пг., 1916. С. 194.*

4 Там же. С. 194.

Страшные описания Апокалипсиса у чающих пришествия Господа христиан вызывали и продолжают вызывать не столько страх, сколько радость, не столько ощущение конца, сколько ощущение начала интенсивной исповеднической веры в Бога. Апокалиптические настроения, как и множество всевозможных мнений, звучащих в современную эпоху, побуждают рассмотреть тему духовной победы в Апокалипсисе на примере стихов с глаголом *νικῶ*, встречающимся в данной книге чаще, чем в любой другой книге Священного Писания Ветхого⁵ и Нового Завета.

Такое особое использование глагола «побеждать» в последней книге Библии само по себе символично, ведь, по сути, Священное Писание заканчивается не просто эсхатологией, а эсхатологией, обозначающей победу Бога, Мессии Христа, над диаволом, добра — над злом, правды — над неправдой.

В дни воспоминания о победе в Великой Отечественной войне памятование о данных стихах тоже становится особо актуальным, поскольку по Божественному Промыслению земные и небесные победы глубоко взаимосвязаны.

Итак, слово *νικῶ* встречается в 16 стихах Апокалипсиса 17 раз:

- 1) Описание победы ангелов семи малоазийских церквей:
Апок. 2, 7; 2, 11; 2, 17; 2, 26; 3, 5; 3, 12; 3, 21 (дважды);
- 2) Победа Бога, или Мессии Христа (три стиха):
Апок. 5, 5; 6, 2; 17, 14;
- 3) Победа зверя и его приспешников (два стиха):
Апок. 11, 7; 13, 7;
- 4) Победа христиан (три стиха):
Апок. 12, 11; 15, 2; 21, 7.

Приведем синодальный перевод данных стихов вместе с греческим оригиналом.

5 Для сравнения: в книгах ВЗ глагол *νικῶ* встречается 27 раз, чаще всего в книгах Ездры (2 раза), Маккавейских (17 раз) Премудрости (3 раза). При этом форма *participium praesentis activi* не встречается ни разу. Слово *ἡ νίκη* в книгах Ветхого Завета встречается 10 раз.

В Новом Завете глагол *νικῶ* помимо книги Апокалипсис встречается 11 раз, а именно: Лк. (1 раз), Ин. (1 раз), Рим. (3 раза), 1 Ин. (6 раз). Самые ключевые стихи: «Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?» (Ин. 5, 4–5). Подробнее см.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Богословие победы в святоотеческой традиции. URL: <https://mpda.ru/publications/bogoslovie-pobedy-v-svjatootecheskoj-tradicii/>.

1. Описание победы ангелов семи малоазийских церквей

Чаще всего греческий глагол νικάω используется в первой части Апокалипсиса — в послании семи церквам городов Малой Азии, а именно во второй и в третьей главе, где представители так называемых семи Церквей Апокалипсиса в случае преодоления тех или иных свойственных им недостатков смогут одержать духовную победу.

Апок. 2, 7

Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия.

Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ.

Данный стих из обращения к Ангелу Эфесской Церкви подчеркивает приобщение победителя райскому древу жизни⁶, то есть возвращение победителя в райское первозданное состояние Адама и Евы, которые могли бы приобрести бессмертие благодаря послушанию. Однако в отличие от райского состояния прародителей, которым они обладали в силу изначальной данности, будущее (равно как и настоящее) райское блаженство и получение духовного бессмертия возможно только через духовную победу.

Общее понимание данного стиха в церковной традиции — указание на конечную цель христианской жизни, а именно на спасение. Призыв к вкушению от древа жизни, стоящего посреди рая, — это не возвращение в закрытый чувственный рай, которого больше не существует, а стремление вступить в обетованное царствие будущего века. Именно так понимал данный стих и толкователь Апокалипсиса Икумений: «...ибо древом жизни называет блаженную и бесконечную жизнь...»⁷.

Существуют более аскетические интерпретации, подчеркивающие значение духовного подвига и победы при жизни. «Если ты устроишь храм твой (имеется в виду душа) Богу, Сам святой Бог даст тебе взамен сладкий рай в твоё упокоение, через победу над страстями и нечистыми

6 См.: Урбанович Г., прот. Семь церквей апокалипсиса: церковно-археологический очерк. Смоленск, 2011. С. 82.

7 *Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin // The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse / ed. H. C. Hoskier. Ann Arbor, 1928. P. 50.*

помыслами», — такое толкование находим в греческом корпусе прп. Ефрема Сирина⁸.

Прп. Феодор Студит, описывая Воскресение и его духовный смысл, пишет: «Вот уничтожена смерть, вот дарована победа: ...побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Бога моего. Вот открыто поприще Небесного Царствия, вот предстоит треблаженный подвиг, побеждающему победа и вкушение жизни. Так вот победим и мы дьявола, наступим на страсти, очистим себя всецело от злобы, приобретем добродетели, чтобы и мы стали жителями рая, и да вкусим от древа жизни во Христе Иисусе Господе нашем...»⁹.

Таким образом, первое описание духовной победы в Апокалипсисе указывает на:

- 1) духовную победу как окончательное спасение;
- 2) духовную победу как положительный результат духовного подвига, позволяющий констатировать предвосхищение окончательной духовной победы при жизни, согласно речению Христа Спасителя: *Царство Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21).

Апок. 2, 11

Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающий не потерпит вреда от второй смерти.

Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

Данный стих из обращения к Ангелу Смирнской Церкви произнесен после ключевых слов предшествующего стиха, описывающего церемониал духовной победы по образу земного церемониала: *Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни* (Апок. 2, 10).

В самом древнем толковании данного стиха Ориген предложил понимать «вторую смерть» в двух смыслах: вечного наказания и смерти от греха¹⁰, как это было развито и раскрыто последующими экзегетами.

Под второй смертью — если рассмотреть ее хронологически как следующую после первой — может пониматься также Страшный

8 Ephraem Syrus. Sermo de virginitate // Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα / ἔκδ. Κ. Γ. Φραντζόλας. Vol. 5. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 189:5–8.

9 Theodorus Studites. Parva Catechesis 88:52–61.

10 Origenes. Scholia in Apocalypsem (scholia 1, 3–39) 11.

суд, оправдание на котором в святоотеческой традиции считалось самой важной Победой по преимуществу. Именно в смысле посмертного наказания понимал данный стих толкователь Апокалипсиса св. Андрей: «Духовно слушающий и побеждающий диавольские хитрости, хотя и первую по плоти претерпит смерть, не потерпит вреда от второй (смерти) геенны»¹¹.

В толковании на данный стих Икумений¹² и Арефа Кесарийский предлагают понимать первую смерть как разлучение души от тела, свойственное всем — и праведникам и грешникам, а вторую смерть — как еще «более пагубную» смерть «от греха». «Эту смерть (а именно страстную жизнь) [претерпев] побеждающий не потерпит вреда от геенны в непрекращающуюся смерть»¹³.

Таким образом, духовный победитель характеризуется не только тем, что он будет удостоен наград рая как Небесного Царствия, но и возможности избежать ада — как при жизни (в переносном смысле), так и по смерти.

Апок. 2, 17

Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквям: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает.

Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κερκυμένου, καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

Данный стих из обращения к Ангелу Пергамской Церкви говорит о других регалиях, или трофеях, победителя — белой манне и новом имени, написанном на белом камне. Данные дары являются новыми неожиданными дарами победителя, не соответствующими никаким примерам и образцам.

Икумений понимает «белую манну» в следующем смысле: «Описательно же он сказал: Я дам ему наполниться умопостигаемыми и будущими благами» (περιφραστικῶς δὲ ἔφη δώσω αὐτῷ ἐμπλησθῆναι τῶν

11 Andreas. Commentarii in Apocalypsin 2, 4, 2, 11:4–6.

12 Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin. P. 52.

13 Arethas. Commentarius in Apocalypsin // PG. 106. Col. 533C:4–7.

νοητῶν καὶ μελλόντων ἀγαθῶν). «Белый камень», согласно тому же толкователю, — это «побеждающее во славе сияние»¹⁴.

Прп. Неофит Затворник называет все дары победителя (манну, белый камень и новое имя) «подтверждениями сладости приобщения Святому Духу и наслаждение невыразимой жизнью»¹⁵.

В этих достаточно кратких и редких толкованиях подчеркивается благодатный характер будущего бытия победителя, кто, удостоившись рая и избегнув ада, вступит в вечные кровы Небесного Царствия. Акцент на умопостигаемом уровне приобщения будущим умопостигаемым благам позволяет связать экзегезу данного стиха с общими представлениями о будущем Небесном Царствии как об умопостигаемом — в противовес чувственным представлениям о потерянном рае, который в своем земном статусе никогда не вернется.

Апок. 2, 26–28

Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над язычниками, и будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил власть от Отца Моего; и дам ему звезду утреннюю.

Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα Μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ Πατρὸς μου, καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστὲρα τὸν πρωῒνόν.

Данные стихи из обращения к Ангелу Фиатирской Церкви описывают победителя как господствующего над язычниками и получившему от Бога как особо ответственный дар утреннюю звезду, которая трактовалась православными экзегетами и положительно, и отрицательно. Положительный смысл утренней звезды продолжает смысл предшествующих даров и обозначает свет и духовное сияние. Во второй символической части Апокалипсиса Христос называет Себя *звездой светлой и утренней* (Апок. 22, 16) (ἐγὼ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωῒνός). Но в отличие от предшествующих даров *утренняя*

14 *Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin. P. 53:19–23.

15 *Neophytus Inclusus*. Commentarius in Apocalypsin 1, 8:80–82 // *Englezakis B.* An Unpublished Commentary by St Neophytos the Recluse on the Apocalypse // *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th centuries* / ed. S. Ioannou, M. Ioannou. Aldershot; Brookfield: Variorum, 1995. P. 188.

звезда в последующей экзегезе может иметь и отрицательный смысл — военный триумф, взятый у врага.

В толкованиях на данный стих имеются также аскетические мотивы. Арефа Кесарийский обратил внимание на синонимичный с глаголом «побеждает» глагол «соблюдёт», который указывает на послушание народов Христу, а в переносном смысле — на послушание Христа Спасителя Богу Отцу как условие духовной победы. Христос Спаситель тоже «получил от Отца жезл», облекшись в плоть, и «ради указания на смирение»¹⁶.

Согласно византийским экзегетам, утренняя звезда — это спавший с неба сатана¹⁷ или, наоборот, свет Божества. Св. Андрей Кесарийский, зная первое толкование, особо поясняет второе: «Светоносный, в сердцах верующих воссиявший¹⁸ — очевидное озарение Христово»¹⁹. «Востоком будущего века», то есть вечным нетварным светом, называет его Арефа Кесарийский и поясняет: «Потому что мрак настоящего жития даже если познается как свет, закроется [то есть исчезнет], а Солнце Правды при явлении святым рассеет даже тень оногo»²⁰.

Из данного толкования видно, что победитель в апокалиптической битве не только грозный воин, способный взять сатану в плен или уничтожить его, но и тонкий созерцатель Божественного света, сотаинник Божественных откровений.

Особенно из второго понимания дарования «звезды утренней» можно сделать вывод и для нашей эпохи, что зло, каким бы всеильным оно ни казалось, бессильно по сравнению с добром, имеющим абсолютное бытие и средоточие в Боге.

Апок. 3, 5

Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его.

Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ Πατρὸς Μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων Αὐτοῦ.

16 Arethas. Commentarius in Apocalypsin // PG. 106. Col. 545C:6–9.

17 Arethas. Commentarius in Apocalypsin // PG. 106. Col. 548A:1–5. Только такое толкование предлагает Икумений: *Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin. P. 56.

18 2 Кор. 4, 6.

19 Andreas. Commentarii in Apocalypsin 2, 6, 28b–29.

20 Arethas. Commentarius in Apocalypsin // PG. 106. Col. 548B:8–13.

Обетование Ангелу Сардийской Церкви перекликается с обетованием Ангелу Пергамской Церкви. Нестираемость имени победителя из книги жизни — знак его подлинного воскресения и вступления в вечность.

Византийские экзегеты понимают и этот стих в аскетическом смысле. Так, Икумений понимает «белые одежды» в смысле духовной и телесной чистоты²¹. Св. Андрей Кесарийский толкует: «Преждеуказанную победу Он, побеждая, собственных добродетелей одеяниями засияет как солнце и Его имя будет в книге живых неисследимым»²².

Арефа Кесарийский спрашивает: «Кого побеждающий?» И отвечает: «Страсти плоти. Он облечется в одеяния собственных добродетелей в результате боголюбивых трудов»²³.

Аскетическое понимание соответствует основному святоотеческому пониманию смысла духовной победы как достижения бесстрастия и венца добродетелей.

Апок. 3, 12

Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое.

Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ Μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ’ αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ Μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ Μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ Μου, καὶ τὸ ὄνομά Μου τὸ καινόν.

Обетование Ангелу Филадельфийской Церкви описывает победителя как столп или образ Бога, на котором будет записано Божественное Имя. Если в предшествующем обетовании акцент делался на имени самого победителя, то в данном — на имени Бога, или второй ипостаси Святой Троицы — Христа²⁴, для Которого победитель оказывается подходящим пластичным материалом. Если в Апок. 2, 17 говорилось

21 *Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin. P. 58.

22 *Andreas*. Commentarii in Apocalypsin 3, 7, 3, 5–6.

23 *Arethas*. Commentarius in Apocalypsin // PG. 106. Col. 552B:13–C:1.

24 В талмудическом предании Мессия — посредник оправдания людей, имеющий свой источник в Боге. В отличие от этой традиции Христос Сам лично описывает Себя такими словами, которые приложимы только к Богу. То есть описания явления Бога и Мессии тождественны или почти тождественны (см.: *Четыркин В. В.* Апокалипсис св. апостола Иоанна Богослова. С. 189).

о «новом имени», написанном на камне, которое будет дано победителю, то здесь — о «новом имени» Бога, или Мессии Христа, которое будет дано победителю как величайшая награда.

В первой части Апок. 3, 12 говорится о победителе как о столпе внутри храма, то есть как о непобедимом и непреклонном слуге Божием²⁵. Икумений толкует сравнение победителя со столпом в храме в смысле дара божественного созерцания: «И побеждающего искушения Я сделаю всегда радующимся созерцанию Бога, ибо это означает стать столпом храма Божия»²⁶. А св. Андрей Кесарийский толкует в смысле стояния победителя в истине²⁷. Арефа, продолжая развивать мысль св. Андрея, пишет о победителе как стоящем в храме и помогающем тем, кто ослабел в вере в последние времена ее оскудения²⁸.

Такое внешне свободное, но очень духовное толкование позволяет Икумению понять дарование имени Бога как наречение нового имени, которого «удостоятся святые, получившие в удел соцарствие со Христом»²⁹. Св. Андрей Кесарийский в более мистическом ключе понимает дарование нового имени как созерцание и богопознание: «В сердце такового столпа, говорит, я запечатлею познание Божественного имени и горнего Иерусалима, дабы увидел его красоты очами духа, и Мое новое имя, известное святым в будущем...»³⁰. Имя Божие «не означает ничего иного, помимо славы или же познания Бога»³¹, — пишет в том же ключе Арефа.

Таким образом, фрагмент из Апок. 3, 12 передает мысль о твердом стоянии в истине, которое соединяется с созерцанием Божественной славы и богопознанием. Мотив созерцания встречался и в ряде предшествующих стихов и является своеобразным началом, объединяющим победоносную нить текста Апокалипсиса и византийской экзегезы. Быть подобным столпу, на котором будет написано новое имя Бога, — сверхактуальный призыв для современных людей, не всегда находящих время для молитвы и еще меньше — для богословия.

Мысль о помощи победителя слабым в вере особо актуальна в век трудных вызовов для Церкви и религии. Церковь как столп и утверждение Истины призывается к особой духовной помощи тем, кто слаб

25 Cp.: *Origenes*. *Homiliae in Psalmos* 12, 2.

26 *Oecumenius*. *Commentarius in Apocalypsin*. P. 62:7–9.

27 *Andreas*. *Commentarii in Apocalypsin* 3, 8, 12.

28 *Arethas*. *Commentarius in Apocalypsin* // PG. 106. Col. 560A:5–8.

29 *Oecumenius*. *Commentarius in Apocalypsin*. P. 62.

30 *Andreas*. *Commentarii in Apocalypsin* 3, 8, 12a.

31 *Arethas*. *Commentarius in Apocalypsin* // PG. 106. Col. 560A:14–B:1.

и неукреплен. Победитель как созерцатель может быть внешне слаб, но внутренне исключительно крепок, если вспомнить комментарий Палладия к одному из ангельских правил, чудесно открытых прп. Пахомию.

Апок. 3, 21

Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцем Моим на престоле Его.

Τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' Ἐμοῦ. Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' Ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ Μου, ὡς καὶ ἐγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ Πατρὸς Μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ.

Ангелу Лаодикийской Церкви как победителю обещается восседание на царском божественном престоле. Христос Спаситель оказывается посредником в передаче победы так же, как Он является посредником в передаче Божественного озарения и знания.

Подобно евангельским мыслям:

- «Видевший Меня видел и Отца» (Ин. 14, 9),
- «Познавший Меня познал и Отца» (ср. Мф. 11, 27),
- из данного стиха можно вывести формулу: «Победивший победил благодаря Мне, победившему благодаря Отцу» или «Воцарившийся воцарился со Мною, как Я воцарился с Отцом».

Стих Апок. 3, 21 является одним из ключевых для богословия победы как преподаваемой от Бога, основывающейся на смирении и не имеющей прямо ничего общего с земными победами, которые часто или иногда основываются на гордости и тщеславии.

В отличие от предшествующих шести стихов 7-й стих, адресованный Лаодикийской Церкви, не имеет аскетических или мистических толкований у византийских экзегетов, но просто выражает ключевую мысль о том, что победитель так или иначе разделит божественные царские почести и станет соцарствовать со Христом. Только св. Андрей Кесарийский удерживает мысль от чрезмерно буквального восприятия антропоморфных образов царства³².

Вне связи с экзегезой данного стиха у церковного писателя Макария находим мысль о посредстве Христа в спасении, а антихриста — в погибели: «Диавол не умеет делать ничего другого, как отделять человека

от Божественной благодати и приводить его к своему родителю, чтобы подобно тому, как Христос приводит преподобных Богу Отцу, так и антихрист приводил к антибогу слушающихся его»³³.

* * *

Итак, каждой из семи малоазийских церквей, находившихся на территории современной центральной и западной Турции, говорится о победе с использованием причастной формы мужского рода от глагола $\nu\kappa\acute{\alpha}\omega - \nu\kappa\acute{\omega}\nu$. В каждом случае победитель получает нечто особо значимое как своеобразные регалии победы: райское блаженство, воскресение, «белый камень», новое имя, возможность соцарствия с Богом на престоле Небесного Царствия.

Данные представления о духовной победе внешне отчасти соответствуют иудейским эсхатологическим чаяниям, описаниям побед земных, но при этом — что самое главное — они относятся к последнему будущему человечества и подчеркивают не внешнюю сторону преодоления того или иного бедствия или нестроения силой, а духовное достижение победоносного конца.

В последующей по отношению ко времени составления Апокалипсиса традиции Церкви духовная победа — это прежде всего достижение бесстрастия, преодоление своей греховности в аскетической брани, видение Божественного света, пребывание в состоянии созерцания Бога и в богопознании. Именно в таком смысле понимаются речения Священного Писания о победе и предлагается целый ряд мыслей византийских экзегетов Апокалипсиса и прочих святых отцов.

Апокалиптическая победа произойдет в последние времена, которым свойственны: 1) открытие бездны беззакония; 2) внешняя уязвимость носителей добра для мировых сил зла; 3) бурные события в преддверии конца; 4) попытка подменить внешним разрешением мировых бедствий их внутреннюю суть и причины.

В этой ситуации победа, которую одержат семь Церквей, — это победа веры, живой церковной традиции, победа мучеников и исповедников истины и правды. Помимо строго аскетико-мистических мотивов, в семи стихах о побеждающем представителе каждой малоазийской Церкви звучат мотивы исповедничества, защиты истины, готовности

33 *Macarius. Apocriticus seu Μοϋογενής 2, 6 // Macarios de Magnésie. Le monogénès (Tome II) / éd. R. Goulet. Paris, 2003. Blondel P. 43:7–11.*

противостать темным силам века сего. Аскетический и исповедальный мотивы глубоко взаимосвязаны. Тот, кто созерцает Бога, не может быть равнодушным к Нему по определению. Невозможно, приблизившись к Богу, не защитить высокие идеалы веры, отдав, если необходимо, за нее жизнь.

Поражает христологическая интерпретация всех стихов о победе. Если вспомнить самый первый стих Апок. 2, 7 из обращения к Ангелу Ефесской Церкви и его понимание прп. Феодором Студитом, то можно легко заметить, как учитель и основатель строгой традиции Студийского монашества призывал к постижению Христа при вкушении от древа жизни. В современном достаточно глобалистском мире на общемировых религиозных форумах пытаются принудить христианские религии к принятию нравственности без упоминания Христа, что побудило современного греческого светского канониста³⁴ К. Кириакопулу назвать это современное межрелигиозное движение современным арианством (ср. 2 Ин. 1, 7)³⁵, уподобляя его древней ереси, не признававшей полноценную Божественную природу Христа Спасителя.

Акцент византийских экзегетов на важности аскетических усилий, приводящих ко Христу, находит особое раскрытие в Апок. 3, 21, где невозможно не отождествить говорящего и обетующего награды победителю со Христом Спасителем, сыном Божиим.

2. Упоминания о Христе Победителе во второй части Апокалипсиса (гл. 4–22)

Роль Христа Спасителя в апокалиптической победе раскрывается из толкования «победных стихов» из дальнейших глав Апокалипсиса. Во второй части Апокалипсиса, а именно в «откровении, выраженном символически»³⁶, глагол «побеждать» используется восемь раз. Ограничимся кратким разбором трех стихов Апок. 5, 5; 6, 2 и 21, 7.

34 *Του Κυριάκου Κυριαζόπουλου Οι διαφαινόμενοι σκοποί της λεγόμενης «πανδημίας» του κορωναϊού.*

URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-apopseis/36455-oi-diafainomenoi-skopoi-tis-legomenis-pandimias-tou-koronaïou>.

35 2 Ин. 1, 7: «Ибо многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист».

36 Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / сост. М. Барсов. М., 1994.

Апок. 5, 5

И один из старцев сказал мне: не плачь; вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил, и может раскрыть сию книгу и снять семь печатей ее.

Καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι, Μὴ κλαῖε· ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβὶδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.

В данном случае говорится о победе Христа Спасителя, в результате которой становится возможным раскрыть апокалиптическую книгу с семью печатями. Во фрагменте Апок. 22, 16 Иисус Христос прямо говорит, подтверждая стих Апок. 5, 5: «Я есмь корень и потомок Давида» (Апок. 22, 16 Ἐγὼ εἰμι ἡ ρίζα καὶ τὸ γένος Δαβὶδ), а в стихе Апок. 3, 7: «(Он Тот, Кто) имеет ключ Давидов», способный отворять и затворять, то есть разрешать и запрещать.

Св. Андрей Кесарийский толкует данный стих в смысле богочеловечества Христа, чья Божественная природа передается словами «корень Давидов», а человеческая — «из корня Давидова»³⁷.

Апок. 6, 2

Я взглянул, и вот, конь белый, и на нем всадник, имеющий лук, и дан был ему венец; и вышел он как победоносный, и чтобы победить.

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν ἔχων ὄξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ.

Данный наиболее загадочный стих имел разные интерпретации, из которых самая важная — христологическая. Ориген писал о том, что Логос Божий восседает на белом коне и тем самым является всадником-победителем³⁸. Св. Ипполит Римский описывал всадника как Христа Спасителя³⁹.

Икумений понимал под «белым конем» евангелизацию⁴⁰, а под победителем — Христа Спасителя⁴¹.

37 *Andreas*. Commentarii in Apocalypsin 4, 11, 5, 5.

38 *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis 2, 5, 45–46.

39 *Hippolytus*. Contra haeresin Noeti 15.

40 Ср. толкование, приписываемое свт. Иоанну Златоусту, который понимал под четырьмя конями, описанными пророком Захарией, четырех евангелистов. *Joannes Chrysostomus*. In ramos palmarum [Sp.] // PG. T. 61. Col. 716.

41 *Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin. P. 84.

При комментировании разрешения первой апокалиптической печати св. Андрей Кесарийский в толковании на Апокалипсис писал в аскетическом ключе, не упоминая прямо о Христе: «Вышел побеждающий, чтобы победить. Ибо первая победа — возвращение народов, а вторая — осуществляющийся благодаря ей добровольный исход тела, который сопровождается мучениями»⁴².

Арефа Кесарийский, продолжая данное аскетическое толкование, вкладывает в него христологический смысл: «И вышел побеждающий, чтобы победить. Христос был побеждающим, чтобы победить, Кто, победив первой победой, вернул народы от идолов, почему Он и называется Побеждающим, ко второй победе обращается...»⁴³ — и далее более пространственным образом передается вышепротитированное толкование св. Андрея Кесарийского.

О Христе Спасителе упоминается также в Апок. 12, 11, Апок. 15, 2–3, Апок. 17, 14, где Он именуется Агнцем. Только в одном стихе Апок. 13, 7, где говорится о победе Зверя, ничего не говорится о Христе ни открыто, ни прикровенно, ни как об Агнце. В этом неупоминании Христа Спасителя есть тонкое пророчество, своеобразно указующее на слепоту Зверя, до конца не понимающего силу Того, с Кем он осознанно борется.

В последнем стихе Апок. 21, 7 Сам Христос говорит о побеждающем и его самой великой награде — усыновлении и сонаследовании Богу.

Апок. 21, 7

Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном.

Ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ Θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται Μοι υἱός.

Икумений в толковании Апок. 21, 7 приводит ряд евангельских и, шире, новозаветных мест, произнесенных от лица Христа Спасителя⁴⁴. *Жаждающему дам от источника воды живой даром* (Апок. 21, 6) — и прочее.

Св. Андрей Кесарийский понимает данный стих в сходном смысле, делая акцент на полноценном усыновлении побеждающего Богу по очевидному примеру Христа Спасителя: не говорящий есть Сын Божий, а побеждающий, о ком говорящий сообщает в третьем лице.

42 *Andreas. Commentarii in Apocalypsin* 5, 13, 6, 2:20–21.

43 *Arethas. Commentarius in Apocalypsin* // PG. 106. 588C:5–12.

44 *Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin*. P. 234–235.

«Побеждающий, говорит, в битве против невидимых демонов вкусит этих благ, став сыном Божиим и наслаждаясь Отеческими благами»⁴⁵.

В более ясной логике Икумения данный стих указывает именно на усыновление Христу, Который прямо об этом говорит.

3. Актуализация Голгофских страданий в современности

Особый христологический настрой Апокалипсиса позволяет современным христианам не только жить воспоминаниями о Голгофе, реально переживая ее при каждой Евхаристии, но и приготовить себя к следованию за Христом и восхождению вслед за Ним на общую Голгофу. Можно вспомнить стихотворение Зинаиды Н. Гиппиус «Сообщники», написанное в 1902 г. и адресованное другому известному русскому поэту В. Брюсову:

Ты думаешь, Голгофа миновала,
При Понтии Пилате пробил час,
И жизнь уже с тех пор не повторяла
Того, что быть могло — единый раз?

Иль ты забыл? Недавно мы с тобою
По площади бежали второпях
К судилищу, где двое пред толпою
Стояли на высоких ступенях.

И спрашивал один, и сомневался,
Другой молчал, как и в былые дни.
Ты всё вперед, к ступеням порывался...
Кричали мы: «Распни Его, распни!»

Шел в гору Он — ты помнишь? — без сандалий...
И ждал Его народ из ближних мест.
С Молчавшего мы там одежды сняли
И на веревках подняли на крест.

Ты, помню, был на лестнице, направо...
Кладони узкой я приставил гвоздь.
Ты стукнул молотком по шляпке ржавой —
И вникло острие, не тронув кость.

45 Andreas. Commentarii in Apocalypsin 22, 66, 21, 7.

Мы о хитоне спорили с тобою,
 В сторонке сидя, у костра, вдвоем...
 Не на тебя ль попала кровь с водою,
 Когда ударил я Его копьем?

И не с тобою ли у двери гроба
 Мы тело сторожили по ночам?
 Вчера, и завтра, и до века оба
 Мы повторяем казнь — Ему и нам⁴⁶.

Формально это стихотворение не о победе, а о поражении. Но горячее обличение побуждает душу и души к покаянию, исправлению себя, бодрственной готовности устоять в нелегком сражении. Если нужно вспомнить о недавно состоявшейся повторной Голгофе, согласно поэтическому призыву, то можно также постараться приготовить себя к тому, чтобы в следующий раз оказаться не распинателем, а сораспинаемым Христу Спасителю, хоть это и больно, и мучительно, и невозможно по человеческим меркам.

Апокалипсис передает особое предощущение конца. Как только он начинает сбываться, в душах верного малого стада Церкви должны появляться мотивы не страха и сомнения за свое бытие, а ощущение радостного шествия на Голгофу в преддверии Воскресения. Христос Победитель поможет победить тому, кто в отречении от себя готов к следованию узким путем. Апокалипсис — это время следования самым узким путем, который обладает внутри себя исключительной широтой.

Быть со Христом, исповедовать Христа, стремиться ко Христу, не боясь никаких прещений, но стараясь не предавать Тело Христово — Церковь. Быть и восходить на Голгофу, сохраняя верность Богу в духе и истине.

4. Образ антихриста и победа над ним

Но кто остается главным противником Христа? Антихрист⁴⁷ как противостоящий Христу⁴⁸, который, по мысли свт. Геннадия Схолария, считался

46 Гиппиус З. Н. Сочинения. Л., 1991.

47 См. об Антихристе: *Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Сергиев Посад, 1898. Особенно главу «Происхождение антихриста» (С. 190–209).

48 Ср. в поздневизантийском богословии указание на антиутешителя (имеется в виду неприятие мусульманами христианского учения о Троице и Святом Духе):

появившимся на свет со времен Христа⁴⁹ и поэтому представлявшим для христиан постоянную угрозу, которая максимально актуализируется в последние времена. Антихристом в церковной традиции именовали римского папу, еретиков и раскольников без умаления значения того, кто проявит себя как противник Христа в конце времен. Сохранялись и аскетические интерпретации, согласно которым антихрист — тот, кто творит свою волю, как, например, у прп. Никодима Святогорца: «Как может иметь (священство) и быть принятым Христом тот, кто сделал себя антихристом, противясь Его воле?»⁵⁰

В порядке завершения приведем несколько мыслей о победе над антихристом из греческих святых отцов и христианских писателей. В «Житии Андрея Юродивого» говорится: «Эти трое (пророк Илия, Енох и Иоанн Богослов) живут до конца времен и, сразившись с антихристом, победят его и таким образом облекутся в венец мученичества от Христа Бога»⁵¹. Иеромонах Дамаскин Студит восхваляет тех, кто сразится с антихристом, как достойных бóльших почестей, чем великие мученики. Они будут почтены и увенчаны Богом Вседержителем⁵².

Но как осуществляется сама битва? Приведем малоизвестный пересказ апокалиптических событий из «Сокровищницы» прп. Феоноста.

12-я глава. О некоторых символах веры.

18. И из-за того, что они (с. иудеи) не подчинялись истине, пошлет им Бог в последние дни при кончине века действие обмана, чтобы они поверили лжи на большее их осуждение и погибель. И Сына Божия через закон и пророков явленного не приняли, а сына погибели, антихриста, примут готовно и поклонятся и провозгласят его царем. «Он будет восседать в храме Божиим», — как написано не в нашем, а в иудейском том древнем храме. Он придет не к нам, а к иудеям, не за Христа, но против Христа и людей Христовых, поэтому и «антихрист», и открытый беззаконник в знамениях и чудесах лжи назовет себя Богом.

Manuel II Palaeologus. Dialogi cum mahometano 8 // Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem «Perser» / hrsg. von E. Trapp. Vienna, 1966. (Wiener Byzantinistische Studien; Bd. 2). S. 98:24–28.

49 *Gennadius Scholarius. Quaestiones theologicae 3 // Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios / ed. M. Jugie, L. Petit, X.A. Siderides. Vol. 3, Paris: Maison de la bonne presse, 1930. P. 389:7–12.*

50 *Nicodemus Hagiorita. Scholia in canones apostolorum. Canon 52:12–17. Рус. пер.: Никодим Святогорец, прп. Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1. Екатеринбург, 2019. С. 305.*

51 См.: *Vita sancti Andreae sali (sub auctore Nicephoro) 36.*

52 См.: *Damascenus Studites. Thesaurus 23.*

19. Следует же знать, что не сам диавол становится человеком согласно воплощению Господа, да не будет, но рождается человеком от блуда и принимает все действие сатаны; ибо Бог, зная заранее его будущее, исполненное всяческим нечестием мнение и произволение, попускает, чтобы в него вселился диавол...

И в начале своего царствия, а лучше сказать тирании, он надевает на себя маску добродушия, а после этого гонит Церковь Божию в лживых знамениях и неистинных, отравляя неутвержденных; и беззаконный многих отвратит от Бога, так что соблазнятся, если возможно, и избранные. И тогда будут посланы Господом Енох и Илиа Фесвитянин, чтобы обличить его лукавство и обман, и укрепляя верных, которых тот уничтожает по поущению Божию, так что никого не останется из людей, кто бы оказался непричастен опыту смерти.

21. После этого появится знамение Креста, блистающее и сияющее и светящее на небе во все пределы земли, и Господь наш Иисус Христос, грядущий на облаках неба с силою и славою многою, уничтожит человека беззакония, антихриста. И сразу из мертвых восстание и первого Адама поднятие вплоть до того, кто был рожден позднее всех. Тогда будет:

- страх и трепет великий и необъяснимый,
- ангелы, устремляющиеся туда и сюда,
- архангелы трубящие,
- народы все, собранные на суд,
- и Сам Христос, на престоле славы сидящий, страшный властью Божества воздать каждому по делам его...⁵³

В критском анонимном народном гимне⁵⁴ победа над антихристом передается как естественное и закономерное следствие всего мирового процесса:

Антихрист в последние дни там имеет быть рожденным,
 Что будет Христом наречен, чтоб затем быть побежденным⁵⁵.
 (Εκεῖ, ἕς ἐκεῖνες τῆς μερῆς, Αντίχριστος γεννᾶται,
 ἡ ὀνομάζεται Χριστὸς μόνο γὰρ ἡ νικᾶται).

В порядке завершения можно привести обет отречения от антихриста и сочетания со Христом, который содержится в «Евхологии»

53 *Theognostus*. Thesaurus 12 (Κεφάλαιον ΙΒ΄. Περί τῶν τιμῶν τῆς πίστεως συμβόλων), 17–21. Разбивка текста сделана для удобства восприятия.

54 Anonymi versus creticus de Vetere et Novo Testamento. L. 4755–4756.

55 То есть потерпеть поражение.

Гоара (для переходящих из иудаизма в православие), по-своему актуальный для всех:

«И в добавление ко всем, отрекаюсь во образе Христа от ожидаемого всеми иудеями антихриста и сочетаюсь с истинным Христом и Богом. И верую во Отца, Сына и Святого Духа, в Святую и единосущную и нераздельную Троицу, и в домостроительство по плоти, и в пришествие к людям Самого Бога Слова, единого от Святой Троицы, исповедуя, что Он поистине стал человеком»⁵⁶.

Выводы

- 1) Победителем смерти и Подателем Жизни является Святая Троица — Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой.
- 2) Победителем, дарующим людям победу, особо именуется Мессия Христос Спаситель, сказавший о Себе: *Я есмь Путь и Истина и Жизнь* (Ин. 14, 6).
- 3) По милости Божией может победить тот из людей, кто преодолевает в себе страсти, приобретает добродетели, живет христианским самоотреченным образом жизни.
- 4) Победителю подаются разные дары, перечисляемые в Апокалипсисе, в частности, по образцу светских триумфов или трофеев, которые византийскими экзегетами Апокалипсиса и рядом святых отцов интерпретируются как созерцание и знание, то есть видение Бога и познание Бога по преимуществу. Тем самым на примере толкования «победных» стихов Апокалипсиса подтверждается общеаскетическая схема православия о приближении к Богу и Его мистическим дарам через аскетические подвиги.
- 5) Стояние в вере и истине вопреки духу мира сего — характерный признак победителя и одержанной им победы.
- 6) Под «побеждающим» в Апокалипсисе подразумевается не тот, кто начал побеждать или побеждал когда-то, но тот,

56 Ordo et Catechismus Proselyto ex Hebraeis ad Christianam fidem recipiendo faciendus. E. Regiis, num. 43. Allatiano et Cryptoferratensi Ms. excerptus. Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς τῶν Ἑβραίων τῆ τῶν Χριστιανῶν πίστει προσερχομένοις [Barberinum legit (= Vat. Barb. gr. 329)] Πῶς δεῖ δέχεσθαι τὸν ἐξ Ἑβραίων τῆ τῶν Χριστιανῶν, καὶ τὰ ἐξ ἧς. Ordo servandus circa eos qui ex Hebraeis ad Christianam fidem accedant — qua ratione recipere conveniat eos qui ex Hebraeis ad Christianorum, etc. // *Goar R. P. J. Eύχολόγιον sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*. Venice, 1730. (Graz, 1960). P. 282:25–32.

кто побеждает сейчас, то есть, по сути, победил. Такой особый акцент на победе объясним тем, что в условиях последних времен требуется большая мера самоопределения — подобно воину на фронте, который должен собрать перед сражением все свои, возможно последние, силы.

- 7) В различных образах и атрибутах, а также в описаниях победы угадывается образ Христа Спасителя — особо ненавистный антихристу, который попытается или не замечать Христа, или вести битву на поражение с Его последователями.
- 8) Сравнив образы победы в первой и второй части Апокалипсиса, можно сделать вывод о том, что о Христе Победителе во второй части говорится более открыто, чем в первой. Однако Христос нигде не называется по имени Христос или Иисус, что является одной из характерных черт Апокалипсиса как христианской пророческой книги о будущем.

В настоящее время многие стали испытывать особые чувства страха в связи с событиями общемирового характера, проявившимися впервые в истории. Имеется в виду «пандемия коронавируса», от которой так устал весь мир... Однако победа, описанная в Апокалипсисе, не позволяет унывать и колебаться. Единственный путь к победе — очищение себя от страстей и грехов. Одна из самых важных наград победителю — созерцание Бога, возможное, как и все другие дарования, через любвеобильное и отеческое руководство Христа Спасителя. Размышление над духовными смыслами стихов последней библейской книги о победе побуждает нас прежде всего к особо требовательному отношению к себе и к строгому следованию воле Божией. *И сия есть победа, вера наша, победившая мир* (1 Ин. 5, 4), — данные слова евангелиста Иоанна вселяют особое упование на то, что идущие вслед за Христом смогут устоять в духовном сражении и оказаться победителями.

Источники

- Arethas*. Commentarius in Apocalypsin // PG. T. 106. Col. 493–785.
- Basiliius Caesariensis*. Sermo 11 (sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione mundi) [Dub.] // PG. 31. Col. 625–648.
- Ephraem Syrus*. Sermo de virginitate // Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα / ἔκδ. Κ. Γ. Φραντζόλας. Τ. 5. Θεσσαλονίκη: Τὸ περιβόλη τῆς Παναγίας, 1994. Σ. 187–197.
- Gennadius Scholarius*. Dialogi de processu Spiritus Sancti 1 // Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. T. 1. Paris: Maison de la bonne presse, 1928.

- Gennadius Scholarius*. *Quaestiones theologicae* // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios* / éd. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. T. 3. Paris: Maison de la bonne presse, 1930. P. 343–433.
- Goar R. P. J.* *Εὐχολόγιον sive rituale graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*. Venice: Typographia Bartholomaei Javarina, 1730. (Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960).
- Ioannes Chrysostomus*. In ramos palmarum [Sp.] // PG. T. 61. Col. 715–720.
- Macarius*. *Apocriticus seu Μονογενής* // *Macarios de Magnésie*. Le monogénès / éd. R. Goulet. T. II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- Manuel II Palaeologus*. *Dialogi cum mahometano* // *Manuel II Palaiologos*. Dialogue mit einem «Perser» / hrsg. E. Trapp. Wien: Böhlau, 1966. (Wiener Byzantinistische Studien; Bd. 2). S. 3–302.
- Neophytus Inclusus*. *Commentarius in Apocalypsin* // *Englezakis B.* An Unpublished Commentary by St Neophytos the Recluse on the Apocalypse // *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th centuries* / ed. S. Ioannou, M. Ioannou. Aldershot; Brookfield: Variorum, 1995. P. 119–145.
- Oecumenius*. *Commentarius in Apocalypsin* // *The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse* / ed. H. C. Hoskier. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1928.
- Гуппиус З. Н.* *Сочинения: Стихотворения; Проза* / сост., подгот. текста, комм. К. Азадовского, А. Лаврова. Л.: Художественная литература, 1991.
- Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями / пер. с греч. в 4 т. Т. 1. Екатеринбург: Александро-Невский Новотихвинский женский монастырь, 2019.

Литература

- Барсов М.* Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса. М.: Скит, 1994.
- Беляев А. Д.* О безбожии и антихристе. Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1898.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Богословие победы в святоотеческой традиции. 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://mpda.ru/publications/bogoslovie-pobedy-v-svjatootcheskoj-tradicii/> (дата обращения 26.11.2020).
- Урбанович Г., прот.* Семь церквей апокалипсиса: церковно-археологический очерк. Смоленск: Смоленская православная духовная семинария, 2011.
- Четыркин В. В.* Апокалипсис св. апостола Иоанна Богослова: историческое исследование. Пг.: тип. М. Меркушева, 1916.
- Του Κυριάκου Κυριαζόπουλου* Οι διαφαινόμενοι σκοποί της λεγόμενης «πανδημίας» του κορωναϊού. 13.04.2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-aropseis/36455-oi-diafainomenoi-skopoi-tis-legomenis-pandimias-tou-koronaïou> (дата обращения 26.11.2020).

The Idea of Spiritual Victory in the Revelation of St. John the Evangelist: on the Texts of Byzantine Christian Literature

Hegumen Dionysios (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

dionisij@mail.ru

For citation: Dionysios (Shlenov, Alexei V), hegumen. "The Idea of Spiritual Victory in the Revelation of St. John the Evangelist: on the Texts of Byzantine Christian Literature". *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 38–61 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.002

Abstract. The article examines all the verses of two parts of the holy book of Revelation of St. John the Theologian with a mention of the victory by searching for the keywords *νίκη, νικάω* in the interpretation of the Byzantine exegetes of Apocalypse: Icumenius, Andrew of Caesarea and Arefa of Caesarea. The exegetes paid attention to the spiritual meaning of these verses, understanding them in the ascetic-mystical and theological sense. As a rule, the winner is understood as Christ the Savior, who is meant in the Apocalypse, but is not called by name. Particular attention is paid to the gifts to the winner, which are listed in the Apocalypse and are interpreted by the exegetes and a number of the holy fathers as contemplation and knowledge, that is, as the vision of God and the knowledge of God. Thus, on the example of the interpretation of the «victorious» verses of the Apocalypse, the general ascetic scheme of Orthodoxy about the approach to God and His mystical gifts through ascetic deeds is confirmed. The contemplative exegesis of the Apocalypse is especially relevant in the modern era for focusing on the ideal of salvation in trusting in God.

Keywords: Apocalypse, victory, winner, sin, virtue, end times, antichrist, exegesis, holy fathers, spiritual battle.

References

- Barsov M. (1994) *Sbornik stateĭ po istolkovatel'nomu i nazidatel'nomu chteniiu Apokalipsisa* [A Collection of Articles on Explanatory and Edifying Reading of the Apocalypse]. Moscow: Skit (in Russian).
- Ephraem Syrus (1994) "Sermo de virginitate", in K. G. Phrantzolas (ed.) *Hosiou Ephraim tou Syrou Erga* [Works of Saint Ephraim the Syrian], vol. 5. Thessalonikē: To peribolē tēs Panagias, pp. 187–197 (in Greek).
- Gennadius Scholarius (1928) "Dialogi de processu Spiritus Sancti 1", in M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides (eds.) *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, vol. 1. Paris: Maison de la bonne presse (in French).
- Gennadius Scholarius (1930) "Quaestiones theologicae", in M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides (eds.) *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, vol. 3. Paris: Maison de la bonne presse, pp. 343–433 (in French).
- Gippius Z. N. (1991) *Sochineniia* [Works]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

- Macarius (2003) “Apocriticus seu Μονογενής”, in Macarios de Magnésie, R. Goulet (ed.) *Le monogénès*, vol. II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (in French).
- Manuel II Palaeologus (1966) “Dialogi cum mahometano”, in Manuel II Palaiologos; E. Trapp (ed.) *Dialoge mit einem “Perser”*. Wien: Böhlau (Wiener Byzantinistische Studien; 2), pp. 3–302 (in German).
- Neophytus Inclusus (1995) “Commentarius in Apocalypsin” in B. Englezakis “An Unpublished Commentary by St Neophytos the Recluse on the Apocalypse”, in S. Ioannou, M. Ioannou (eds.) *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th centuries*. Aldershot; Brookfield: Variorum, pp. 119–145.
- Nicodemus Hagiorita (2019) *Pidalion. Pravila Pravoslavnoy Tserkvi s tolkovaniyami [Pidalion. Rules of the Orthodox Church with interpretations]* trans. from Greek. in 4 vol. Ekaterinburg: The Alexandro-Nevisky Novo-Tikhvinsky Convent, vol. 1 (in Russian).
- Oecumenius (1928) “Commentarius in Apocalypsin”, in H. C. Hoskier (ed.) *The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Shlenov D. (2020) *Bogoslovie pobedy v sviatootecheskoj traditsii [Theology of Victory in Patristic Tradition]* (in Russian), available at: <https://mpda.ru/publications/bogoslovie-pobedy-v-svjatootecheskoj-tradicii/> (26.11.2020).
- Urbanovich G. (2011) *Sem' tserkveĭ apokalipsisa: tserkovno-arkheologicheskii ocherk [The Seven Churches of the Apocalypse: A Church Archaeological Essay]*. Smolensk: Smolenskaya pravoslavnaya dukhovnaya seminariya (in Russian).
- Tou Kyriakou Kyriazopoulou (13.04.2020) *Oi diaphainomenoi skopoi tēs legomenēs “pandēmias” tou korōnaiou [On the various goals of the so-called “pandemic” of the coronavirus]* (in Greek), available at: <https://www.romfea.gr/katigories/10-apopseis/36455-oi-diafainomenoi-skopoi-tis-legomenis-pandimias-tou-koronaïou> (26.11.2020).

СВЯТИТЕЛЬ ЛУКА (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИЙ) О НАУКЕ И РЕЛИГИИ

Священник Павел Лизгунов

кандидат богословия
проректор по учебной работе Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия
lizgunov@gmail.com

Для цитирования: *Лизгунов П., свящ.* Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) о науке и религии // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 62–72. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.003

Аннотация

УДК: 271-1:001(091)

Статья раскрывает взгляды святителя Луки на соотношение науки и религии, изложенные в его произведениях «Дух, душа и тело» и «Наука и религия». Свт. Лука показывает, что между наукой и религией нет и не может быть коренных противоречий в виду очень ограниченного пересечения областей одной и другой; показывает, что во многих отношениях наука и религия взаимно дополняют друг друга. В своих рассуждениях он приводит ряд традиционных и некоторые оригинальные аргументы.

Ключевые слова: свт. Лука (Войно-Ясенецкий), Дух душа и тело, христианство, наука и религия, апологетика, естественные науки, витализм, религиозность учёных, духовный мир.

Введение

Диалог науки и религии (в частности, христианской религии) — явление не новое. Ещё в древности, сразу после появления христианства в пределах Римской империи эпохи эллинизма, оно было воспринято этой передовой цивилизацией мира как явление чуждое. Представители античной учёности критиковали и высмеивали христианство как варварские бредни и предрассудки. Понадобились десятилетия и века трудов христианских апологетов, некоторые из которых были светочами учёности своего времени, для того, чтобы переломить это представление.

В Средние века в Европе христианские монастыри были оплотом науки, множество выдающихся мыслителей были так или иначе близки к церковному служению: являлись носителями священного сана, насельниками и аббатами монастырей. Из монастырей выросли многие европейские университеты. Христианство дисциплинировало мысль, побуждало к исследованию Божьего мира, убеждающему в величии и мудрости Божественного замысла. Однако оно же накладывало серьёзные ограничения на направления и глубину многих исследований, о чём мы больше всего знаем в связи с такими именами, как Дж. Бруно и Г. Галилей.

В Новое время наука выходит из монастырей в мир и постепенно обособляется от религии. В первую очередь это связано с потрясающими успехами естественных наук. С этих пор начинается время диалога науки и религии — диалога, который подчас перерастает в ожесточённый спор.

Конфликт между наукой и религией часто искажается и преувеличивается, причём, как правило, со стороны людей, далёких как от одного, так и от другого, — во всяком случае, далёких от серьёзных научных изысканий или глубоких религиозных познаний и опыта. Вульгаризированно этот спор выражался формулами типа: «Гагарин в космос летал, Бога не видал» или: «Единственная подлинно научная философия марксизма-ленинизма свидетельствует, что Бога нет».

Однако не менее ошибочным будет и противоположная крайность — говорить, что никакого напряжения между наукой и религией нет и быть не может, поскольку наука это — область разума, а религия — область сердца; религия говорит только о Боге, душе и небесном мире, наука — о земном.

Так можно было бы утверждать, если бы христианское учение было чистой метафизикой. Однако христианство и наука содержат области

пересечений: вопросы происхождения мира, антропологии, истории Ближнего Востока. При этом с ходом веков наука охватывает всё новые сферы, традиционно принадлежавшие одной лишь религии (психология, психотерапия, этика и т. п.), и области пересечений постепенно расширяются, что вынуждает религию искать ответы на новые вопросы, а в некоторых случаях — пересматривать свою доктрину.

То есть напряжение между этими двумя областями человеческих знаний существует и требует своего разрешения. Иногда, чаще по идеологическим причинам, это напряжение обостряется до конфликта.

1. Отсутствие фундаментальных противоречий

Свт. Лука Войно-Ясенецкий волею судьбы (а выражаясь по-христиански — Промыслом Божиим) был вынужден напрямую столкнуться с этим вопросом. Будучи выдающимся хирургом, профессором, он хоть и не был естествоиспытателем, профессиональным химиком, физиком или биологом, но, несомненно, был хорошо и разносторонне осведомлён о достижениях естественных наук своего времени. Будучи человеком глубочайшей религиозности, который в эпоху тяжелейших гонений на веру принимает сан священника, затем епископа, читает лекции в рясе с крестом или панагией, оперирует больных, пронося свою веру через тюрьмы и лагеря, он сталкивается с грубо материалистической критикой религии — критикой, иногда принимающей самые вульгарные формы (наподобие упомянутых ранее), иногда — более профессиональной и изощрённой. И как человек осведомлённый и заинтересованный, он не мог не пытаться давать на неё свой ответ.

Основные произведения святителя, посвящённые соотношению науки и религии — это, во-первых, брошюра, которая так и называется: «Наука и религия» и, во-вторых, более известная и популярная книга под названием «Дух, душа и тело». В первой он рассматривает вопрос соотношения науки и религии в общем, во второй — пытается доказать центральную религиозную мысль о существовании невидимого духовного мира.

В своих книгах святитель прежде всего стремится показать, что наука никак не противоречит религии. Во-первых, конфликт между ними сильно преувеличен. Дж. Бруно пострадал не за защиту гелиоцентрической системы Коперника, а более за критику монастырских доходов, т. е. по экономическим причинам. При этом Библия вовсе не стоит на ошибочных позициях геоцентризма, с которым боролись Бруно и Галилей,

или на столь же ошибочных позициях гелиоцентризма, которые они отстаивали, — но на позициях теоцентризма и христоцентризма¹.

Относительно знамени научного атеизма его времени, теории эволюции Ч. Дарвина свт. Лука говорит, что, во-первых, она является только гипотезой, а не доказанной теорией, поскольку, в частности, так и не были найдены убедительные примеры перехода от животного к человеку. Во-вторых, даже будучи верной, эта теория не противоречит христианскому откровению, а лишь корректирует его традиционно сложившуюся интерпретацию. В-третьих, он указывает на то, что сам Ч. Дарвин был религиозным человеком, и его посетители вынуждены были дожидаться пока он не завершит молитву и не сможет их принять².

«Откуда же происходит распространённое среди студентов, и вообще образованных людей, мнение, что наука противоречит религии? — вопрошает святитель — и отвечает на этот вопрос. — Его причина в поверхностном знании как в области науки, так и в области религии, и этим подтверждается мысль: “Знание приводит к Богу, полужнание удаляет от него”. Полужнание — бич нашего времени: оно-то и создаёт названное только что предубеждение»³.

Свт. Лука говорит о том, что наука и религия имеют разные сферы исследования. Наука есть система достигнутых знаний о наблюдаемых нами явлениях действительности. При этом важно помнить, что наука не изучает сам окружающий мир как таковой, но лишь наблюдаемые нами его проявления. Атом, электрон, само понятие материи, энергия, лежащая в её основе — это не вещи как они есть, но некая фикция, гипотетический способ описать наблюдаемый учёным опыт. Подобные понятия существуют некоторое время, пока под влиянием новых опытов не изобретается новая, более тонкая фикция⁴.

Религия же — это отношение к Абсолютному, отношение к Богу. Центр религии — это непосредственное религиозное, молитвенное переживание человеческой души.

Т. е. самые сердцевинные, главные области науки и религии не пересекаются. В этом смысле, по словам святителя, «Между религией и наукой может быть столько же противоречий, сколько их между математикой и музыкой или между математикой и любовью»⁵.

1 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия // Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Избранные творения. М., 2010. С. 425–426.

2 Там же. С. 425–426, 396.

3 Там же. С. 384.

4 Там же. С. 382.

5 Там же. С. 383.

Сравнивать науку можно только с одной из сторон религии — второстепенной, интеллектуальной стороной — с её утверждениями о действительности. При этом главные утверждения христианской веры: Бог существует, Христос воскрес, душа бессмертна — также касаются сущностей, лежащих вне пределов науки. Сравнивать науку с религией можно только в случае второстепенных высказываний последней, касающихся творения мира, человека, отдельных исторических событий⁶.

2. Религиозность великих учёных

Свт. Лука широко использует очень распространённый в христианской апологетике аргумент о личной религиозности множества выдающихся учёных, писателей, философов: Исаака Ньютона, Карла Линнея, Чарльза Дарвина, Луи Пастера, Блеза Паскаля, Николая Ивановича Пирогова, Альберта Эйнштейна и многих других⁷.

Хотя в настоящее время этот довод кажется избитым и, может быть, не столь убедительным, т. к. вера учёных могла быть обусловлена их воспитанием, эпохой, а среди нобелевских лауреатов XX в. немало атеистов, однако нельзя полностью отказываться этому аргументу в убедительности. Современному человеку совсем не лишним будет знать, что Николай Коперник был священником, Исаак Ньютон писал толкования на книги Нового Завета⁸, а Блез Паскаль — апологетические книги в защиту веры⁹. Как минимум это опровергает вульгарное, но вполне живучее представление об учёных как о героях мысли в невежественном мире средневекового церковного мракобесия. А если оценить этот факт более объективно и непредвзято: люди смелой, глубокой и независимой мысли во время острых религиозных споров, во время возникновения атеизма защищали религию, имели личный духовный опыт, с восторгом писали о Библии, — этот факт заставляет задуматься.

Как писал Вольтер об изучении мира: «Нужно быть слепым, чтобы не быть ослеплённым этой картиной, нужно быть глупцом, чтобы не признать её Творца, нужно быть безумцем, чтобы перед Ним не преклониться»¹⁰.

6 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. С. 383.

7 Там же. С. 423–426.

8 Ньютон И. Толкования на пророчества Даниила и Апокалипсис Иоанна Богослова. СПб., 2018.

9 Паскаль Б. Мысли. СПб., 2017.

10 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. С. 422.

От опровержения представления о противоположности религии и науки свт. Лука переходит к положительным аргументам, показывая, что подлинная религия и подлинное христианство не только не противоречит, но подтверждается наукой и способствует её развитию.

Известны аргументы, что языческое пантеистическое отношение к миру мешало исследовать и препарировать его, христианство же в силу своего монотеизма позволяет и даже поощряет разумное исследование. Вебер одной из причин резкого скачка в развитии экономики, а также и науки и техники видит переход от католицизма к более земному протестантизму¹¹.

Свт. Лука в этом вопросе также высказывает свои, достаточно интересные мысли.

Во-первых, он говорит о том, что естественнонаучные утверждения Библии очень глубоки и выдерживают соприкосновения с данными астрономии или геологии — в отличие, например, от некоторых наивных утверждений индуизма, зороастризма или ислама. К примеру, в отличие от представлений древних, Библия не говорит о небесном своде, на котором крепятся звёзды, но говорит о том, что небо — это протяжённая среда, отделяющая воды вверху от вод внизу (т. е. вещество от вещества). Библия не повторяет традиционного для древних представления об опорах земли, но утверждает, что Бог «повесил землю ни на чем». В ней можно найти намёки на закон сохранения энергии, на атомную теорию вещества и многие другие позднейшие открытия. По словам святителя, можно смело согласиться с французским физиком Биа (1774–1861), который сказал: «Или Моисей имел столь же глубокую научную опытность, какую обладает наш век, или он был вдохновлён свыше»¹².

Святитель также указывает на подтверждение наукой многих библейских утверждений: о существовании праязыка всего человечества, о Вавилонской башне, указывает на многие археологические находки, подтверждающие библейское летописания и даже библейские пророчества о будущем¹³.

«Религия не противоречит науке, но религия движет науку, — говорит святитель. — религиозный опыт открывает многим реальное непосредственное бытие Того, чьё присутствие подсказывали и мысль, и откровения красоты, и сознание собственного несовершенства»¹⁴.

11 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 184–208.

12 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. С. 389.

13 Там же. С. 390.

14 Там же. С. 391.

Религия пробуждает и поощряет дух исследования, пробуждает любовь к жизни, к природе, к человеку, освещая их светом вечного, непреходящего смысла. Подлинная религия воспитывает важнейшие качества исследователя: самоотверженный труд, веру в конечный результат. Более того, в религиозном опыте мы вступаем в контакт с вечным Разумом, просвещающим разум исследователя¹⁵.

Очень интересно утверждение свт. Луки о том, что развитию науки послужило и такое чисто религиозное, христианское качество религии, как смирение. Смирение — это самоумаление человека перед Богом и Его творением, в противоположность гордому самовозвышению человека над окружающим миром. По мысли святителя, именно этой христианской добродетели наука обязана переходом от дедуктивного метода исследования, когда выводы делаются из заранее принятых положений, к индуктивному методу, когда общее суждение выводится из частных фактов. Именно этот поворот к смиренному преклонению перед действительностью обусловил переход от бесплодного рационализма XVII в. к многоплодному (в естественнонаучной сфере) эмпиризму последующих веков¹⁶.

3. Бытие духовного мира

Ещё одним обширным блоком аргументов свт. Луки в защиту религии является стремление доказать существование духа и духовного мира, отличного от мира материального.

Во-первых, святитель Лука приводит ссылки на многочисленные происшествия, вырывающиеся из рамок обыденного порядка вещей. При этом он перемежает свидетельства Евангелия и житий христианских святых историями из жизни медиумов, спиритов, гипнотизёров, а также экстремальными случаями из опыта обычных людей, которые все вместе несомненно свидетельствуют о наличии у человека иных, не исследованных способов восприятия¹⁷.

Подборки подобных историй, как правило, вызывают усмешку у скептика — и нередко усмешку оправданную, потому что люди, занимающиеся спиритизмом и подобными явлениями, как правило, склонны

15 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. С. 392.

16 Там же.

17 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело // Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Избранные творения. С. 363–370.

к экзальтации, часто выдают желаемое за действительное, а нередко прибегают и к прямым фальсификациям и подлогам. Пристрастием к сборникам подобных историй грешат и многочисленные эзотерики, и уфологи, и иные любители тайных доктрин.

Однако святитель проявляет здесь должную для христианина и для учёного трезвость, аккуратно отбирает наиболее достоверные случаи и не следует выводам их авторов, но проводит лишь одну мысль — о наличии иных способов восприятия, помимо обычных пяти чувств и, следовательно, о наличии духовного мира, не знакомого науке и повседневному опыту. В таком контексте эти истории выглядят уместно и убедительно. Свойственное для строгого материалиста стремление все подобные явления чужой и даже своей жизни редуцировать и объяснить самовнушением, играми подсознания и т. п. явлениями — пахивают догматизмом, за который так любят порицать религию, и выглядят намного менее убедительными, чем простое признание того несомненного факта, что наука знает о мире и человеке не всё.

Святитель прибегает к аргументам эстетического характера, когда говорит, что одухотворённость является не только свойством человека, но и свойством природы, даже неживой природы.

Он говорит так:

Многосторонне значение красоты в природе, и, конечно, она не исчерпывается только целями полового подбора. Не только для привлечения самок одеты ярким и красивым оперением и прекрасно поют самцы птиц. Не только для привлечения насекомых, несущих на себе оплодотворяющую пыльцу, сияют красотой и благоуханием цветы. Великие красоты природы имеют, конечно, не одни утилитарные цели¹⁸.

Духом грандиозной силы и мощи проникнуты окутанные мрачными тучами массивы гор и скал, гонимые ураганом громады волн океана, штурмующие прибрежные скалы... Высшую ценность нравственной красоты и мерзость безобразия являет природа в кротких и чистых глазах добрых людей, в отталкивающем виде злодеев и бесчестных.

И если так очевидно, что в этих формах нравственной красоты и безобразия мы реально воспринимаем излучение духа красоты и духа злобы, волнующие сердца наши, то не вправе ли мы сказать, что в основе тех глубоких духовных восприятий, которые получаем мы от красоты и безобразия форм неорганической природы, лежат подобные же воздействия на нас духовной энергии, присущей всей природе?¹⁹

18 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. С. 346–347.

19 Там же. С. 347.

4. Жизненная сила

Аргументом в пользу существования духовного измерения считает святитель, в частности, присущую всему живому непостижимую жизненную силу: рыба, годами замороженная во льду, оживает, прорастает семя, тысячелетиями пролежавшее в египетской мумии или экспериментально высушенное при 40°С в течение 6 месяцев и замороженное на недели до -250°С.

«Если так очевидно, что временная смерть семян и животных не мешает тому, чтобы снова возникла в них жизнь, то не имеем ли мы права утверждать, что это невозможно без проявления в них какой-то неведомой нам силы, жизненной энергии, совершенно не поддающейся воздействию вредных агентов, уничтожающих жизнь семян и растений? А такая энергия, конечно, может быть только духовной энергией, животворящей силой Святого Духа»²⁰ — заключает святитель.

В этом же направлении приводит святитель и аргумент чисто естественнонаучного порядка:

...При атомном распаде освобождаются формы энергии все более тонкие, приближающиеся к чему-то нематериальному. Что же мешает нам сделать последний шаг и признать существование вполне нематериальной, духовной энергии и считать её первичной формой, родоначальницей и источником всех форм физической энергии? Только априорное отрицание Духа и мира духовного, отрицание упорное и непонятное, ибо огромное количество фактов императивно принуждает нас считаться с ними и признать наряду с материальной природой безграничный, гораздо более важный мир духовный²¹.

А если данные естественных наук при их развитии приводят нас к признанию существования тонкого, духовного, нематериального мира, то что мешает нам прислушаться к религии, которая всегда это утверждала — а главное, прислушаться к тому, что именно говорит религия об этом духовном мире и к чему, к какой жизни, призывает по этой причине каждого человека.

Вероятно, некоторые аргументы святителя при современном развитии естественных наук уже устарели, но многие — сохраняют свою актуальность и по сей день. В любом случае они заслуживают внимательного осмысления. Однако думается, что в свете изучаемой темы наиболее ценен для нас личный жизненный опыт этого великого святого,

20 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. С. 350.

21 Там же. С. 344.

яркого учёного, великого хирурга и великого человека, совмещавшего в себе преданность религии и приверженность науке и направлявшего свои научные знания на служение вере.

Подытожить хотелось бы словами Н. И. Пирогова, которые в ходе своей работы дважды цитирует свт. Лука и которыми завершает свою брошюру «Наука и религия»:

Веруя, что основной идеал учения Христа, по своей недостижимости, останется вечным и вечно будет влиять на души, ищущие мира через внутреннюю связь с Божеством, ни на минуту не можем сомневаться в том, что этому учению суждено быть неугасаемым маяком на извилистом пути нашего прогресса²².

Библиография

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело // Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Избранные творения. М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 325–380.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия // Избранные творения. М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 381–427.

Ньютон И. Толкования на пророчества Даниила и Апокалипсис Иоанна Богослова. СПб.: Пальмира, 2018.

Паскаль Б. Мысли. СПб.: Пальмира, 2017.

St. Luke Voyno-Yasenetsky on Science and Religion

Priest Pavel O. Lizgunov

PhD in Theology

Vice-rector for Academic Affairs of Moscow Theological Academy

Holy Trinity- St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

lizgunov@gmail.com

For citation: Lizgunov, Pavel O., priest. "St. Luke (Voyno-Yasenetsky) on Science and Religion". *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 62–72 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.003

Abstract. The article discloses St. Luke's account of the relationships between science and religion, given in his works *Spirit, Soul and Body* and *Science and Religion*. St. Luke demonstrates that there are no fundamental contradictions between science and religion, moreover, such

22 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. С. 427.

contradictions are impossible because of very limited overlapping of their domains. He shows that in many respects science and religion complement each other. In his discussion he uses a number of traditional and some original arguments.

Keywords: st. Luke Voyno-Yasenetsky, spirit, soul and body, Christianity, science and religion, apologetics, natural science, vitalism, religiosity of scientists, spiritual world.

References

- Newton I. (2018) *Tolkovaniia na prorochestva Daniila i Apokalipsis Ioanna Bogoslova* [Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John: A Commentary on Daniel and Revelation]. Saint Petersburg: Palmira (in Russian).
- Pascal B. (2017) *Mysli* [Pensées]. Saint Petersburg: Palmira (in Russian).
- Voyno-Yasenetsky L. (2010) “Dukh, dusha i telo” [“Spirit, Soul and Body”], in *Izbrannye tvoreniia* [Selected Works]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, pp. 325–380 (in Russian).
- Voyno-Yasenetsky L. (2010) “Nauka i religiia” [“Science and Religion”], in *Izbrannye tvoreniia* [Selected Works]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, pp. 381–427 (in Russian).
- Weber M. (1990) “Protestantskaia étika i dukh kapitalizma” [“The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”], in *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works]. Moscow: Progress, pp. 61–272 (in Russian).

МАРТИРИЙ-САХДОНА: «ОБ ИСТИННОЙ ВЕРЕ И ТВЁРДОМ ИСПОВЕДАНИИ ПРАВОСЛАВИЯ»

ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ
И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеродиакон Максим (Судаков)

магистр богословия
насельник Преображенского подворья Данилова
ставропигиального мужского монастыря города Москвы
142200, Московская обл., Серпуховский р-н, д. Подмоклово,
Свято-Преображенский скит
maxim.msdm@gmail.com

Для цитирования: Максим (Судаков), иерод. Мартирий-Сахдона: «Об истинной вере и твёрдом исповедании православия». Перевод с сирийского, предисловие и примечания // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 73–105. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.004

Аннотация

УДК: 271-31(091)

На русский язык переведён фрагмент из «Книги совершенства» — пространного аскетического трактата восточно-сирийского автора VII века Мартирия-Сахдоны, епископа Церкви Востока. Он известен как руководитель монахов и видный духовный писатель. Примечателен он главным образом тем, что пошёл на разрыв с Церковью Востока, когда стал учить об одной ипостаси Христа, за что и был лишён сана и предан анафеме. «Книга совершенства» сохранилась не менее, чем в двух рукописях, древнейшая из которых — Argent. 4116 — происходит из синайского монастыря Неопалимой купины (Бет-Мар-Моше) и датируется 837 г. В 1960-х гг. «Книга совершенства» была опубликована вместе с прочими известными сочинениями Мартирия-Сахдоны, тогда же был опубликован их французский перевод. Христологическое учение Мартирия-Сахдоны, с давних пор и до сего времени привлекающее внимание исследователей, содержится, главным образом, в приводимом ниже фрагменте «Книги совершенства». Помимо вопросов христологии, в нем изложено учение о Святой Троице, всеобщем Воскресении и Страшном Суде, а также сказано о взаимосвязи веры и нравственности. Перевод снабжён словарём

основных терминов и подстрочным комментарием, в котором указаны источники, главным образом, библейских цитат, а также даны пояснения к переводу.

Ключевые слова: сирийская литература, Мартирий-Сахдона, «Книга совершенства», исповедание веры, христология, Церковь Востока, несторианство.

Мартирий-Сахдона происходил из деревни Халмон в области Бет-Нухадра в Персии. Он был епископом Церкви Востока¹ и занимал кафедру города Махозе д-Ареван в области Бет-Гармай (на территории современного Ирака). Основной период его деятельности приходится на первую половину VII в. († ок. 650 г.). Он известен как наставник монахов, а также как незаурядный ритор и автор нескольких аскетических сочинений. Мартирий-Сахдона, вопреки учению Церкви Востока, стал проповедовать, что во Христе одна ипостась², тогда как Церковь Востока в то время уже признавала в Нём две ипостаси (مِصْبَحَة [qṣḡmē])³. По этой причине он был сначала лишён сана, а затем предан анафеме. Известно, что он вступал в общение с Церковью Римской империи⁴ и снова переходил в Церковь Востока восемь раз. Последние годы своей жизни он провёл на территории Римской империи, в районе Эдессы, причём неизвестно, с кем он в итоге остался в общении. Рукописи с его сочинениями были созданы православными писцами и сохранялись в православных монастырях, причём в этих рукописях он назван святым, однако у нас нет достаточных оснований считать его православным, потому что его учение трудно согласовать с православной догматикой: в нём чувствуется влияние двухсубъектной христологии. Сохранившиеся до нашего времени произведения Мартирия-Сахдоны — это пространственный аскетический трактат «Книга совершенства», пять писем к монахам и сохранившиеся частично «Изречения мудрости»⁵.

Ниже представлен перевод фрагмента аскетического трактата «Книга совершенства» — главы «Об истинной вере и твёрдом исповедании православия». «Книга совершенства»⁶ в наибольшей полноте

- 1 Церковь на территории Персидской империи, не имеющая общения с Православной Церковью со времени Ефесского Собора (431 г.).
- 2 По-сирийски مِصْبَحَة [qṣḡmā]. Мартирий переосмысливает это понятие. См. об этом ниже.
- 3 В Церкви Востока qṣḡmā не была тождественна *лицу* (и *ипостаси* в православном понимании) — это было нечто конкретное, имеющее признаки принадлежности к определённой природе, но не имеющее индивидуальных отличительных признаков, совокупность которых содержит в себе *лицо*. Ниже это объяснено подробнее.
- 4 Поскольку именно в это время император Иракий распространял монофелитскую унию, то неизвестно, с кем Сахдона вступал в общение: с монофелитами или с православными.
- 5 Подробнее о жизни Мартирия-Сахдоны см.: *Лигулевская Н. В. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108; Halleux A., de. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // Orientalia christiana periodica. 1958. Т. 24. P. 93–128; Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–171.*
- 6 كِتَابُ الْفَرْقَانِ [ktāḡā d-šumlāy dūḡārē], что можно перевести как «Книга совершенного поведения» или «Книга совершенной жизни».

содержится в рукописи, происходящей из синайского монастыря Бет-Мар-Моше и хранящейся в Национальной и университетской библиотеке Страсбурга (Argent. 4116 (837 г.)). Эта рукопись впервые была издана Полем Беджаном в 1902 году. Впоследствии выяснилось, что в кодексе из Амброзианской библиотеки Милана (Ambros. A. 296 inf.) имеются двенадцать листов с текстом «Книги совершенства», которые принадлежат страсбургской рукописи. Последние же два листа этой рукописи были обнаружены в Ленинграде (РНБ Сир. н. с. 13). Андре де Аллэ издал сочинения Сахдоны, приняв за основу указанную рукопись, собранную из трёх частей. «Книга совершенства» была издана в 1960–1965 гг. в четырёх томах серии «Corpus scriptorum christianorum orientalium» (CSCO). Для настоящего перевода использовано именно это издание: глава «Об истинной вере...» содержится во втором из четырёх томов⁷. В предисловии к первому тому можно найти подробную информацию о рукописях, содержащих данное произведение⁸. В рукописях «Книга совершенства» имеет разделение на части (ܡܢܘܘܬܐ [mnāwātā]), разделы (ܡܝܩܪܐ [me'mrē]) и главы (ܩܘܪܝܢܐ [rēšē]), на параграфы ее разделил А. де Аллэ. Глава «Об истинной вере...» — вторая глава второй части (которая поделена только на главы и не имеет деления на разделы).

В дополнение к сирийскому тексту произведений Сахдоны А. де Аллэ издал их французский перевод, который был принят во внимание при настоящем переводе на русский язык⁹. Цитаты из Ветхого Завета при данном переводе были сверены с многотомным изданием «The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version»¹⁰ и с восточно-сирийским текстом Пешитты (Pšīṭta. Tiflis, 2009); цитаты из Нового Завета — с изданием The New Testament in Syriac. London: British and Foreign Bible Society, 1905–1920. Выдержки из Св. Писания, как правило, приводятся в Синодальном переводе. В тех случаях, когда библейская цитата на сирийском значительно расходится с Синодальным текстом, даётся наш вариант перевода.

В главе «Об истинной вере...» можно выделить шесть тематических разделов. Прежде всего, Сахдона пишет о значении веры для христианина и объясняет, в чем она состоит, указывая при этом, что основным

7 *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7). Louvain, 1961. (CSCO; t. 214. Scriptorum syri; t. 90). P. 8–25.

8 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles. T. 1. Louvain, 1960 (CSCO; t. 200. Scriptorum syri; t. 86). P. I–XVIII.

9 Перевод главы «Об истинной вере...» содержится здесь: *Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7). Louvain, 1961. (CSCO; vol. 215. Scriptorum syri; vol. 91). P. 9–26.

10 Описание каждого тома см. в списке литературы.

источником для руководства в истинах веры является Священное Писание (§ 2–11). В § 8–11 объясняется, какими нравственными качествами должен обладать тот, кто решается исследовать веру. После этого излагается учение о Святой Троице (§ 12–16). В параграфах 17 и 18 говорится о том, что невозможно познать Божественную сущность. Затем следует исповедание Господа Иисуса Христа истинным Богом и истинным человеком (§ 19–38). Далее излагается исповедание воскресения мёртвых, Страшного Суда и жизни в будущем веке (§ 39–41). Прочие рассуждения данной главы (§ 42–47) снова посвящены значению веры для христианина, а также — предостережению от ересей. Явно, что порядок изложения вероучительных положений в рассматриваемой главе, в общем, соответствует структуре Символа веры, причём начало и конец главы имеют характер нравоучений.

Особый интерес в этом фрагменте представляет изложение христологического учения, поскольку именно оно вызывает проблемы, связанные с конфессиональной принадлежностью автора. Христология Мартирия-Сахдоны уже давно стала предметом тщательных исследований западных учёных¹¹, недавно по этой теме была опубликована и статья на русском языке¹².

Пожалуй, основным христологическим термином, имеющим первостепенное значение в настоящем тексте, является слово *ипостась* (сир. ܩܢܘܡܐ [qnōmā]), потому что именно его Мартирий попытался переосмыслить и пошёл на очень смелый шаг: решился признать во Христе одну ипостась. Есть исследователи, которые, оперируя христологическими терминами Церкви Востока, считают, что нужно оставлять сирийское слово *qnōtā* без перевода. К ним относится Николай Селезнёв¹³,

- 11 Основные работы: *Halleux A., de.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // *Orientalia christiana periodica.* 1957. Vol. 23. P. 5–32; *Abramowski L.* Martyrios-Sahdona and Dissent in the Church of the East // *Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide.* Paris, 2008. (Cahiers de Studia Iranica; vol. 36). P. 13–27; *Manel N.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo).* Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006. Milano, 2009. P. 29–69; *Ovidiu I.* Martyrios-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // *Les mystiques syriaques.* Paris, 2011. (Études syriaques; vol. 8). P. 45–61; *Ebeid B.* Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrios-Sahdona // *Cristianesimo nella storia.* 2017. T. 3. № 38. P. 729–782.
- 12 *Максим (Судаков), мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.
- 13 Например, в своей монографии: *Селезнёв Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002.

иногда так делает Себастьян Брок¹⁴. Однако абсолютное большинство учёных (по крайней мере, в работах, посвящённых Мартирию) предпочитают слово *ипостась*¹⁵. В переводе настоящего текста во всех случаях, где используется слово *ипостась*, в сирийском тексте стоит слово *q̄p̄ōtā*¹⁶. Считаю, что следует употреблять термин *ипостась*, чтобы сохранять единство терминологического поля, на котором вёлся полемический диалог между богословами Церкви Востока и Православной Церкви: полемизирующие стороны, читая тексты оппонентов, ощущали единство терминологии, и в их сознании слова *природа* (kuānā — φύσις), *лицо* (raṣṣōrā — πρόσωπον) и *ипостась* (q̄p̄ōtā — ὑπόστασις) имели однозначное взаимное соответствие. При этом естественно, что оппоненты вкладывали в каждое из этих понятий смысловые особенности, которые были свойственны доктрине той Церкви, которой принадлежал богослов. То, что единство терминологии между конфессиями действительно имело место, можно подтвердить тем, что сирийцы слово *ὑπόστασις* всегда переводили как *q̄p̄ōtā*¹⁷: например, в цитатах из «Двенадцати анафематизмов» свт. Кирилла в сочинениях несториан¹⁸. Считаю, что употребление слова *кнома* вместо *ипостась* не делает текст более ясным, а скорее затруднит его понимание.

В Церкви Востока *ипостась* понималась как нечто не вполне выразившееся, не имеющее индивидуальных признаков, характеризующих именно её, но весь смысл *ипостаси* в том, что в ней выражается *природа*. При этом *ипостась* подразумевает обособленное, самостоятельное существование. *Лицо* — это то, что отличает одну ипостась от другой, то есть в *лице* заключён смысл совокупности отличительных признаков индивидуума. Именно такое понимание ипостаси можно видеть

- 14 В статье Brock S. P. The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996. С. 171.
- 15 Полную библиографию см. в статье: Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.
- 16 Такой же принцип жёсткого соответствия между сирийским термином и русским переводом применён и в отношении слов *лицо* (ܩܕܝܫܐ [raṣṣōrā]) и *природа* (ܩܘܢܐ [kuānā]). См. таблицу основных терминов в конце статьи.
- 17 Есть весьма редкие исключения, когда использовалась транслитерация греческого слова сирийскими буквами — ܩܘܢܐܘܫܐ [hūpostāsis]: из пяти словарей сирийского языка это слово нашлось только в тезаурусе Пайна Смита (Smith R. P. Thesaurus syriacus. T. I. Oхonii, 1879. Col. 996).
- 18 Соответствие между двумя терминами можно видеть по указателю разночтений в приложении к изданию: A Nestorian Collection of Christological texts. Vol. II. Cambridge, 1972. P. XXI.

в словах одного из самых значительных богословов Церкви Востока — Бабая Великого: «Ипостасью называется обособленная сущность, единая в своём естестве¹⁹, численно одна и отделённая от многих не по той причине, что она объединена²⁰, но потому что у тварей разумных и свободных она в то или иное время принимает различные признаки добродетели или порока, ведения или неведения... Ипостась закреплена в природности²¹ и [включена] в вид и в природу, ипостасью которой она считается вместе со множеством сродных ипостасей, и отделена от сродных ипостасей обособленным свойством²², которое принадлежит лицу»²³.

Мартирий попытался переосмыслить понятие *qnōtā* (*ипостась*), по-видимому, отождествив его с лицом²⁴. Однако не все с этим согласны: Бишара Эбейд, работающий над осмыслением христологии Сахдоны, считает, что у него *лицо* и *ипостась* не тождественны²⁵. К сожалению, он замечает об этом мимоходом и не даёт пояснений, обещая изложить их в готовящейся статье, которую он всё ещё не опубликовал. Современники Мартирия, тем не менее, считали, что он отождествляет эти термины: католикос Ишоая III пытался убедить его, что следует различать эти понятия²⁶.

Мартирий, по крайней мере, формально, признаёт формулу Халкидонского Собора: одно лицо, одна ипостась и две природы во Христе, — он также цитирует Орос этого собора²⁷. Однако при этом у него имеют место заимствования из произведений Нестория и Феодора. Мартирий иногда выражает свои мысли так, что в них, с большой долей вероятности, можно усматривать признание двухсубъектной христологии. Например, в § 30 он говорит, что человек во Христе своей природой соединился с Богом — значит, по мнению Мартирия, можно сказать,

19 «...единая в своем естестве» — «ܩܢܘܬܐ ܘܥܘܢܐ [byāṭeh lḥūḏīṭā]»

20 Пассивное причастие «объединена» (ܩܢܘܬܐ [mḥayyaḏ]) здесь может означать, что ипостась не есть нечто общее как вид или род, объединяющий в себе множество однородных предметов.

21 Слово ܩܢܘܬܐ [kyānāyūtā] — «природность» — переведено буквально.

22 ܩܢܘܬܐ ܩܢܘܬܐ [bqīlāyṭā ṭhīḏayṭā].

23 *Babai Magni Liber de unione* // CSCO. 61. P. 159.

24 См. ниже, § 21.

25 См.: *Ebeid B. Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona* // *Cristianesimo nella storia*. 2017. Vol. 38. P. 772, footnote 137.

26 См.: *Išō'yahb III Patriarcha. Epistulae II, 7* // CSCO. 64. P. 135:7–15.

27 См. ниже, § 27.

что есть человек, и есть его природа: если Мартирий так выразился, то под «человеком» он здесь подразумевал не природу. Некоторые сомнительные высказывания можно попытаться объяснить особенностями сирийского языка, но следует иметь в виду, что, с большой долей вероятности, Мартирий, как уже неоднократно отмечали разные исследователи²⁸, действительно, мог в той или иной мере придерживаться христологии Церкви Востока.

28 Подробнее см.: *Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований* // *Метафраст*. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

Мартирий-Сахдона
Книга совершенства. Часть вторая
[1] [Глава] вторая. Об истинной вере и твёрдом
исповедании православия

[2] Истинная вера — источник жизни и свет ведения, начало спасительного пути, источник Духа и струя потоков живой воды, богатое сокровище, исполненное всяческих благ, неподобный драгоценный клад, твёрдый и необоримый столп и стена, неветшающее духовное оружие, щит, погашающий *раскалённые стрелы лукавого* (Еф. 6, 16), броня, соответствующая праведности, снабдительница души (ср. Евр. 10, 39) в духовной жизни, образ, показывающий то, что вдали, твёрдая уверенность относительно неявиленного (ср. Евр. 11, 1), стезя и путеводитель к Богу, духовный корабль, переносающий к Нему, быстрая колесница, пребывающая при [Божественной] сущности (см. 4 Цар. 2, 11), острый взор, видящий всякое место, искусный художник, премудро выписывающий весь образ.

[3] Вера всё изображает и показывает: прошлое, настоящее и будущее. Ею познаются и постигаются все веки: как грядущие, так и минувшие. Ибо *верою*, — как написано, — *познаём, что веки устроены словом Божиим* (Евр. 11, 3), и ещё: *вера есть уверенность в ожидаемом как в осуществлённом* (Евр. 11, 1)²⁹, а также постигаем, что наше существо создано Богом. Кратко говоря, ею мы познаём вместе и тварь, и Творца: тварь познаём как созданную Им, Творца же — как её Создателя и Управителя. Итак, необходимо принимать верою две вещи: что тварь была создана, не существуя прежде, и что Творец — её Управитель и Устроитель.

[4] Однако вера также состоит и в следующих двух аспектах: в том, чтобы веровать, что Он есть и чтобы быть уверенными в том, что Он обещал, по слову божественного Павла: *Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт* (Евр. 11, 6). Поэтому две вещи необходимо требуются от приходящего к Богу: правая вера в Него и твёрдая надежда на Его обетования. Две эти вещи взаимосвязаны и одна другую порождает, они друг друга утверждают и поддерживают, потому что верою в Бога мы привлечены к тому, что Он обещал, а верою в будущее укрепляется и возрастает в нас вера в Него. Тогда-то мы и проводим прилежно исправную жизнь, согласную с верой в Него и достойную ожидания тех благ.

29 Эти слова — первая часть стиха — процитированы точно по Пешитте, но так как в ней данный стих довольно разнится с Синодальным переводом, приводим наш перевод.

[5] Однако нам следует знать и то, из чего познаётся истинность веры и как мы можем познать её. Осознание того, что вера в Бога насаждена в душе, проявляется в том, что весь человек³⁰ верует, что Бог есть. Есть ведь и такие, которые подавляют истину неправдою (ср. Рим. 1, 18) и заменяют истину ложью (ср. Рим. 1, 25). Впрочем, что есть Бог и что в Него следует веровать, знают все: *Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им* (Рим. 1, 19). Каким образом? — *Невидимое Бога, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20). Эта сила ведения, насаждённая в природе разумных [существ], поскольку они устроены должным образом в делах творения, которые сокровенно движутся в дивных различиях³¹, может постигнуть разумом *невидимое Бога*, Который предвечен. И когда Ему было угодно, Он положил основания твари и браздами Своего правления содержит её и руководит ею Своей великой силой и премудростью.

[6] Итак, сила природного закона разумных [существ] учит их самих познанию Бога из творения и вере в Него, чтобы им призывать Его, как подобает. Истину же Его познания и веры в Него в точности постигают и усваивают от слышания Божественного Писания, как сказано: *Вера от слышания, а слышание от слова Божия* (Рим. 10, 17). Ибо в живых словах Духа Божьего в Писании, находящихся перед нашими глазами, сокрыто чистое золото веры, и в глубине их таинственной сокровенности сияет жемчужная красота. Сойдём же через познание и оттуда взойдём к этому сокровищу жизни, которое делает обладающих им бесподобными, по слову премудрого: «Нет подобных верному другу³², и нет скудости в его доброте. Верный друг — врачество жизни» (ср. Сир. 6, 15–16) для приближающихся к нему: он через веру возвращает мёртвых грехом к жизни в Боге.

[7] Посмотрим, чему нас учат живые слова о Боге, исследуем их должным образом, чтобы узнать их смысл³³, чтобы Господь не укорил

30 Довольно необычное выражение автора «весь человек», судя по контексту, означают, что человек должен исповедовать веру не только умом, но также и сердцем, и всей своей жизнью.

31 Судя по всему, Мартирий этими словами выражает мысль о той множественности и движении, которые свойственны всему сотворённому (см. об этом: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Сергиев Посад, 2012. С. 140).

32 Слово هَيَاةٌ [haymānūtā] в Священном Писании употребляется в двух значениях: «вера» и «истина».

33 Досл.: «силу» (هَيْلَةٌ [haylā]).

нас, как слепых сердцем фарисеев (см. Ин. 5, 37–39), которые не могли знать ни Писания, ни силы Божией (см. Мф. 22, 29), потому что не исследовали их и не спускались в их глубину через познание. Они поистине свидетельствуют и проповедают нам [своим] гласом совершенное исповедание Бога, верно научая нас, насколько мы ныне способны воспринять, о Божественной сущности и о достойном поклонения домостроительстве Христа Господа нашего, [совершённом] во плоти.

[8] Это сокровенная премудрость совершенных (ср. 1 Кор. 2, 6–7), и внимать ей мы будем сокровенно: никто посторонний да не приближается мыслью к её тайне³⁴. «Мне тайна, — говорит Бог, — Мне тайна, Мне тайна и чадам Моим» (ср. Ис. 24, 16)³⁵. Если кто неразумен по своей дикости, как животное, да удалится прочь: да не приближается к подножию горы веры, на которой говорил Бог, чтобы не быть ему побитым камнями (см. Исх. 19, 13). Если же кто близок к Богу, но ещё не очистился, как должно, то пусть лучше несколько убелится чистотою, чтобы просветиться для созерцания Бога и для слышания словес веры — и такой пусть станет при подножии: он не может воспринять всю речь Бога и созерцать Его вблизи, в великом видении. Довольно ему видеть только небольшое сияние от Его славы и издали слышать глас. В точности пусть научится от того, кто по своей великой чистоте может взойти на гору веры к Богу: с ним он укроется от мира в облаке и просветится славою от созерцания Его — так он может приобрести мудрость для того, чтобы учить других.

[9] Если он осмелится слишком испытывать славу Непостижимого, то ему будет сказано, что никто не способен к этому. Когда же, словно под покрывалом, он попытается взирать уже почти на заднюю сторону Того, Кто скрыл лицо (см. Исх. 33, 23), то может увидеть и узнать, что поистине Бог непостижим, но только можно верить, что Он есть и поистине есть и от века имя Его и что Он Господь сильный и воинственный, крепкий и могучий, чуждый немощам, могущий всё, что хочет. Творец — причина всего, управитель всего, что начало быть, силой Своего слова содержащий всё (ср. Евр. 1, 3) и управляющий всем, совершающий всё по совету Своей воли (ср. Еф. 1, 11)³⁶. Он благ, исполнен милости и Податель всякого блага, Ревнитель и Праведный Судия, Единственный

34 В этом предложении слова, переведённые как «сокровенная» и «сокровенно», в оригинале однокоренные со словом «тайна» (ܐܝܢܐ [gā'zā]).

35 Мартирий сознательно изменяет слова, цитируя этот стих. В Пешитте и в Синаодальном переводе он читается по-разному.

36 В этом и предыдущем случаях цитата точно соответствует Пешитте.

Премудрый и Податель премудрости всем, Жизнь и Животворящий всё, простой Дух, непреложный и неизменный, сокровенный в Своей сущности, никогда не виденный и невидимый, единая природа, исповедуемая в трёх ипостасях³⁷ равных и нераздельных: Отце, Сыне и Святом Духе, Которые пребывают друг в друге нераздельно, но обособленно³⁸, и ничем не ограничены.

[10] И дивна неизреченная вещь: вера в одного Бога и тройственное исповедание, причём единство не упраздняет троичности и троичность — единства, поскольку то, что Бог один, не означает того, что Он — одна ипостась, а также то, что Он — три ипостаси, не вводит трёх богов, потому что природа Божества едина, единично разделяющаяся и разделённо соединяемая. Это весьма удивительно и глубоко, когда бывает предметом исследования, ибо Бог непостижим в Себе — мы только знаем, что Он существует и что Он существует троично, но каким образом — не наше дело исследовать: существо³⁹ Божества непостижимо.

[11] Хорошо смотреть на солнце, но нам следует смотреть умеренно, потому что, если будем смотреть долго, то вместо света приобретём слепоту, помрачающую наши глаза. Немощный же глазами не способен даже ненадолго обратить свой взгляд на солнце — его красоту прилично познавать тому, у кого зрение в здоровом состоянии. Таким же образом подобает искать и познавать Бога. Однако в той мере, в какой нам дано, будем исследовать Писания Духа со светильником веры, и тот, кто может должным образом постичь смысл и мудрость, содержащиеся в них, пусть постигает их, а остальные — учатся от него.

[12] Так ты желаешь познать тайну той премудрости, которая была сокрыта от вечности в Боге, создавшем всё (ср. Еф. 3, 9)? Веруй в Отца, Сына и Святого Духа — природу, не имеющую начала, существующую от вечности. Отец — это Тот, Кто существует без начала, Он — не имеющий причины [Своего происхождения] вечный Родитель. Сын, имеющий Отца Своей причиной, есть сущностное Порождение⁴⁰ Отца. Святой Дух, также имеющий Своей причиной [Отца], есть Тот, Кто предвечно исходит [от Него]. Отец не есть ни порождение ни исходящий,

37 כְּסוּסָא קְדָשָׁא קְדָשָׁא קְדָשָׁא קְדָשָׁא [kyānā ḥdānāyā q-mettawdā ḥa-tlātā qnōmē]. Церковь Востока исповедует в Святой Троице Три Ипостаси (qnōmē), в ней не принято говорить о Трёх Лицах (см.: Селезнёв Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 157).

38 Досл.: «...Которые пребывают Друг в Друге нераздельно и разделены» (ܘܢܘܩܘܕܘܫܘܬܗܘܢ ܠܐ ܡܘܩܪܢܝܢ ܘܥܡܪܝܢܘܬܗܘܢ ܕܘܢܘܩܘܕܘܫܘܬܗܘܢ [d-baḥdādē lā meṭparšnāit ‘amrin wa-prīšin]).

39 Досл.: «дело», «предмет» (ܫܪܒܐ [šarbā]).

40 ܘܢܘܩܘܕܘܫܘܬܗܘܢ [lilīdā ityāit].

но только Родитель. Сын не есть ни родитель, ни исходящий, но только Порождение. Святой Дух не есть ни родитель, ни порождение, но только Исходящий.

[13] В это веруй, этому поклоняйся, это исповедуй и славь как то, чего ты не постигнешь, потому что это слишком высоко для постижения, чтобы тварь могла это познать. Ибо то, что Сын и Дух имеют причинной Отца как главу, не будучи ни инаковыми по отношению к Нему, ни меньшими Его, это тяжело [для восприятия]⁴¹ — кто же уразумеет Божество? Выразить же это словом — совершенно невозможно. И одно и другое невозможно. Нельзя ни помыслить о Боге, каков Он, ни высказать это, потому что это невыразимо словом и невместимо для мысли, но только принимается чистым сердцем через веру, ибо чистота сердца видит Бога верою.

[14] Если же кому-нибудь нужно сравнение для подтверждения о Том, Кто по Своей природе не имеет сравнения, то достаточно будет такому солнечного круга и его собственной души: у одного — сияние и жар, у другого — слово и жизненность. Никогда не являлся солнечный круг без своего сияния и жара, равно как и душу нельзя представить без слова и жизненности. И тогда как душа и круг суть причины того, что происходит от них, мы и на малое мгновение не мыслим одно прежде другого, хотя вторые порождены и происходят от первых. Вторые вовсе не инаковы по отношению к первым, но существуют вместе с ними и в них.

[15] В этом сравнении я представил и славные ипостаси Святой Троицы, равной по природе и равной по чести. Я поставил в сравнение с [солнечным] кругом и душой Отца, Который есть причина как начало для Сына и Духа. В подобии сияния и слова я представил Бога Слово, Который был в начале с Отцом (ср. Ин. 1, 1), Который есть *сияние Его славы и образ Его сущности* (Евр. 1, 3)⁴². В подобии же солнечного жара и жизненности души я представил Святого Духа — Жизнь и Животворящего, Который от Отца исходит, исходит же не временно: Он непостижимо пребывает с Отцом и в Отце, так же как и Сын неизреченно рождён от Отца не во времени и пребывает в Нём и у Него невыразимо.

[16] Чуждо это время для Сына и для Духа, равно как и для Отца. Если же кто-нибудь задаст глупый вопрос: «Когда рождён Сын или когда исшёл Дух?» — то ему будет дан мудрый ответ, согласный со словами

41 Досл.: «твёрдо», «жестко» (ܩܫܘܬܐ [qašyā]).

42 Точное соответствие Пешитте. Словом «сущность» переведено сирийское ܩܘܘܬܐ [rūtā].

отцов: «Тогда, когда Отец не был рождён и не исшёл»⁴³. Действительно, всякий раз, когда ты помыслишь, что есть Нерождённый Отец, то вместе с Ним мыслится и Сын в Рождении, также и Святой Дух вместе с Ним — в исхождении, как в вышеприведённом сравнении, причём ни малейшего промежутка времени между Ними не мыслится. Что мыслится во времени, даже самом коротком, то не есть Бог, потому что Бог существенно существует⁴⁴, а Чьё существо вечно, Тот превыше времени.

[17] Впрочем, это трудно для исследования. Знаю, что это трудно, вернее — непостижимо, ибо слово о Боге чем совершеннее, тем труднее для постижения, но для веры это очень просто. Веруй же и прославляй. Пожалуй, о Боге мы вовсе не узнаем ничего большего. Это то, что сейчас мы не можем понести по причине грубости этой плоти, которая, словно покрывало отгораживает от нас Бога. Пожалуй, намного больше, чем мы, сейчас знают высшие природы, по причине их значительного превосходства над низшими и их близости к Богу, из-за которой они освещены всем Его светом, чтобы воспринимать озарения ведения о Нём в соответствии с их чином и высотой⁴⁵; по сравнению же с Его нижним они меньше настолько, насколько тварь мала по сравнению со своим Творцом.

[18] Вот и великий Павел, который, как и они, был вознесён высоко и приблизился к Богу, хотя и познал через духовное откровение тайну Божественной сокровенности, признаёт, что сейчас он познал малое из многого и что он неспособен в это время познать вполне, так же как и он познан (см. 1 Кор. 13, 12). Поэтому тот, кто дерзнёт более

43 См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 20. De dogmate et constitutione episcoporum 10 // PG. 35. Col. 1077A; Idem. Oratio 31. De Spiritu Sancto 4 // PG. 36. Col. 137A.*

44 ⲉⲩⲱⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲩⲱⲛⲉⲛⲉ [ityāñ īṭaw], то есть существует в собственном смысле. Данное выражение похоже на употребляемое в «Ареопагитиках» ⲃⲧⲱⲥ ⲙⲱⲛ — «истинно Сущий» (*Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus 5, 1 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / вступ., пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 402–403*). Известно, что на сирийский язык «Ареопагитики» были переведены ещё в VI в. и были популярны в монашеской среде, однако, как считает Робер Бёльз, Сахдона ни разу не ссылается на «Ареопагитики» (см.: *Beulay R. La lumière sans forme: introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, 1986. P. 158–159, 162*).

45 Такое описание небесной иерархии очень сходно с «Ареопагитиками» даже в терминах. Слово ⲉⲩⲱⲛⲉⲛⲉ [šemhē], переведенное как «озарения», близко по значению к слову ἄκτις (*Ps.-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia 3, 2 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. С. 70*). Оба слова имеют сходный ряд значений: «луч», «вспышка», «блистание». Достоянно внимания и употребленное здесь слово ⲉⲩⲱⲛⲉⲛⲉ [ṭaksā] — от греч. τάξις («порядок», «чин»), — один из ключевых терминов сочинения «О небесной иерархии».

исследовать ту природу, которая неисследуема, своим исследованием сочтёт слепыми невидимые природы и того, кто облёкся в Духа.

[19] Вот что мы узнали из Божественных Писаний о всеблаженной сущности достопокланяемой, славной и блаженной природы Высокого и Превознесённого Бога, Который силен вовеки, и свято имя Его, и свято жилище Его (ср. Ис. 57, 15). Весьма велико для нас то, что мы удостоены этого и с похвалой исповедуем: *Благословенна слава Господа от места своего* (Иез. 3, 12), — и в молитве просим у Него дать нам просвещение и познание, как Он научил нас через Писания Духа Своего, чтобы мы сказали и о Его славном и дивном исполненном жизни домостроительстве Спасителя нашего Христа, чтобы нам познать тайну единства превышающего всякое слово Иисуса, Бога нашего, и чтобы Он, вняв нашим молитвам, сподобил нас поведать здоровое учение, согласное с истиной Его благовестия.

[20] Каков же этот сияющий нам свет, об этом [говорит] благовестник Духа Павел: «Однако Тот, Кто есть образ Божий...» (ср. Флп. 2, 6), это Бог Слово (ср. Ин. 1, 1), Единородный Сын Божий (ср. Ин. 1, 18), совершенный во всём, как Отец и Дух. Он *уничжил Себя Самого* (Флп. 2, 7), то есть укрыл славу Своего Божества и по Своей благодати и по милости Отца сошёл к нам. Он *принял образ раба* (Флп. 2, 7) от нашего рода, то есть совершенную природу⁴⁶, подобную нам во всём, кроме греха (ср. Евр. 4, 15), устроил её чудным образом через Святого Духа от Марии Девы без семени мужа и стал обитать в Ней в единении со времени Благовещения ангела, как в храме, который славен по Его Господству; в соответствии со всем естественным порядком, за исключением [зачатия в] браке, Он стал возрастать внутри утробы, как и затем вне её: *Иисус*, — как написано, — *преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2, 52).

[21] Итак, эту природу нашего человечества, богоприлично соединённую с Богом Словом от начала её создания и навеки, Он соделал с Собою одной ипостасью и лицом⁴⁷ в единстве дивном и неизреченном и исполнил её славы Своего Божества. И в этом Своём образе Он сделался видимым для твари: *И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца, полного благодати и истины* (ср. Ин. 1, 14).

46 كُنْهَ صَاحِبِهِ [kyānā mšalmānā].

47 «Природу нашего человечества... Он соделал с Собою одной ипостасью и лицом» — كُنْهَ صَاحِبِهِ وَجْهَ صَاحِبِهِ [kyānā ḡ-nāšūtan... ḡad qnōmā w-parṣōrā ḡḡadēh]. Это высказывание особенно значимо по той причине, что здесь, по-видимому, Сахдона исповедует не только единство ипостаси Христовой, но и тождество лица и ипостаси.

[22] Поскольку Бог Слово облётся в человеческое тело, то честь Своей ипостаси Он соединил с видимым⁴⁸. И в этом Своём образе Он был видим в мире, непрестанно открывая Себя в нём⁴⁹. Так что одно лицо и ипостась Сына — Тот, о Котором мыслится и говорится — Воспринявший и воспринятое⁵⁰.

[23] Хотя у Него природа человеческая, то есть тело и душа, совершенно как у каждого из нас, но эта природа у Него также — храм Бога

48 Мартирий и далее говорит о чести и поклонении, которое принимает человеческое естество во Христе по причине соединения с Божеством (см. ниже, § 27). Эта же мысль характерна и для Нестория (см.: *Nestorius. Ad Caelestinum papam epistula secunda* // *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Т. 1: *Concilium universale Ephesenum*. Vol. 2. Berolini; Lipsiae, 1925–1926. P. 14:28–33; (Ps.) *Nestorius. Capita diversa 1* // *A Nestorian Collection of Christological texts*. Vol. I. Cambridge, 1972. P. 180:1–4).

49 Андре де Аллэ заметил в этих словах параллель с учением Нестория о «лице откровения» (см.: *Halleux A., de. La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme* // *Orientalia christiana periodica*. 1957. Т. 23. P. 17–18). Бетюн-Бейкер также заключает, что в восточно-сирийской традиции термин *paṣḏōrā* часто употреблялся в значении *маски* или *представителя* кого-то или чего-то другого (см.: *Bethune-Baker J. F. Nestorius and his Teaching*. Cambridge, 1908. P. 219–220). Действительно, одно из основных значений, которое Несторий вкладывал в термин *πρόσωπον* — это *явление, откровение* Божества через человеческую природу: он говорит об этом регулярно: например, «...тем не менее, у человечества есть своя собственная ипостась, но эта ипостась — храм Того, Кто обитает в нём, откровение о Воспринявшем её и явление Божества» ((Ps.) *Nestorius. Capita diversa 3* // *A Nestorian Collection... Vol. I. P. 182:16–20*). Мартирий также любит повторять, что Бог открыл Себя через человеческую природу (см. ниже, § 23).

50 ܘܗܘ ܕܢܫܐ ܘܗܘ ܕܥܘܠܡܝܢ ܘܗܘ ܕܥܘܠܡܝܢ ܘܗܘ ܕܥܘܠܡܝܢ ܘܗܘ ܕܥܘܠܡܝܢ ܘܗܘ ܕܥܘܠܡܝܢ [ħaḏ mekkil paṣḏōrā wa-qnōmā ḏa-brā meṭmē w-mēṭē'mar, ħaw da-nsaḅ w-ħaw d-eṭnseḅ]. Сахдона снова употребил выражение «одно лицо и ипостась» (см. выше, § 21). Здесь интересны слова «Воспринявший и воспринятое»: буквально их можно было бы перевести как «Воспринявший и Воспринятый» (ħaw da-nsaḅ w-ħaw d-eṭnseḅ — «Тот, кто воспринял и Тот, Кто воспринят»), но это было бы не вполне корректно, потому что от того, как перевести, зависит смысл: если оба слова при переводе поставить в мужском роде, то по-русски получится, что «воспринятый» — это отдельный человек, но наличие подобной идеи у Мартирия не очевидно, если учесть то, как он настаивает на единственности лица и ипостаси Господа Иисуса Христа. Следует допустить возможность поставить второе причастие в среднем роде, понимая «воспринятое» как человеческую природу, несмотря на то, что дважды употреблено местоимение мужского рода ܘܗܘ [ħaw] — *тот, он*. В силу того, что в сирийском есть только мужской и женский род и нет среднего, это местоимение иногда можно переводить словом среднего рода: в тезаурусе П. Смита указаны случаи, когда оно используется в качестве артикла ср. рода при субстантивации прилагательных (см.: *Smith R. P. Thesaurus syriacus*. Т. I. Oхoniі, 1879. Col. 981). С другой стороны, необходимо иметь в виду и возможность перевести «ħaw d-eṭnseḅ» как «воспринятый», так как Мартирий допускал подобные выражения (см. ниже, § 30).

Слова⁵¹, Который через неё явил Себя. Она возвещает о Воспринявшем её и делает доступным Его лицо⁵². Она никогда не рассматривается сама по себе, так чтобы для смотрящих являемо было одно только её лицо без Божества, обитающего в ней⁵³. Хотя Он и совершенен в той природе, которую воспринял, однако в собственных Своих мерах Он недоступен для смотрящих, но всё соединено с Воспринявшим её: как одежда с носящим её и как порфира с царём⁵⁴. Если бы она рассматривалась отдельно, сама по себе, как отделившаяся от Воспринявшего, то тогда говорилось бы о двух лицах (تَرنِ پارڅوړين [tren paɾʃōrin]) и двух сынах, но ныне, поскольку она возведена в единство с Богом, то лицо Божества (هَني هَني پارڅوړا د-اللهوتَا [paɾʃōrā d-allāhūtā]) открылось посредством образа раба — лицо Сына (هَني هَني پارڅوړا د-برا [paɾʃōrā da-brā]) одно, а не два. Он двойствен по природе: Бог и человек, единый в сыновстве. Природы суть две и они различны по свойствам, лицо же одно, и оно тождественно в сыновстве⁵⁵, и когда, по должному порядку, оно различается по своим природам, то о нём говорится как о едином в каждой из них, без разделения его на два.

[24] Известно, что Бог Слово стал плотью (Ин. 1, 14), плоть же одна, а не две. Что Он стал плотью, то говорится о Его обитании во плоти, а не о природе⁵⁶; и плотью, опять же, назван Сын. И нет двух сынов, потому что Он есть Сын Одного Бога⁵⁷, и нет разделения⁵⁸.

- 51 Образы храма и дома характерны для антиохийской богословской традиции и в них нет ничего специфически несторианского: они употребляются именно в таком контексте ещё в Евангелии (например: *Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его... А Он говорил о храме тела Своего* (Ин. 2, 19.21)). Они также регулярно встречаются в древних богослужебных песнопениях и в творениях св. отцов (подробнее см.: Максим (Судаков), *мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 154–156).
- 52 هَني هَني [paɾʃōrēh], то есть лицо Бога Слова. Автор здесь имеет в виду, что лицо Христа одно — это лицо Бога Слова, которое через человеческую природу стало доступным и познаваемым для людей.
- 53 Мартирий здесь, отвергает наличие собственного, отдельного от Божества, лица у человеческой природы Христа, но делает это выражаясь таким образом, что можно понять, что он признаёт это лицо, но только при том условии, что оно неразлучно с Божеством. Однако при учёте всего контекста данной главы нельзя допустить, чтобы автор действительно так думал.
- 54 Всё, что было сказано об образах дома и храма (см. выше, в сноске 51), можно сказать и об образе одежды в христологии (подробнее см.: Максим (Судаков), *мон.* Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 156–158).
- 55 هَني هَني [šwā ḥa-brūtā] — дословно: «равное в сыновстве», то есть лицо Сына одно и то же для обеих природ.
- 56 Слова «не о природе» следует понимать как «не об изменении Божественной природы».
- 57 Досл.: «Сын есть в сыновстве Одного Бога».
- 58 Настаивая на отсутствии какого-либо разделения во Христе, Мартирий здесь полемизирует с Церковью Востока.

[25] Велико и дивно единство Бога и человека, и именно поэтому о каждой из природ говорится, что ей свойственно то, что относится к другой природе, притом что она не теряет и не изменяет своих собственных свойств. Об одной природе говорится то же, что о другой, и наоборот, — это по причине единства, потому что Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе⁵⁹. Так что Сын Божий, Бог Слово, был назван Сыном Человеческим по причине природы человеческой, которую Он воспринял, и Сын Человеческий — та природа, которая от нас, — была единственным Сыном Божиим, по причине Бога Слова, Который её воспринял, и *Нисшедший, Он же есть и Восшедший* (Еф. 4, 10) ради откровения и сообитания⁶⁰. И Тот, Который на земле, был назван Тем же, Который на небе, по причине чести и величия. И единое лицо (ܐܘܢܘܢܗܘܢܗܘܢ [had parṣōrā]) Господа Христа есть одно и то же, что Сын Божий и Сын Человеческий, притом что обе Его природы: божественная и человеческая — пребывают совершенными в этом одном Лице Сына, сущего в единстве со всеми своими свойствами, без разделения и смешения, от Благовещения и во веки.

[26] Страдания и немощи по природе присущи телу, которое от Марии, чудеса же и всё высокое в действительности принадлежат слову, которое от Отца, но вследствие единства Его Самого как Одного Лица — Сына, Господа, Христа — и страдания человечества, и чудеса Божества, и слова уничижительные, и высокие относятся к Вышнему, ибо Тот же Самый Сын произнёс и осуществил те и другие по Своему домостроительству в двух совершенных природах, однако не в одном и том же смысле, но в разных, в соответствии с чином и порядком природы.

59 В этих словах Мартирий исповедует взаимообщение свойств божественной и человеческой природ во Христе, в соответствии с православным учением, по которому это взаимообщение имеет место «по причине тождества ипостаси и взаимопроникновения свойств одной природы в другую» (*Joannes Damascenus. Expositio accurata fidei orthodoxae* III, 4 (48) // PG. 94. Col. 1000:7–10). Бабаи Великий отвергал это учение (*Заболотный Е. А. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках. Дисс... истор. н. М., 2016. С. 205–206*). Для Мартирия особенно важна эта идея, поскольку именно ею он обосновывает обожение человеческой природы, как конечную цель всех духовных трудов подвижника (см. об этом в статье: *Ovidiu I. Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques. Paris, 2011. (Études syriaques; t. 8). P. 45–61*).

60 Досл.: «обитания», «вселения» (ܐܘܢܘܢܗܘܢ [ʿmoḡā]). Здесь образно говорится о вселении Бога в человеческую природу.

И действительно, не в том же самом смысле, в каком Он претерпел страдания и смерть от иудеев, Он сотворил те же дела, что и Отец, и воскресил с Собою Своё тело. И не в том смысле Он был равен с Отцом и старше Авраама, в каком Он возрастал, развивался и преуспевал в возрасте, мудрости и благодати. Претерпевал же страдания и умирал тот храм, который во времени был разрушен и воссоздан, достиг совершенства и полноты. А воскресил его Бог Слово, обитавший в нём, единосущный Отцу и сущий с Ним прежде веков⁶¹.

[27] Однако же храм и Обитающий в нём — одно лицо и [одна] ипостась, как дом и обитающий в нём и как одежда и носящий её. Однако Он неотделим от этого храма, как в вышеприведённых сравнениях, потому что не было такого, чтобы Он в одно время обитал, а в другое — удалялся, но Он всегда обитает в нём и в нём всегда принимает славу, чествование и поклонение от всякой твари, не удаляясь и не отделяясь от этого храма, поскольку Он есть вместе с ним одно лицо нераздельно, неизменно, неразлучно⁶² в едином поклонении и едином прославлении.

[28] Также нам необходимо знать следующее: это лицо Христа в подлинном единстве, дающее знать о единстве, а не сущность, составленная из двух природ⁶³, но возведение к прославлению того, что получает это как дар за явление [Бога во плоти]⁶⁴. Это ипостасное лицо

61 Похоже, что здесь Мартирий перефразирует Феодора Мопсуестийского: «Иной Тот, Кто разрушается и Иной Тот, Кто воскрешает. Один — храм, претерпевший разрушение, а воскресил его Бог Слово, Который обещает воскресить Свой храм, который был разрушен» (*Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca. Lipsiae, 1869. P. ٣٥ [82]:12–16*).

62 ܘܢܘܨܬܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ [lā meṭrḥaḡnāit, lā meṣtaḥlafnāit, lā meṭprašnāit] — неточная цитата из Ороса Халкидонского собора: ἀτρέπτως ἀδιαρέτως ἀχωρίστως (Concilii Chalcedonensis actio V. Tractatio de definitione fidei // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2: Concilium universale Chalcedonense. Vol. 1. Pars 2. Berolini; Lipsiae, 1933. P. [325] 129:31).

63 ܘܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ [ūsīā ḡa-mrakḡā men trayhon kyānē]. Здесь автор полемизирует с Севиrom, употребляя поэтому и греческое слово «сущность» (οὐσία). Тем не менее, необходимо отметить, что сам Севир использовал понятие *сложная природа* (σύνθετος φύσις) и не принимал выражения *сложная сущность*, которое ввёл один из его последователей Сергий Грамматик (см.: *Говорун С. Н. Единый сложный Христос* // БВ. 2004. № 4. С. 154–155). Андре де Аллэ считает, что *сущностью* здесь у Сахдоны обозначается *ипостась* (см.: *Halleux A., de. La christologie de Martyrios-Sahdona. P. 29*), то есть, по его мнению, Мартирий не признавал, что ипостась Христа составлена из двух природ.

64 Смысл заключительной части данного высказывания представляет некоторую трудность для понимания: ܘܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ [meṭʿalyānūtā ḡa-lwāt gumḡāmā ḡ-meṭprāʿā meṭṭül ʿeltā ḡ-gelyānā], то есть буквально «возведением на высоту того, что получает воздаяние за явление». Вероятнее всего, этими словами Мартирий выражает ту мысль, что в Лице Христа человеческая природа получает прославление,

природ⁶⁵, а не мнимое и притворное лицо⁶⁶, далёкое от того, кому оно принадлежит. Действительно, оно не составлено природно в единую сущность из двух природ и оно не мнимое и не притворное, далёкое от одной из них, не такое, как портреты или послы, представляющие лицо того, кто находится далеко.

[29] Образ, представляющий портрет человека, не есть человек по природе. Также ангел и посол, первый из которых представляет лицо Бога, а другой — лицо царя, в действительности не суть ни Бог, ни царь⁶⁷. В отношении же Господа нашего Христа не было так, но Он есть истинно в двух: в том, что видимо, и в том, что познаваемо, причём природы близки и соединены друг с другом, и являемое в двух [природах] есть ипостасное лицо сыновства⁶⁸, не отделённое от действительности⁶⁹ его природ.

обожение («возведение на высоту») в силу Воплощения (как «воздаяние» за явление Бога во плоти).

- 65 ⲉⲓⲁⲓⲓⲛⲁⲣⲏⲓⲛⲁ ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ [paʁṣōrā qnōmāyā ḏa-kyānē]. У Нестория встречается подобное выражение: ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ [paʁṣōrā qnōmāyā wa-kyānāyā] — «природное и ипостасное лицо» (*Nestorius. Liber Heraclidis I, 1, 93 // Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas. Paris; Leipzig, 1910. P. 125*). Возможно, Мартирий заимствовал его из «Книги Гераклида» в несколько изменённом виде. Выражение «ипостасное лицо» (ὑποστατικὸν πρόσωπον) не было чуждо неохалкидонскому богословию: его употреблял Леонтий Византийский. Например, он делает это, отвечая на полемический вопрос несториан, при котором они смешивали понятия *лица* как богословского термина и *лица* как части тела. В данном контексте Леонтий подчёркивает, что *лицо*, как и *ипостась*, обозначает конкретное и самостоятельное существование. См.: *Leontius Byzantinus. Tractatus contra Nestorianos 2, 16 // PG. 86a. Col. 1572:34*. См. об этом же: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. М., 2006. С. 298.
- 66 Если Мартирий так убеждённо настаивал на единстве ипостаси Христа, то очевидно, что он отвергал учение Нестория, для которого «лицо» было, по сути, нечто третье по сравнению со Словом и с плотью. Так что эти слова можно рассматривать как выпад против Нестория. Если учитывать, что в следующем же предложении Мартирий цитирует его «Книгу Гераклида», то можно сказать, что он делает это или бессознательно (будучи хорошо знаком с текстом этой книги, но не помня откуда он берёт эти слова), или с тем намерением, чтобы сделать своё учение удобоприемлемым посредством использования общепризнанного вероучительного источника.
- 67 Точно такое же сравнение с портретом, послем и ангелом в таком же полемическом ключе использует Несторий (см.: *Nestorius. Liber Heraclidis I, 1, 60 // Op. cit. P. 83–84*). Заимствование из «Книги Гераклида» здесь очевидно: Мартирий употребляет те же слова, что и Несторий (*образ, посол, ангел, далёкий*), скорее всего, цитируя его по памяти.
- 68 ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ [paʁṣōrā kyānāyā ḏa-brūtā] — о выражении «ипостасное лицо» см. выше, в сн. 65. Здесь автор подчёркивает, что Лицо Христа есть собственное Лицо Сына, а не нечто третье, получающееся из соединения Бога и человека, как в концепции Нестория и Баввая. Поэтому и написано далее, что Лицо не отделено от действительности Его природ.
- 69 Словом «действительность» переведено сир. ⲉⲩⲁⲛⲁⲛⲁⲛⲁ [šrārā] — «истина».

[30] Поелику Бог Слово Своим Лицом и Своей природой соединился с человеком и вочеловечился, то Он использует человека как Своё собственное Лицо⁷⁰, а человек, в свою очередь, в силу того что он своей природой истинно соединился с Богом Словом и обожился, проявляется в Лице Бога как в своём собственном⁷¹. Каждый из них в двух отношениях есть Бог и человек: в одном — по природе, в другом — по единству⁷². И хотя каждый сохраняет особенность своей природы⁷³, они не суть два лица, но одно лицо. Ибо каждый из них познаётся как в своём в том, что принадлежит другому, и [Лицо] есть природное, а не мнимое в силу нераздельного единства двух природ.

[31] Когда Он говорил: *Я и Отец — одно* (Ин. 10, 30), — и, — *кто видел Меня, видел Отца* (Ин. 14, 9), — и, — *прежде чем был Авраам, Я есмь* (Ин. 8, 58), — а также, — *разружьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2, 19), — и прочее, подобное сему, то говорил от природного Лица Бога Слова, Который говорил это, когда жил и был доступен⁷⁴, а не от мнимого лица того, кто был далеко. И, опять-таки, когда Он говорил: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28), — и, — *вы ищете убить Меня, Человека, который сказал вам истину, которую слышал от Бога* (Ин. 8, 40), — и, — *Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил* (Мф. 27, 46), — и прочее, подобное сему, то это относится к образу Того, Кто был видимым, и подразумевает, что Он истинно Человек по природе, а не мнимо.

70 ܐܢܟܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ [ʾayk da-b-paršōrā dīleh b-barnāšā mēṭhaššah]. Иными словами, Лицо Сына Божьего, по мысли Мартирия, является собственным лицом для Его человеческой природы.

71 Из этого высказывания становится явным, что Мартирий не вполне отказался от двухсубъектной христологии Церкви Востока. Православный не мог бы сказать: «Человек своей природой соединился с Богом Словом и обожился». Допустимо употребить слово «человек» вместо «человеческая природа». Однако для Мартирия иное — человек и иное — его природа.

72 Здесь можно усмотреть влияние Томаса папы Льва Великого (см.: *Leo I, papa. Ad Flavianum epistula de Eutychem* // *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Т. 2: *Concilium universale Chalcedonense*. Vol. 2. Pars 1. Berolini; Lipsiae, 1932. P. 28:15–20). Однако при схожести выражений свт. Льва и Мартирия в их высказываниях есть существенная разница: если в словах святителя невозможно увидеть двух самостоятельных субъектов, то у Мартирия выражение «Каждый из них» (ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ [kul ḥaḍ menhon]) вызывает подозрение, что он усваивает человеческой природе Христа такую самостоятельность, которая разрушает ипостасное единство природ.

73 Свт. Лев Великий также говорил, что каждая из двух природ сохраняет своё свойство (у свт. Льва — *proprietas*, у Сахдоны — ܕܝܠܘܬܐ [dilyūtā]). См.: *Leo I, papa. Ad Flavianum epistula de Eutychem*. P. 27:15–16.

74 Досл.: «был близок и жил, когда говорил это».

[32] Вот почему Лицо является природным и Сын един в двух [природах]: «Единородный [Сын], — написано, — сущий в недре Отца Своего, Он Тот, Кто поведал» (ср. Ин. 1, 18). И вот Тот, Кто поведал, был человеком в видимом образе, Он как Единородный был в недре Отца. Это Тот, Который был первородным среди многих братьев (Рим. 8, 29) и был рождён от Марии и из Её недра. Единство дивное и неизреченное: тогда как Бога никто никогда не видел, Тот, Кто был видим, говорил: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10), — и: *Кто видел Меня, видел Отца* (Ин. 14, 9), — и: *Что ж, если вы увидите Сына человеческого восходящего туда, где был прежде?* (Ин. 6, 62)⁷⁵, — и: *Никто не взойшёл на небеса, но только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13).

[33] И вот, это тело удалилось, взойдя на небеса. Оно не существовало прежде и не сошло с небес, но оно от семени Авраамова. Когда Христос ходил по земле, тела не было на небе, равно как и после того как Он вознёсся на небо, Его не было на земле в теле. Однако в силу высшего единства и великого сочетания Его (ܡܠܟܘܬܗ [naqqirūtā]) с Богом Словом, Который был в начале в недре Отца Своего (Ин. 1, 18) и сошёл с небес, не претерпев изменения (когда Он был на небе, то был и на земле, и на всяком месте без ограничения), о теле сказано, что ему свойственно то же, что свойственно Богу. *Нисшедший*, — написано, — *Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить всё* (Еф. 4, 10), и Он дал дары Своей Церкви (ср. Еф. 4, 8) и пребывает с нею *во все дни до скончания века, аминь* (Мф. 28, 20).

[34] Итак, это есть истина веры, которая возвещена нам Богом в Писании и которую мы изложили очень кратко по причине её глубокой тайны и великой высоты, потому что она поистине трудна для изложения и для размышления, потому что тайна сия сокрыта и в Боге сокровенна (ср. Еф. 3, 9), но проста и светла для ума верующего, ясно и правого. Посему пусть никто много не испытует исследованием, чтобы ему не погибнуть. Тайна единства трудна [для постижения] и сокровенна. Она открыта и познаваема отчасти. Никто да не пускается в эту глубину глубин без корабля веры, чтобы понести эту тайну, потому что он не постигнет великой тайны и душа его погибнет в исследовании, ибо этот предмет не человеческий, чтобы он был изучен тобою, о человек, но это дивное Божественное дело, которое неисследуемо.

[35] Даже божественный Павел, который имеет *ум Христов* (1 Кор. 11, 16), не дерзает исследовать Его тайну, и это притом что в нём

75 В Пешитте это 63-й стих.

был Дух Божий, Который *испытует глубины Божия* (1 Кор. 2, 10)⁷⁶. И тем не менее, он, удивляясь величию этой тайны, говорит: «Беспрекословно — великая благочестия тайна: Тот, Кто явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознёсся во славе» (ср. 1 Тим. 3, 16). Веруй же и ты вместе с миром, не испытывая тайны.

[36] Если же ты много допытываешься о том, как Бог и человек — две природы и одно Лицо, притом что ни единство не упраздняет двойственности, ни двойственность — единства, то прежде исследуй то, что относится к тебе: как ты — душа и тело — две природы и одна ипостась, притом что ни единство не разрушает двойственности, ни двойственность — единства; как разумное с неразумным составляют одно разумное и смертное с бессмертным — одно смертное; как силы души сопрягаются с силами тела, не смешиваясь друг с другом; как из телесного голоса и душевного разума производится единое слово; как чувства членов и рассуждение ума осуществляют единое решение. Если же ты не способен постичь тайну твоего собственного природного единства: как единое разделяется и разделённое соединяется, — то как допытываешься до тайны Божественного единства Сына?

[37] Дела Его неисследуемы — вот что оставила нам тайна Его единства. Скажи мне, как Он умножил хлеб в руках Своих учеников? как претворил воду в вино? как сотворил глаза слепому человеческим перстом и плюновением? как весомыми ногами ступал по жидкой поверхности моря? как прошёл сквозь затворённые двери с вещественным⁷⁷ телом? как показал раны от гвоздей и от копья на Своём бессмертном теле и ел перед Своими учениками? Можешь ли исследовать всё это и прочее в этом роде? Тогда как же исследуешь единство, превышающее всякую мысль?

[38] Не станем дерзать на то, что выходит за пределы возвещённого нам в Писании Духом через апостолов и изъяснённого нам последовавшими за ними учителями, то есть того, что Бог Слово и [воспринятый] от нас человек — истинно две цельные и совершенные природы в неизреченном единстве, одно лицо Сына и Господа, Христа Бога Всевышнего, Которому слава во веки веков, аминь.

[39] Кроме сего мы не имеем обычая принимать что-либо, ни Церковь Божия (ср. 1 Кор. 11, 16). Это слово веры, которое мы проповедуем,

76 Цитата приведена по-церковнославянски, так как при этом сохраняется единство в употреблении слов.

77 Досл.: «составным» (ꙗꙗꙗꙗ [markabbā]).

как нас научили наши духовные отцы, православные⁷⁸ учителя, наставники, избранные Христом, претерпевшие изгнание за Его истину, живые свидетели Божии, которые и поныне каждый день, как живые, научают своей православной⁷⁹ вере. Её содержит и исповедует Церковь в соответствии с православным учением, которое она изначально приняла от апостолов,

[40] веруя и ожидая будущей жизни: воскресения жизни в Царстве Небесном для делающих доброе и воскресения осуждения в геенне для делающих злое, в соответствии с истинным учением Христа Господа, сказавшего: *Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения* (Ин. 5, 28–29), воскреснув всецело: душой и телом, без какого бы то ни было лишения в них,

[41] совлѣкшись тления и облѣкшись в нетление, чтобы пребывать бессмертными и нетленными по телу и неизменными и непреклонными по душе, ибо, — как сказано, — *тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15, 53). Ни один не останется во аде, и не изменится их благолепный образ, но все полностью со всеми своими членами в их подлинном виде предстанут на суд Христов (ср. Рим. 14, 10), исповедуя Его господство и благословляя Его имя, чтобы каждому как по телу, так и по душе получить от Него воздаяние за свои дела: *Всем нам, — говорит великий Павел, — должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому⁸⁰ получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, — доброе или худое* (2 Кор. 5, 10).

[42] Эту истинную веру соборной Церкви, возлюбленные, будем верно содержать и пребывать в ней непоколебимо, удаляясь от смерти сомнения ума о Боге и нетвёрдости ума в ожидании вечной жизни, осуждения в геенне для злых и наслаждения в Царстве для добрых, и отгоним от наших душ всякое злочестивое пустословие губительных

78 ܩܪܝܫܬܝܢ , ܩܪܝܫܬܝܢ [trīṣay šūḅhā]. Из словарной статьи тезауруса Пайна Смита (Smith R. P. Thesaurus syriacus. T. II. Oxonii, 1901. Col. 4510) явствует, что этим словом точно называли себя православные, а также — монофизиты (даны пять ссылок на 1-й и 2-й тома собрания источников Ассемани: в 1-м томе — православные источники, во втором — монофизитские). Свидетельств о том, что так могли называться несториане, нет. Следовательно, скорее всего, Мартирий здесь имеет в виду именно православных.

79 ܩܪܝܫܬܝܢ [ārtāḡoksāyā]. Это слово употреблялось по отношению ко всем трём вышеозначенным конфессиям (см.: Smith R. P. Thesaurus syriacus. T. I. Oxonii, 1879. Col. 402).

80 Исправлена опечатка в издании А. де Аллэ: ܩܪܝܫܬܝܢ (*Martyrius (Sahdona)*). Œuvres spirituelles II... P. 23) заменено на ܩܪܝܫܬܝܢ, как в Пешиitte и в издании П. Беджана (*Martyrius (Sahdona)*). S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia. Parisiis; Lipsiae, 1902. P. 176).

ересей, которое губит и отвращает душу от Бога через отвращение ума от истины, обесценивает его добрые дела и опьяняет его деятельность. Очистим как следует наш ум от ненавистной мерзости их слов и будем со всей осмотрительностью содержать православную⁸¹ веру, возвещённую нам Богом в Писаниях, чтобы не погибнуть, потому что без неё самой не можем ни унаследовать жизнь, ни оправдаться перед Богом, ни благоугодить Ему, по слову апостола: *Без веры невозможно угодить Богу* (Евр. 11, 6), — а также: *Человек оправдывается верою* (Рим. 3, 28), — и ещё: *Праведный верою жив будет* (Рим. 1, 17).

[43] Посредством её всё достигает совершенства и полноты, как сказал наш Спаситель: *Всё возможно верующему...* (Мк. 9, 23) — и, — *кто верует в Меня*, тот не только будет жив и оправдан, но у того, как сказано в Писании, *из чрева потекут реки воды живой* (ср. Ин. 7, 38). О вера! Она даже мёртвым дарует жизнь и живущих сохраняет бессмертными! «Верующий в Меня, — сказано, — если и умрёт, оживёт. И всякий, живущий и верующий в Меня, не вкусит смерти вовек» (ср. Ин. 11, 25–26).

[44] Вера оправдывает сердце того, кто блюдёт его в чистоте, и спасает уста⁸², проповедующие верно (ср. Рим. 10, 10)⁸³. Она отпускает грехи (см. Мф. 10, 2) и избавляет от вечного осуждения (см. Лк. 23, 42–43). Она отгоняет все недуги и дарует жизнь здравия (см. Мф. 9, 28–29; Мк. 5, 34; Иак. 5, 15). Она учит новым языкам (см. Мк. 16, 17; Деян. 2, 3–4) и доставляет духовное ведение. Она прогоняет демонов (см. Мф. 15, 28; Мк. 9, 23–25; 16, 17), наступают на змей и на всякого смертоносного гада (см. Лк. 10, 19) и останавливает действие убийственного яда (см. Мк. 16, 18; Деян. 28, 3–5). Вера возложила на всех венец и все царства мира победила своей силой, покорила их престолы и уничтожила полчища врагов, упразднила силу огня и заградила от ранения звериных зубов, явила воскресение мёртвых (см. Евр. 11, 33–35) и совершила всякие знамения и чудеса на небе и на земле. Всё это совершалось и совершается верой, и без веры никто не сделался славным и не был оправдан, и невозможно [без неё] ни стать славным, ни быть оправданным.

[45] Верою угодили Богу и прославились, по свидетельству апостола, все праведники и святые: от праведного Авеля до последнего из них (см. Евр. 11). Через неё и мы будем живы и оправданы, и она не оставит нас во время скорби и труда за неё, чтобы нам не быть отверженными

81 אֱמוּנָה [ārtāḏoksāyā], об этом слове см. выше, в примечании к § 39.

82 То же, что «животворит»: מַחְיֶה [maḥyā].

83 В Пешитте этот стих несколько своеобразен: «...потому что сердце, которое верует в Него, бывает оправдано, и уста, исповедующие Его, спасаются».

от благоволения Бога, Который сказал о праведнике, что он «верою живёт, и, если поколеблется, не благоволит к тому душа Моя» (ср. Евр. 10, 38; ср. Авв. 2, 4). Отринем же от себя колебание, *ввергающее в погибель* и будем держаться твёрдого постоянства в вере, *спасающей наши души* (Евр. 10, 39)⁸⁴. До смерти станем подвизаться за веру⁸⁵, являя свидетельство добрыми делами и подтверждая её истинность добродетельной жизнью, чтобы через неё вера просияла, как золото, своей подлинной чистотой и чтобы жизнь через неё просветилась как свет своей совершенной красотой.

[46] Без одной и без другой ничто не стоит и не держится, потому что вера без дел мертва, как тело без души (ср. Иак. 2, 26), и дела без веры весьма суетны и пусты, потому что делами не оправдается никакая плоть (ср. Рим. 3, 20). Одна вера, как сказано, свойственна и бесам, которые тоже веруют и трепещут (Иак. 2, 19). Также и одни дела [напрасны]. Суетные ереси также производят их: и они не щадят тела, изнуряя его тайными подвигами. Однако и вера, и дела при этом бывают напрасны и бесполезны, не имея взаимного согласия и соответствия. Поэтому укрепимся равным образом как верой, так и делами, как бы мощным вооружением, и приступим к славе совершенства, по слову апостола, *с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистив сердца от порочной совести и омыв тело водою чистою, будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший* (Евр. 10, 22–23), Который исполнит это,

[47] Которому слава, и нас Он да соблюдёт в истине Его во веки. Аминь.

84 Цитата точно соответствует Пешитте.

85 Для Мартирия эти слова имеют особое значение, потому что он сам добровольно подверг себя гонениям за проповедь догматов, противоречащих учению Церкви Востока.

Словарь основных понятий

Перевод	Сирийский термин	Параграф
благодать	ܩܘܒܘܠܐ [ṭaybūtā]	21, 26
вера	ܩܘܡܢܘܬܐ [haymānūtā]	1–6, 10, 43–46
видение	ܩܘܘܐ [ḥezwā]	8:18
деятельность (ума)	ܩܘܒܪܐ [dūbārē]	42
домостроительство	ܩܘܒܪܢܘܬܐ [mqdabrānūtā]	7, 19
единство	ܩܘܕܘܣܐ [ḥdāyūtā]	10, 19, 21, 23, 25, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38
жизнь	ܩܘܒܪܐ [dūbārē]	4, 45
ипостась	ܩܘܡܐ [qnōmā]	9, 10, 15, 21, 22, 27, 36
лицо	ܩܘܫܘܦܐ [paršōpā]	21–23, 25–32, 36, 38
мысль	ܩܘܫܘܬܐ [tarʿūtā]	8
образ	ܩܘܠܡܐ [ṣalmā]	2:2, 2:6, 15, 29:1
образ	ܩܘܠܡܐ [eskēmā]	22, 31, 41
образ	ܩܘܠܡܐ [yūqānā]	29:27
образ	ܩܘܠܡܐ [dmūtā]	20:21, 20:26, 21, 23
(видимый) образ	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [methzāyānūtā]	32
плоть	ܩܘܠܡܐ [besrā]	7, 17, 24, 35, 46
познание	ܩܘܕܘܣܐ [iḏāʿūtā]	6, 7
правление	ܩܘܒܪܢܘܬܐ [mqdabrānūtā]	5
православие	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐܘܩܘܫܘܦܐ [triṣuṭ šubḥā]	39
православный	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐܘܩܘܫܘܦܐ [triṣ šubḥā]	39:11
православный	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐܘܩܘܫܘܦܐ [ārtāḏoksāyā]	39:15, 42
природа	ܩܘܕܘܣܐ [kyānā]	5, 6, 9, 10, 12, 14, 15, 17–21, 23–26, 28–32, 36, 38
разумные [существа]	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [mallilē]	5, 6
совет [воли]	ܩܘܫܘܬܐ [tarʿūtā]	9
созерцание	ܩܘܘܐ [ḥezwā]	8:15, 8:22
существо	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [hwāyā]	3
существо [Божества]	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [šarbā]	10
существо [Божества]	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [ʿityā]	16
[Божественная] сущность	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐܘܩܘܫܘܦܐ [iṭūtā]	2, 7, 9
сущность	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [ūsīā]	28
сыновство	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [brūtā]	23, 29
тайна	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [rāʿzā]	8
тело	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [pagrā]	22, 23, 26, 33, 37
Троица	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐܘܩܘܫܘܦܐ [tliṭāyūtā]	15
ум	ܩܘܠܡܐܘܠܘܬܐ [reʿyānā]	42:8
ум	ܩܘܫܘܬܐ [tarʿūtā]	42:9, 42:13

Источники

- Babai Magnus*. Liber de unione / éd. A. Vaschalde. Parisiis: Typ. Reipublicae, 1915. (CSCO; vol. 61. Scriptores syri).
- Concilii Chalcedonensis actio V. Tractatio de definitione fidei // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2: Concilium universale Chalcedonense / ed. E. Schwartz. Vol. 1. Pars 2. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, 1933. P. 121 [317]–130 [326].
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 20. De dogmate et constitutione episcoporum // PG. T. 35. Col. 1065–1082.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 31. De Spiritu Sancto // PG. T. 36. Col. 133–172.
- Išō'yahb III Patriarcha*. Liber epistularum / ed. R. Duval. Parisiis; Lipsiae: Typ. Reipublicae; Otto Harrassowitz, 1904. (CSCO; vol. 64. Scriptores syri).
- Ioannes Damascenus*. Expositio accurata fidei orthodoxae // PG. T. 94. Col. 789–1228.
- Leo I, papa*. Ad Flavianum epistula de Eutychem // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2: Concilium universale Chalcedonense / ed. E. Schwartz. Vol. 2. Pars 1. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, 1932. P. 24–33.
- Leontius Byzantinus*. Tractatus contra Nestorianos // PG. T. 86a. Col. 1399–1768.
- Martyrius (Sahdona)*. S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1902.
- Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles / éd. A. de Halleux. T. 1. Louvain: Peeters Publishers, 1960. (CSCO; t. 200. Scriptores syri; t. 86).
- Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7) / éd. A. de Halleux. Louvain: Peeters Publishers, 1961. (CSCO; t. 214. Scriptores syri; t. 90).
- Martyrius (Sahdona)*. Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7) / trad. A. de Halleux. Louvain: Peeters Publishers, 1961. (CSCO; t. 215. Scriptores syri; t. 91).
- Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. Paris; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910.
- Nestorius*. Ad Caelestinum papam epistula secunda // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 1: Concilium universale Ephesenum / ed. E. Schwartz. Vol. 2. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, 1925–1926. P. 14–15.
- Nestorius (Ps.)*. Capita diversa // A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowski, A. E. Goodman. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. 179–206.
- The New Testament in Syriac. London: British; Foreign Bible Society, 1905–1920.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 1. Fasc. 1. Genesis — Exodus / ed. M. D. Koster. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2. Fasc. 3. The Book of Psalms / ed. D. M. Walter. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2. Fasc. 4. Kings / ed. H. Gotlieb. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 3. Fasc. 1. Isaiah / ed. S. P. Brock. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 3. Fasc. 3. Ezekiel / ed. M. J. Mulder. Leiden: E. J. Brill, 1993.

The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part 3. Fasc. 4. Dodekapropheton – Daniel-Bel-Drago / ed. A. Gelston, Th. Sprey. Leiden: E. J. Brill, 1980.

Pšitta. Tiflis, 2009 (на сир. яз.).

Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lipsiae: Typ. Guilelmi Drugulini, 1869.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / вступ., пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетея, 2002.

Литература

Говорун С. Н. Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 150–176.

Заболотный Е. А. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. н. М.: МГУ, 2016.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.

Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–171.

Максим (Судаков), мон. Христология Мартирия-Сахдоны // БВ. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–163.

Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона: обзор источников и исследований // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 159–179.

Пигулевская Н. В. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108.

Селезнёв Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.

Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований / ред. А. Р. Фокин. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.; Имперіум Пресс, 2006.

Abramowski L., Goodman A. E. Introduction. The Syriac Translation of Cyril's Anathemata // A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowski, A. E. Goodman. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. P. xx–xxvi.

Abramowski L. Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide / éd. Ch. Jullien. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2008. (Cahiers de Studia Iranica; t. 36). P. 13–27.

Bethune-Baker J. F. Nestorius and his Teaching. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

Beulay R. La lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne: éd. de Chevetogne, 1986.

Brock S. P. The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского Востока: Материалы междунар. конф. [М. — СПб., 26–30 сент. 1994 г.] / ред. Д. Е. Афиногенов, А. В. Муравьев. М.: Индрик, 1996. С. 159–179.

Ebeid B. Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona // Cristianesimo nella storia. 2017. Vol. 3. No. 38. P. 729–782.

- Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VIIe siècle. Louvain: Université catholique de Louvain, Faculté de théologie, 1956.
- Halleux A., de.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // *Orientalia christiana periodica.* 1957. Vol. 23. P. 5–32.
- Halleux A., de.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // *Orientalia christiana periodica.* 1958. T. 24. P. 93–128.
- Halleux A., de.* Introduction // Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles / éd. A. de Halleux. T. 1. Louvain: Peeters Publishers, 1960. (CSCO; t. 200. *Scriptores syrii*; t. 86). P. I–XVIII.
- Manel N.* Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico // *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006 / ed. E. Vergani e S. Chialà. Milano: Centro Ambrosiano, 2009. P. 29–69.*
- Ovidiu I.* Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // *Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. Paris: Geuthner, 2011. (Études syriaques; t. 8). P. 45–61.*
- Smith R. P.* *Thesaurus syriacus.* Vol. I. Oxonii: typ. Clarendoniano, 1879.
- Smith R. P.* *Thesaurus syriacus.* Vol. II. Oxonii: typ. Clarendoniano, 1901.

Martyrius-Sahdona. “On the True Faith and the Firm Confession of Orthodoxy”

Translated from Syriac with an Introduction and Notes

Hierodeacon Maxim (Sudakov)

MA in Theology

St. Daniel Monastery of Moscow, Metochion of the Transfiguration,

Podmoklovo village, Serpukhov district, Moscow region, 142200, Russian Federation

maxim.msdm@gmail.com

For citation: Maxim (Sudakov Mark), hierodeacon. “Martyrius-Sahdona. ‘On the True Faith and the Firm Confession of Orthodoxy’ Translated from Syriac with an Introduction and Notes”. *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 73–105 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.004

Abstract. This is a translation from Syriac into Russian of a fragment of the «Book of Perfection», a large ascetic treatise. The author of the book, Martyrius-Sahdona, a bishop in the Church of the East, is a 7th century East-Syrian writer. He is known as a teacher of monks and famous spiritual author. He is especially distinguished by his controversy with the Church of the East, after he begun to teach about one hypostasis of the Christ. For this reason, he was disowned and anathematized. The «Book of Perfection» is preserved in at least two manuscripts, the earliest of which originates from the Beth-Mar-Moshe Monastery of Mount Sinai and is dated by 837 AC (Argent. 4116). In the 1960s the «Book of Perfection» was published along with some other known Sahdona's writings. At the same time corresponding translations into French were issued. The christological

teaching of Sahdona, which has been attracting attention of researchers from the earliest times hitherto, is mainly contained in the present fragment of the «Book of Perfection». Besides christological aspects, it also contains doctrines of the Trinity, of the universal resurrection, and of the Last Judgement, along with considerations on the relationship between faith and morality. The introduction presents brief biographic and literary information and outlines the main subjects of the fragment. The translation is supplemented with a glossary of the main terms and a commentary indicating sources of citations in the text (foremost biblical) and explaining the translation.

Keywords: Syriac literature, Martyrius-Sahdona, the «Book of Perfection», confession of faith, Christology, the Church of the East, Nestorianism.

References

- Abramowski L., Goodman A. E. (1972) "Introduction. The Syriac Translation of Cyril's Anathemata", in L. Abramowski, A. E. Goodman (eds.) *A Nestorian Collection of Christological texts*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, pp. xx–xxvi.
- Abramowski L. (2008) "Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East", in Ch. Jullien (ed.) *Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes (Cahiers de Studia Iranica; 36), pp. 13–27 (in French).
- Beulay R. (1986) *La lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*. Chevetogne: Éd. de Chevetogne (in French).
- Brock S. P. (ed.) (1993) *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 3. Fasc. 1. Isaiah*. Leiden: E. J. Brill.
- Brock S. P. (1996) "The Christology of the Church of the East", in D. E. Afinogenov, A. V. Muravyev (eds.) *Traditsii i nasledie khristianskogo Vostoka: Materialy mezhdunar. konf. [M. — SPb., 26–30 sent. 1994 g.] [Traditions and Heritage of the Christian East: Proceedings of an International Conference [Moscow — St. Petersburg, Sept. 26–30, 1994]]*. Moscow: Indrik, pp. 159–179.
- Dionisy Areopagit (2002) *Sochineniia. Tolkovaniia Maksima Ispovednika. [Grech. tekst] [Works. Commentary by Maximus the Confessor. [Greek Text]]*. Saint Petersburg: Aleteyya (in Russian).
- Ebeid B. (2017) "Christology and Deification in the Church of the East. Mar Gewargis I, His Synod and His Letter to Mina as a Polemic Against Martyrius-Sahdona". *Cristianesimo nella storia*, vol. 3, no. 38, pp. 729–782.
- Gelston A., Sprey Th. (eds.) (1980) *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 3. Fasc. 4. Dodekapropheton—Daniel—Bel-Drago*. Leiden: E. J. Brill.
- Gottlieb H. (ed.) (1976) *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2. Fasc. 4. Kings*. Leiden: E. J. Brill.
- Govorun S. N. (2004) "Edinyi slozhnyi Khristos" ["Single Complex Christ"]. *Bogoslovsky Vestnik*, no. 4, pp. 150–176 (in Russian).
- Halleux A., de. (1956) *Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VIIe siècle*. Louvain: Université catholique de Louvain, Faculté de théologie (in French).

- Halleux A., de. (1957) “La christologie de Martyrios-Sahdona dans l’évolution du nestorianisme.” *Orientalia christiana periodica*, vol. 23, pp. 5–32 (in Italian).
- Halleux A., de. (1958) “Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d’un ‘hérétique’ de l’Église nestorienne.” *Orientalia christiana periodica*, vol. 24, pp. 93–128 (in French).
- Halleux A., de. (1960) “Introduction”, in Martyrius (Sahdona); A. de Halleux (ed.) *Œuvres spirituelles*, vol. 1. Louvain: Peeters Publishers (CSCO; vol. 200. *Scriptores syri*; t. 86), pp. I–XVIII (in French).
- Koster M. D. (ed.) (1977) *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part 1. Fasc. 1. Genesis–Exodus*. Leiden: E. J. Brill.
- Leo I papa (1932) “Ad Flavianum epistola de Eutychem”, in E. Schwartz (ed.) *Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2: Concilium universale Chalcedonense*, vol. 2, part 1. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, pp. 24–33 (in Greek).
- Lossky V. N. (2012) *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]*. Sergiev Posad: Holy Trinity-Sergius Lavra (in Russian).
- Manel N. (2009) “Martyrios/Sahdona: alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico”, in E. Vergani, S. Chialà (eds.) *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI–VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull’Oriente cristiano di tradizione siriana, Milano, Biblioteca ambrosiana, 26 maggio 2006*. Milano: Centro Ambrosiano, pp. 29–69 (in Italian).
- Martyrius (Sahdona) (1960) *Œuvres spirituelles*, vol. 1. Louvain: Peeters Publishers (CSCO; 200. *Scriptores syri*; 86) (in French).
- Martyrius (Sahdona) (1961) *Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7)*. Louvain: Peeters Publishers (CSCO; 214. *Scriptores syri*; 90) (in French).
- Martyrius (Sahdona) (1961) *Œuvres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7)*. Louvain: Peeters Publishers (CSCO; 215. *Scriptores syri*; 91) (in French).
- Mulder M. J. (ed.) (1993) *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part 3. Fasc. 3. Ezekiel*. Leiden: E. J. Brill.
- Nestorius (1925–1926) “Ad Caelestinum papam epistula secunda”, in Schwartz E. (ed.) *Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 1: Concilium universale Ephesenum*, vol. 2. Berolini; Lipsiae: Walter de Guyter & Co, pp. 14–15 (in Greek).
- Nestorius (Ps.) (1972) “Capita diversa”, in L. Abramowski, A. E. Goodman (eds.) *A Nestorian Collection of Christological texts*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179–206.
- Ovidiu I. (2011) “Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique”, in A. Desreumaux (ed.) *Les mystiques syriaques*. Paris: Geuthner (Études syriaques; 8), pp. 45–61 (in French).
- Pigulevskaya N. V. (1928) “Zhizn' Sakhdony (Iz istorii nestorianstva VII veka)” [“The Life of Sahdona (From the History of 7th Century Nestorianism)”]. *Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Akademii nauk SSSR*, vol. 3, pp. 91–108 (in Russian).
- Schwartz E. (ed.) (1933) “Concilii Chalcedonensis actio V. Tractatio de definitione fidei”, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2: Concilium universale Chalcedonense*, vol. 1, part 2. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, pp. 121 [317]–130 [326] (in Greek).

- Seleznyov N. N. (2002) *Khristologiiia Assiriiskoi Tserkvi Vostoka: Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniia veroucheniia* [Christology of the Assyrian Church of the East: An Analysis of Key Materials in the Context of the Doctrine Formation History]. Moscow: Euroasiatica (in Russian).
- Sokolov V. (2006) “Leontii Vizantiiskii: ego zhizn' i literaturnye trudy” [“Leontius of Byzantium: Biography and Literary Works”], in A. R. Fokin (ed.) *Leontii Vizantiiskii* [Leontius of Byzantium]. Moscow: Center for Biblical and Patrological Research; Imperium Press (in Russian).
- Sudakov M. (2018) “Martirii-Sakhadona: zhizn' i trudy” [“Martyrius-Sahadona. Biography and Works”]. *Bogoslovsky Vestnik*, vol. 30, no. 3, pp. 132–171 (in Russian).
- Sudakov M. (2019) “Khristologiiia Martiriiia-Sakhodony” [“The Christology of Martyrius-Sahadona”]. *Bogoslovsky Vestnik*, vol. 32, no. 1, pp. 140–163 (in Russian).
- Sudakov M. (2019) “Martirii-Sakhadona: obzor istochnikov i issledovaniĭ” [“Martyrius-Sahadona: A Review of Sources and Studies”]. *Metafrast*, no. 2 (2), pp. 159–179 (in Russian).
- Walter D. M. (ed.) (1980) *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2. Fasc. 3. The Book of Psalms*. Leiden: E. J. Brill.
- Zabolotny E. A. (2016) *Istoriia konfessional'nogo razdeleniia siriiskogo khristianstva i razvitie khristologii v IV–VIII vekakh* [A History of Confessional Separation of Syriac Christianity and Development of Christology in 4th–8th Centuries]. PhD Thesis. Moscow: Moscow State University (in Russian).

ХОЛИСТИЧЕСКАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ прп. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Максим Александрович Горшенин

магистр лингвистики Бременского университета
студент магистратуры ОЗО Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
maksym@uni-bremen.de, mgorshe.bremen@gmail.com

Для цитирования: *Горшенин М. А.* Холистическая сотериология прп. Симеона Нового Богослова // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 106–135. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.005

Аннотация

УДК: 271-185.5(091)

Статья посвящена малоизученной стороне учения прп. Симеона Нового Богослова — его сотериологии. В рамках имманентно-текстуального (контекстуального) и системно-аналитического подходов предпринимается попытка реконструировать принципы, лежащие в основе сотериологической системы прп. Симеона (исцеление человеческой природы через восстановление богообщения, отношения свободы и благодати) и проанализировать специфику этой системы: холизм, христоцентричность, евхаристичность, экклезиологичность; значение личного подвига, мистического опыта и участия в таинствах Церкви. В понимании прп. Симеона Христово домостроительство предстаёт как приготовление евхаристической чаши. С другой стороны, будучи переживаемо в личном мистическом опыте и воспроизводимо в конкретном человеке, оно составляет содержание его частного спасения, совершаемого, однако, в органическом единстве тела Церкви. Учение прп. Симеона о спасении представляет собой оригинальную систему, в которой процессы общего и личного спасения рассматриваются как единое целое.

Ключевые слова: Симеон Новый Богослов, спасение, общая и частная сотериология, Евхаристия, мистический опыт, холистическая сотериология, аскеза, экклезиология.

Затем Бог соделался человеком, чтоб душа чрез Него могла воспринимать здравие своё. Следовательно, у кого душа не здрава, тот ещё не стал христианином настоящим.

*Прп. Симеон Новый Богослов*¹

Введение

Настоящая статья представляет собой значительно сокращённый² и переработанный текст дипломной работы³, защищённой на кафедре Богословия МДА в 2019 г. Цель статьи — дать краткий обзор и общую характеристику сотериологии (учения о спасении) прп. Симеона Нового Богослова (†1022). Мы не ставим себе задачу уложить умозрение величайшего византийского мистика в те или иные схемы дискурсивного богословия; напротив — стремимся по возможности адекватно реконструировать его аутентичную, самобытную систему. При этом мы сознательно ограничиваемся двухтомным корпусом «Слов» святого отца⁴, поскольку именно эти произведения наиболее доступны для богословского анализа и для выведения догматической системы⁵.

Сотериологическая сторона богословия прп. Симеона до сих пор практически не изучена. У некоторых авторов⁶ встречаются сжатые комментарии к отдельным аспектам её, но не делается попыток

- 1 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 6, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова: в 2 ч. Ч. 1. М., 2006. С. 96.*
- 2 Некоторые темы, рассматривавшиеся в дипломной работе, были полностью опущены.
- 3 Хочется выразить искреннюю благодарность научному руководителю — игумену Адриану (Пашину) — за его помощь, консультации и ценные замечания.
- 4 В переводе свт. Феофана Затворника.
- 5 Ср.: «Если Гимны Симеона написаны в поэтической, стихотворной форме, то в них нельзя искать ни догматической точности в изложении истин веры, ни вообще строго относиться к отдельным словам и выражениям автора. <...> В Словах или Беседах Симеон выражается обычно... более ясно и определено...» (*Пантелеимон (Успенский), иером. О Гимнах преподобного Симеона Нового Богослова // Симеон Новый Богослов, прп. Божественные Гимны. М., 2006. С. 665–666.*)
- 6 См., например: *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950; Помазанский М., протопр. Духовный опыт христианских подвижников, по творениям прп. Симеона Нового Богослова // О жизни, о вере, о Церкви: сборник статей (1946–1976). Вып. 1: Жизнь в Церкви. Jordanville (NY), 1976. С. 83–107; Он же. Жизнь в Церкви — жизнь в благодати: Прп. Симеон Новый Богослов и о. Иоанн Кронштадтский о Церкви и благодати // Указ. соч. С. 108–130.*

систематизации. Только в работе архиеп. Василия (Кривошеина)⁷ есть глава, специально посвящённая тайне спасения, также и в иных главах разбираются многие связанные с этим положения. Однако архиеп. Василий стремится, прежде всего, познакомить читателя с жизнью и воззрениями прп. Симеона, не претендуя на исчерпывающую систематизацию его идей.

Между тем, именно целостность (холизм) свойственна системе прп. Симеона, окрашенной его личным мистическим опытом. Спасение общее (человеческой природы) и частное (человеческих ипостасей) мыслятся им как единая цельная реальность, напрямую зависящая от спасительного дела Христова таким образом, что дело это, совершившееся в определённый момент истории, составляет содержание, основу, центр и самой личной духовной жизни христианина.

1. Содержание понятия спасения

Основополагающим принципом сотериологической модели прп. Симеона является, на наш взгляд, концепция онтологического восстановления, или возрождения, человека и соединения его с Богом. Это не два разных принципа, даже не два разных этапа одного процесса, но скорее различные названия одного и того же явления. Дело в том, что для антропологии прп. Симеона характерна такая антиномия природы и благодати, согласно которой Божественная благодать, с одной стороны, не является частью природы человека (как полностью тварного существа), но в то же время сама человеческая природа предполагает общение с благодатью и без неё не является полноценной. Важно, что благодать Святого Духа была дана первозданному человеку при сотворении, и именно в потере общения с благодатью состоит смерть души⁸. В этом смысле восстановление природы в нормальном, первобытном её состоянии даже логически немислимо без восстановления богообщения⁹.

7 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Paris, 1980.

8 *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 1, 2 // *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Ч. 1. С. 31.

9 Ср.: «Ибо то и было последнею целью воплощённого домостроительства, т. е. для того и воплотился Сын Божий, Бог Слово, и соделался человеком, да приемлют, как душу, благодать Святого Духа души тех, кои веруют в Него, яко Бога и человека, т. е. во единого Христа из двух естеств, нераздельных и неслиянных, Божества и человечества, и да являются таким образом возрождёнными, воссозданными и обновлёнными чрез святое Крещение и соделываются тем, чем был первый человек прежде преступления, освящаясь

Нужно сказать, что эта антропологическая идея «человека как “открытого бытия”»¹⁰ свойственна всей византийской мысли вообще¹¹. Именно в этом ключе обобщает внутреннее содержание и предел сотериологии сам прп. Симеон: как тело не может быть живым без души, так и не может жить и душа, не соединившись с Богом¹²; Бог «сошёл на землю и соделался человеком, для того чтобы воссоздать и обновить человека», и верующих в Него делает богами по благодати¹³.

Само аскетическое учение прп. Симеона строится на убеждённости в органическом единстве общего и частного спасения: спасение отдельной человеческой ипостаси совершает Бог в силу домостроительства Христова, сам же человек не имеет, в настоящем своём состоянии, даже подлинной нравственной свободы, чтобы воздерживаться от зла¹⁴, ибо самое естество поражено склонностью ко греху¹⁵. Избавление совершает Господь, воспринявший здоровое человеческое естество, «чтоб уврачевать подобное подобным», и соединяющийся с верующими и Своим «Божеством, и здоровым человечеством»¹⁶.

Сам Господь в видении научил преподобного, что кроме произволения человек ничего своего и не имеет, чтобы принести Богу¹⁷.

благодатью Святого Духа в уме, совести и во всех чувствах, так чтоб после сего совсем не иметь уже растрёпанной падением жизни, которая могла бы увлекать вожделение души к плотским и мирским похотям» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 8, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 112–113*).

10 Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2007. С. 201. Прот. Иоанн Мейендорф суммирует её следующим образом: «человек не есть автономное существо, но... его истинная человечность реализуется лишь тогда, когда он живёт “в Боге” и обладает божественными качествами» (Там же. С. 200).

11 Там же. См. также: Там же. С. 199, 241.

12 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 29, 5 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 365.*

13 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 539.* Стоит отметить, что прп. Симеон продолжает линию, начатую прп. Макарием Великим, и предвосхищает паламитское учение о нетварной благодати. По мысли архим. Киприана (Керна) влияние на свт. Григория Паламу прп. Симеона «если не больше, то непосредственнее», чем даже влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника (*Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 235*).

14 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 5, 1 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 84.*

15 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слова 10, 1; 12, 1 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 124, 172.*

16 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 6, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 95.*

17 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 91 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 2. С. 599.*

Человек — раб греха¹⁸, и все, что осталось от бывшего его самовластия, — это возможность возжелать и взыскать освобождения¹⁹. Такое понятие о свободе человека определяет предельный христоцентризм самой аскетики прп. Симеона. Вместе с тем, однако же, он решительно требует от христианина труда, духовно-аскетических усилий²⁰, которые и проявляют благое произволение ко спасению и, сами не доставляя оно²¹, составляют именно «взыскивание» Бога-Спасителя²². Правильность такой жизни свидетельствуется плодом, который приносят труды (вернее, дарует благодать), состоящим в исцелении греховной поврежденности души²³. Плод христианства и цель Боговоплощения — не что иное, как здравие души²⁴.

Нередко прп. Симеон описывает цель Искупления как бы минималистично, например: «Бог воплотившийся подъял смерть ради греха, и именно того ради, чтоб благодатию Его могли не грешить более те, которые верою приемлют Христа, яко Господа, ради избавления их от греха закланного, умершего и воскресшего...»²⁵. Эта отрицательная сторона спасения играет существенную роль в системе прп. Симеона: для него настолько очевидно, что Христос пришёл, чтобы разрушить дела дьявола (см.: 1 Ин. 3, 8), т. е. грехи, — что, по его глубокому убеждению, христиане, делающие их, не получают от своего номинального

- 18 Что, конечно, не отменяет участия в грехе и произволения самого человека, ср. в другом месте: «очевидно, что грех бывает и по воле человека, и не по воле его: бывает по воле его потому, что ум сам склоняется на грех, бывает не по воле его потому, что когда слагается он совершить грех делом, то на это бывает влеком и нудим дьяволом» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 12, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 178*).
- 19 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 5, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 85–88*.
- 20 См., например: *Симеон Новый Богослов, прп. Слова 12, 1; 32; 44, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 171, 391–398, 517–518; Слова 69, 70 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 2. С. 170–194*.
- 21 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слова 12, 1; 17, 4 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 174–175, 229*.
- 22 Почему при подъятии их непременно должна иметься в виду данная цель, подлинный их смысл (см.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 44, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 516*).
- 23 Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 40 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 472*.
- 24 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 6, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 95–96*.
- 25 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 28, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 352*.

христианства никакой пользы, «когда явление Сына Божия не разрушило в них этих дел диавольских»²⁶.

Таким образом, святой отец настаивает, что христианская жизнь, если она подлинная, не лицемерная, не теплохладная, а ревностная, не может не принести явных и ощутимых для подвижника плодов ещё в земной жизни, так что истинный христианин познаётся именно по этим плодам. Отсутствие их в данном человеке, именуемом себя христианином, однозначно свидетельствует о формальном, поверхностном, притворном и несерьёзном отношении к религии, о неверии обетованиям Божиим, о духовном нерадении. В своей бескомпромиссности прп. Симеон исходит из сотериологического принципа, провозглашённого ещё святым Иринеем Лионским: Христос есть Бог, ставший человеком, чтобы нас соделать богами²⁷. Однако, продолжает прп. Симеон, человек, облёкшийся в Бога, не может не чувствовать и не сознавать этого, подобно тому как живой человек чувствует и видит надеваемую на него одежду; в противном случае он мёртв²⁸. Опытное принятие благодати не только производит плоды Святого Духа, составляющие «благобытие»²⁹; оно есть также видение Бога, недвусмысленно обещанное Самим Господом за исполнение Его заповедей³⁰, в особенности заповеди об очищении сердца³¹. Обещание, по самому смыслу своему, относится не только к будущему веку, но и к настоящей жизни, в которой человек и должен исполнять заповеди, стяжать чистоту сердца — а значит, и узреть Бога³². Мы ещё увидим, сколь велико в сотериологии прп. Симеона значение мистического опыта.

Итак, личное спасение совершается мистически-ощутимо и всецело зависит от Боговоплощения. Поэтому теперь необходимо рассмотреть, в чём именно состоит то единство общей и частной сотериологии,

26 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 10, 4 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 127.*

27 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 63, 1 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 2. С. 54.*

28 Там же. С. 54–55.

29 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 2, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 41.* Характерно, что «благобытием» прп. Симеон в этом же слове своём называет утерянное прародителями «доброе и божественное состояние» райское, возвращение в которое естества человеческого и было целью Христова домостроительства (Там же. С. 38. Пункт 1).

30 *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня... и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам (Ин. 14, 21).*

31 *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5, 8).*

32 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 63, 1 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 2. С. 56–58.*

которое христианин призван переживать в личном опыте. Для этого потребуется раскрыть вопрос о внутреннем, онтологическом содержании спасительного дела Христова, или войти в самое Святое Святых Его домостроительства.

2. Содержание спасительного дела Христова

Смысл таинства Боговоплощения прп. Симеон рассматривает в очень широкой перспективе — одновременно христологической, экклезиологической и евхаристологической. Спасение совершается во Христе и распространяется на человеческие ипостаси через включение их в таинство Христа — включение, осуществляемое как органическое присоединение, результатом которого становится нераздельное единство людей со Христом, подобное единству членов с телом³³. Более того, это неизреченное единение со Христом — такое же по благодати, какое «Сам Он имеет с Отцом по естеству»³⁴. Мы соделываемся сродниками Христовыми, но это единение есть вместе и единение людей между собой, так что все, сделавшиеся причастниками Божества, становятся единым Христом³⁵.

Другим образом этого единства прп. Симеон видит единение мужа и жены — впрочем, именно постольку, поскольку сие последнее само является подобием органического единства тела. Такое воссоединение и сродство сотворённого человека со Христом становится возможным вследствие факта Боговоплощения и основанного на нём евхаристического богообщения, о чём и пойдёт теперь речь.

Показанная христологическая модель спасения, развиваемая Ап. Павлом в Еф. 5, 22–30 в экклезиологической перспективе³⁶, у прп. Симеона вновь возвращает нас к райским истокам человеческого бытия³⁷: «как Ева бысть от плоти и от костей Адама, и были они оба в плоть едину, так и Христос преподаёт нам Себя Самого, да будем причастниками плоти Его и костей Его, — каковые показал Он Апостолам, когда по воскресении из мёртвых явился им... Сии-то кости и сию-то плоть даёт Он нам вкушать в Пречистых Тайнах, — и сим способом общения делает нас едино

33 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 551–554.*

34 Там же. С. 552.

35 Там же. С. 552–553.

36 См. об этом далее.

37 Словно замыкая начало и конец человеческой истории и подчёркивая неизменность Божьего замысла о человечестве.

с Самим Собою»³⁸. Здесь смысл Евхаристии раскрываются через сопоставление с творением Евы из ребра Адама и брачным их единением: модус бытия и природного единения первых людей и образ нашего евхаристического единения с воплотившимся и воскресшим Христом связываются, почти уподобляются друг другу. Это уподобление видится тем более онтологическим (а не чисто символическим), что само единение мужа и жены есть не простая метафора, но генетически обусловленное природное сродство: *в плоть едину* сочетается с мужем та, которая ещё и прежде того, по происхождению своему, уже была *плоть от плоти* его.

Однако такое соотнесение этих двух реальностей необходимо посредствуется (не просто логически, но и онтологически) третьей реальностью, имплицитно присутствующей в приведённых словах святого отца — Боговоплощением. Именно оно и только оно делает возможным богообщение, как духовно-мистическое, так и евхаристическое³⁹. «Ибо единожды соделавшись сродным нам по плоти и нас соделав причастниками Божества Своего, Он тем самым соделал нас всех сродниками Своими»⁴⁰, — пишет прп. Симеон, а несколько далее разъясняет эту связь подробно, именно — через Евхаристию: «Ту самую пренепорочную плоть, которую принял Он от Пречистой Марии Богородицы... преподает нам в таинстве, и, вкушая её, мы имеем внутри себя... всего воплощённого Бога...»⁴¹. Но если в Пресвятой Деве Господь был телесно, то в нас Он присутствует бестелесно, обоживая нас и делая «сотелесниками Ему», «плоть от плоти Его и от костей Его»⁴². Выражения, употребляемые святым отцом, намекают на возвращение к исконному образу бытия людей, однако как бы на новом уровне, поскольку органическое единение происходит уже не между отдельными людьми, но между людьми и Самим воплощённым Богом.

Тема мистического брака Бога с людьми, столь распространённая в Ветхом Завете⁴³, рассматривается в сотериологии прп. Симеона, так сказать, во всех возможных приложениях. Само Боговоплощение он отождествляет с браком из евангельской притчи (Мф. 22, 2–13). Но то, что в Воплощении произошло с Пресвятой Богородицей по естеству,

38 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 554–555.*

39 Об этом пойдёт речь ниже.

40 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 552.*

41 Там же. С. 566–567. Пункт 9.

42 Там же. С. 567.

43 Например, у пророка Осии.

должно произойти с каждым человеком по благодати⁴⁴ — значит, личное приобщение к Богу происходит по христологическому подобию, что даёт возможность описывать и его опять в категориях брака, равно как и в категориях таинственного зачатия Бога в нас. Вот как говорит в этой связи сам прп. отец о соотносительном значении этих двух (общей и частной) сторон сотериологии: «В том воплощённом рождении... совершилось таинство воссоздания рода человеческого и спасения всего мира, которое есть Господь наш и Бог Иисус Христос, соединивший в Себе расстоящиеся естества — Бога и человека, и понёсший грех мира. А это духовное рождение [Христа в нас — М. Г.] совершает в нас таинство обновления душ человеческих, благодатию Святого Духа соединяя... нас с воплотившимся Сыном Божиим и Богом, чрез Коего мы *во чреве прияхом и поболехом, и родихом дух спасения* (Ис. 26, 18)»⁴⁵. И воссоздание человеческой природы, и обновление конкретной души совершается через сочетание с Богом, а основой и предпосылкой для этого в обоих случаях служит Воплощение. Можно сказать, что для прп. Симеона спасение и есть Боговоплощение: с одной стороны, онтологическое во Христе, с другой — мистическое в нас, причём второе есть следствие первого. В этом принципиальный христоцентризм всей сотериологии прп. Симеона, не только общей, но и частной: духовно-аскетическая жизнь христианина для него неотделима от домостроительства Христова и связь отдельного человека с Богом осуществляется не как индивидуальное визионерство — в духе гностиков и мессалиан — но лишь через посредство исторического дела Богочеловека и наше мистическое в нём участие.

Итак, в момент Благовещения совершился таинственный брак: Бог Слово весь вошёл в утробу Пресвятой Девы, содействием Святого Духа воспринял от Неё плоть и сделался «совершенным человеком с телом и душою»⁴⁶. Этот «предивный и пречудный обмен»⁴⁷ — принятие Господом нашей плоти и дарование нам Божества — и есть «таинственный брак Божий», «новозаветный союз Бога с человеками»⁴⁸.

Толкуя употреблённое в (греческом) тексте святого Евангелия множественное число (Бог *сотвори* — не брак, но — *браки Сыну Своему*)⁴⁹,

44 Ср. выше аналогичную мысль святого отца о том, что такое же единение, какое имеет Бог Сын с Богом Отцом по существу, даруется иметь нам со Христом по благодати.

45 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 568.*

46 Там же. С. 563–564.

47 Там же. С. 569.

48 Там же. С. 564.

49 Так по-славянски и по-гречески. В русском переводе: *...сделал брачный пир для сына своего* (Мф. 22, 2).

прп. Симеон указывает на то, что и с каждым из верных Бог сочетается неким таинственным и сверхъестественным браком. В описании этого брака не всегда легко отличить, где святой отец говорит о мистическом опыте богообщения, а где о приобщении Христу в таинстве Его Тела и Крови. По-видимому, он и сам не слишком разделяет (точнее, не противопоставляет) эти два способа соединения с Богом, а скорее видит в них две стороны неделимого целого: одно невозможно без другого, и потому сказанное об одном в значительной мере относится и к другому. Итак, при нашей вере и искреннем покаянии зачинается в нас духовно Тот же, Кто прежде был зачат телесно во утробе Приснодевы, входя в нас вместе со Отцом и Духом Святым⁵⁰. Совершается всё это не через новое воплощение и телесное рождение Сына Божия, т. е. не путём нового заимствования Им от нас плоти, но через наше причащение той самой обоженной плоти, которую Он однажды воспринял от Пресвятой Богородицы и которую подаёт нам для неизреченного соединения с нашим существом и нашего обоготворения⁵¹.

Так, по неизреченной любви Божией, нам даруется возможность стать в чин матери и сродников Господа по благодати, как Сам Он возвестил: *Матерь Моя и братья Моя суть слушающие слово Божие и исполняющие его* (Лк. 8, 21)⁵². Как Сам Господь соделался Сыном Приснодевы и братом нам (в Воплощении), так и мы (в причастии Ему) делаемся сынами Матери Его и братьями Его Самого⁵³. Таким образом, Господь, родившийся от Пресвятой Девы, Сам «каждый день рождает тех, которые веруют в Него и хранят заповеди Его» — рождает для нетления и бессмертия; поэтому «Матерь Божия есть Матерь и всех святых», а они суть сыны Её⁵⁴. Все эти блага — т. е. вступление в такое тесное родство *плоть от плоти* с Самим Господом и Пречистой Его Матерью — обусловлены образом соединения двух природ в единой ипостаси Спасителя. Прп. Симеон подчёркивает христологические основы своей сотериологии (диофизитизм, полноту воспринятого человечества⁵⁵ при единстве

50 См.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 565–566.

51 См.: Там же. С. 567, 569.

52 Там же. С. 568.

53 Там же. С. 569–570.

54 Там же. С. 570. Далее прп. Симеон суммирует, что святые родственны Пресвятой Богородице в трёх отношениях: по общему родству человеческого рода, по причащению принятой от Неё Господом плоти и по духовному приятию в себя Бога, Которого Она приняла в Себя телесно (см.: Там же. С. 571).

55 См.: Там же.

ипостаси⁵⁶, двойное единосущие, асимметричность христологии и об-
щение свойств⁵⁷), хотя сам не вполне эксплицирует эту связь.

Тема Евхаристии как брачного пира раскрывает и связь Богово-
площения с крестной жертвой. Сын Приснодевы есть ещё и приточ-
ный *юнец*, «телец упитанный от сложения мира, на сие определенный...
чтоб быть приносиму в жертву и быть снедаему»⁵⁸. Если мы вкушаем
плоть и кровь не просто Богочеловека, но принесённой Богу Жертвы,
т. е. жертвенную пищу (что для традиционного религиозного сознания
означает приобщение именно к самому жертвоприношению), — то это
намекает на то, что сама эта жертва, сами распятие и смерть Христовы
имеют для нас, так сказать, самостоятельное спасительное значение⁵⁹.
Хотя идеи этой прп. Симеон далее не развивает, в другом месте он пря-
мо называет крест жертвенником, знамением общего спасения, образом
примирения и содружества людей с Богом⁶⁰. Всё это, впрочем, не всту-
пает в противоречие с основной линией: ведь если приобщаться к силе
жертвы мы можем, только вкушая от неё, то ясно, что это вкушение, так
сказать, и имелось в виду при самом жертвоприношении и что конеч-
ная цель последнего — именно наше приобщение к его плодам.

56 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 565.*

57 См.: Там же. С. 569.

58 Там же. С. 572. Прп. Симеон даже называет Господа *юнцами*, т. е. тельцами — во множе-
ственном числе, как это и в притче (Мф. 22, 4), и толкует это (как и множественное чис-
ло *браки*, см. выше) в том смысле, что «святая плоть Его разделяется на многие частицы,
из которых каждая есть опять весь Христос» (см.: Там же). В образе *юнца* прп. Симеон ус-
матривает ещё и указание на непобедимую силу Христа, Который побеждает всех врагов
причастников Своих, а самим этим участникам дарует «силу побеждать мир» и власть
быть чадами Божиими (Там же). Ср. также: «Быв распят и вкусив смерть, Он победил убийц
Своих и мир, и теперь уделяет от победной силы Своей и тем, которые страждут за Него,
и чрез них побеждает снова тех же убийц и мир. Сие таинство надобно знать всякому
христианину, чтобы не оказался кто всуе верующим во Христа, яко не ведущий таинства
христианства. Ибо не сам всяк, но Христос со всяким входит опять в рай, т. е. всякий че-
ловек тогда получает вход в рай, когда причастным делается божественной благодати
Христовой и верую опять стяжевает то, что имел в начале и что потерял неверием, не по-
верив словам Божиим, а поверив словам змия» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 40 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 475–476.*)

59 Ср. такое рассуждение: Господь называется единоклеточным агнцем в ознаменование все-
совершенства Своего и «носит крест, как роги» — этим крестом, быв распят на нём, Гос-
подь дал «смертоносный удар врагу нашему диаволу» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 9 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 572.*)

60 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 1, 4 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 35–36.*

В целом понимание домостроительства спасения оказывается у прп. Симеона глубоко евхаристичным: получается, что Христос для того и воплотился и зачался, чтобы быть преподаваемым нам в снедь. Суть дела Христова описывается как приготовление Таинства Причащения, как дарование нам евхаристической чаши. Это новая черта сотериологического учения святого отца: сотериология восстановления богообщения раскрывается, разрешается здесь в мистагогию, в сотериологию божественного причастия⁶¹.

Говоря об уготованных человеку вечных благах, прп. Симеон замечает: «Блага сии... пред очами твоими»; вместе с благами небесными, это «есть Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, кои мы каждодневно видим, вкушаем и пием»⁶². Итак, вечные блага заключены в преподаваемых нам Святых Тайнах — здесь стирается граница между будущим и настоящим веком; сотериология и эсхатология снова замыкаются в евхаристологию и мистагогию: вечное блаженство представляется «только» полнотой того вкушения Христа, которое предназначено в достойном причастии Его Тела и Крови на земле, каковое, таким образом, оказывается средоточием и разрешением всех тайн.

Становится понятен такой призыв: «стань сперва святым чрез делание заповедей Божиих, потом причастись... и тогда опытом точно познаешь силу слов моих»⁶³. В каком-то смысле личная духовно-аскетическая жизнь для прп. Симеона вся сводится к достойной подготовке к Таинству Причащения (и сохранению плодов его). Практически никто из предшествовавших монашеских писателей не говорил об этом предмете с такой определённой⁶⁴.

Мы вновь убеждаемся, что в учении прп. Симеона нет строгого разграничения между общей и частной сторонами сотериологии, как и вообще между отдельными аспектами её. Как раз наоборот, показывается единство и целостность всего процесса спасения. В рассуждениях о способе личного соединения с Богом святой отец представляется говорящим одновременно и о таинстве Евхаристии, и о духовной жизни (исполнении заповедей), начиная об одном и продолжая о другом,

61 Ср. мысль архиеп. Василия (Кривошеина): «Значение прп. Симеона Нового Богослова состоит в том, что он, может быть, первый среди аскетических писателей, отводит св. Евхаристии главное место на пути к Богу» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов*. С. 97).

62 *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 52, 2 // *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Ч. 1. С. 689.

63 Там же.

64 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 96.

а значит, не отделяя одного от другого. По-видимому, имеется в виду, что подлинная христианская жизнь предполагает или включает в себя и участие в таинствах, а участие в таинствах предполагает ревностную духовную жизнь, а также и само её поддерживает, сообщает ей благодатный характер. Поэтому богопросвещённый автор и не предпринимает попыток со схоластической точностью определить, в какой именно степени наше единение с Богом — т. е. наше участие в спасительном деле Христовом, восстанавливающим это единение — бывает плодом исполнения нами Его заповедей, а в какой — совершается мистериально. То и другое — одно целое.

3. Воспроизведение дела Христова в личном мистическом опыте

Восстановление богообщения проявляется, по мысли прп. Симеона, в духовно-нравственном преображении души, а также в мистическом опыте созерцании Бога как света, что не может не иметь места, если духовный подвиг совершается правильно⁶⁵. Это одна из ключевых для прп. Симеона тем⁶⁶, наиболее характерная черта его мистицизма⁶⁷. Характерно, что эти видения христоцентричны: в них Бог открывается

- 65 Ср.: «Для св. Симеона Нового Богослова опытное восприятие света, оно же — сознательная духовная жизнь или “гносис”, — есть откровенное присутствие благодати, стяжанной человеческой личностью» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // БТ. 1972. № 8. С. 113).
- 66 Прп. Симеон здесь продолжает линию, намеченную святым Иринеем Лионским, ср.: «...следует отметить, что учение святого Иринея о богопознании, как пребывании облагодатствованного человека внутри Божественного Света, представляет собой значительную заслугу его как богослова и мистика. Вся линия развития восточного мистического богословия до Симеона Нового Богослова и Григория Паламы включительно, в творениях которых находим наиболее полное раскрытие мистики света и богословия обожения, пойдёт именно этим путём. Можно смело сказать, что Лионский епископ прямо предвосхитил учение прп. Симеона Нового Богослова о свете и обожении» (*Скурат К. Е.* Сотериология святого Иринея Лионского // БТ. 1971. № 6. С. 75).
- 67 Даже сама «терминология света» развита у прп. Симеона гораздо более, чем у кого-либо из предшествующих церковных писателей» (*Иларион (Алфеев)*, митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 2013. С. 310). Ср.: «Ощущать благодать и быть просвещаемым ею в ведении... и созерцании является для прп. Симеона до такой степени существенной чертой христианина, что тот, кто ещё не получил сознательного видения, не может носить это имя» (*Василий (Кривошеин)*, архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 150).

как Бог воплощённого домостроительства⁶⁸: «Я Бог, соделавшийся человеком для тебя, чтоб и тебя сделать богом, — отвечает прп. Симеону Явившийся ему и добавляет, — и вот, как видишь, сделал и буду делать»⁶⁹. Возвышенные переживания благодати и опыты богопознания объявляются здесь элементами сотериологического процесса, звеньями той цепи, началом которой было Боговоплощение. Частное спасение, описываемое как обожение конкретной личности и приобщение её к свету Божества, предстаёт в опыте прп. Симеона продолжением и завершением спасительного дела Господа Иисуса Христа. В другом месте эта же мысль выражается дискурсивно и прямо: Когда Христос «так тесно соединил в Себе Божество с человечеством, что два сии... стали единым лицом... с того времени человек сделался уже как бы светом, чрез соединение с оным, первым и невечерним светом Божиим»⁷⁰. Здесь несколькими штрихами набрасывается христологическое обоснование не просто спасения вообще, но и опыта причастия свету. Так снова открывается неразрывная связь между общей и частной сотериологией, и мистицизм Нового Богослова оказывается совершенно чужд всякого гностического привкуса.

Мистико-аскетический опыт не ограничивается встречей с воплотившимся Спасителем: то, что совершилось со Христом, должно быть некоторым образом повторено, воспроизведено в самом человеке ради его спасения: «Славное Воскресение Христово есть собственное наше воскресение, которое мысленно совершается и проявляется в нас, умерщвлённых грехом, чрез Воскресение Христово, как гласит и песнь церковная...: “Воскресение Христово (в себе самих) видевшие...”»⁷¹. Ибо Господь умер, воскрес и прославился «ради нас, чтоб сбывшееся в Его лице воспроизводить потом в нас и тем спастись нас»⁷². «Воскресение и слава Христова есть... собственное наше воскресение, которое бывает... в нас посредством Воскресения Его, в нас Им совершаемого»⁷³. Вообще, как отмечает архиеп. Василий (Кривошеин), «прп. Симеон сравнительно

68 Под «воплощённым домостроительством» следует понимать воплощение Сына Божия вместе со всем спасительным делом, совершённым Им во плоти. Термин этот употребляется свт. Феофаном Затворником — в том числе в использованном в настоящей работе переводе «Слов» прп. Симеона.

69 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 63, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 2. С. 66.*

70 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 2, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 41.*

71 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 29, 5 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 364.*

72 Там же. С. 365.

73 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 42 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 495.*

мало говорит о самом Воскресении Христа», но «много говорит о последствиях и действии воскресения, космических и внутренних. Потому что в центре внимания прп. Симеона находится Воскресение Христа в человеке и постоянное созерцание этого чуда»⁷⁴.

Слова о воспроизведении в нас совершившегося во Христе⁷⁵ не суть простая аллегория аскетического делания, но описание реального опыта соединения с Богом и воскресения души, происходящего не только вследствие, но и по подобию воскресения Спасителя: «погребается Христос внутри нас, как во гробе... соединяется с душами нашими, воскресает в нас и вместе с Собою воскрешает и нас»⁷⁶ — в этих словах, как и в предыдущих, восстановление богообщения и возрождение природы в отдельной человеческой ипостаси описывается как перенесение на её уровень процессов, происшедших в Богочеловеке, т. е. как реорганизация антропологии на началах христологии.

Основанием для этого со стороны Бога служит Его крестная жертва и воскресение, а со стороны человека — аскетическое делание, вдохновлённое верой в эту жертву и покаянием. Это описывается следующим образом: Как Господь, «исшедши вне Иерусалима, пострадал, взошёл на крест, и, пригвоздив на нем вместе с Собою грехи всего мира, умер, сошёл в преисподние страны ада, потом опять поднялся из ада, взошёл в пречистое тело Своё и тотчас воскрес из мёртвых, а затем вознёсся на небеса... и воссел одесную Бога и Отца», — здесь мы видим краткое изложение общей сотериологии, — «так теперь, когда мы исходим в сердце из мира сего и с исповеданием страданий Господа входим в гроб покаяния и смирения», — это личная аскеза, включающая и душевное делание⁷⁷, — «тогда Сам Христос сходит с небес, входит в нас, как во гроб, соединяется с душами нашими и воскрешает их, явно в смерти пребывающих», — тут мы встречаемся с мистической реальностью некоего воспроизведения в нас самих воплощения, погребения и воскресения Спасителя. «Воскресение души есть соединение её с жизнью, которая

74 Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 272.

75 Ср.: «И таинство сие, явно для всего мира сказанным нами образом бывшее во время воплощённого домостроительства Христова, таким же образом и после того совершалось и совершается в каждом христианине» (Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 540–541).

76 Симеон Новый Богослов, прп. Слово 42 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 495.

77 К этой составляющей процесса спасения только и может относиться идея аллегории, некоего метафорического «подражания» действиям Господа нашими духовно-аскетическими трудами. Дальше, т. е. в следующей составляющей, уже начинается мистическая реальность.

есть Христос»⁷⁸, т. е. восстановление богообщения, без которого нет полноценного человеческого бытия (ср.: «жизнь, которая есть Христос»), приобщение к спасительным действиям Нового Адама⁷⁹.

Это воскрешение умерщвлённой грехами души есть вместе и основа мистического опыта — ощутимого переживания богообщения и опытного познания таинства спасения, ибо только воскрешённым душам Христос «даёт благодать видеть славу сего таинственного Воскресения»⁸⁰. Самый смысл общей сотериологии раскрывается, таким образом, в частной⁸¹. При этом личное спасение и опыт видения Бога мыслятся святым отцом как грани единого явления, ср.: «Христос... воскрешает мёртвую душу... и дарует благодать видеть, как Он Сам воскресает в ней и её воскрешает... и дарует очи видеть Его Самого, бессмертного и нетленного, живущим в нас»⁸². Поэтому видение божественного света уже в земной жизни прп. Симеон поставляет признаком восстановленного богообщения⁸³.

Итак, «удостоверение в действительности спасения одно, — это духовное чувство благодати Всесвятого Духа...»⁸⁴. Кто же ещё «не увидел

78 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 29, 5 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 365.*

79 Можно было бы ещё сказать — наше преобразование по Его образу и подобию, так что Новый Адам делается новым уже не только по отношению к первому Адаму, как его Обновление и Исправление, но и по отношению к нам, как наш новый Родоначалник.

80 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 42 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 495.* См. также: Слово 29, 5. С. 365–366. Ср.: «...прп. Симеон... говорит... о внутренних и личных следствиях Воскресения, с их высшим моментом — полным видением Воскресшего Христа во Святом Духе. Эта благодать воскресения дана уже теперь, в настоящей жизни» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 273*).

81 Ср.: «А немощи эти... эти непотребные стремления плотских похотей, эти пристрастия к земным и мирским вещам, богатству и славе суетной, никакая душа не может урочивать в себе и стать здоровою ни сама собою, ни с помощью другого какого человека. Только Господом нашим Иисусом Христом они могут быть уврачеваны, как написано: *Той недуги наша прият и болезни понесе* (Мф. 8, 17)» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 12, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 175*).

82 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 29, 5 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 366–367.* Ср. гносеологический принцип: «ни познания не бывает без видения, ни видения без чувства, то есть прежде видит кто какую вещь и, видя её, познает, а потом и чувствует. Это говорю в отношении к духовному...» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 42, 1 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 496*).

83 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 59, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 796.* Митр. Иларион также считает, что для прп. Симеона «видение света являлось главной целью всех аскетических подвигов и добродетелей» (*Иларион (Алфеев), митр. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 331*).

84 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 51 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 665.*

воскресения души своей, тот ещё мёртв и не может поклоняться достойно Господу Иисусу, вместе с увидевшими Воскресение Христово», и «когда поёт он: Воскресение Христово видевшие и прочее, — лжёт, потому что лежит ещё в мёртвых...»⁸⁵. Поэтому святой отец увещевает не заботиться ни о чём другом, но только об уврачевании души прежде смертного часа, ибо перешедших в вечность неуврачёванными ожидает геенский огонь⁸⁶.

Итак, воспроизведение смерти и воскресения Христовых в подвижнике происходит в его мистическом опыте и составляет процесс личного спасения. Однако возможным это становится лишь в Церкви.

4. Экклезиологическая модель спасения

Уже отмечалось, что единение людей с Богом, сравнимое с брачным единством мужа и жены и с органическим единством тела, есть потому и единение между собой людей как членов в единое тело, в единого человека, в единого Христа⁸⁷. Выше мы рассмотрели христологические и евхаристологические аспекты этой модели, однако сам прп. Симеон строит на приведённом образе и свою экклезиологию; точнее, сама эта модель спасения носит, помимо христологического и евхаристологического, ещё и экклезиологический характер.

Слова святого ап. Павла о тайне брака (Еф. 5, 31) прп. Симеон, следуя указанию самого апостола (стих 32), толкует *по отношению ко Христу и к Церкви*, хотя и несколько необычно, именно, говоря, что «ради Христа оставит человек кровное родство своё, и прилепится к жене своей, то есть к Церкви, и будет два в плоть едину, то есть в плоть Христа и Бога»⁸⁸. Впрочем, далее святой отец относит этот образ уже прямо к отношениям Христа и Церкви: «Какое единение... имеет жена с мужем и муж с женою, такое же единение и сроднение имеет и Владыка наш... со всею Церковью, как с единою женою»⁸⁹. С другой стороны, и Церковь соединяется с Богом, как тело с головой, без которой не может жить

85 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 29, 5 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 366, 364.*

86 *См.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 12, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 177.*

87 *См.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 549–550, 553.*

88 Там же. С. 555.

89 Там же. С. 556.

и быть цельным и совершенным. Как тело от главы, Церковь питается от Христа насущным хлебом, подающим истинную жизнь и возвращающим членов её *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13)⁹⁰. Здесь подлинным субъектом мистического брака со Христом выступает уже не отдельный христианин, а Церковь — эта соборная Невеста Христова, названная в Писании Царицей (Пс. 44, 10; см. ниже). Отдельный же человек вступает в этот брак через соединение с Церковью, вернее, этот брак со Христом совершается для каждого человека через его собственный брак с Церковью, как показано выше, ибо следствием *прилепления* к Церкви бывает именно единение «в плоть Христа и Бога». Так открывается ещё одна черта в понимании спасения: спасаются не разрозненные ипостаси по одиночке; спасение совершается в таинственном единении всех, которое есть одновременно и условие, и модус, и результат сотериологического процесса.

Сам этот процесс, являющийся смыслом и содержанием мировой истории, представляется как наполнение верующими высшего мира, который, по словам прп. Симеона, опять-таки есть Церковь. Вообще отношения Церкви и Христа описываются им диаметрально противоположными образами: с одной стороны, Христос-Царь Сам есть храм Церкви, в который входит она как Царица с девами-душами⁹¹, и, с другой стороны, она же вкупе с верующими душами есть храм Христов, град и преукрашенный мир Его. Прп. Симеон специально оговаривает, что храм спасаемых, в который входят души, есть не какое-то другое обиталище, вне Христа Царя, но Сам Он; но далее говорит, что души верных, составляющих тело Церкви, сами опять суть храм Божий⁹². Похоже, для прп. Симеона Церковь не просто находится в теснейшем единении со Христом, но в определённом смысле даже отождествляется с Ним. Похожую мысль находим у прп. Иустина (Поповича): «Церковь — это Богочеловек Христос, простёршийся через все века и через всю вечность»⁹³.

Мировой исторический процесс завершится тогда, когда весь сонм предуведанных Богом святых войдёт в Церковь Божию, или наполнит

90 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 556.*

91 На основании Пс. 44, 15–16: *приведутся Царю девы в след ея, искренния ея приведутся Тебе... введутся в храм Царев.*

92 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 7–8 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 557–559.*

93 *Иустин (Попович), прп. Собрание творений. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. М., 2006. С. 318.*

вышний мир Церкви первородных, Иерусалим небесный. Лишь тогда тело Царицы Божией, Церкви, — оно же Тело Христово, — станет всецело полным, совершенным⁹⁴. Окончательное, полноценное вхождение человека в единство тела Церкви и есть, таким образом, искомое спасение.

Поразительно, что между Церковью воинствующей и Церковью торжествующей прп. Симеон, по-видимому, также не проводит строгого разграничения⁹⁵ — как и между многими другими понятиями, обычно в богословии различаемыми, что уже отмечалось выше. Создаётся впечатление, что для него действительно нет преграды, нет принципиального противопоставления между христианской жизнью духовно-аскетической и сакраментально-литургической, между спасительным делом Господа в определённый момент истории и личным спасением человека, отделённого от этого момента тысячелетием, между совершающимся на земле и уже исполненным на небе, и т. д. Прп. Симеон не просто мыслит синтетически; он словно вообще не признаёт этих дихотомий и в каждой из упомянутых сложных реальностей видит органическое целое, не допускающее вычленения автономных «модулей», как то принято в рационализирующей методологии. Такой подход действительно открывает совершенно новые представления о нашем спасении (например, переживание в личном опыте того, что однажды совершилось во Христе, и др.), хотя, конечно, сам святой отец получил свои познания не путём теоретического поиска или отвлечённых построений, а опытом реальной духовной жизни, который и дал ему такое целостное восприятие и понимание божественных вещей.

Итак, процесс спасения мыслится прп. Симеоном как органическое единение людей со Христом на основании Воплощения Бога

94 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 7–8 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 557, 559–561.*

95 К такому подходу, впрочем, подталкивают слова и самого Апостола Павла, упоминаемые прп. Симеоном (см.: Там же. С. 560. Пункт 8), где живущим ещё на земле людям говорится: *Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства* (Евр. 12, 22–23). О. Михаил Помазанский, синтезируя экзистенциальное восприятие Церкви прп. Симеоном и св. прав. Иоанном Кронштадтским, так выражает его: «Жить в Церкви Христовой — значит ощущать душой близость Божию к нам, а при этом, и близость всей Небесной Церкви: близость не в смысле только живых исторических воспоминаний, а как подлинное, реальное соприкосновение с пребывающими в ней апостолами, мучениками, святыми, преподобными, чрез постоянную живую молитвенную связь» (*Помазанский Михаил, протпр. Жизнь в Церкви — жизнь в благодати: Прп. Симеон Новый Богослов и о. Иоанн Кронштадтский о Церкви и благодати. С. 130*).

для преподания Себя Самого, воплотившегося в пищу людям, или иначе, как Его Воплощение от Девы ради последующего таинственного воплощения в каждом Своём причастнике⁹⁶. Это и есть искомая «точка пересечения» общего и частного спасения. Начало этому положено в Рождении Бога по плоти от дщери человеческой (через что Он вступил в родство с людьми), а совершается в Церкви, или вернее, Церковь и есть само совершение этого единения Бога с людьми, т. е. одновременно и «средство», и результат этого единения. Она есть, в понимании прп. Симеона, продолжение Христа, только уже с включёнными в таинство Христа людьми, или иначе, Христос, мистически воплощённый в человеческих ипостасях, соделавшихся членами Его Тела, участвующих в Его жизни⁹⁷. Анализирующий разум, тщетно пытаясь постигнуть тайну этого чуда и логически сформулировать некое «определение Церкви по прп. Симеону», начинает ходить по кругу: Церковью является Сам Христос, в бытие Которого включаются люди — но это включение происходит, опять, через их участие в Церкви же... Очевидно, святой отец не стремится к построению законченной и непротиворечивой модели, а просто описывает духовно созерцаемую им тайну, реальность, переживаемую им в опыте. Потому и даёт он, как мы видели, антиномичные объяснения, например: Христос пребывает в Церкви и её членах, но и они пребывают в Нём. Само собой вспоминается в этой связи: *Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас* (Ин. 14, 20). Поистине, *тайна сия велика* (Еф. 5, 32).

5. Мистагогия. Приятие благодати и плодоприношение

Домостроительство Сына Божия рассматривается прп. Симеоном не только как основание личного спасения в смысле объективной причины и условия его, но и как образец, путь, прообраз, «схема» для процесса частного спасения. Непосредственно это мистическое приобщение

96 Архиеп. Василий (Кривошеин) тоже отмечает эту мысль прп. Симеона и суммирует её следующим образом: «причащение евхаристических даров втелесняет нас Телу Христову, рождённому от Девы Марии, также как и Церкви, которая тоже есть Его Тело, и дарует Божество тем, кто приобщается достойно и с верою» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 97).

97 Архиеп. Василий (Кривошеин) так формулирует центральную экклезиологическую идею прп. Симеона: «Церковь — Тело Христа, данное воплощённому Слову Божией Матерью. Отсюда тесная связь между темою Церкви и темою Матери Божией» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 289).

к тайне Христа и воспроизведение её в человеке происходит в единстве, с одной стороны, личной аскезы и таинственной жизни во Святом Духе, с другой, участия в таинствах (священнодействиях). Действительно, учение прп. Симеона о церковных таинствах напоминает не столько академическую «сакраментологию», сколько практическую мистагогию.

Начиная с крещального возрождения, теоретические познания о тайнах христианства становятся реальностью внутреннего, духовного опыта человека⁹⁸. Именно в Крещении начинается воспроизведение в человеческой ипостаси того, что совершилось со Спасителем — поэтому выражения Апостола о Христе воскресшем прп. Симеон может употреблять, согласно с мыслью самого Апостола, для аллегорического описания душевного изменения крещаемого⁹⁹.

Таинство Крещения сообщает и способность к мистическому опыту и нравственно-аскетической жизни¹⁰⁰. Прп. Симеон настаивает, что принимаемое в Крещении (или ином священнодействии) освящение должно быть ощутимым, явным. О причащении Святых Таин он также учит, что оно совершается достойно лишь тогда, когда христианин вкушает Святые Дары с душевным чувством и сознанием принимаемого Божества¹⁰¹. Тогда он действительно становится сотелесником Господа и общником Его Божества. В противном случае он не соединился с Богом и не принял благодати, причастился только по видимости. Подтверждается это именно тем, что человек остаётся таким же, каким был до причащения, «не ощущает, что зажил жизнью бессмертною»; кто же приступает к Таинству поистине подготовленным, к тому Сын Божий «прикасается ощутительно»¹⁰².

98 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 46 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 600.*

99 См.: Там же. С. 600–601.

100 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 4, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 65–66.*

101 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 41, 4–5 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 488–489. Ср.: «Но что мыслит прп. Симеон под “достойным причащением”? Он повторяет это ещё раз в другом Послании: причастие только тогда достойно, если оно совершается с сознанием Бога, принимаемого в нем» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 111.*)*

102 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 41, 4–6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 489–491. Архиеп. Василий (Кривошеин) усматривает христологический аспект в этой мистагогии, именно, что «прп. Симеон настаивает на двойном характере причащения, чувственном и духовном, и говорит, что единственно сознательное причащение действительно и соответствует двум природам Христа» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 102.*)*

Как в области аскетики, так и в сакраментологии по отсутствию плодов благодати прп. Симеон судит о недейственности таинств для данного человека — именно недейственности, а вовсе не о недействительности, как то может показаться по некоторым выражениям¹⁰³. Употребляемые святым отцом традиционные образы¹⁰⁴ свидетельствуют о том, что он отрицает вовсе не реальность, действительность, но лишь спасительность, т. е. действенность, таинств для тех, кто неусердно к ним подготовился, не отнёсся с должной серьёзностью.

Эту мысль прп. Симеона настойчиво повторяет свт. Феофан Затворник. В своих наставлениях причастникам он спрашивает: «Что же, началось ли в вас то, что должно быть очевидным плодом сего преславного Таинства?» И поясняет: «...свет ведения, сила воодушевления на добро, мир душевный, сладостная теплота — это главные свидетели водворения Господа в сердцах истинных причастников, Вечера, которою напитывает Он приявшую Его душу». «Что же, если не видит кто в себе таких свидетельств, в том нет и Господа?», — предупреждает святитель беспокойство слушателей и даёт нелюбезный ответ: «Не буду ложно успокаивать вас: да, нет в том Господа. И ещё далее проведу это слово: что как нет в том Господа, то нет и спасения тому»¹⁰⁵.

Итак, домостроительство Господа Иисуса Христа всегда действительно в истинных христианах¹⁰⁶ и, воспроизводясь в них через сознатель-

103 Например: «Хлеб сей для тех, которые не возвысились над чувственным, является простым хлебом...» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 41, 6 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 490*).

104 Например: свет светит, но человек слеп; огонь греет, но ты остаёшься холодным; живая вода протекла по жёлобу души, не оставшись в ней (Там же. С. 491).

105 *Феофан Затворник, свт.* О покаянии, исповеди, причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни. М., 2010. С. 173, 177. Впрочем, далее святитель объясняет, что эти блага могут не быть в причастнике в совершенной степени, но всё же присутствовать хотя бы в начатках и терпеливый труд поможет им раскрыться во всей полноте. Критерием же наличия хотя бы этих начатков служит «забота о спасении с трудами по исполнению всего, чем условливается спасение»; но вот уже отсутствие и этого, т. е. «нерадение и беспечность о спасении», есть «явный признак, что жизнь духа ещё не начата» (Там же. С. 177–178).

106 Усердный и благоразумный подвижник, подлинно сподобившийся в таинствах благодати Святого Духа, уже более склонен к добру, нежели ко злу; последнее остаётся скорее в возможности. Но эта возможность, увы, иногда действительно реализуется. Ибо и по принятии благодати человек сохраняет свободу: либо приносить плоды её, либо, презрев полученный дар, творить грех. В последнем случае он подвергается тяжкому душевному бедствию как отрёкшийся от Христа (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 46, 51 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 601, 603–604, 661*). Вообще, прп. Симеон уделяет много внимания вопросу о спасении павших после облагодаотствования и, различая, как представляется, два случая, предлагает разные врачевства: одно — для тех, кто

ное участие в таинствах, при постоянном спасительном направлении свободного произволения в нравственно-аскетической жизни, возводит их к осязаемому и сознаваемому обожению. Полная же реализация этого, совершенное *вскисание* (см.: Мф. 13, 33) словесного теста, заквашенного божественной благодатью, есть эсхатологическая заданность человеческой жизни и мирового исторического процесса в целом¹⁰⁷.

Вообще, для прп. Симеона земная жизнь истинного христианина разрешается в эсхатологию и только в ней находит своё истинное исполнение, а с другой стороны, само эсхатологическое свершение уже в зачаточной степени присутствует в христианине во время земной жизни¹⁰⁸, так что в условиях настоящего несовершенного бытия в его опыте уже проявляется эсхатологический потенциал¹⁰⁹. Будущее Царствие представляется как развитие Царствия, уже исполняющего человека¹¹⁰.

по сути ещё и не становился истинным христианином, а лишь формально принял таинства (Слово 51. С. 662, 664–666. См. также: Слово 40. С. 476), и другое – для тех, кто уже действительно вкусил благодати, но впоследствии предался нерадению и через то лишился полученной благодати (Слова 46; 51. С. 601, 662–663). По-видимому, эти две ситуации различаются и в следующих словах: «Страшному подлежит осуждению не только тот, кто недостойно, при нечистоте плоти и духа, причащается Тела и Крови Господа (ибо делается за сие повинным телу и крови Господа), но и тот достойно осуждается и наказуется, кто причащается без плода и пользы» (Слово 46. С. 603). Здесь второе явно противопоставляется первому, и при этом предполагается, что плодоприношение зависит не только от даруемой благодати, но – при благодати – и от воли человека.

107 Ср.: «С настойчивостью утверждая, что вечная жизнь сознательно начинается здесь, на земле, прп. Симеон, вместе с тем, повторяет... что полнота придёт только после конечного воскресения, в преображённом мире» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 277).

108 См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 52, 3 // *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Ч. 1. С. 697–699. Ср.: «Царство Божие понимается [прп. Симеоном], следовательно, для настоящего времени как мистическое состояние» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 268).

109 В другом месте прп. Симеон развивает эту мысль, утверждая, что день суда, «день Господень» – которым, по его словам, является Сам Господь – никогда не наступит для истинно покаявшихся и исправившихся, потому что они и так уже «всегда с ним и в нем находятся», уже в этой жизни были судимы божественным огнём и светом, очищены и просвещены и потому более не будут судимы в будущем. Иными словами, эсхатология уже наступила для них, они уже и вышли из мира сего, и прошли суд, и живут с Богом (См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 57, 1–2 // *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Ч. 1. С. 746, 750–751). Лосский пишет по этому поводу: «...для души, омытой слезами, как крещальными водами, и объятай огнём Духа Святого, Воскресение – это не только чаяние, но уже и присутствующая реальность: парусия начинается в душах святых, и поэтому святой Симеон Новый Богослов смог написать: “Для тех, кто стал чадами света и сынами грядущего дня, для тех, кто всегда ходит в свете, никогда не придёт день Господень,

Впрочем, как ни велики духовные блага, даруемые в этой жизни, они не идут ни в какое сравнение с будущей славой. Человеку, начинающему по мере очищения стяжевать подлинный мистический опыт и способляющемуся встречи с Господом, трудно даже представить, что переживаемое им несказанное блаженство — это только начало, только, так сказать, первые лучи, предощущение того, что откроется в дальнейшем. Это со всей ясностью видно из свидетельства самого прп. Симеона, который при первых своих откровениях сам недоумевал: «Господи! И что другое блистательнее или выше сего?» — в ответ на что услышал от явившегося ему Господа такой укор: «...чрезмерно мала душа твоя, человече, когда ты довольствуешься только таким благом. Ибо оно, в сравнении с будущим, похоже на то, как если б кто нарисовал небо на бумаге...»¹¹¹.

Заключение

Реконструкция сотериологической системы прп. Симеона выявляет холистическое понимание им спасения. Исцеление повреждённой человеческой природы совершается через восстановление богообщения во Христе, воспроизводимое через таинства в каждом отдельном человеке, деятельно проявившем своё к тому произволение. Историческое дело Христово должно стать реальностью внутренней жизни человека и переживаться в мистическом опыте как его собственное соединение с Богом — в противном случае он всеу носит имя христианина¹¹².

потому что они уже с Богом и в Боге". Бескрайний океан света изливается от воскресшего тела Спасителя» (*Лосский В. Н. Догматическое богословие // БТ. 1972. № 8. С. 183*).

110 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 10 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. С. 588. Ср.: «"Теозис", стало быть, есть состояние и будущего века и возможность его предвкушения в настоящей жизни. Но и в том и другом случае, это есть совершенно реальное обожение, сонаследие со Христом, усыновление Богу; вовсе не как нечто иносказательное и метафорическое, а также не одно только нравственное уподобление Первообразу, а самое реальное, онтологическое прославление человеческого естества, души и тела. В таинственных созерцаниях это есть проникновение в премирное, в до-бытийственное, и причастие несозданного Света», — так резюмирует идеи прп. Симеона архим. Киприан (*Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 238*). Ср. у свт. Игнатия: «Это должно совершиться над христианином во время земной его жизни. <...> Такое состояние уже здесь, на земле, вечное блаженство... Такая жизнь — уже отселе вечная жизнь» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо 60 // Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь и письма к мирянам. СПб., 1886. С. 541*).*

111 *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 91 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 2. С. 599.*

112 Ср. как пишет об этом свт. Игнатий: «...должно развить, ощутить, увидеть в себе спасение, без чего вера во Христа — мертва, а христианство — слово и наименование без осуществления

Сотериология прп. Симеона евхаристична: и содержание домо-строительства Господа Иисуса Христа, и частное спасение, и его эсхатологическое исполнение, сами ожидающие нас вечные блага — всё это заключено в предлагаемых нам Святых Дарах Тела и Крови Господних. Историческое дело Христово представляется прп. Симеоном во многом именно как приготовление Евхаристии, а личная духовно-аскетическая жизнь — как приготовление к достойному причащению (и далее, как принесение плодов его). Ибо Сам Бог есть совокупность всех благ, в Нём Одном состоит всё вечное блаженство спасённых, Его Воплощение есть источник нашего обожения, основание соединения всех с Ним и в Нём во единое Тело Его, Тело Церкви, что и составляет содержание мирового сотериологического процесса. Таким образом, сотериология прп. Симеона насколько евхаристична, настолько же и глубоко христоцентрична и экклезиологична. Личное спасение не рассматривается отдельно, как некий автономный процесс, только основанный на плодах Христова домо-строительства (так что последнее могло бы как бы «остаться в истории»). Напротив, оно мыслится реализацией, или даже актуализацией Христова воплощения в отдельной человеческой ипостаси, что происходит через присоединение к Телу Христа — Церкви.

Следует напомнить, что нами исследованы далеко не все тексты прп. Симеона, в частности были полностью исключены его «Гимны»¹¹³. Дальнейшие исследования могли бы поэтому пойти по пути привлечения и этого чрезвычайно интересного материала и, возможно, выявить дополнительные детали сотериологической системы прп. Симеона. С другой стороны, представляется весьма перспективным сравнительный анализ сотериологии прп. Симеона и некоторых других отцов, например, свт. Иоанна Златоуста, чьё учение о спасении выражено во многом в совершенно иной форме. Мы предполагаем, однако, что при тщательном и всестороннем изучении будет выявлено принципиальное тождество (близость, сравнимость) воззрений этих двух великих наставников духовной жизни — при объяснимом различии способов изложения, понятийного аппарата и особенностей аскетико-терапевтической практики. Также представляется полезным сравнение сотериологического учения прп. Симеона с учением другого святого Богослова — свт. Григория Назианзина, в частности, сопоставление их эсхатологических представлений¹¹⁴.

его» (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Плач мой // *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Творения. Т. 1. М., 1998. С. 561).

113 По причинам, указанным во введении.

114 Интересен «гносеологический пафос» назианзского святителя, видящего совместное со Христом вкушение в Царствии Небесном как учение Им нас (*Григорий Богослов*, свт.

Идеи прп. Симеона, при всей их кажущейся «эзотеричности», имеют существенное значение для современного православного христианина, ищущего спасения, ибо прп. Симеон учит о духовном, мистически-ощутимом обновлении человека именно как плоде исполнения евангельских заповедей¹¹⁵ (а не какой-нибудь экзальтации), что полностью созвучно, например, учению такого камертона духовного трезвомыслия, как свт. Игнатий (Брянчанинов)¹¹⁶. Было бы, на наш взгляд, весьма важно проследить эти параллели.

Интересно, что именно к такому сознательному и мистически-реальному *совершению своего спасения* (ср. Фил. 2, 12), о каком говорит прп. Симеон, призывается каждый христианин в церковных молитвословиях¹¹⁷, например, в текстах самой аскетической и самой мистической богослужебной книги — Постной Триоди. Было бы весьма плодотворно изучить с догматической, аскетической и мистической точек зрения эти молитвословия, влагаемые нам в уста Святой Церковью в дни напряжённого духовного делания и вводящих нас в опыт внутреннего преображения, восхождения к богообщению, к которому зовёт вся православная Традиция и в котором и заключается наше спасение. «Путь изучения отцов и путь спасения того, кто к ним обращается, не суть два пути, а путь — единый и единственный»¹¹⁸.

Слово 45: На Святую Пасху // *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: в 2 т. Т. 1. Минск; М., 2000. С. 822. Ср. также: *Григорий Богослов, свт.* Слово 40: На Святое Крещение. С. 697).

115 К такому же выводу приходит и митр. Иларион, ср.: «Можно... утверждать, что Симеон лишь повторял то, чему из века в век учили Отцы Церкви, когда проповедовал, — в свою эпоху и для своих современников, — идеал «евангельского жития»... Можно, наконец, указать и на то, что максимализм Симеона фактически является прямым продолжением максимализма Самого Христа, Чью проповедь порой встречали с таким же изумлением: «Так кто же может спастись?» (Мф. 19, 25)» (*Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 374).

116 Ср.: «От исполнения евангельских заповедей являются в душе ощущения, чуждые естеству падшему и незнакомые ему. <...> Всякое ощущение и состояние, принадлежащие естеству обновлённому, составляют... и блаженство, как проявление в душе Небесного Царства, как залог спасения, как предощущение вечного блаженства» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* О евангельских блаженствах // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. М., 1998. С. 520); «понуждая падшее естество к исполнению Евангельских заповедей, преподобный Пимен опытно узнал, что исполнение этих заповедей... исцеляет наше естество от недуга и заразы, произведённых в нем падением... [Евангельские заповеди] изменяют ум, сердце, тело» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Авва Пимен Великий 1 // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отчник: рассказы о жизни святых подвижников. М., 2009. С. 429–430).

117 Содержащих в себе, по меткому выражению свт. Игнатия, «пространное... догматическое и нравственное Богословие» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о церковной молитве // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 2. М., 1998. С. 181).

118 *Сидоров А. И.* Методы изучения святоотеческих творений и путь постижения Отцов Церкви // ХС. 2011. № 1 (36). С. 143.

Источники

- Григорий Богослов, свт.* Слово 40: На Святое Крещение // *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: в 2 т. Т. 1. Минск; М.: Харвест; АСТ, 2000. С. 659–697.
- Григорий Богослов, свт.* Слово 45: На Святую Пасху // *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: в 2 т. Т. 1. Минск; М.: Харвест; АСТ, 2000. С. 803–827.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письмо 60 // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь и письма к мирянам. СПб.: И. Л. Тузов, 1886. С. 540–541.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о церковной молитве // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 2. М.: Сретенский монастырь, 1998. С. 177–182.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* О евангельских блаженствах // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. М.: Сретенский монастырь, 1998. С. 520–523.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Плач мой // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. М.: Сретенский монастырь, 1998. С. 552–570.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник: рассказы о жизни святых подвижников. М.: Дарь, 2009.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Слова: в 2 ч. / пер. с греч. свт. Феофан Затворник. М.: Правило веры, 2006.
- Феофан Затворник, свт.* О покаянии, исповеди, причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни. М.: Сретенский монастырь, 2010.

Литература

- Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Paris: YMCA, 1980.
- Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М.: Московская Патриархия, 2013.
- Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Экклесиология. М.: Паломник, 2006.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA, 1950.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // БТ. 1972. № 8. С. 131–183.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // БТ. 1972. № 8. С. 9–128.
- Мейендорф И., прот.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2007.
- Пантелеимон (Успенский), иером.* О Гимнах преподобного Симеона Нового Богослова // *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные Гимны. М.: Правило веры, 2006. С. 629–675.
- Помазанский М., протопр.* Духовный опыт христианских подвижников, по творениям прп. Симеона Нового Богослова // О жизни, о вере, о Церкви: сборник статей (1946–1976). Вып. 1: Жизнь в Церкви. Jordanville (NY): Тип. прп. Иова Почаевского. Holy Trinity Monastery, 1976. С. 83–107.

Помазанский М., протопр. Жизнь в Церкви — жизнь в благодати: Прп. Симеон Новый Богослов и о. Иоанн Кронштадтский о Церкви и благодати // О жизни, о вере, о Церкви: сборник статей (1946–1976). Вып. 1: Жизнь в Церкви. Jordanville (NY): Тип. прп. Иова Почаевского. Holy Trinity Monastery, 1976. С. 108–130.

Сидоров А. И. Методы изучения святоотеческих творений и путь постижения Отцов Церкви // ХЧ. 2011. № 1 (36). С. 139–144.

Скурлат К. Е. Сотериология святого Ириния Лионского // БТ. 1971. № 6. С. 47–78.

Holistic Soteriology of St. Symeon the New Theologian

Maksym A. Gorshenin

MA in General Linguistics, University of Bremen

MA student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

maksym@uni-bremen.de, mgorshe.bremen@gmail.com

For citation: Gorshenin, Maksym A. “Holistic Soteriology of St. Symeon the New Theologian”. *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 106–135 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.005

Abstract. This article is concerned with an underexplored aspect of St. Symeon the New Theologian’s teaching, viz., his soteriology. Intrinsic textual (contextual) and systemic analytical approaches are used in attempt to reconstruct the basic principles of St. Symeon’s soteriological system (such as healing of the human nature through restoration of the communion with God, the relation between freedom and grace), as well as to analyse the specifics of this system, viz. holism, Christocentricity, Eucharist-centeredness, ecclesiological centeredness; the meaning of personal ascesis, mystical experience and participation in the sacraments of the Church. St. Symeon regards Christ’s Economy of Salvation as preparation of the Eucharistic chalice. On the other hand, this economy, becoming part of a person’s mystical experience and reproduced in a particular person, constitutes the essence of his personal salvation. However, this happens in the organic unity of the Church’s body. St. Symeon’s doctrine of salvation is an original system representing the processes of general and personal salvation as a single whole.

Keywords: St. Symeon the New Theologian, salvation, general and personal soteriology, Eucharist, mystical experience, holistic soteriology, asceticism, ecclesiology.

References

Alfeyev H. (2013) *Prepodobnyĭ Simeon Novyĭ Bogoslov i pravoslavnoe Predanie* [St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition]. Moscow: Moscow Patriarchate (in Russian).

Brianchaninov I. (1998) “Slovo o tserkovnoĭ molitve” [“On Prayer in Church”], in *Tvoreniia* [Works], vol. 2. Moscow: Sretensky monastery, pp. 177–182 (in Russian).

Brianchaninov I. (1998) “O evangel’skikh blazhenstvakh” [“On the Gospel Beatitudes”], in *Tvoreniia* [Works], vol. 1. Moscow: Sretensky monastery, pp. 520–523 (in Russian).

- Brianchaninov I. (1998) "Plach moi" ["My Lament"], in *Tvoreniia [Works]*, vol. 1. Moscow: Sretensky monastery, pp. 552–570 (in Russian).
- Brianchaninov I. (2009) *Otechnik: rasskazy o zhizni sviatykh podvizhnikov [Patericon: Tales about the Life of Saint Ascetics]*. Moscow: Gift (in Russian).
- Grigory Bogoslov (2000) "Slovo 40: Na Sviatoe Kreshchenie" ["Oration 40: On Holy Baptism"], in *Sobranie tvorenii [Collected Works]*, in 2 vols. Minsk; Moscow: Kharvest; AST, vol. 1, pp. 659–697 (in Russian).
- Grigory Bogoslov (2000) "Slovo 45: Na Sviatuiu Paskhu" ["Oration 45: On Easter"], in *Sobranie tvorenii [Collected Works]*, in 2 vols. Minsk; Moscow: Kharvest; AST, vol. 1, pp. 803–827 (in Russian).
- Kern C. (1950) *Antropologiya sv. Grigoriia Palamy [Anthropology of St. Gregory Palamas]*. Paris: YMCA (in Russian).
- Krivoshein V. (1980) *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov (949–1022) [St. Symeon the New Theologian (949–1022)]*. Paris: YMCA (in Russian).
- Lossky V. N. (1972) "Dogmaticheskoe bogoslovie" ["Dogmatic Theology"]. *Bogoslovskie trudy*, no. 8, pp. 131–183 (in Russian).
- Lossky V. N. (1972) "Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi tserkvi" ["The Mystical Theology of the Eastern Church"]. *Bogoslovskie trudy*, no. 8, pp. 9–128 (in Russian).
- Meyendorff J. (2007) *Vizantiiskoe bogoslovie: Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy [Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes]*. Minsk: Rays of Sophia (in Russian).
- Pomazansky M. (1976) "Dukhovnyi opyt khristianskikh podvizhnikov, po tvoreniiam prep. Simeona Novogo Bogoslova" ["Spiritual Experience of Christian Ascetics, According to Works by St. Symeon the New Theologian"], in *O zhizni, o vere, o Tserkvi: sbornik statei (1946–1976). Vyp. 1: Zhizn' v Tserkvi [On Life, the Faith and the Church: Collected Articles (1946–1976). Issue 1: Life in the Church]*. Jordanville: Printing house of St. Job of Pochaevsky. Holy Trinity Monastery, pp. 83–107 (in Russian).
- Pomazansky M. (1976) "Zhizn' v Tserkvi — zhizn' v blagodati: Prep. Simeon Novyi Bogoslov i o. Ioann Kronshtadtskii o Tserkvi i blagodati" ["Life in the Church is a Life in Grace: St. Symeon the New Theologian and St. John of Kronstadt about the Church and the Grace"], in *O zhizni, o vere, o Tserkvi: sbornik statei (1946–1976). Vyp. 1: Zhizn' v Tserkvi [On Life, the Faith and the Church: Collected Articles (1946–1976). Issue 1: Life in the Church]*. Jordanville: Printing house of St. Job of Pochaevsky. Holy Trinity Monastery, pp. 108–130 (in Russian).
- Popovich I. (2006) *Sobranie tvorenii [Collected Works]. Vol. 3. Dogmatika Pravoslavnoi Tserkvi. Soteriologiya. Èkklesiologiya [Orthodox Dogmatic Theology. Soteriology. Ecclesiology]*. Moscow: Pilgrim (in Russian).
- Sidorov A. I. (2011) "Metody izucheniia sviatootcheskikh tvorenii i put' postizheniia Ottsov Tserkvi" ["The Methods of the Study of Holy Fathers' Works and the Way of the Comprehension of the Fathers of the Church"]. *Khristianskoe chtenie*, no. 1 (36), pp. 139–144 (in Russian).
- Skurat K. E. (1971) "Soteriologiya sviatogo Irineia Lionskogo" ["Soteriology of St. Irenaeus of Lyon"]. *Bogoslovskie trudy*, no. 6, pp. 47–78 (in Russian).

- Symeon the New Theologian (2006) *Slova: v 2 ch* [*Orations: In 2 Parts*]. Moscow: Rule of faith (in Russian).
- Theophan the Recluse (2010) *O pokaianii, ispovedi, prichashchenii Sviatykh Khristovykh Taïn i ispravlenii zhizni* [*On Repentance, Confession, the Holy Communion, and Amendment of Life*]. Moscow: Sretensky monastery (in Russian).
- Uspensky P. (2006) “O Gimnakh prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova” [“About Hymns by St. Symeon the New Theologian”], in Symeon the New Theologian *Bozhestvennye Gimny* [*Hymns of Divine Love*]. Moscow: Rule of faith, pp. 629–675 (in Russian).

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ПУТЬ МОНАХА И ПУТЬ МИРЯНИНА В РИМСКО- КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В СВЕТЕ РЕШЕНИЙ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

Священник Антоний Борисов

кандидат богословия

доцент Московской духовной академии

141300 г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

antony.borisov@gmail.com

Для цитирования: *Борисов А., свящ.* Путь монаха и путь мирянина в Римско-Католической церкви в свете решений II Ватиканского собора // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 136–145. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.006

Аннотация

УДК: 272-788

Второй Ватиканский собор (1962–1965) поставил перед монашескими орденами задачу обновить принципы жизни, вернувшись к корням понимания монашеского делания и аскезы. В дальнейшем реформа фактически приравнивала монашеский путь спасения к пути мирянина, что послужило причиной неоднозначных изменений в католических обществах посвящённой Богу жизни. В статье проводится анализ последствий этих изменений, произошедших в жизни Католической церкви с инициативы Второго Ватиканского собора. В частности, отмечается, что собор запустил процесс административного и прежде всего смыслового реформирования католического монашества. Этот процесс идёт до сих пор и периодически принимает форму кризиса.

Ключевые слова: монашество, католицизм, мирянская аскеза, духовность, монашеские ордена.

2015 год стал для Католической церкви особенным. По инициативе Римского папы Франциска он был объявлен годом «посвящённой Богу жизни»¹ — иными словами годом монашества. Комментируя решение понтифика, префект Конгрегации по делам институтов посвящённой жизни и обществ апостольской жизни кардинал Жуан Брас ди Авис объявил, что таким образом у монашествующих РКЦ появляется возможность «разбудить мир»² своим пророческим свидетельством. Однако, при всем обозначенном пафосе, инициатива Франциска имела скорее внутренние, а не внешние цели.

Около десяти лет назад Римско-Католическая церковь в лице иного папы — Бенедикта XVI — открыто признала существование проблемы, напрямую касающейся современного состояния католического монашества. Папа Бенедикт в рамках апостольской аудиенции 27 февраля 2008 г. отметил, что процесс секуляризации, наблюдаемый в современном обществе, не обошёл стороной монашеские ордена³. Понтифик признал, что, хотя сегодня на Западе по-прежнему нет недостатка в мужчинах и женщинах, желающих посвятить свою жизнь Богу, численность монашествующих в Римско-Католической Церкви неуклонно снижается все последние годы⁴. И это несмотря на то, что общая численность католиков в мире растёт (по последним подсчётам их в мире 1,3 млрд человек).

Согласно сведениям «Аннуарио понтифичо», ежегодного справочника Римской курии, в настоящее время к различным католическим монашеским орденам принадлежит чуть менее одного миллиона человек. Большинство из них женщины: в мире насчитывается около 700 тыс. католических монахинь. Мужчин почти в 4 раза меньше — к мужским орденам принадлежит менее 200 тыс. человек⁵. При этом численность

- 1 2015-ый объявлен Католической церковью годом монашества // РИА «Новости». URL: <https://ria.ru/20141119/1034125157.html>.
- 2 В Ватикане представили цели Года посвящённой жизни, объявленного в 2015 году // Katolik.ru. URL: <https://www.katolik.ru/vatikan/118132-v-vatikane-predstavili-tseli-godaposvyashchennoj-zhizni-obyavlennogo-v-2015-godu.html>.
- 3 Бенедикт XVI: «Монашество по-прежнему привлекает молодёжь» // Богослов.Ru. URL: <https://bogoslav.ru/event/287574>.
- 4 Монашество у католиков теряет популярность // Богослов.Ru. URL: <https://bogoslav.ru/event/277009>.
- 5 Статистика дана в соответствии с изданием: *Annuario Pontificio per l'anno 2017*. Vaticano, 2017.

монашествующих в Римско-Католической Церкви постоянно уменьшается — ежегодный убыток составляет примерно 1% или около 7 тыс. человек. В эту группу входят как умершие монахи, так и те, что по ряду причин отказались от принесённых ими вечных обетов. Количество новых кадров, пополняющих ряды ушедших, не способно (пока) победить отрицательную статистику. Таким образом, можно предположить, что год посвящённой Богу жизни стал для РКЦ попыткой осознать: что происходит с католическим монашеством? имеет ли указанная тенденция (по уменьшению числа монахов) исключительно негативный характер? Забегая вперёд, следует отметить, что очевидного ответа на поставленные вопросы дать нельзя.

Упомянутый уже кардинал Авис отметил, что год «посвящённой Богу жизни» в качестве одной из главных задач имеет — «благодарное воспоминание о прошлом», в первую очередь, о вкладе II Ватиканского собора в жизнь монашеских общин РКЦ и размышление о значении этого события. II Ватиканский собор (1962–1965) действительно сыграл особую роль для современного католического монашества⁶. Он поставил перед орденами двоякую задачу: с одной стороны, монашествующие должны были возвратиться «к своему первоначальному духу»⁷, с другой — этот дух должен был найти «применение к меняющимся условиям времени»⁸, иногда, как показало будущее, ценой потери традиций, веками хранившихся западным монашеством. Состоявшиеся преобразования привели как к положительным результатам, так и к весьма спорным: с одной стороны, произведённые изменения заставили католических монахов вновь обратить внимание на важность созерцательной жизни и иные аспекты монашеской жизни, с другой — значительное число орденов отказалось от облачений, распорядка дня, телесных покаянных практик и иных внешних символов⁹.

Кроме того, II Ватиканский собор последовательно проводил идею «равноценности» монашеского и мирянского пути. «Декрет об обновлении монашеской жизни» гласит, что, хотя монашество и является особым духовным путём — путём посвящения себя Богу для «осуществления

6 В Ватикане представили цели Года посвященной жизни, объявленного в 2015 году // Katolik.ru. URL: <https://www.katolik.ru/vatikan/118132-v-vatikane-predstavili-tseli-goda-posvyashchennoj-zhizni-obyavlennogo-v-2015-godu.html>.

7 Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям. Священный Вселенский Ватиканский собор II. Vaticano, 1968. С. 4.

8 Там же.

9 Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М., 2007. С. 159.

евангельских советов и верного их исполнения»¹⁰, — путь мирянина ничем не ниже монашеского и вполне достаточен для спасения. «Монашеский образ жизни мирян, как мужчин так и женщин, составляет состояние, само в себе полное, для соблюдения евангельских советов»¹¹, при этом «институты мирян, хотя и не являются монашескими орденами, все же сопряжены с подлинным и полным обещанием, признаваемым Церковью, исполнять евангельские советы в миру»¹².

Последнее замечание необычно для католической традиции. Дело в том, что начиная с периода, когда римскими папами последовательно становились представители Ключийского движения (первым папой-ключийцем был Лев IX, один из виновников раскола 1054 г.), Католическая церковь не переставала настаивать, что только одинокий, посвящённый Богу образ жизни способен привести человека к святости¹³. Иными словами, по логике РКЦ до II Ватиканского собора католическими святыми могли стать исключительно монахи и священнослужители, также обречённые папством на пожизненное одиночество. Что касается мирян, то их ущербное в духовном смысле состояние, было обусловлено, прежде всего, брачным состоянием — дозволенной, с точки зрения средневекового католицизма, формы греховности¹⁴. II Ватиканский собор определил, что состояние мирянина, находящегося в браке, не только не является проявлением слабости, но и позволяет человеку достичь духовных результатов ничуть не меньших, чем в монашеском состоянии.

Проведённая II Ватиканским собором реформа привела к последствиям смешанного характера — положительного и отрицательного плана. С одной стороны, католики перестали замечать в монашестве нечто особенное, отличное от жизни в миру. Но изменение сотериологического видения РКЦ упразднило присущий людям страх, что находясь в браке, они не смогут угодить Богу. В итоге ордена лишились тех своих возможных членов, которые готовы были принять обеты не из желания созидать, а из страха перед наказанием за проявленную слабость. Некоторая часть католической общественности перестала видеть смысл в принятии пострига, но не утратила при этом интереса к монашеской духовности (об этом будет сказано чуть позже).

10 Декрет об обновлении монашеской жизни. С. 3.

11 Там же. С. 8.

12 Там же.

13 См. *Шафф Ф.* История Христианской Церкви. Т. 5. СПб., 2008. С. 34.

14 *Рауш Т.* Католичество в третьем тысячелетии. С. 160.

Данную мысль подтверждает статистика: например, до середины XX века Орден проповедников (более известный, как доминиканский) переживал подъем, который не был остановлен даже существенными количественными потерями, связанными с политическими катастрофами. В 1910 г. доминиканцы были изгнаны из Мексики. В период гражданской войны в Испании (1936–1939) погиб генеральный магистр ордена Бонавентура Гарсия де Пердес и с ним свыше 80 доминиканцев. Во время II мировой войны погибло свыше 100 доминиканских капелланов (некоторые доминиканцы воевали в качестве обычных солдат; например, известный доминиканский богослов XX в. Ив Конгар, уже находясь в ордене, был призван в армию в 1939 г. и в течение пяти лет был немецким военнопленным). Доминиканцы подверглись гонениям в странах Восточной Европы в период установления там коммунистических режимов. В 1960–1961 гг. в Заире погибло 30 доминиканцев¹⁵. Однако, в 1910 г. в мире насчитывалось 4472 доминиканских монаха, в 1926 г. — 5342, в 1940 г. — 7023, в 1967 г. — 10085. В 1998 г. их стало 6487 человек, и это несмотря на благоприятные для развития условия. В 2007 г. в мире насчитывалось уже 6077 доминиканцев¹⁶. А в 2017 г. — 5810 членов ордена (включая послушников)¹⁷.

Реформа II Ватиканского собора привела к изменениям понимания определяющего фактора монашеской жизни — общины. В документе 1994 г. Конгрегации по делам институтов посвящённой жизни — Постановлении «Братская жизнь в общине» — с сожалением отмечается: «В некоторых случаях создаётся впечатление, что монашеская община утратила значимость в глазах монахов и монахинь и, возможно, не является больше тем идеалом, которому надлежит следовать»¹⁸. Авторы документа выделяют несколько аспектов, непосредственно повлиявших в XX веке на монашескую жизнь вообще и на монашескую общину в частности. Это: а) движения за политическое и социальное освобождение, б) отстаивание личной свободы и прав человека, в) выдвижение на первый план женщины, г) бурное развитие коммуникаций, д) потребление и гедонизм¹⁹

15 Баранов И. Доминиканцы // Католическая энциклопедия. Т. 1. М., 2002. Стб. 1686.

16 Hippebusch W. How the Dominican Order Faced Its Crises // Review for Religious. 1973. Vol. 32. No. 6. P. 1307–1321.

17 Annuario Pontificio per l'anno 2017. Vaticano, 2017. P. 1407.

18 Братская жизнь в общине: «Любовь Христова да соберёт нас воедино» // AGNUZ. URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/64/>.

19 Там же.

Но были и факторы внеидеологического характера. Вопросы социальной помощи, образования и здравоохранения, ради которых и было образовано в XIX–XX вв. абсолютное большинство орденов, взяло на себя государство. Таким образом, многие общины были лишены стимула к существованию и не имеют больше церковно-юридического права на существование в силу утраты своей актуальности. Те же социальные вопросы (помощь бедным, наркоманам, беженцам, инвалидам, разного рода больным) вынудили многие ордена изменить свой традиционный облик, поскольку их руководство посчитало его плохо приспособленным для встречи лицом к лицу с новым положением вещей²⁰. Секулярное восприятие трудовой деятельности, воцарившееся в Западной Европе, привело к тому, что совместный труд перестал восприниматься как общинообразующий элемент, а стал рассматриваться как препятствие к апостольской деятельности орденов.

II Ватиканский собор предложил орденам новую концепцию личности, которая «восстанавливала» ценность отдельного монаха и его инициатив. Это привело к тому, что теперь настоятель общины не вправе требовать от отдельно взятого монаха чего-то, что не прописано в уставе ордена или в правилах жизни общины. К примеру, настоятель не может запретить курить члену общины, если запрет на курение не прописан в правилах и не мешает существованию других братьев. Принуждение к отказу от курения в данном случае будет рассматриваться как ущемление личности. Постановление «Братская жизнь в общине» Конгрегации по делам институтов посвящённой жизни отмечает также, что совместное богослужение, и особенно служение Литургии часов²¹, стало средством улучшения монашеской жизни и «оживило молитву немалого количества общин»²².

После II Ватикана в монашеских орденах наблюдается уменьшение числа священников. Чтобы понять причину, нужно знать следующий факт: во многих монастырях Западной Европы (особенно это было

20 Братская жизнь в общине. URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/64/>.

21 Литургия часов (лат. Liturgia horarum) – в Римско-католической Церкви (латинском обряде) общее наименование богослужений, должных совершаться ежедневно в течение дня (за исключением Мессы); также книга, содержащая эти богослужения. Название «Литургия часов» утвердилось в ходе литургической реформы после II Ватиканского собора, до этого использовался термин «канонические часы», книга же именовалась «Бревиарий». Также для текстов Литургии часов используются названия «богослужбные часы», или просто «часы», отдельные часы могут именоваться также по их собственным названиям, например «вечерня», «утреня».

22 Постановление «Братская жизнь в общине».

характерно для Германии и Австрии) к моменту созыва II Ватиканского собора сложилась нездоровая обстановка²³. Дело в том, что к 60-м годам XX века во многих консервативных монастырях братия делилась по принципу имения/неимения священного сана. Те из монахов, кто был облечён саном священника, занимались исключительно совершением богослужений и научными изысканиями. Вся хозяйственная, бытовая сторона жизни обители была возложена на простых монахов, которые в принципе не посещали богослужений из-за нехватки времени и для которых специально составлялись краткие молитвенные правила, которые они исполняли в перерывах между работами. Нерукоположенные монахи не только заботились о самых основных аспектах жизни монастыря (кухня, уборка помещений, уход за хозяйством), но также должны были полностью освободить рукоположенную братию от каких-либо бытовых забот. Например, иеромонаху достаточно было лишь выставить свои грязные ботинки вечером за дверь, чтобы утром найти их на том же месте, но уже вычищенными.

«Уравниловка», иногда искусственная, которую провёл II Ватиканский собор, понизила статус священника, сделала его исключительно совершителем богослужения. Во-вторых, монашество более не является в РКЦ прямым путём к епископству. Наоборот, считается целесообразным посвящать в епископский сан целибатное духовенство, а монахов не лишать общинной жизни в обители. Перечисленное привело к тому, что священный сан для монашествующих перестал быть гарантией какого-либо привилегированного положения. Сами же иеромонахи, попавшие в равные с остальной братией условия, оказались к этим условиям неприспособленными и совершенно беспомощными в хозяйственно-бытовом плане.

Безусловно, уменьшение числа монашествующих представляет для РКЦ проблему в административном смысле. Французский публицист А. Фроссар сравнивает католические ордена с органами, выполняющими жизненно важные для Католической церкви функции²⁴. Монашеские ордена поставляют Святому престолу две трети членов различных конгрегаций и значительную часть преподавательского состава католических университетов²⁵. Для такой схемы административного взаимодействия уменьшение числа монашествующих означает сокращение количества кадров. Однако если посмотреть на эту ситуацию

23 Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. С. 160.

24 Фроссар А. Соль земли. М., 1992. С. 12.

25 Там же.

иначе, результаты проведённой II Ватиканским собором реформы выглядят не столь печально.

Уравнивание, произведённое, как внутри орденов, так и между монашествующими и мирянами, «отсекло» от монашества тех католиков, которые видели в нем прежде всего возможность получить бонусы как сотериологического, так и карьерного плана. Уменьшение числа монахов, настроенных подобным образом, привело к смещению акцентов. И, что неожиданно, послужило причиной для возникновения интереса к монашеской духовности у мирян²⁶. В настоящее время в РКЦ растёт количество тех, кто либо пребывая в браке, либо просто не имея возможности принять постриг, тем не менее, стремится быть частью того или иного ордена. Речь идёт о так называемых «третьих» отделениях орденов, куда включены миряне, исполняющие монашеское молитвенное правило, помогающие конкретным монастырям и участвующие в организации мероприятий орденов. Кроме того, растёт число тех католиков, которые объединяются в духовные сообщества, но не приносят монашеских обетов. Это могут быть братства благотворительного служения и дел милосердия, как например, французское движение «Ковчег». Или экуменическая община, как например, условный монастырь в итальянском Бозе, насельниками которого являются католики, православные и протестанты обоих полов. Особняком стоят так называемые Общины завета — харизматические сообщества, члены которых делят друг с другом собственность, стремятся к глоссолалии и раннехристианскому пониманию церковной жизни²⁷.

Всё перечисленное указывает на следующее: II Ватиканский собор запустил процесс административного и прежде всего смыслового реформирования католического монашества. Этот процесс идёт до сих пор и, как было показано, периодически принимает форму кризиса. По мнению упомянутого уже кардинала Жуана Брас ди Ависа, этот кризис не должен стать «коридором, который ведёт к смерти»²⁸. Процессы, происходящие с католическим монашеством, по его мнению, должны быть осмыслены, изначальные ошибки преодолены. Полученный при этом опыт должен стать основой для «обновления уверенного взгляда в будущее». Нам же остаётся наблюдать, что из всего этого получится.

26 *Пауш Т.* Католичество в третьем тысячелетии. С. 161.

27 Там же. С. 162.

28 2015-ый объявлен Католической церковью годом монашества. URL: <https://ria.ru/20141119/1034125157.html>.

Библиография

- Баранов И.* Доминиканцы // Католическая энциклопедия. Т. 1. М.: изд. Францисканцев, 2002. Стб. 1681–1686.
- Бенедикт XVI: «Монашество по-прежнему привлекает молодежь» // Богослов.Ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/event/287574> (дата обращения 14.10.2019).
- Братская жизнь в общине: «Любовь Христова да соберёт нас воедино» // AGNUZ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/64/> (дата обращения 14.10.2019).
- В Ватикане представили цели Года посвящённой жизни, объявленного в 2015 году // Katolik.ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.katolik.ru/vatikan/118132-v-vatikane-predstavili-tseli-goda-posvyashchennoj-zhizni-obyavlennoego-v-2015-godu.html> (дата обращения 14.10.2019).
- Декрет об обновлении монашеской жизни с применением её к современным условиям. Священный Вселенский Ватиканский собор II. Vaticano: Tipografia poliglotta Vaticana, 1968.
- Монашество у католиков теряет популярность // Богослов.Ru. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/event/277009> (дата обращения 14.10.2019).
- Рауш Т.* Католичество в третьем тысячелетии. М.: ББИ, 2007.
- Фроссар А.* Соль земли: О главных монашеских орденах. М.: Дом Марии, 1992.
- Шафф Ф.* История Христианской Церкви. Т. 5. СПб.: Библия для всех, 2008.
- 2015-ый объявлен Католической церковью годом монашества // РИА «Новости». [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20141119/1034125157.html> (дата обращения 14.10.2019).
- Annuario Pontificio per l'anno 2017. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2017.
- Hinnebusch W.* How the Dominican Order Faced Its Crises // Review for Religious. 1973. Vol. 32. No. 6. P. 1307–1321.

Monastic and Lay Life in the Roman Catholic Church in the Light of Decisions of Vatican II

Priest Antony Borisov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

antony.borisov@gmail.com

For citation: Borisov, Antony, priest. "Monastic and Lay Life in the Roman Catholic Church in the Light of Decisions of Vatican II". *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 136–145 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.006

Abstract. The Second Vatican Council (1962–65) challenged the monastic orders to renew the fundamentals of their way of life returning to the original understanding of monastic practice and asceticism. Later the reform virtually equated the monastic way of salvation to the layman's way, and this caused ambiguous changes in catholic societies of consecrated life. The article analyzes the consequences of these changes brought into the life of the Roman Catholic Church due to Vatican II. In particular, it is indicated that the council started the process of administrative and, above all, conceptual reforms in the catholic monasticism. This process is still ongoing and periodically takes the shape of a crisis.

Keywords: Monasticism, Roman Catholicism, lay asceticism, spirituality, monastic orders.

References

- Baranov I. (2002) “Dominikantsy” [“Dominicans”], in *Katolicheskaia entsiklopediia* [*The Catholic Encyclopedia*], vol. 1. Moscow: Franciscan Publishing House, col. 1681–1686 (in Russian).
- Frossard A. (1992) *Sol' zemli: O glavnykh monasheskikh ordenakh* [*The salt of the earth*]. Moscow: Dom Marii (in Russian).
- Hinnebusch W. (1973) “How the Dominican Order Faced Its Crises.” *Review for Religious*, vol. 32, no. 6, pp. 1307–1321.
- Rausch T. (2007) *Katolichestvo v tret'em tysyacheletii* [*Catholicism in the Third Millennium*]. Moscow: BBI (in Russian).
- Schaff P. (2008) *Istoriia Khristianskoï Tserkvi* [*History of the Christian Church*], vol. 5. Saint Petersburg: Bibliya dlya vsekh (in Russian).

ЧИН БРАКОСОЧЕТАНИЯ В КНИГЕ ОБЩЕСТВЕННОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ

ПЕРЕВОД И ИСТОРИКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ
КОММЕНТАРИЙ

Василий Владимирович Чернов

кандидат богословия
руководитель зарубежного отдела научно-богословского портала
«Богослов.ру»
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия.
vasily.chernov.mail@gmail.com

Для цитирования: Чернов В. В. Чин бракосочетания в Книге общественного богослужения: перевод и историко-лингвистический комментарий // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 146–164. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.007

Аннотация

УДК: 273.4-555-9

Институт брака играл важную роль в ходе Английской «долгой Реформации» XVI–XVII веков. Изменение отношения к браку, как к состоянию низшему по сравнению с безбрачием, было одной из причин и движущих сил реформационных преобразований как на континенте, так и в Английской Церкви. При этом литургический чин бракосочетания в том виде, в котором он был зафиксирован в Книге общественного богослужения 1662 года, является наиболее консервативной частью классического англиканского служебника. В данной статье автор демонстрирует, что данный чин не только практически не претерпел изменений как в ходе богослужбной реформы 1662 года, так и при подготовке предшествующих (1549 и 1552 гг.) редакций Служебника, но и в основном сохранил черты чинов бракосочетания из дореформационных английских литургических книг. Книга общественного богослужения 1662 года до сих пор не только сохраняет официальный статус в Церкви Англии (новые богослужбные книги допускаются лишь в качестве альтернативы классическому Служебнику), но и лежит в основе богословской и литургической традиции всех Церквей Англиканского Содружества, чем объясняется актуальность затронутой тематики.

Ключевые слова: Церковь Англии, англиканство, Книга общественного богослужения, брак, бракосочетание, венчание.

Введение

Известно три основных редакции Книги общественного богослужения¹: первые две были подготовлены в 1549 и 1552 годах практически полностью усилиями одного человека — Томаса Кранмера (1489–1556), который с 1533 по 1555 годы был архиепископом Кентерберийским — первоиерархом Церкви на территории королевства Англия и одним из основных действующих лиц протестантской Реформации в этой стране. Третья, и на данный момент последняя, редакция Книги общественного богослужения была утверждена в 1662 году после завершения в Англии череды политических и церковных потрясений. Будучи утверждена государственной властью, в Церкви Англии эта редакция сохраняет официальный статус до настоящего времени. Церковь Англии имеет права без санкции государства вводить дополнительные, альтернативные богослужебные формы, однако отменить или изменить Служебник 1662 года, а также запретить или ограничить его использование духовенством она не в праве. Методология данной статьи включает: (1) перевод чина бракосочетания из Служебника 1662 года; (2) сопоставление его с английскими дореформационными чинопоследованиями брака, первыми двумя редакциями Книги общественного богослужения и некоторыми другими источниками; (3) анализ характера изменений; (4) анализ наиболее сложных лингвистических элементов текста. Текст чина бракосочетания в данной статье для удобства изучения представлен по частям, которые перемежаются комментариями. Последовательность частей текста — такая же, как в Служебнике 1662 года. Полные тексты псалмов при переводе заменены указаниями на номера этих псалмов.

1 Название основной исторической книги англиканской традиции — *Book of Common Prayer* — часто переводят как «Книга общих молитв». Однако слово «Common» в данной фразе означает не «общий» в значении «совместный», а «общественный», «публичный», что соответствует латинскому названию книги — «*Liber precum publicarum*». Оба перевода являются не вполне точными, однако если учесть, что в книге содержатся не отдельные молитвы, а чинопоследования церковных богослужений, то перевод слов «Prayer» или «*precum*» словом «богослужения» можно считать предпочтительным. В английской литературе, в т. ч. научной, часто применяется краткий термин «Prayerbook» (также «Prayer-Book» и «Prayer Book»). В данной статье этот термин переводится как «Служебник» и используется в качестве синонима «Книги общественного богослужения».

1. Вступительная часть службы

В Англии позднего средневековья публичный характер брака считался важным условием его совершения. Вестминстерский собор 1200 года постановил, что «никакой брак не должен заключаться без того, чтобы трижды объявлять о предстоящем бракосочетании в храме (...). Никто не должен сочетаться браком, кроме как прилюдно перед лицом Церкви»². Реформация не отменила этого принципа. В 62-м каноне первого английского сборника канонов, принятого после Реформации, указано, что «никакой священник (...) не должен совершать бракосочетания между кем бы то ни было (...) без предварительного объявления о предстоящем бракосочетании, которое делается в течении трех воскресных или праздничных дней во время богослужения в храмах тех приходов, где проживают желающие вступить в брак»³. Поэтому вполне естественно, что реформированный Служебник полностью сохранил данные требования, от которых зависела социальная легитимация брачного союза.

Прежде всего, о предстоящем бракосочетании надлежит объявлять в храме в течение трех предшествующих воскресных дней на утренней службе (если же утренней службы нет, то на вечерней службе) сразу по втором чтении. Священник, по обычаю, говорит: «Объявляю о предстоящем бракосочетании между (имя) из (место жительства) и (имя) из (место жительства). Если кому среди вас известна причина или обоснованное препятствие, из-за которого эти два человека не могут сочетаться священным браком, пусть таковой скажет о сем. Спрашиваю об этом в первый (второй или третий) раз.

Если брачующиеся проживают на территориях разных приходов, объявление следует делать в обоих храмах. И ни один из двух приходских священников не должен сочетать их браком без справки от другого священника о том, что тот трижды объявлял о предстоящем браке у себя в храме.

Указание на праздничные дни помимо воскресных сохранялось в Книге общественного богослужения 1549 и 1552 годов⁴. В Служебнике 1662 года оно также изначально было⁵. Все три редакции Служебника

2 Canon 11 // A Collection of the Laws and Canons of the Church of England. Vol. 2 / ed. J. Johnson. Oxford, 1851. P. 91.

3 Canons Ecclesiastical 1603 62 // Constitutions and Canons Ecclesiastical / ed. M. Walcott. Oxford; L, 1874. P. 87–88. Современное издание: The Canons of 1603 (1604) // The Anglican Canons, 1529–1947 / ed. G. Bray. Woodbridge; Rochester, NY, 1998. P. 258–453.

4 The Two Books of Common Prayer: Set Forth by Authority of Parliament in the Reign of King Edward the Sixth / ed. E. Cardwell. Oxford, 1841. P. 351.

5 См., например: The Book of Common Prayer. London, 1762. P. 376.

предписывали объявлять о будущих свадьбах «на божественной службе непосредственно перед сбором пожертвований» (т. е. сразу же после Символа веры).

В день, назначенный для бракосочетания, брачующиеся приходят в храм со своими друзьями и близкими, и становятся рядом — мужчина с правой стороны, а женщина с левой.

Дореформационные богослужебные книги указывали, что чин бракосочетания должен начинаться «у врат храма» (лат. *ante ostium ecclesiae*)⁶. Архиепископ Томас Кранмер, автор первой и второй Книги общественного богослужения уже в 1549 году «перенес» этот момент «в храм» (англ. *the body of the Church*). Причины этого доподлинно не известны. Возможно, таким образом реформатор стремился повысить статус брака как такового, однако эта версия плохо согласуется с возражениями против такой перемены обычая со стороны пуританской партии, высказанными ими на Савойской конференции 1661 года⁷. Американский историк Дж. Говард высказывал мнение, что средневековая практика «исходит из признания светского характера брачной церемонии, которая должна совершаться не внутри освящённого здания, а перед ним»; «церковную» же часть бракосочетания составляла месса, которая следовала непосредственно за этим чином⁸. Обычай, по которому невеста стоит «одесную» жениха также сложился задолго до Реформации и отмечен в богослужебных книгах⁹, однако в Книге общественного богослужения он был зафиксирован лишь в её последней редакции (1662). Его формулировка здесь может показаться не вполне ясной, однако следует учитывать, что это рубрика, предназначенная для священника, который стоит лицом к церковным дверям и положение молодожёнов описывается с его точки зрения.

Священник же говорит:

Возлюбленные, мы собрались здесь пред взором Божиим и в присутствии этой общины, дабы сочетать этого мужчину и эту женщину священным браком. Брак — это благородное состояние (англ. *honourable estate*),

6 Так во всех трех наиболее распространенных в Англии вариаций римского обряда — сарумском (солсберийском), эборакском (йоркском) и херефордском: *Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. Edinburgh, 1875. P. 24, 17*, 115** (в этой книге используется отдельная пагинация для каждого раздела).

7 *Blunt J. The Annotated Book of Common Prayer. London, 1876. P. 484.*

8 *Howard G. E. A History of Matrimonial Institutions. Chicago, London, 1904. P. 299.*

9 *Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P. 24, 17*, 115*.*

установленное Богом во времена невинности человека, знаменующее в нас таинственный союз между Христом и Его Церковью. *Оное священное состояние Христос почтил и украсил Своим присутствием и первым чудотворением в Кане Галилейской, а святой Павел назвал его честным у всех человеков. Посему всякому надлежит приступать к нему не без рассуждения, не легкомысленно, не бездумно или беспричинно, стремясь лишь к удовлетворению телесной похоти и желания, подобно диким зверям, не имеющим разума, но благоговейно, рассудительно, обдуманно, трезвенно и со страхом Божиим, должным образом разумея, для чего был установлен брак.*

Установлен же он был, во-первых, для умножения детей и для воспитания их в страхе и попечении Господнем, во славу святого имени Его.

Во-вторых, он был установлен как средство против греха и для избегания распущенности, дабы те, кто не имеет дара воздержания, вступали в брак и пребывали неоскверненными членами тела Христова.

В-третьих, он был установлен для взаимного общения, поддержки и утешения, каковые супруги могут получать друг от друга в благоденствии и невзгодах. Вот в сколь священное состояние желают вступить ныне присутствующие здесь два человека.

Посему, если у кто может предъявить обоснованную причину, почему они не могут законно сочетаться друг другу, таковой да скажет сейчас или же да умолчит отныне и во веки.

Также обратившись к брачующимся, священник говорит:

Прошу и умоляю вас обоих, подобно тому, как вы будете отвечать в страшный день суда, когда откроется тайна всякого сердца, скажите ныне, известно ли кому из вас некая причина, по которой вы не можете сочетаться браком? Ибо будьте вполне уверены, что соединяющихся иначе, как по велению слова Божия, Бог не сочетает, и брак их не законен.

Данная часть службы основана на Йоркском мануале. В 1549 году Кранмер отредактировал текст, расширив пояснения священника о «трех целях», ради которых Богом был установлен брак. (Вставка выделена в приведенном выше тексте курсивом). Часто высказывается мнение, что Кранмер использовал в качестве основы английский перевод одной из книг ставшего протестантом Кельнского архиепископа Германа фон Вида¹⁰. Однако схожие тексты можно встретить у М. Лютера и в ряде других источников, в том числе дореформационных¹¹. Следует отметить, что в Йоркском мануале предписывалось читать этот текст «на родном

10 *Herrmann von Wied. A Simple and Religious Consultation. London, 1548. Col. 228.*

11 *Cuming J. A History of Anglican Liturgy. London, 1982. P. 63.*

языке» (лат. *in lingua materna*), для чего к латинскому тексту там же прилагался перевод¹².

2. Согласие на брак

Поскольку брачные обеты на средневековом Западе считались главным моментом бракосочетания, было важно, чтобы даны они были осознанно и добровольно — иначе их действительность могла быть поставлены под вопрос. По той же причине вопрос священника о согласии должен был быть абсолютно понятен как жениху и невесте, так и всем собравшимся. Однако в Сарумском и Херефордском мануалах он приведён только по-латыни; среднеанглийский вариант содержится только в Йоркском мануале¹³, откуда он и попал в Книгу общественного богослужения:

Если не обнаружилось никаких препятствий, священник говорит мужчине:
 (Имя), желаешь ли ты взять эту женщину в свои законные (англ. *wedded*) жены, дабы жить вместе по установлению Божию в священном брачном состоянии? Будешь ли ты любить её, утешать её, почитать и оберегать её в болезни и здравии, и, оставив прочих, хранить себя для неё одной, доколе вы оба живы?
 Мужчина отвечает: Желаю.

- 12 Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P.24. Среднеанглийский текст был следующим: «Lo, bretheren, we are comen here before God and his angels and all his halowes, in the face and presence of our moder holy Chyrche, for to couple and to knyght these two bodyes togyder, that is to saye, of this man and of this woman, that they be from this tyme forthe, but one body and two soules in the fayth and lawe of God and holy Chyrche, for to deserue everlastynge lyfe what someuer that they have done here before. (...). I charge you on Goddes behalfe and holy Chirche, that if there be any of you that can say any thyng why these two may not lawfully be wedded togyder at this tyme, say it nowe outhr pryuely or appertly, in helpynge of your soules and theirs bothe. (...). Also I charge you both and eyther be your selfe, as ye wyll answer before God at the day of dome, that yf there be thyng done pryuely or openly, betwene yourselfe, or that ye knowe any lawfull lettyng why that ye may nat be wedded togyder at thys tyme, say it nowe or we do any more to this mater».
- 13 Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P. 24: «N., wyll thou haue this woman to thy wyfe and loue her and wirschipe hir and keep her, in sykenes and in helthe, and in all other degrese be to her as a husbände sholde be to his wyfe, and all other forsake for her, and holde the only to her to thy lyues ende (...). N., wyll thou haue this man to thy husbände, and to be buxum to hym, luf hym, obeye to him, and wirschipe hym, serue hym and kepe hym in sykenes and in helthe: and in all other degrese be unto him as a wyfe shulde be to her husbände, and all other to forsake for hym, and holde the only to hym to thy lyues ende».

Затем священник говорит женщине:

(Имя), желаешь ли ты взять этого мужчину в свои законные мужа, дабы жить вместе по вместе по установлению Божию в священном брачном состоянии? Будешь ли ты слушаться его и служить ему, любить, почитать и оберегать его в болезни и здравии, и, оставив прочих, хранить себя для неё одной, доколе вы оба живы?

Женщина отвечает: Желаю.

Слово «wedded» или его аналоги отсутствует в этом месте в Йоркском мануале, однако оно есть в тексте самих брачных клятв, для сближения с которыми Кранмер добавил его в форму выражения согласия. Русский перевод этого слова как «законный» достаточно условен. «Wedded» образовано от устаревшего в настоящее время глагола «to wed», восходящему к староанглийскому слову «weddian» со значением «принести клятву», которое, в свою очередь, связано с протогерманским словом «*wadjōnā» с тем же значением; слова, образованные от того же корня, можно встретить во всех германских языках. В латинских текстах данной службы близкое определение встречается лишь в Херефордском мануале¹⁴.

Затем священник спрашивает:

Кто выдаёт эту женщину за этого мужчину?

Даная формула содержится исключительно в йоркском чинопоследовании, причём только по-среднеанглийски. Говард видит в этом рудимент старой англосаксонской правовой нормы, согласно которой женщина не могла оставаться без формального покровителя. Однако он же указывает, что к XII веку роль священника на бракосочетании возросла: из свидетеля практически светской церемонии он превратился в её совершителя. Одним из видимых проявлений этого стала замена непосредственной передачи невесты от отца или опекуна к жениху на передачу её священнику (см. п. 4), который на короткий момент становился её законным опекуном¹⁵.

14 Вопрос жениху: «N, vis habere hanc mulierem, et in *legitimam* uxorem accipere (...)»; вопрос невесте: «Utrum velit hominem illum pro *legitimo* sponso habere» (Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P. 116*).

15 Howard G. E. A History of Matrimonial Institutions. P. 309–312.

3. Брачные обеты

Затем они дают друг другу обет следующим образом:

Священник, приняв женщину из рук её отца или опекуна (буквально «товарища»; англ. friend), предлагает мужчине взять её правую руку своею правой рукой и повторить за ним следующие слова:

Я, (имя), беру тебя, (имя), в свои законные жены, дабы быть вместе от сего дня и впредь в радости и в скорби, в богатстве и в бедности, в болезни и в здравии; дабы любить и оберегать тебя, по святому Божию установлению, доколе смерть не разлучит нас; в этом я даю тебе обет.

Затем они разнимают руки, и женщина, взяв своею правой рукой правую руку мужчины, повторяет за священником следующие слова:

Я, (имя), беру тебя, (имя), в свои законные мужья, дабы быть вместе от сего дня и впредь в радости и в скорби, в богатстве и в бедности, в болезни и в здравии; дабы любить, оберегать и слушаться тебя, по святому Божию установлению, доколе смерть не разлучит нас; в этом я даю тебе обет.

Это центральная и, наряду со словами при надевании обручального кольца, наиболее консервативная часть формы бракосочетания — и лингвистически, и содержательно. Она содержится во всех трех основных дореформационных традициях Английской Церкви:

Солсбери ¹⁶ :	Йорк ¹⁷ :	Херефорд ¹⁸ :	Служебник 1549 г. ¹⁹
Here I take thee N. to my wedded wife [женщина: <i>housbonde</i>], to haue and to holde fro this day forward, for bettere for werse, for richere for pouerer, in sekenesse and in hele [женщина добавляет: to be bonere and buxum in bedde and ate borde];	Here I take the N. to my wedded wife [женщина: <i>housbonde</i>], to haue and to holde, at bedde and at borde, for fayrer for fouler, for better for warse, in sekeness and in hele, tyl dethe us departe, and thereto I plyght the my trouthe.	I, N. underfyngye ye N. for my vvedded vvyf [женщина: <i>housbunde</i>], for betere for vvorse, for richer for porer, yn sekenes & yn helye, [женщина добавляет: to be boxum to ye] tyl dey us departe, as holy churche hay ordayned, & yerto	I N. take thee N. to my wedded husband, to haue and to hold from this day forward, for better for worse, for richer for poorer, in sickness and in health, to love, cherish, and to obey, till death us depart, according to God's holy ordinance;

16 Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P. 19*.

17 Ibid. P. 27.

18 Ibid. P. 117*.

19 The Two Books of Common Prayer: Set Forth by Authority of Parliament in the Reign of King Edward the Sixth. P. 353.

tyl dethe us departe, if holy churche it woll ordayne, and thereto I plight the my trouthe.	у plyzth ye my trovvye.	and thereto I give [женщина: <i>plight</i>] thee my troth.
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------	-------------------------------------------------------------------

Составляя первый Служебник в 1549 году, Кранмер заимствовал текст Сарумского мануала, немного осовременив его грамматику (при этом сохранив лексику, которая к тому моменту уже был архаичной) и внеся две заметных правки. Во-первых, обещание жены «to be bonere and buxum in bedde and ate borde» («быть доброй и послушной на ложе и за столом») было заменено простое обещание «слушаться» (англ. obey) мужа. Во-вторых, фразу «по установлению святой Церкви» (среднеангл. if holy churche it woll ordayne) Кранмер заменил фразой «по Божию установлению». И если в первом случае архиепископ корректировал ставшую непонятной лексику, то вторая замена носила, несомненно, вероучительный характер. Ко времени составления Служебника 1662 года слово «depart» утратило своё второе значение «разделять», так, что фраза «till death us depart» стала пониматься как «пока смерть не заберёт нас». По этой причине ее заменили на «till death us do part» — более понятный, но также архаичный фразеологизм. Не менее архаичным, но слишком привычным для простого народа, в 1549 году было выражение «I plight the my trouthe» (букв. я даю тебе свою клятву). Слово «plight» представляет собой альтернативную устаревшую форму «pledge» (рус. клясться, присягать). «Trouthe» (в более позднем написании — «troth») происходит от староанглийского «trēowþ» (рус. истина; доверие, вера; обет) и восходит к протогерманском «*triwwiþō» (рус. договариваться, доверяться). От того же корня происходит слово «betrothal» (рус. помолвка). В современном английском языке «to plight one's troth» — устойчивое выражение, но относится он в большей степени к помолвке, чем к брачным обетам.

4. Обручение

Затем они вновь разнимают руки, и мужчина даёт женщине кольцо, которое он прежде кладёт на книгу с обычным подношением священнику и приходскому клерку. Священник, взяв кольцо, подаёт его мужчине, а тот надевает его женщине на безымянный палец левой руки, и, держа его уже надетым, по научению священника говорит:

Этим кольцом я сочетаюсь с тобою браком (англ. I thee wed), телом моим я служу (англ. worship) тебе, и всё, что имею в земной жизни, даю тебе

(англ. with all my worldly goods I thee endow). Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь.

В англосаксонский период вместо кольца жених мог вручать невесте золотой или серебряный браслет, а иногда также и другие драгоценности. В этот же момент богослужения он мог преподнести подарки семье невесты и священнослужителям, причём Реформация отменила эту практику лишь отчасти. Рудиментом этого служит фраза «это золото и серебро я даю тебе» (англ. this gold and silver I thee give), которая присутствовала во всех дореформационных источниках, а также в первой Книге общественного богослужения (см. ниже); в следующей (1552) и последней (1662) редакциях упоминание о «золоте и серебре» исчезло, как явный анахронизм. Вручение кольца было не выражением любви в современном смысле слова, а символическим актом вступления женщины в экономические права жены и хозяйки дома. Муж «наделял» (англ. endow) жену всем, что имел сам. Упоминание о том, что кольцо следует положить на «книгу», также встречается в дореформационных источниках. Речь идёт о той книге, по которой священник совершает службу, т. е. в протестантский период это сама Книга общественного богослужения. Обряд обручения встречается во всех английских дореформационных чинопоследованиях брака:

Солсбери ²⁰ :	Йорк ²¹ :	Херефорд ²² :	Служебник 1549 г. ²³
With this ryng I the wed, and this gold and siluer I the geue, and with my bodi I the worship.	With this ryng I wedde the, and with this golde and siluer I honoure the, and with this gyft I dowe thee.	Wyу ууs ryng у уе vvedde, and ууs gold and seluer ych уе геue, and vvy myne body ych уе honour.	With this ring I thee wed, this gold and silver I thee give, with my body I thee worship, and with all my worldly goods I thee endow.

Слова обручения до Реформации произносились по-среднеанглийски. Во всех традициях они заканчивались фразой «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь» на латинском языке, которую начиная с 1549 года также стали произносить на родном языке. С лингвистической точки зрения уже в XVI веке у слушателей вызывало недоумение глагол «worship», который в переводе означает «служить» или «поклоняться» в том смысле,

20 Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P. 19*.

21 Ibid. P. 27.

22 Ibid. P. 117*.

23 The Two Books of Common Prayer: Set Forth by Authority of Parliament in the Reign of King Edward the Sixth. P. 353.

в каком поклонение подобает лишь Богу; в современном английском языке это слово чаще всего означает «участвовать в богослужении, молиться». Однако в староанглийском языке слово «weorþscipe» было существительным, образованным от англосаксонского корня «weorþ» («ценность», ср. современное англ. worth) и суффикса «-scīere», обозначающего положение, статус (ср. современный англ. суффикс «-ship», а также связанной с ним этимологически существительное «shape», «форма, образ»). Кранмер, следуя букве Сарумского мануала, не решился изменить словесную формулу, привычную большому числу людей.

В Сарумском мануале обручению предшествовало освящение кольца²⁴. Для этого священник читал над ним две молитвы и кропил кольцо святой водой до того, как положить его «на книгу». Томас Кранмер объединил эти две молитвы в одну и, сохранив в ней упоминание о кольце, переработал, превратил её в прошение о Божием благословении супругов:

Тогда мужчина оставляет кольцо на безымянном пальце левой руки женщины, и они оба преклоняют колени, священник же говорит:

Помолимся. Вечный Боже, Создатель и Хранитель рода человеческого, податель благодати духовной, Творец жизни вечной, ниспошли Своё благословение на рабов твоих — сего мужчину и сию женщину — которых мы благословляем во имя Твоё. Дабы они, подобно Исааку и Ревекке, проживших в верности друг другу, исполнили и соблюли клятву и завет, заключённый между ними (о каковых сие кольцо, которое было дано и принято, является знаком и свидетельством) и навсегда пребывали промеж собою в совершенной любви и мире, и жили по законам Твоим, через Иисуса Христа, Господа нашего. Аминь.

5. Провозглашение брака совершившимся

Затем священник соединяет их правые руки и говорит:

Кого Бог сочетал, человек да не разлучает.

Затем священник обращается к людям:

Поскольку (имя) и (имя) решились сочетаться священным браком и засвидетельствовали сие перед Богом и настоящим собранием, и для сего принесли друг другу клятву, и явно показали сие, дав и приняв кольцо и соединив руки, я объявляю их мужем и женой, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь.

24 Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. P. 19*.

Этот элемент был добавлен Кранмером, буквально заимствовавшим его из чина бракосочетания, составленного в 1534 году М. Лютером²⁵.

6. Заключительная часть

Согласно Сарумскому мануалу, после обручения священник благословлял молодожёнов со словами «Благословен Бог, из ничего произведший мир, аминь».

Дальнейший порядок был таков:

Краткий респонсорий из Пс. 67 [68], 29–31, завершавшийся малым славословием («Слава... И ныне...»); «Кугіе»; «Отче наш»; «Ҫ Благословим Отца, и Сына, и Святого Духа. Ҫ Хвалим и превозносим его во веки. Ҫ Хвалим Господа, Коего хвалят ангелы. Ҫ Коего херувимы и серафимы “Свят, свят, свят” воспевают. Ҫ Господи, услышь молитву мою²⁶ (Пс. 101 [102], 2). Ҫ И вопль мой да придёт к Тебе (Пс. 101 [102], 2); «Ҫ Господь с вами. Ҫ И со духом твоим».

Затем священник читал две молитвы: «Боже Авраама...»²⁷ и «Да благословит вас Бог Отец...»²⁸, после чего молодожёны входили в храм и следовали к престолу при пении псалма 128 [129]. Здесь снова читали «Кугіе», «Отче наш» и ещё один краткий респонсорий («Господи, спаси раба Твоего и рабу Твою...»). Священник читал пять кратких молитв²⁹,

25 The Trau-Ordung of 1534 // *Cuming J. A History of Anglican Liturgy*. P. 275–277.

26 Здесь и далее цитаты и парафразы из Псалтири приводятся в переводе с латинского или английского языка, однако Синодальный перевод принимается во внимание.

27 Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, sit vobiscum: et ipse vos conjungatque impleat, benedictionem suam in vobis. Qui vivit et regnat Deus. Per omnia saecula saeculorum. Amen. (*Maskell W. Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae*. Vol. 2. London, 1846. P. 49).

28 Benedicat vos Deus Pater, custodiat vos Jesus Christus, illuminet vos Spiritus Sanctus. Ostendat Dominus faciem suam in vobis et misereatur vestri. Convertat Dominus vultum suum ad vos: et det vobis pacem: impleatque vos omni benedictione spirituali, in remissionem omnium peccatorum vestrorum ut habeatis vitam aeternam, et vivatis in saecula saeculorum. Amen. (*Maskell W. Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae*. Vol. 2. P. 49).

29 (1) Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, benedic adolescentes istos: et semina semen vitae aeternae in mentibus eorum: ut quicquid pro utilitate sua didicerint, hoc face re cupiant. Per Jesum. (2) Respice, Domine, de coelis, et benedic conventionem istam. Et sicut misisti sanctum angelum tuum Raphaellem ad Tobiam et Saram filiam Raguelis, ita digneris, Domine, mittere benedictionem tuam super istos adolescentes: ut in tua voluntate permaneant: et in tua securitate persistent: et in amore tuo vivant et senescant: ut digni atque pacifici fiant et multiplicentur in longitudinem dierum. Per Christum Dominum nostrum. (3) Respice, Domine, propitius super hunc famulum tuum, et super hanc famulam tuam; ut in nomine tuo benedictionem coelestem accipiant: et filios filiorum suorum et filiarum suarum usque

произносил благословение, после чего начиналась месса — Сарумский мануал предписывал при бракосочетании совершать мессу Пресвятой Троицы.

В Книге общественного богослужения года этот порядок был упрощён. Первая часть, от «Благословен Бог...» до «Господь с вами», была убрана целиком, однако вторая часть достаточно близко следовала до-реформационному чину. Молитва была переведена на английский язык (в редакции 1549 года — почти дословно, начиная с 1552 года — более кратко). В качестве возможной альтернативы 128 [129] псалму был добавлен псалом 67 [68]; во время пения псалма молодожёны и священник из нефа храма приближались к престолу. У престола читали «Кугие», «Отче наш» и респонсорий:

Священник произносит такое благословение:

Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой да благословит, соблюдёт и сохранит вас; Бог да призрит на вас милостиво со Своим благоутробием; и так да исполнит вас Своего духовного благословения и благодати, дабы вы вместе провели сию жизнь, а в будущем веке обрели бы жизнь вечную. Аминь.

Священник или клерк, следуя к святой трапезе, поют или читают:

Пс. 128 или Пс. 67.

По завершении псалма, мужчина и женщина преклоняют колена у святой трапезы, а священник, стоя у неё же, говорит, обратившись к ним:

∩ Господи, помилуй. Ⱳ Христе, помилуй. ∩ Господи, помилуй.

«Отче наш...»

∩ Господи, спаси раба Твоего и рабу Твою.

Ⱳ Господи, пошли помощь им от места святого Твоего (Пс. 20 [19], 3).

∩ И защити их (Пс. 20 [19], 3).

Ⱳ Будь им столпом крепости (Пс. 60 [61], 4).

∩ От лица врагов их (Пс. 60 [61], 4).

Ⱳ Господи, услышь молитву нашу (Пс. 101 [102], 2).

∩ И вопль наш да придёт к Тебе (Пс. 101 [102], 2).

in tertiam et quartam progeniem incolumes videant, et in tua voluntate perseverent, et in futuro ad coelestia regna perveniant. Per Christum. (4) Omnipotens sempiternus Deus, qui primos parentes nostros Adam et Evam sua virtute creavit, et in sua sanctificatione copulavit: Ipse corda et corpora vestra sanctificet et benedicat, atque in societate et amore verae dilectionis conjugat. Per Christum. (5) Benedicat vos Deus omnipotens omni benedictione coelesti, efficiatque vos dignos in conspectu suo: superabundet in vobis divitias gratiae suae, et erudiat vos in verbo veritatis, ut ei corpore pariter et mente complacere valeatis. Per Dominum nostrum. (*Maskell W. Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae. Vol. 2. P. 51–52.*)

Следующая молитва представляет собой перевод первых двух из пяти упомянутых выше латинских молитв, причём во второй редакции Служебника (1552) из текста убрали упоминание о Товите, которое было во второй латинской молитве и попало в Служебник 1549 года. (Важно отметить, что сама книга Товита осталась в английской протестантской Библии).

Боже Авраама, Боже Исаака, Боже Иакова, благослови сих рабов Твоих и посей семья жизни вечной в сердца их, дабы всякое полезное научение, усвоенное ими из святого слова Твоего, явили они в делах своих. Призри с небес, Господи, милостиво на них и благослови их. И как ты послал благословение Своё Аврааму и Саре на великое утешение, так пошли благословение и на сих рабов Своих, дабы они, повинувшись воле Твоей и всегда оставаясь в мире под покровом Твоей, пребыли в любви Твоей до конца своей жизни. Через Иисуса Христа, Господа нашего. Аминь.

Следующая молитва считалась молитвой о чадородии. По этой причине в Служебник была добавлена рубрика, которая указывала не читать эту молитву, если браком сочеталась женщина, уже имевшая детей. Её текст основана на третьей из пяти дореформационных молитв этой части чинопоследования, однако Кранмер не перевёл её, а достаточно вольно пересказал.

Милостивый Господи и Отче небесный, благодатным даром Коего умножается род людской, молим Тебя, помоги сей паре благословением Своим, дабы быть им плодовитыми в умножении чад и пожить вместе в благочестивой любви и добродетели так долго, чтобы увидеть детей своих возросшими в христианской вере и добродетели. Через Иисуса Христа, Господа нашего. Аминь.

Последняя молитва была взята (со значительной переработкой) также из Сарумского мануала, где она была частью мессы, которая следовала за бракосочетанием³⁰.

30 *Deus qui potestate virtutis tuae de nihilo cuncta fecisti; qui dispositis universitatis exordiis, homini ad imaginem Dei facto inseparabile mulieris adiutorium condidisti, ut foemineo corpori de virili dares carne principium, docens quod ex uno placuisset institui, nunquam liceret disjungi; Hic incipit benedictio sacramentalis : Deus, qui tam excellenti mysterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum; Hic finitur benedictio sacramentalis : Deus, per quem mulier jungitur viro et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, quae sola nec per originalis peccati poenam, nec per diluvii est ablata sententiam; respice propitius super hanc famulam tuam quae maritali jungenda est consortio, quae se tua expetit protectione muniri. Sit in ea jugum dilectionis et pacis: fidelis et casta nubat in Christo : imitatrixque sanctarum permaneat*

Боже, крепкой силою Своею из ничего произведший всё и, оставив иное по чину, повелевший, дабы из мужа, коего Ты создал по образу и подобию Своему, явилась жена, и связавший их друг другу, и наставивший, дабы никоим законом не возможно было разлучить то, что Ты сочетал браком! Боже, освятивший брачное состояние и соделавший его тайной столь великой, что оно являет и обозначает духовный брак и союз Христа и Его Церкви! Призри милостиво на сих рабов Твоих, дабы муж сей любил свою жену, по слову Твоему, как Христос возлюбил свою Супругу, Церковь, и предал Себя за неё, любя и питая её, как собственную плоть (ср. Еф. 5, 25.29), и дабы сия жена была любящей и благодушной, верной и послушной своему мужу, и подражала бы благочестивым и святым жёнам во всякой тишине, трезвении и мире. Господи, благослови их и сподоби их наследовать вечное Царствие Твоё. Через Иисуса Христа, Господа нашего. Аминь.

Заключительное благословение — это четвертая из пяти уже упоминавшихся **дореформационных молитв**.

Всемогущий Бог, в начале создавший первородителей наших, Адама и Еву, и освятивший, и сочетавший их браком, да изольёт на вас богатства своей благодати, да освятит и благословит вас, дабы угождали вы Ему душевно и телесно, и пожили вместе в святой любви до конца своих дней. Аминь.

После этой молитвы рубрика предписывала священнику произнести проповедь на тему брака; если же он почему-то был не способен это сделать, в Книге общественного богослужения приводилось краткое поучение о браке, которое можно было просто прочитать. Разительным контрастом с континентальными протестантскими чинопоследованиями брака было отсутствие в аналогичном чине Книги общественного богослужения всех редакций чтений из Священного Писания (за исключением двух псалмов). Вероятнее всего, Томас Кранмер не хотел разрушать такую важную особенность английской традиции церковного брака, как связь бракосочетания с мессой. Как уже было отмечено выше, до Реформации чин бракосочетания обязательно предполагал совершение мессы, за которой молодожёны причащались святыих таин. Первая (1549) и вторая (1552) редакции Книги общественного богослужения стремились сохранить эту традицию. В обоих Служебниках рубрика говорила: «Молодожёны обязаны принять святое причастие

foeminarum. Sit amabilis ut Rachel viro: sapiens ut Rebecca: longaeva et fidelis ut, Sara (...) et ad beatorum requiem atque ad coelestia regna perveniat. (*Maskell W. Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae. Vol. 2. P. 57. См. также: Procter F., Frere W. The Book of Common Prayer with the Rationale of Its Offices. London, 1855, 1961. P. 617–618.*)

в самый день своего бракосочетания»³¹. Однако уже через несколько десятилетий после начала английской Реформации «рубрика, касающаяся причащения, в большинстве случаев перестала соблюдаться»³². Причин этому было много, среди которых важную роль играло то, что в Англии законным признавался лишь тот брак, который был заключён в государственной Церкви. По этой причине многочисленные члены протестантских сообществ (диссентеры) были вынуждены сочетаться браком в той Церкви, причащение в которой они по соображениям совести отвергали. В результате в Служебнике 1662 года требование о причащении после вступления в брак было смягчено:

Подобает, дабы молодожены приступили к святому причащению во время бракосочетания или же при первой возможности после него.

«Отныне на причащение [после бракосочетания] смотрели лишь как на акт особого благочестия, выражение благодарения и набожности; оно перестало быть неотъемлемой частью церковного брака. В результате смысловой центр службы сместился к брачным обетам»³³.

Заключение

Рассмотрение чина бракосочетания Книги общественного богослужения доказывает изначальный постулат о том, что это — самый консервативный во всех отношениях текст реформированного английского Служебника. Это касается как его связи с дореформационными богослужебными текстами, так и процесса изменения в ходе редакций 1552 и 1662 годов. Как отмечает современный английский церковный историк, «изо всего средневекового богослужения современному [английскому] мирянину чин бракосочетания был бы понятнее всего. Первая половина службы уже тогда совершалась по-английски, причём до нас она дошла почти без изменений»³⁴. Переработка, которой подверг английское богослужение архиепископ-реформатор Томас Кранмер, сохранила не только традиционный порядок и язык чина бракосочетания, но даже не привела к включению в его текст столь важного для Реформации элемента,

31 The Two Books of Common Prayer: Set Forth by Authority of Parliament in the Reign of King Edward the Sixth. P. 359.

32 Spinks B. D. The Marriage Service in the Church of England // Liturgical Review. 1981. Vol. 11.2. P. 97.

33 Ibid. P. 94.

34 Cuming J. A History of Anglican Liturgy. P. 10.

как чтения из Священного Писания. Благодаря консервативному подходу, новый чин бракосочетания, как неотъемлемая часть такого важнейшего социального института, как брак, внёс свой вклад в принятие английским народом Реформации. Тем не менее, нельзя игнорировать те изменения, которые все-таки были внесены — добавление богословского комментария о природе брака, «провозглашения» священником молодожёнов «мужем и женой», а также состоявшегося отделения брака от Евхаристии. Первое способствовало исчезновению локальных брачных обычаев и формированию единообразных представлений о браке, как о Божественном установлении. Второе связывало легитимность брака с участием законного священника государственной Церкви. Третье позволяло церковному браку сохранить свой общенациональный статус в условиях многоконфессионального общества. Совокупность этих факторов привела к стабильности института брака в Англии, но также и к размыванию его религиозных границ, что уже в XX веке привело к фактическому разделению «светского» и церковного брака в Великобритании, несмотря на неизменный государственный статус Церкви Англии.

Источники

- A Collection of the Laws and Canons of the Church of England. Vol. 2 / ed. J. Johnson. Oxford: John Henry Parker, 1851.
- Constitutions and Canons Ecclesiastical, 1604: Latin and English / ed. J. V. Bullard. London, 1934.
- Constitutions and Canons Ecclesiastical / ed. M. Walcott. Oxford; London: James Parker & Co., 1874.
- Herrmann von Wied*. A Simple and Religious Consultation. London, 1548.
- Manuale et processionale ad usum insignis ecclesiae Eboracensis. Part 2. Edinburgh: Blackwells & Sons, 1875.
- Maskell W.* Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae. Vol. 2. London: William Pickering, 1846.
- The Anglican Canons, 1529–1947 / ed. G. Bray. Woodbridge; Rochester (NY): Boydell Press, 1998.
- The Book of Common Prayer. London, 1662, 1999.
- The Two Books of Common Prayer: Set Forth by Authority of Parliament in the Reign of King Edward the Sixth / ed. E. Cardwell. Oxford: The University Press, 1841.

Литература

- Blunt J.* The Annotated Book of Common Prayer. London: Rivingstones, 1876.
- Cuming J.* A History of Anglican Liturgy. London: Palgrave, 1982.

- Daniel E.* The Prayer-Book: Its History, Language and Contents. London: Gradiner, Darton & Co, 1892.
- Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580. London: Yale University Press, 1992.
- Howard G. E.* A History of Matrimonial Institutions. Chicago; London: University of Chicago Press, 1904.
- Procter F., Frere W.* The Book of Common Prayer with the Rationale of Its Offices. London: Macmillan, 1855, 1961.
- Ritzer K.* Le mariage dans les Eglises chrétiennes, du Ier au XIe siècle. Paris: Cerf, 1970.
- Spinks B. D.* The Marriage Service in the Church of England // Liturgical Review. 1981. Vol. 11. No. 2. P. 90–112.

The Form of Solemnization of Matrimony in the Book of Common Prayer: A Russian Translation with Some Notes on Its History and Language

Vasily V. Chernov

PhD in Theology

Head of the foreign department of the Bogoslov.ru project

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300 Russia

vasily.chernov.mail@gmail.com

For citation: Chernov, Vasily V. “The Form of Solemnization of Matrimony in the Book of Common Prayer: A Russian Translation with Some Notes on Its History and Language”. *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 146–164 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.007

Abstract. Marriage was a crucial element of England’s long Reformation in the 16th and 17th centuries. The end of view of marriage as inferior in relation to celibacy was among key reasons and forces of the reform both in England and the rest of the Northern Europe. The liturgy of marriage as it appears in the Book of Common Prayer 1662 was, however, the most conservative part of the Anglican worship of its time. The main goal of this article is to familiarize the Russian reader with one of England’s most important historic liturgies. The author also seeks to reaffirm that the Prayer Book marriage form not only passed largely unchanged through the making of 1549, 1552 and 1662 books, but also preserved most key features of pre-Reformation English marriage rites. It resulted in a quite uniform Anglican liturgical tradition of wedding as the Prayer Book 1662 remains official in the Church of England and still frames worship and theology of the Anglican churches worldwide.

Keywords: Church of England, Anglicanism, Book of Common Prayer, marriage, matrimony, wedding.

References

- Bray G. (ed.) (1998) *The Anglican Canons, 1529–1947*. Woodbridge; Rochester, NY: Boydell Press.
- Cuming J. (1982) *A History of Anglican Liturgy*. London: Palgrave.
- Duffy E. (1992) *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580*. London: Yale University Press.
- Procter F., Frere W. (1855, 1961) *The Book of Common Prayer with the Rationale of Its Offices*. London: Macmillan.
- Ritzer K. (1970) *Le mariage dans les Eglises chrétiennes, du Ier au XIe siècle [Marriage in Christian Churches, from the 1st to the 11th Century]*. Paris: Cerf (in French).
- Spinks B. D. (1981) “The Marriage Service in the Church of England.” *Liturgical Review*, vol. 11, no. 2, pp. 90–112.

СОВРЕМЕННЫЕ МЕДИТАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА — ПОИСК «НОВОЙ ДУХОВНОСТИ» ИЛИ ВОЗВРАТ К ИСТОКАМ?

Денис Александрович Гуляев

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
dengul@mail.ru

Для цитирования: *Гуляев Д. А.* Современные медитативные практики западного христианства — поиск «новой духовности» или возврат к истокам? // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 165–188. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.008

Аннотация

УДК: 272/279-583

Данная статья посвящена современным медитативным практикам, которые применяются западными христианами: как католиками, так и протестантами. Целью исследования является попытка определить, являются ли они нововведениями или это возврат к древней христианской практике. Выполненные в работе анализ различных практик и их классификация демонстрируют их существенное разнообразие. Для понимания, являются ли они новыми или это возврат к древней традиции, используется сравнение с практикой Иисусовой молитвы. При ответе на данный вопрос помогает проведённая классификация, которая позволяет отнести каждый вид практик к определённому религиозному опыту. В конце определяются темы дальнейшего более глубокого исследования.

Ключевые слова: медитация, молитва, западное христианство, Иисусова молитва, христианская медитация, центрирующая молитва, осознанность, благопожелание.

В последние несколько десятилетий большое распространение получили медитативные практики. Такое распространение связано, с одной стороны, с повышенным интересом к восточным религиозным культам, которые набирают популярность в связи поиском духовности вне своей культурной принадлежности. С другой стороны, появляются нерелигиозные типы медитации, направленные на повышение внимания и работоспособности, возможности релаксации и снижения тревожного состояния, получение терапевтического эффекта. Последние особо актуальны в современном мире, где идёт интенсивный обмен информацией и требуется повышенная интеллектуальная деятельность.

На Западе, где данные практики стали популярными раньше, чем в России, стала появляться реакция на данное явление. Возникают различные виды христианской медитации, которые, в том числе, призваны дать определённый духовный опыт людям, находящимся в поиске. Можно предположить, что часть из них является заимствованием из других религиозных традиций, но с христианским переосмыслением, часть представляется как возвращение к истокам. При этом многие такие практики могут называться и медитацией, и молитвой. Со временем это превратилось во внеконфессиональное явление, так как практикующие есть как среди католиков, так и протестантов. Важно, что данной теме в православной среде посвящено довольно небольшое количество публикаций, а большинство книг не переведены на русский язык.

Главная цель данной работы — разобраться в многообразии медитативных практик и определить, является ли это возвратом к древним христианским традициям или появлением новых. Для этого проведён анализ различных практик, составлена классификация и сделано сравнение с практиками Иисусовой молитвы, а также практикой размышления над Писанием, которые происходят от первых веков христианства и на которые часто опираются западные авторы.

В данной статье не ставится задачей составить полный список практик, которые применяются на Западе, а осуществляется попытка рассмотреть наиболее популярные из них.

Необходимо выделить в первую очередь «Духовные упражнения» католического святого Игнатия Лойолы¹, которые хоть и не являются новыми, но до сих пор используются. Важный вклад в распространение медитации внёс католический священник монах-бенедиктинец Беда

1 Лойола И. Духовные упражнения. М., 2010.

Гриффитс², который постарался христианизировать опыт индуизма, в том числе и медитацию. Внимания заслуживает книга «Дзен и Библия» католического священника Какичи Кадоваки³, где он делится опытом буддистской практики «дзен». Популяризацией данной практики занимается также протестант Свен Косник⁴. Интересна практика «христианской медитации», которую предложил Джон Мэйн⁵, католический священник, монах-бенедиктинец, основатель «Международного общества христианской медитации»⁶, и продолжил распространять католический священник монах-бенедиктинец Лоуренс Фримен⁷. Католический священник-монах Томас Киттинг ввёл практику «центрирующей молитвы»⁸, которую распространяет протестантский пастор Синтия Боржо⁹. Ричард Рор, католический священник, раскрывает понятие недвойственности в христианстве¹⁰. Среди лютеранских популяризаторов медитации также можно выделить Юриса Рубениса, доктора теологии и основателя центра медитации «Дома Ильи»¹¹ и священника Павла Левушкана, основателя «Балтийского центра созерцательной жизни»¹², который предлагает различные практики, в том числе осознанности и благодарности. Схожие практики рассматривает католический монах Дэвид Стейндл-Раст¹³.

Уже при рассмотрении источников по данной теме можно увидеть распространение схожих практик, как среди католиков, так и протестантов, т. е. данные практики являются межконфессиональным явлением.

Труд «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов, имеет достаточно большое распространение. В нём рассматриваются определённые духовные практики, которые он описывает, как «всякий способ испытания совести, размышления, созерцания,

2 Eastman P. Bede Griffiths — A Personal View // Monos. 1994. Vol. 6. No. 9. P. 1–5.

3 Кадоваки К. Дзен и Библия. М., 2004.

4 Жейдс Э. Облако доверия и жемчужины веры. Синий или оранжевый? Золотой! // Лютеранские вести. 2017. № 10 (206). С. 5.

5 Фримен Л. Внутренний свет: путь христианской медитации. Киев, 2010. С. 7.

6 Международное общество христианской медитации. URL: <http://wccm.ru>.

7 Фримен Л. Внутренний свет.

8 Centering prayer in daily life and ministry. New York (NY), 2006.

9 Bourgeault C. The Wisdom Jesus. Transforming Heart and Mind — a new perspective on Christ and His Message. London, 2008.

10 Rohr R. The Naked Now: Learning to See as the Mystics See. New York (NY), 2009.

11 Общество «Дом Илии». URL: <http://www.elijasnams.lv/index.php?m=1>.

12 Балтийский центр созерцательной жизни. URL: <https://www.facebook.com/contemplative.latvia>.

13 Network for Grateful Living. URL: <https://gratefulness.org/about/our-team>.

молитвы словесной и мысленной и других духовных действий»¹⁴. Автор предлагает определённую схему, расписанную на четыре недели, где на каждом этапе необходимо зрительно представлять свои грехи и определённые события из жизни Иисуса Христа и размышлять над ними. Автор предлагает визуализировать определённые Библейские события, особое внимание предлагается Страстной седмице и крестной смерти Спасителя¹⁵. Участие носит не только пассивный характер, в некоторых случаях практикующий вступает в диалог с теми, кого он представляет: «Вообразив перед собою Христа, Господа нашего, распятым на кресте, вступить с Ним в беседу: каким образом Он, будучи Творцом, умалился до того, что стал человеком и из жизни вечной сошёл ко временной смерти, к такой гибели ради моих грехов»¹⁶. Всё это представляет некое размышление над текстами Писания с помощью визуализации, целью которого является борьба со страстями, погружение в Евангельские события, соединение с Богом¹⁷.

Католический священник Какичи Кадоваки переосмысливает «духовные упражнения» через буддистскую практику «дзен». Она основана на определённых упражнениях, включающих медитацию и размышление над коанами — краткими формулами или ответами на вопрос, которые раскрывают «универсальные принципы Истины»¹⁸. Медитативная практика довольно стандартна: человек садится в удобную позу, сосредотачиваясь на дыхании и повторяя фразу, например коан «Му», сосредотачивается на процессе¹⁹. Рассмотрение подобных практик созерцательного типа будет проведено после анализа практик других авторов. Более интересен опыт, связанный с коанами. Данные небольшие поучительные фрагменты дают учителя буддизма своим ученикам. Ученик должен понять смысл данного коана, при этом только рассудочное мышление здесь не помогает²⁰. Необходимо опытное познание, где медитация играет вспомогательную роль. Данный опыт Какичи Кадоваки перенёс на изучение Священного Писания, рассматривая строки Библии, как коан и размышляя над ними в молитве, что позволяет, по его мнению, лучше погрузиться в Его смысл²¹.

14 Лойола И. Духовные упражнения. С. 5.

15 Там же. С. 6.

16 Там же. С. 27.

17 Там же. С. 14.

18 Кадоваки К. Дзен и Библия. С. 219.

19 Там же. С. 30.

20 Там же. С. 148.

21 Там же. С. 150.

Другой католический монах, Беда Гриффитс сделал попытку объединить опыт индуизма и христианства. Он организовал постройку ашрама Шантиванам в Индии, т. е. монастыря в индуистском стиле в честь Святой Троицы²². В нём при сохранении различных местных культурных элементов, таких как вид храма, одежда и др., остаётся христианское наполнение. Будучи знакомым с медитативными практиками, Беда Гриффитс предлагает их применять, добавляя молитву, при этом сама формула может быть идентичной Иисусовой молитве: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!»²³.

Ещё одним католическим священником, имевшим опыт общения с индуистским учителем и переосмыслившим опыт медитации, является Джон Мэйн, организатор «Международного общества христианской медитации». Автор познакомился с индуистским учителем медитации, который предлагал медитировать, заменяя мантру формулой, в которой призывается Бог. Наставники в монастыре запретили практиковать данный вид духовного упражнения. Но когда Джон Мэйн познакомился с трудами прп. Иоанна Кассиана Римлянина, то он увидел подобную практику у святого и решил практиковать «христианскую медитацию». В дальнейшем стали проводиться различные занятия медитацией, образовываться кружки²⁴. Продолжателем этого дела является католический священник Лоуренс Фриман. Он описывает практику следующим образом: человек садится в удобную позу, закрывает глаза и повторяет слова формулы. Как правило, предлагается «Маран-афа», что в одном из вариантов перевода с арамейского означает «Господь, приди!»²⁵.

Некоторые виды практик трудно сразу чётко отнести к медитативным или молитвенным практикам, тем более в христианском понимании «медитация» связана с молитвой и отличается от её понимания в буддизме. Католический священник Томас Киттинг начал замечать, что много людей ищут находившийся недалеко от его монастыря новый буддистский монастырь. Там люди искали «путь». Тогда он попытался найти нечто подобное в христианской традиции, чтобы предложить некоторую практику для людей, находящихся в духовном поиске. Так появилась «центрирующая молитва»²⁶. Со временем она становится

22 *Eastman P.* Bede Griffiths – A Personal View. P. 3.

23 *Griffiths B.* Meditation – a Talk by Father Bede // The Bede Griffiths Sangha Newsletter. 1999. Vol. 2. Issue 1. P. 3.

24 *Фримен Л.* Внутренний свет. С. 7.

25 Там же.

26 *Reininger G.* The Christian Contemplative Tradition and Centering Prayer // Centering Prayer in Daily Life and Ministry. P. 37–38.

популярной и среди других конфессий. Её популяризирует протестантский пастор Синтия Боржо. Практика заключается в следующем: человек садится в удобную позу, успокаивается и начинает работать со своими мыслями. Их необходимо отпускать, не вовлекаясь в них. В тот момент, когда мысль ушла, а новая ещё не успела появиться у человека, ум находится в состоянии молчания, стираются границы между субъектом и объектом²⁷. Именно в этот, момент, по мнению практикующих, достигается то состояние, когда Бог может действовать в человеке²⁸.

Вышеперечисленные практики направлены скорее на соединение с Богом. Но довольно часто используются медитативные практики осознанности и благопожелания. Целью данных практик является борьба с негативными и греховными мыслями и эмоциями, проявление любви к ближнему²⁹. Лютеранский священник Павел Левушкан популяризирует данные практики. Он относит их к ещё одному виду духовных практик, наряду с молитвой, участием в богослужении и Таинствах, добрыми делами³⁰.

Медитация осознанности (по англ. — *mindfulness*) довольно популярная в настоящее время. Она заключается в нахождении человека в данный момент времени здесь и сейчас без какой-либо оценки³¹. Сама практика является медитативной, когда человек концентрируется на чём-то: своём дыхании, теле, окружающем мире. Мысли и эмоции при этом проходят мимо и не увлекают. Если всё же человек задумывается, то он мягко возвращается к практике. Всё это позволяет присутствовать в данном моменте времени и, что важно, не быть на поводу у мыслей и эмоций, а, наоборот, управлять ими, и в итоге позволяет делать то, что необходимо в данный момент с должным вниманием, таким образом осознанно проживая жизнь³². Это может быть и размышление над чем-то, и какая-то работа, и даже молитва. В данном случае медитация является вспомогательным инструментом, позволяющим человеку более полно контролировать свой ум, т. е. проводить некую гигиену ума.

Лютеранский пастор Павел Левушкан предлагает различные способы применения данной практики в жизни христианина. Один

27 Боржо С. Христианская центрирующая молитва // YouTube. URL: <https://youtu.be/alhxHi3PxrQ>.

28 Reininger G. The Christian Contemplative Tradition and Centering Prayer. P. 33.

29 Левушкан П. Осознанное благопожелание // YouTube. URL: <https://youtu.be/HkTtEX-1uLI>.

30 Левушкан П. Медитация в христианстве — есть ли? // YouTube. URL: <https://youtu.be/Xb1MlnWMvHk>.

31 Кабат-Зинн Дж. Куда бы ты ни шел — ты уже там. М., 2001. С. 11.

32 Пенман Д. Искусство дыхания: секрет осознанной жизни. М., 2017. С. 68–69.

из них — «осознанное благопожелание»³³. Он опирается на слова Священного Писания, где данное выражение употребляется в Евангелии от Матфея: *Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас* (Мф. 5, 44). Католический священник Дэвид Стейндл-Раст, который является старшим советником и соучредителем проекта gratefulness.org, посвящённого данному типу медитации, также предлагает подобную практику. Основа практики схожа с другими медитативными практиками: человек садится в удобную позу, успокаивает ум. После это он начинает желать благо всем людям³⁴. Начинает с себя, что объясняется Павлом Левушканом тем, что Господь заповедал *возлюбить ближнего, как самого себя* (Мк. 12, 31). По его мнению, если человек себя не любит, то он и других не может любить. Потом необходимо пожелать благо близким людям, в первую очередь родным. После тем, с кем постоянно человек пересекается. Потом тем, кого человек плохо знает. В конце важно пожелать блага врагу. Таким образом, исполнение заповеди становится усвоенной не только теоретически, а постепенно становится частью опыта самого человека. Тем же способом можно размышлять над другими отрывками Писания, например, благодарить Бога за всё, что он даёт, тем самым развивая в себе благодарность к Богу³⁵.

На первый взгляд, приведённые практики можно классифицировать следующим образом:

- 1) содержащие визуализацию, как в «духовных упражнениях»;
- 2) заимствование из восточных религий: практика дзен, медитация, заимствованная из традиции йоги;
- 3) практики нерелигиозной медитации: осознанности, благодарения и др.

Естественно, все практики приняли некое христианское наполнение, но может показаться, что по сути они остались нехристианскими. Это ставит вопрос о допустимости их применения. Для понимания сути медитативных практик необходимо их сравнить с наиболее похожей практикой, которая была у святых отцов Церкви. Умное делание или Иисусова молитва как раз и является таковой, так как имеет ряд внешних сходств и древнюю историю. Кратко эту молитву можно

33 *Левушкан П.* Медитация в христианстве — есть ли? URL: <https://youtu.be/Xb1MlnWMvHk>.

34 *Kornfield J.* Meditation on Gratitude and Joy // A Network for Grateful Living. URL: <https://gratefulness.org/resource/meditation-on-gratitude-and-joy>.

35 *Левушкан П.* Осознанное благопожелание. URL: <https://youtu.be/HkTtEX-1uLI>.

описать следующим образом: человек садится в удобную позу, как правило, свесив голову на грудь³⁶, и начинает повторять молитвенную формулу, которая может иметь разные виды, но наиболее распространённая из них: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!»³⁷. При этом можно совмещать слова с дыханием³⁸. Постепенно словесная молитва становится умной, а ум со временем сходит в сердце³⁹. При долгой практике человек достигает безмолвия ума, когда мысли не отвлекают от молитвы. Именно на борьбу с помыслами направлена во многом эта практика⁴⁰. Достигнув такой тишины, человек подготавливает себя к действию Святого Духа в своём сердце, которое уже не зависит от человека и «производится не одними нашими усилиями»⁴¹. Чтобы приступить к Иисусовой молитве, необходимо подготавливать себя, очищая от страстей⁴². Важно наличие опытного наставника, «непрелестного, духоносного»⁴³. Во время практики могут быть и различные ощущения, такие как теплота, сладость, радость, чувство любви⁴⁴, на которых не нужно останавливать своё внимание, так как они могут отвлечь от молитвы и стать целью практики⁴⁵.

Стоит отметить, что существуют другие древние практики, такие как пение или чтение псалмов⁴⁶ и размышление над Писанием⁴⁷.

- 36 *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения отцов-исихастов. М., 1999. С. 23.
- 37 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. Т. 1. Екатеринбург, 2009. С. 169.
- 38 *Никифор Уединенник.* Слово о трезвении и хранении сердца многополезное // Добролюбие. Т. 5. М., 2010. С. 243–244.
- 39 *Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и двух образах молитвы, в 15 главах // *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 96.
- 40 *Феолипт Филадельфийский, свт.* Увещевания // Аскетические творения. Послания. М., 2018. С. 202.
- 41 *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М., 2008. С. 287.
- 42 *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. М., 2015. С. 501.
- 43 *Каллист и Игнатий Ксанфопулы.* Наставления безмолвствующим, в сотне глав // Добролюбие. Т. 5. М., 2010. С. 307.
- 44 *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 93.
- 45 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве Иисусовой, беседа старца с учеником // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. Т. 1. Екатеринбург, 2009. С. 98.
- 46 *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. С. 25.
- 47 *Аммон, св.* Наставления // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 65.

Для начала остановимся на «духовных упражнениях» Игнатия Лойолы. Хотя данная практика и представляет собой, по мнению автора, способ борьбы со страстями и приближением к Богу, но в православной традиции визуализация во время молитвы не допускается многими авторами⁴⁸. Всё это может приводить к мечтаниям, отводящим от Бога. Но есть и исключения. Никодим Святогорец предлагал при усилении плотской брани «помышлять... о разных видах вечных мук»⁴⁹. В этом случае представляется всё же другая практика, которая применяется в конкретном случае при действии определённых страстей. К чему ближе «духовные упражнения»? По своей цели они ближе к Иисусовой молитве, но всё же отличаются. Допустимо ли в данном случае считать их идентичными и предъявлять те же требования, что и для умного делания?

Чтобы объективно ответить на данный вопрос, необходимо провести исследование среди тех людей, которые практикуют данные упражнения в течение определённого времени, что является трудноосуществимой задачей. Часто как пример приводят различных католических святых, таких как Франциск Ассизский, Анжела, Тереза Авильская, показывая описания их жизни, которые говорят о прелести, выраженной либо различными видениями, либо романтическими отношениями со Христом⁵⁰. Но в данном случае нельзя однозначно сказать, что именно стало причиной такого поведения — различные духовные практики, страсти или что-то ещё. Помимо этого, нужно отметить тот факт, что данная практика была отброшена Джоном Мэйном. Т. е. визуализация не используется везде, есть созерцательные практики, не допускающие визуализации.

Духовные упражнения, описываемые Игнатием Лойолой, ближе к практике размышления над Писанием, но отличаются использованием визуализации. И наличие визуализации делает практику Игнатия Лойолы ещё ближе к одному из советов святых отцов, в котором рекомендуется представлять адские муки при сильном действии страстей. Данный совет предлагает перевести внимание с греховных мыслей на то, к чему они могут привести, и это ослабляет их действие. Духовные упражнения также заставляют задуматься над многими Библейскими событиями и более глубоко в них погрузиться, что скорее указывает на отличие от умного делания и требует сравнения с другими упражнениями.

48 *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах // Евагрий Понтийский. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 107.*

49 *Никодим Святогорец, прп. Невидимая брань М., 2014. С. 154*

50 См. об этом: *Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., 2002. С. 260–264.*

Практика, предложенная Игнатием Лойолой, и другие практики, содержащие визуализацию, как правило, не применяются православными подвижниками. Об этом говорят такие авторы, как свт. Игнатий (Брянчанинов): «Самый опасный неправильный образ молитвы заключается в том, когда молящийся сочиняет силою воображения своего мечты или картины, заимствуя их, по-видимому, из Священного Писания»⁵¹. И далее добавляет, что «все святые отцы, описавшие подвиг умной молитвы, воспевают не только составлять произвольные мечты, но и преклоняться произволением и сочувствием к мечтам и привидениям...»⁵² Но есть ряд исключений. Выше приводился пример свт. Никодима Святогорца. Подобно ему пишет прп. Иоанн Лествичник: «Не преставай воображать и воспоминать бездну тёмного огня, немилостивых служителей, Судию немилосердного и неумолимого, бесконечную глубину преисподнего пламени...»⁵³. Также у свт. Димитрия Ростовского описана практика представлять крестные страдания Спасителя⁵⁴. Необходимо отметить, что в данном случае идет речь не о практике Иисусовой молитвы, а об борьбе со страстями или о размышлении над некоторыми евангельскими событиями. В любом случае, было бы интересно провести более глубокое исследование об использовании визуализации в православной традиции.

Практика дзен, которую использует Какичи Кадоваки, взята из буддизма, и его подход к пониманию Священного Писания кажется нехристианским. Но у древних святых отцов, которых признают, как католики, так и православные, есть учение о размышлении над Священным Писанием. Здесь у латинских авторов, например, прп. Иоанна Кассиана Римлянина⁵⁵ встречается слово *meditatio*, которое означает «размышление», «упражнение»⁵⁶. Оно связано с молитвенным погружением в текст Библии. Часто брался короткий фрагмент и многократно повторялся для лучшего его понимания. Данная практика постепенно превратилась в практику Иисусовой молитвы⁵⁷.

51 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве Иисусовой, беседа старца с учеником. С. 39.

52 Там же. С. 41.

53 *Иоанн Лествичник, прп.* Подвижнические уроки // Добротолюбие. Т. 2. М., 2010. С. 512.

54 См.: *Димитрий Ростовский, свт.* Богомысленное размышление о Пресвятых страстях Господа нашего Иисуса Христа // *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. СПб., 2009. С. 244–254.

55 *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. М., 1892. С. 356–357.

56 Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 504.

57 *Дунаев А. Г.* Исихазм // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 240–254.

С одной стороны, Какичи Кадоваки через буддизм приходит к подобному опыту. Но является ли он действительно схожим? Опасность представляет то, что автор часто отбрасывает толкования древних святых отцов и католических авторов и даёт иную интерпретацию библейских текстов, с его точки зрения, более глубокую. С другой стороны, таким образом автор пытается сделать слова Писания частью своего жизненного опыта, поскольку иначе они рискуют остаться сухой теорией⁵⁸. Следовательно, сама практика размышления над Писанием является довольно древней, но элементы дзен, а также некоторый отказ от святоотеческой экзегезы настораживают в подходе данного автора. В любом случае для христианина было бы правильнее вернуться к древней христианской практике, чем обращаться к инославному опыту.

Важно отметить, что опыт отцов Церкви, связанный с размышлением над Писанием, не является чисто рассудочным, так как соединён с молитвой, поэтому требует более детального изучения. Однако традиция размышления над Писанием у современных христиан в значительной степени пресекалась, и, видимо, поэтому Какичи Кадоваки пришлось воспользоваться традицией дзен, удалив религиозное содержание буддизма и предприняв её христианское осмысление. Тем самым он пришёл к практике, похожей на древнехристианское размышление над Писанием, которое сейчас встречается крайне редко, но с более глубоким, по его мнению, осмыслением древнего опыта. При этом именно опытное понимание Писания важно для того, чтобы слова Библии не только понимались рассудком, но и действительно становились частью жизни христианина. Ученики Какичи продолжают распространять практику дзен не только среди католиков, но и среди протестантов.

Беда Гриффитс, ещё один автор, который отчасти использует чужой опыт, перенимает культуру Индии, что на первый взгляд выглядит как смешение религий и уход от христианства. Но важно отметить, что многие православные миссионеры обращались к такому подходу. Например, св. равноап. Николай Японский изучал культуру Японии, чтобы лучше понять людей этой страны и передать им Евангельскую весть⁵⁹. Беда Гриффитс действует похожим образом в культурных рамках той страны, где проповедует, т. е. Индии. Оставляя местным жителям привычный уклад и культуру, он открывает им учение о Троице и Христе. Сам автор считает, что прозрение индуистов, достигнутое

58 Кадоваки К. Дзен и Библия. С. 90.

59 Антоний (Мельников), архиеп. Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // БТ. 1975. Вып. 14. С. 34.

при помощи медитации, заключается в том, что они начинают видеть человека не просто как тело, а как «атман», которой должен соединиться с божеством в их понимании⁶⁰. Зная о медитации, католический священник, по всей видимости, предлагает практику, схожую с Иисусовой молитвой, давая людям возможность переосмыслить их опыт и принять Христа. Это чем-то напоминает подход апостола Павла, когда тот, увидев жертвенник *неведомому богу* (Деян. 17, 22), использовал это для своей проповеди, давая язычникам возможность переосмыслить свою веру и принять Истину. Таким образом, Беда Гриффитс совершает проповедь в другой культуре, не принимая каких-либо вероучительных истин индуизма и преподавая местным жителям христианскую практику созерцательной молитвы, которая близка для понимания этим народом. С другой стороны, всё равно остаётся опасность проникновения чужой культуры и вероучения в христианство. Как миссионерский подход, возможно, это и допустимо, но остаётся открытым вопрос: есть ли в этом польза для христианина, живущего далеко от Индии?

Особый интерес представляет «христианская медитация» Джона Мэйна. С одной стороны, данная практика напоминает медитацию с «христианской мантрой». Но с другой стороны, это не пустое повторение слов, а призывание Бога. То есть это является молитвой, схожей во многом с Иисусовой. Схожесть имеет место и в некоторых внешних моментах: так, человек садится в удобную позу и повторяет слова молитвы, отсекает помыслы и устремляется к Богу⁶¹, в отличие, например, от нерелигиозных типов медитации, где есть направленность на себя и отсутствует молитва. Сама формула Иисусовой молитвы часто менялась и сейчас существуют её более краткие варианты⁶². Поэтому в данном случае, несмотря на название «христианская медитация», данная практика является молитвой к Богу. Интересен факт, что в монастыре, где подвизался Джон Мэйн, были распространены практики визуализации. Но он выбрал молитвенную безобразную практику, использовавшуюся древними отцами Церкви, особенно отмечая прп. Иоанна Кассиана Римлянина. Это говорит не о введении новых практик, а о возвращении к истокам⁶³.

60 *Griffiths B. Meditation – a Talk by Father Bede. P. 3–4.*

61 *Freeman L. Christian Meditation and Traditional Religion // The Furrow. 1989. Vol. 40. No. 2. P. 69.*

62 *Симеон Солунский, свт. Истолкование молитвы «Господи помилуй!» // Добротолюбие. Т. 5. М., 2010. С. 431.*

63 *Freeman L. Christian Meditation and Traditional Religion. P. 75.*

В отличие от христианской медитации, которая, по сути является молитвой, центрирующая молитва, несмотря на название, как раз меньше похожа на молитву, так как там чаще всего не используется повторение определённой формулы. Кажется, что данная практика напоминает восточную медитацию, где требуется остановить мыслительный поток⁶⁴. Например, в «Йога сутрах» Патанджали говорится, что йога — это «прекращение деятельности сознания»⁶⁵. Весьма сомнительно, что в данной практике человек устремляется к Богу в христианском понимании. Святые отцы выделяют несколько стадий или видов молитвы. Если словесная молитва является наиболее известной и доступной, то умная молитва, сердечная, созерцательная является более высокими степенями, часто недоступными для новонаначального⁶⁶. Безмолвная созерцательная молитва, когда останавливается поток мыслей и произнесение слов молитвы, также является одной из форм молитвы⁶⁷. Именно безмолвную молитву напоминает центрирующая молитва и таковой её считают её авторы. При этом они указывают на её доступность не только для подвижников, посвятивших долгое время молитве, но и для любого человека⁶⁸.

Медитация осознанности и другие виды нерелигиозной медитации, которые используются некоторыми западными христианами, действительно имеют корни в восточных религиях⁶⁹. Но на данный момент они не содержат какого-либо религиозного наполнения и являются по сути практикой, которая даёт определённый психотерапевтический эффект, такой как снижение стресса, отстранение негативных мыслей, улучшение внимания и др.⁷⁰ Данные практики имеют общие черты: как внешние — сосредоточение на чем-либо, так и внутренние — отсечение мыслей. Но при этом они не содержат молитвы. Важно отметить, что, как и любой инструмент, данную практику можно использовать для разных целей. В западном христианстве они используются для лучшего погружения в текст Священного Писания, для отгнания

64 Bourgeault C. Centering prayer and attention of the heart // Cross Currents. 2009. Vol. 59. No. 1. P. 17.

65 Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 87.

66 Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о молитве Иисусовой // Трезвомыслие. Т. 1. С. 196.

67 Паусий Величковский, прп. Главы об умной молитве // Трезвомыслие. Т. 1. Екатеринбург, 2009. С. 276.

68 Reininger G. The Christian Contemplative Tradition and Centering Prayer. P. 40.

69 Brantley J., Kabat-Zinn J. Calming Your Anxious Mind. Oakland (CA), 2003. P. 55.

70 Weare K. Mindfulness in education // The Psychology of Meditation Research and Practice. Oxford, 2016. P. 259.

греховных помыслов и негативных мыслей и для того, чтобы реализовать заповеди Христовы в своей жизни⁷¹. При этом медитация понимается как отдельная практика, наряду с участием в общем богослужении, Таинствах, молитве⁷². Таким образом, происходит христианское осмысление данных практик и их внедрение в христианскую жизнь. При этом некоторые аспекты, такие как размышление над Писанием, имеют сходства с древней христианской практикой.

В этом случае необходимо понять, похожи ли созерцательные практики на практику умного делания. Если нет, то требования к одной из них не всегда уместны для другой. Например, пение псалмов часто использовалось монахами, но при Иисусовой молитве можно было уже оставить псалмопение, так как в этом случае оно не всегда оказывалось полезным⁷³. С другой стороны, в Иисусовой молитве размышления не допускаются, тогда как при толковании Писания рассудочное мышление используется. Таким образом, различные религиозные практики могут отличаться друг от друга, и то, что допустимо для одних, не подходит для других.

Важным общим моментом для многих перечисленных практик является достижение безмолвия ума. Во многих медитациях или молитвах предлагается отсекаать определённым образом мысли и стараться достигнуть состояния, когда ум становится чистым, что, по мнению авторов, даёт действовать Богу в человеке⁷⁴. Здесь уместен наглядный пример: если человек жалуется, что не слышит собеседника, он должен замолчать сам — и только тогда сможет услышать другого.

С одной стороны, такие практики схожи с безмолвной молитвой, когда святые уже не произносили слов и достигали безмолвия ума. Является ли западная практика возвращением к данной традиции?

Действительно между такого рода медитациями и безмолвной молитвой есть много общего. Во-первых, это устремление к Богу. Даже не произнося слова, человек всё равно стремится к тому, чтобы соединиться с Богом или просто быть открытым Ему⁷⁵. Как известно, молитва бывает не только словесная. Во-вторых, это понимание, что невозможно заставить Бога что-либо сделать, которое отсутствует при магическом

71 *Левушкан П.* Медитация в христианстве — есть ли? URL: <https://youtu.be/Xb1MlnWMvHk>.

72 Там же.

73 *Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и двух образах молитвы. С. 102.

74 *Фримен Л.* Внутренний свет. С. 16.

75 *Bourgeault C.* The Wisdom Jesus. P. 143.

подходе. Западные авторы осознают, что, какие бы усилия ни предпринимал человек, действие благодати зависит от Самого Бога, поэтому они не понимают свои практики как магические, в которых определённые действия обязательно должны привести к определённому результату. В-третьих, это стремление достигнуть безмолвия ума, когда помыслы отсекаются и уже не беспокоят молящегося. В этих случаях, даже если практика называется медитацией, она является, по сути, молитвой.

С другой стороны, есть и некоторые различия. Первое из них заключается в том, что в православной традиции достижение высших степеней молитвы, таких как безмолвная и созерцательная, для мирян труднодостижимо и стремление к ним может привести к вреду⁷⁶. Можно предположить, что разница заключается в ином понимании грехопадения. В католической традиции при грехопадении человек лишился определённых даров, но его природа не изменилась⁷⁷ и ум сохранился неомрачённым. Возможно, по этой причине западные христиане не осознают опасности созерцательных практик.

Согласно православной традиции, при грехопадении произошло изменение природы человека, а ум замутнился⁷⁸. Если условно разделить ум на созерцательный и рассудочный⁷⁹, то при достижении безмолвия рассудок перестаёт действовать. Можно предположить, что это создаёт опасность подвергнуться действию падших духов и войти в состояние прелести, если созерцательная часть ума не очищена от страстей.

Отсюда вытекает необходимость подготовки, связанной с покаянием и борьбой со страстями под руководством наставника. В случае, когда найти такого наставника затруднительно, можно опираться на книги святых отцов. Как писал свт. Игнатий (Брянчанинов), «...по причине совершенного оскудения духоносных наставников, подвижник молитвы вынужден исключительно руководствоваться Священным Писанием и писаниями отцов»⁸⁰.

Другой вопрос связан с темой борьбы со страстями. Кажется, что на Западе этому не уделяется особого внимания. Но при всех отличиях некоторых аспектов западного богословия, необходимо отметить, что западные христиане стараются бороться с грехом, изменить

76 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой. С. 198.

77 Катехизис католической церкви. М., 2007. С. 40.

78 *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М., 2013. С. 77.

79 Там же. С. 76.

80 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве Иисусовой. С. 34.

свою жизнь и устремиться к Богу, что указывает на покаяние⁸¹. С другой стороны, возможно ли полностью очиститься от грехов? Очевидно, что нет. Тогда определить степень чистоты, при которой можно приступать к более высоким формам молитвы затруднительно. Многие отцы указывают на пользу Иисусовой молитвы для молодых монахов и мирян, которые ещё не смогли побороть все страсти, «ведь всякий новоначальный и страстный может разумно совершать эту молитву в хранении сердца»⁸². Поэтому некорректно будет говорить, что в западной традиции нет борьбы со страстями, и что необходимо очищение от всех страстей, так как это достижимо только через долгий путь, связанный как раз с молитвой. Таким образом, вопрос о допустимости созерцательных практик для мирян остаётся открытым.

Кажется, что медитация достаточно быстро приводит к определённым результатам, в то время как чистая молитва достигается годами, хотя есть и исключения, на которые указывают православные авторы⁸³. Но и западные авторы не говорят о моментальном успехе, хотя некоторые считают, что их методы позволяют достичь определённых результатов в более короткие сроки, в том числе и для мирян⁸⁴. Изменения становятся видны через определённое время, и они связаны с очищением от страстей и греховных мыслей⁸⁵. При этом не указывается, что необходимо достигнуть каких-то чувственных или «духовных» состояний.

Есть ещё одно отличие у некоторых западных христиан в понимании медитации или молитвы. Лоуренс Фриман указывает, что когда человек посредством такой молитвы входит в сознание Христа, молитва направляется к Богу Отцу, а связующей любовью является Святой Дух⁸⁶. Это понимание явно имеет корни в западном богословии и связано с учением о Святом Духе блж. Августина и концепцией *filioque*⁸⁷. Несмотря на это, в п. 1.15 документа «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям», принятого Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2000 г., говорится, что «отпавшие от единства с Православием никогда не рассматривались

81 Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. М., 2007. С. 34–35.

82 Василий Полянмерульский, прп. Предисловие, или предпутие, желающим читать книгу святого отца нашего Григория Синаита и не погрешать против заключенного в ней смысла // Трезвомыслие. Т. 1. Екатеринбург, 2009. С. 314.

83 Игнатий (Брянчанинов), свт. О молитве Иисусовой. С. 77.

84 Reininger G. The Christian Contemplative Tradition and Centering Prayer. P. 40.

85 Ibid. P. 43–44.

86 Фримен Л. Внутренний свет. С. 16.

87 См. об этом: Августин Иппонский, блж. О Троице. Краснодар, 2004.

как полностью лишённые благодати Божией»⁸⁸. Практика приёма указывает, что Таинства крещения, миропомазания и рукоположения считаются действительными в некоторых христианских конфессиях, что говорит о действии Святого Духа и о том, что молитва западных христиан всё же считается молитвой. Таким образом, необходимо указать, что, несмотря на заблуждения в некоторых догматических вопросах, молитва католика или протестанта всё же является молитвой к истинному Богу.

С учётом предпринятых рассуждений можно несколько изменить классификацию практик:

- 1) содержащие визуализацию, как «духовные упражнения» Игнатия Лойолы;
- 2) заимствование из восточных религий: практика дзен, медитация, заимствованная из традиции йоги, и их христианское осмысление через древние христианские практики;
- 3) обращение к древним христианским традициям, поиск древних духовных практик и их применение в современных условиях, как ответ на внешние вызовы, в первую очередь связанные с поиском духовности и популяризацией различных нехристианских практик;
- 4) практики нерелигиозной медитации: осознанности, благодарения и др. и их христианское осмысление

Духовные упражнения Игнатия Лойолы являются, скорее, особенностью католического духовного пути. Заимствования практик из восточных религий довольно условны, так как размышление над Писанием и безмолвная молитва были в христианстве и ранее. В данном случае нельзя говорить о полном перенятии инославной традиции, скорее о её христианском осмыслении через Евангелие и святых отцов. В большинстве случаев внешние вызовы понуждали к поиску своих корней и осмыслению святоотеческих духовных подвигов, что привело к возрождению созерцательных практик. Важно отметить, что часто к ним приходили насельники бенедиктинских монастырей, где, видимо, в отличие от иезуитских, имелись созерцательные практики, отличные от духовных упражнений Игнатия и не содержащие визуализацию. Нерелигиозные виды медитации действительно были заимствованы, но используются как вспомогательный инструмент для достижения важных для христианина целей и при этом также проходят христианское осмысление.

88 Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840>.

Подводя итог, можно сказать, что восточные нехристианские практики часто служили вызовами для современных западных христиан. Через знакомство с ними они переосмысливали свой религиозный опыт и часто обращались к трудам древних святых, открывая их бесценное наследие для себя и других, что является возвращением к истокам. При этом некоторые практики были заимствованы в том или ином виде и переосмыслены, а некоторые изначально входили в состав духовности Запада.

Полученная классификация позволит несколько упростить навигацию среди разнообразия предлагаемых медитаций. Однако требуется дальнейшее изучение медитативных духовных практик, распространение которых имеет межконфессиональный характер, наблюдаясь как среди католиков, так и протестантов, что подчёркивает актуальность темы. Необходимо более глубоко раскрыть богословие православной молитвы и сравнить её с западным пониманием, прояснив значение различий в учении о Святом Духе. Другая проблема связана с различиями в антропологии, вызванными разным пониманием грехопадения. Было бы интересно углубиться в практику размышления над Писанием в православной традиции и сравнить её с различными пониманиями подобной практики в западных трудах. Важно оценить, насколько точно западные авторы понимают святоотеческие тексты и насколько современные западные медитативные практики соответствуют древним. Также важно исследовать вопрос о допустимости для мирян молитвы с достижением безмолвия ума. Необходимо понять, насколько правильно были усвоены древние практики, нет ли здесь каких-то серьёзных искажений? Кроме того, представляют интерес нерелигиозные медитативные практики, которые активно используются на Западе, например, медитация осознанности. Несмотря на то, что они не содержат религиозных элементов и указываются, как полезные с точки зрения науки, насколько можно говорить о их духовной пользе?

Применимость каждой из данных практик в жизни православного христианина требует отдельного исследования. Можно лишь отметить, что в православной традиции до сих пор остаётся актуальной Иисусова молитва, что ставит под сомнение целесообразность внедрения иных созерцательных практик. Было бы интересно изучить отдельно практику размышления над Писанием и оценить возможность её применения среди мирян. Практики осознанности и благопожелания также были бы интересной темой для исследования с целью проанализировать похожий опыт у православных авторов и сравнить его с западными аналогами.

Источники

- Августин Иппонский, блж.* О Троице. Краснодар: Глагол, 2004.
- Аммон, св.* Наставления // Творения древних отцов-подвижников / ред. А. И. Сидоров; вступ., коммент., пер. А. И. Сидоров. М.: Сибирская Благовонница, 2012. С. 343–388.
- Василий Поляномерульский, прп.* Предисловие, или предпутие, желающим читать книгу святого отца нашего Григория Синаита и не погрешать против заключенного в ней смысла // Трезвомыслие / ред. схиигум. Авраам (Рейдман). В 2 т. Т. 1. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский мон-рь, 2009. С. 310–322.
- Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / послесл., коммент., пер. В. Вениаминов. М.: Канон, 1995.
- Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и двух образах молитвы, в 15 главах // *Григорий Синаит, прп.* Творения. М.: Новоспасский монастырь, 1999. С. 94–112.
- Димитрий Ростовский, свт.* Богомысленное размышление о Пресвятах страстях Господа нашего Иисуса Христа // *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. Т. 1. СПб.: Аксион эстин, 2009. С. 244–254.
- Евагрий Понтийский.* Слово о духовном делании, или Монах // *Евагрий Понтийский.* Творения. Аскетические и богословские трактаты / вступ., коммент., пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 76–93.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве Иисусовой, беседа старца с учеником // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. / ред. схиигум. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский мон-рь, 2009. С. 5–116.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. / ред. схиигум. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский мон-рь, 2009. С. 168–265.
- Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания / пер. с лат. еп. Петра (Екатериновского). М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1892.
- Иоанн Лествичник, прп.* Подвижнические уроки // Добротолюбие: в 5 т. / пер. свт. Феофана Затворника. Т. 2. М.: Сретенский мон-рь, 2010. С. 477–540.
- Каллист и Игнатий Ксанфопулы.* Наставления безмолвствующим, в сотне глав // Добротолюбие: в 5 т. / пер. свт. Феофана Затворника. Т. 5. М.: Сретенский мон-рь, 2010. С. 298–407.
- Катехизис католической церкви. М.: Духовная библиотека, 2007.
- Лойола И.* Духовные упражнения. М.: Ин-т св. Фомы, 2010.
- Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания / коммент., пер. А. Г. Дунаева. М.: Пустынь Новая Фиваида, 2015.
- Никифор Уединенник.* Слово о трезвении и хранении сердца многополезное // Добротолюбие: в 5 т. / пер. свт. Феофана Затворника. Т. 5. М.: Сретенский мон-рь, 2010. С. 234–244.
- Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. М.: Сретенский мон-рь, 2014.

- Паисий Величковский, прп.* Главы об умной молитве // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. / ред. схиигум. Авраам (Рейдман). Т. 1. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский мон-рь, 2009. С. 266–303.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения отцов-исихастов / ред., предисл., примеч. А. Г. Дунаева. М.: Православное Братство Свт. Филарета Митр. Московского, 1999. С. 15–27.
- Симеон Солунский, свт.* Истолкование молитвы «Господи помилуй!» // Добролюбие: в 5 т. / пер. свт. Феофана Затворника. Т. 5. М.: Сретенский мон-рь, 2010. С. 431–434. Творения древних отцов-подвижников / ред., вступ., коммент., пер. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовзвонница, 2012.
- Феолипт Филадельфийский, свт.* Увещевания // Аскетические творения. Послания / вступ., коммент., пер. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовзвонница, 2018. С. 126–163.
- Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008.

Литература

- Антоний (Мельников), архиеп.* Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // БТ. 1975. Вып. 14. С. 5–61.
- Балтийский центр созерцательной жизни. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/contemplative.latvia> (дата обращения 09.04.2020).
- Боржо С.* Христианская центрирующая молитва. 07.10.2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/alhxNi3PxrQ> (дата обращения 08.04.2020).
- Дунаев А. Г.* Исихазм // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 240–254.
- Жейдс Э. Ю.* Облако доверия и жемчужины веры. Синий или оранжевый? Золотой! // Лютеранские вести. 2017. № 10 (206). С. 5.
- Кабат-Зинн Дж.* Куда бы ты ни шел — ты уже там: Медитация полноты осознания в повседневной жизни / пер. с англ. М. Белобородовой. М.: Класс; Трансперсональный ин-т, 2001.
- Кадоваки К.* Дзен и Библия. М.: ББИ, 2004.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / вступ., коммент., пер. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Наука, 1992.
- Левушкан П.* Осознанное благопожелание. 20.12.2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/HkTtEX-1uLI> (дата обращения 09.04.2020).
- Левушкан П.* Медитация в христианстве — есть ли? 21.12.2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/Xb1MlnWMvHk> (дата обращения 09.04.2020).
- Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: Учебное пособие. М.: Московская Патриархия, 2013.
- Международное общество христианской медитации. [Электронный ресурс]. URL: <http://wscm.ru> (дата обращения 09.04.2020).

- Общество «Дом Илии». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.elijasnams.lv/index.php?m=1> (дата обращения 09.04.2020).
- Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. М.: Сретенский мон-рь, 2002.
- Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840> (дата обращения 20.04.2020).
- Пенман Д.* Искусство дыхания: секрет осознанной жизни / пер. с англ. Ю. Константиновой. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017.
- Рауш Т.* Католичество в третьем тысячелетии. М.: ББИ, 2007.
- Фривен Л.* Внутренний свет: Путь христианской медитации / пер. с англ. М. Захарова. Киев: Каирос, 2010.
- Bourgeault C.* The Wisdom Jesus: Transforming Heart and Mind — a new perspective on Christ and His Message. London: Shambhala, 2008.
- Bourgeault C.* Centering prayer and attention of the heart // Cross Currents. 2009. Vol. 59. No. 1. P. 15–27.
- Brantley J., Kabat-Zinn J.* Calming Your Anxious Mind: How Mindfulness and Compassion Can Free You from Anxiety, Fear, and Panic. Oakland, CA: New Harbinger Publication, 2003.
- Centering prayer in daily life and ministry / ed. G. Reininger. New York: Continuum, 2006.
- Eastman P.* Bede Griffiths — A Personal View // Monos. 1994. Vol. 6. No. 9. P. 1–5.
- Freeman L.* Christian Meditation and Traditional Religion // The Furrow. 1989. Vol. 40. No. 2. P. 67–77.
- Griffiths B.* Meditation — a talk by Father Bede // The Bede Griffiths Sangha Newsletter. 1999. Vol. 2. Issue 1. P. 2–4.
- Kornfield J.* Meditation on Gratitude and Joy. [Электронный ресурс]. URL: <https://gratefulness.org/resource/meditation-on-gratitude-and-joy> (дата обращения 07.04.2020).
- Network for Grateful Living. [Электронный ресурс]. URL: <https://gratefulness.org/about/our-team> (дата обращения 09.04.2020).
- Rohr R.* The Naked Now: Learning to See as the Mystics See. New York: Crossroad, 2009.
- Weare K.* Mindfulness in education // The Psychology of Meditation Research and Practice / ed. M. A. West. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 259–281.

Modern Meditative Practices in Western Christianity: A Search for «The New Spirituality» or a Return to the Sources?

Denis A. Gulyaev

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300 Russia

dengul@mail.ru

For citation: Gulyaev, Denis A. "Modern Meditative Practices in Western Christianity: A Search for 'The New Spirituality' or a Return to the Sources?." *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 165–188 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.008

Abstract. This article is devoted to modern meditative practices used by Western Christians, both Catholics and Protestants. The purpose of the study is to try to determine if these practices are innovations or a return to ancient Christian traditions. Analysis and classification of various practices demonstrate their substantial diversity. To understand whether they are new or a return to an ancient tradition, a comparison with the practice of Jesus prayer is performed. To help answering this question, a classification was developed allowing to refer each type of practice to a specific religious experience. In the conclusion the author determines directions for further research.

Keywords: meditation, prayer, Western Christianity, Jesus prayer, Christian meditation, centering prayer, mindfulness, gratefulness.

References

- Ostrovskaya E. P., Rudoy V. I. (ed.) (1992) *Klassicheskaja ĭoga ("Īoga-sutry" Patandzhali i "V'iasa-bkhash'ia")* [Classical Yoga (Yoga Sutras of Patanjali and Vyasa Bhashya)]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Ammon (2012) "Nastavleniia" ["Exhortations"], in Sidorov A. I. (ed.) *Tvoreniia drevnikh ottsov-podvizhnikov* [Creations of the Ancient Ascetic Fathers]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, pp. 343–388 (in Russian).
- Augustine of Hippo (2004) *O Troitse* [On the Trinity]. Krasnodar: Glagol (in Russian).
- Bourgeault C. (07.10.2017) *Khristianskaia tsentriruiushchaia molitva* [Christian Centering Prayer] (in Russian), available at: <https://youtu.be/aIhxHi3PxrQ> (08.04.2020).
- Bourgeault C. (2008) *The Wisdom Jesus: Transforming Heart and Mind — a new perspective on Christ and His Message*. London: Shambhala.
- Bourgeault C. (2009) "Centering prayer and attention of the heart." *Cross Currents*, vol. 59, no. 1, pp. 15–27.
- Brantley J., Kabat-Zinn J. (2003) *Calming Your Anxious Mind: How Mindfulness and Compassion Can Free You from Anxiety, Fear, and Panic*. Oakland, CA: New Harbinger Publication.
- Brianchaninov I. (2009) "O molitve Iisusovoi, beseda startsa s uchenikom" ["On the Jesus Prayer: A Conversation between a Starets and a Disciple"], in A. Reydman (ed.) *Trezvomyslie* [Sober-mindedness], in 2 vols. Ekaterinburg: The Alexandro-Nevsky Novo-Tikhvinsky Convent, vol. 1, pp. 5–116 (in Russian).

- Brianchaninov I. (2009) "Slovo o molitve Iisusovoi" ["On the Jesus Prayer"], in A. Reydman (ed.) *Trezvomyслиe [Sober-mindedness]*, in 2 vols. Ekaterinburg: The Alexandro-Nevsky Novo-Tikhvinsky Convent, vol. 1, pp. 168–265 (in Russian).
- Callistus and Ignatius Xanthopoulos (2010) "Nastavleniia bezmolstvuiushchim, v sothe glav" ["Directions to Hesychasts, in 100 Chapters"], in *Dobrotoliubie [Philocalia]*, in 5 vols. Moscow: Sretensky Monastery, vol. 5, pp. 298–407 (in Russian).
- Dimitry of Rostov (2009) "Bogomyshlennoe razmyshlenie o Presviatykh strastekh Gospoda nashego Iisusa Khrista" ["Theological Meditations About the Most Holy Passion of Our Lord Jesus Christ"], in *Sochineniia [Works]*, vol. 1. Saint Petersburg: Akcion estin, pp. 244–254 (in Russian).
- Dunaev A. G. (2011) "Isikhazm" ["Hesychasm"], in *Pravoslavnaia éntsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 27. Moscow: Orthodox Encyclopedia, pp. 240–254 (in Russian).
- Eastman P. (1994) "Bede Griffiths — A Personal View." *Monos*, vol. 6, no. 9, pp. 1–5.
- Evagrius Ponticus (1994) "Slovo o dukhovnom delanii, ili Monakh" ["Praktikos, or The Monk"], in *Tvoreniia. Asketicheskie i bogoslovskie traktaty [Works. Ascetic and Theological Treatises]*. Moscow: Martis, pp. 76–93 (in Russian).
- Freeman L. (1989) "Christian Meditation and Traditional Religion." *The Furrow*, vol. 40, no. 2, pp. 67–77.
- Freeman L. (2010) *Vnutrennii svet: Put' khristianskoï meditatsii [Light Within: Meditation as Pure Prayer]*. Kiev: Kairos (in Russian).
- Gregory Palamas (1995) *Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolstvuiushchikh [Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]*. Moscow: Kanon (in Russian).
- Gregory of Sinai (1999) "O bezmolvii i dvukh obrazakh molitvy, v 15 glavakh" ["On Stillness and the Two Ways of Prayer, in 15 Chapters"], in *Tvoreniia [Works]*. Moscow: Novospassky monastyr, pp. 94–112 (in Russian).
- Griffiths B. (1999) "Meditation — a talk by Father Bede." *The Bede Griffiths Sangha Newsletter*, vol. 2, 1, pp. 2–4.
- John Climacus (2010) "Podvizhniccheskie uroki" ["Ascetic Lessons"], in *Dobrotoliubie [Philocalia]*, in 5 vols. Moscow: Sretensky Monastery, vol. 2, pp. 477–540 (in Russian).
- Kabat-Zinn J. (2001) *Kuda by ty ni shel — ty uzhe tam: Meditatsiia polnoty osoznaniia v povsednevnoi zhizni [Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life]*. Moscow: Klass; Transpersonalny in-t (in Russian).
- Kadowaki K. (2004) *Dzen i Bibliia [Zen and the Bible]*. Moscow: BBI (in Russian).
- Kornfield J. (s. a.) *Meditation on Gratitude and Joy*, available at: <https://gratefulness.org/resource/meditation-on-gratitude-and-joy> (07.04.2020).
- Leonov V. (2013) *Osnovy pravoslavnoi antropologii: Uchebnoe posobie [Principles of Orthodox Anthropology]*. Moscow: Moscow Patriarchate (in Russian).
- Levushkan P. (20.12.2018) *Osoznannoe blagopozhelanie [Mindful well wishing]* (in Russian), available at: <https://youtu.be/HkTtEX-1uLI> (09.04.2020).
- Levushkan P. (21.12.2018) *Meditatsiia v khristianstve — est' li? [Is There Meditation in Christianity?]* (in Russian), available at: <https://youtu.be/Xb1MlnWMvHk> (09.04.2020).
- Loyola I. (2010) *Dukhovnye uprazhneniia [Spiritual Exercises]*. Moscow: In-t sv. Fomy (in Russian).
- Macarius of Egypt (2015) *Dukhovnye slova i poslaniia [Spiritual Homilies and Letters]*. Moscow: Pustyn Novaya Fivaida (in Russian).

- Melnikov A. (1975) “Sviatoi ravnoapostol’nyi arkhiepiskop IАponskii Nikolaï” [“Saint Nicholas, Equal-to-the-Apostles, Archbishop of Japan”]. *Bogoslovskie trudy*, 14, pp. 5–61 (in Russian).
- Nicodemus the Hagiorite (2014) *Nevidimaia bran’ [The Spiritual Combat]*. Moscow: Sretensky Monastery (in Russian).
- Nikephoros the Monk (2010) “Slovo o trezvenii i khranении serdtsa mnogopoleznoe” [“On Watchfulness and the Guarding of the Heart”], in *Dobrotoliubie [Philocalia]*, in 5 vols. Moscow: Sretensky Monastery, vol. 5, pp. 234–244 (in Russian).
- Osipov A. I. (2002) *Put’ razuma v poiskakh istiny [The Search for Truth on the Path of Reason]*. Moscow: Sretensky Monastery (in Russian).
- Paisius Velichkovsky (2009) “Glavy ob umnoi molitve” [“Chapters on Mental Prayer”], in Reydman A. (ed.) *Trezvomyslie [Sober-mindedness]*, in 2 vols. Ekaterinburg: The Alexandro-Nevsky Novo-Tikhvinsky Convent, vol. 1, pp. 266–303 (in Russian).
- Penman D. (2017) *Iskusstvo dykhaniia: Sekret osoznannoi zhizni [The Art of Breathing: The Secret to Living Mindfully]*. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber (in Russian).
- Rausch T. (2007) *Katolichestvo v tret’em tysiacheletii [Catholicism in the Third Millennium]*. Moscow: BBI (in Russian).
- Reininger G. (ed.) (2006) *Centering prayer in daily life and ministry*. New York: Continuum.
- Rohr R. (2009) *The Naked Now: Learning to See as the Mystics See*. New York: Crossroad.
- Sidorov A. I. (ed.) (2012) *Tvoreniia drevnikh ottsov-podvizhnikov [Creations of the Ancient Ascetic Fathers]*. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa (in Russian).
- Symeon of Thessalonica (2010) “Istolkovanie molitvy ‘Gospodi pomilui!’” [“An Explanation of the Prayer: ‘Lord, Have Mercy’”], in *Dobrotoliubie [Philocalia]*, in 5 vols. Moscow: Sretensky Monastery, vol. 5, pp. 431–434 (in Russian).
- Symeon the New Theologian (1999) “Metod sviashchennoi molitvy i vnimaniia” [“The Three Ways of Attention and Prayer”], in A. G. Dunaev (ed.) *Put’ k sviashchennomu bezmolviu: Maloizvestnye tvoreniia ottsov-isikhastov [The Way to Holy Silence: Little-Known Works of Hesychast Fathers]*. Moscow: Pravoslavnoe Bratstvo Svt. Filareta Mitr. Moskovskogo, pp. 15–27 (in Russian).
- Theoleptos of Philadelphia (2018) “Uveshchevaniia” [“Exhortations”], in *Asketicheskie tvoreniia. Poslaniia [Ascetic Works. Letters]*. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, pp. 126–163 (in Russian).
- Theophan the Recluse (2008) *Pis’ma o molitve i dukhovnoi zhizni [Letters About Prayer and Spiritual Life]*. Moscow: Pravilo very (in Russian).
- Vasily Polyanomerulsky (2009) “Predislovie, ili predputie, zhelaiushchim chitat’ knigu sviatogo ottsa nashego Grigoriia Sinaita i ne pogreshat’ protiv zakliuchennogo v nei smysla” [“A Preface, or a Preamble, to Those Who Want to Read the Book by Our Holy Father Gregory of Sinai, and Not to Err Against the Meaning Contained Therein”], in A. Reydman (ed.) *Trezvomyslie [Sober-mindedness]*, in 2 vols. Ekaterinburg: The Alexandro-Nevsky Novo-Tikhvinsky Convent, vol. 1, pp. 310–322 (in Russian).
- Weare K. (2016) “Mindfulness in education”, in M. A. West (ed.) *The Psychology of Meditation Research and Practice*. Oxford: Oxford University Press, pp. 259–281.
- Zheyds E. Yu. (2017) “Oblako doveriia i zhemchuzhiny very. Sinii ili oranzhevyy? Zolotoi!” [“A Cloud of Confidence and Pearls of the Faith. Blue or Yellow? Golden!”]. *Lyuteranskiye vesti*, no. 10 (206), pp. 5 (in Russian).

ФИЛОСОФИЯ

ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ КИРЕЕВСКИЙ: «НОВЫЕ НАЧАЛА» ФИЛОСОФИИ

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
mpda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Иван Васильевич Киреевский: «Новые начала» философии // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 189–206. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.009

Аннотация

УДК: 1(091)

В статье анализируются предложенные известным русским мыслителем И. В. Киреевским «новые начала» философии, которые могли бы послужить преодолению в русской религиозной философии западного рационализма. Во введении даётся краткое описание истории зарождения и развития рационализма на Западе и его критики Киреевским. Описываются творческий путь и философский поиск Киреевского, а также обретение им подлинной веры, приведшей его к осмыслению «целостности бытия», «целостности личности», «целостности веры и разума». Отмечается своеобразие подходов Киреевского в разработке «новых начал» философии.

Ключевые слова: И. В. Киреевский, рационализм, целостность бытия, личность, духовный опыт, вера и разум, сущность.

Прежде всего следует отметить, что Киреевский, вводя словосочетание «новые начала» применительно к философии, не предлагает какой-то своей, принципиально новой оригинальной философской системы и не является, наподобие Декарта, одним «из родоначальников “новой философии”... выступившей с требованием пересмотра всей прошлой традиции»¹. Цель Киреевского состоит лишь в том, чтобы вернуть философскую мысль к тому «новому», что оказалось «хорошо забытым старым». К Киреевскому, как и многим другим русским мыслителям, можно отнести слова философа и богослова протоиерея Василия Зеньковского: «Философски я выросал под влиянием трансцендентализма, от которого много усвоил, но очень рано у меня созрело также сознание необходимости преодолеть то неверное, что есть в трансцендентализме»². Совершая этот путь преодоления, Киреевский одновременно поставил перед собой такую же задачу, какая почти через 100 лет была поставлена и протоиереем Василием: «вернуть, насколько это ещё возможно, философскую мысль к тем созерцаниям мира и тому пониманию человека, какие рождались из глубины христианского сознания»³. При этом оба христианских мыслителя отчётливо осознавали, «как трудно тем, кто сросся с современными гносеологическими теориями, отрешиться от них»⁴.

Творческий путь Киреевского был непродолжительным. Родившись в 1806 г., он скоропостижно скончался от холеры в 1856 г., когда ему исполнилось всего лишь 50 лет. Поэтому его научные замыслы оказались далеко не завершёнными. Однако тот след, который он оставил в христианской философии и богословии, стал настолько значительным, что наследие Киреевского остаётся актуальным до сих пор, а его автор признается идеологом всего славянофильства.

Н. О. Лосский полагает, что «Киреевский только указал на пути развития христианского мировоззрения, а не развил его»⁵, хотя при этом отмечает, что сама «правильная постановка проблемы — уже великое дело»⁶. Однако целый ряд исследователей творческого наследия Киреевского придерживается другой точки зрения, согласно которой, Киреевский, хотя и не завершил свои начинания, тем не менее, не ограничился

1 Гайдено П. П. Декарт // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 142.

2 Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 7.

3 Там же.

4 Там же.

5 Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 27.

6 Там же.

одной лишь постановкой проблемы. В разработке идей славянофильства «Киреевский, — как отмечает протоиерей Василий Зеньковский, — действует почти неотразимо, как писатель, как человек глубокой мысли... всё же то, что излучалось от его мысли, от его духовного мира, оказалось настоящим семенем, которое дало позже свой плод»⁷. В наши дни М. А. Маслин пишет: «Литературно-философское наследство Ивана Киреевского... для русской философии... имеет уникальную ценность... И. В. Киреевский... передал [этой философии — М. И.] не какую-то одну, а именно сумму идей. Они расширили горизонт отечественной философской мысли и “перекликались” в дальнейшем с идеями Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, братьев Трубецких, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Н. Ф. Федорова, Н. О. Лосского, В. В. Зеньковского и др.»⁸

Философский поиск Киреевского был не простым и довольно своеобразным. Он начался уже тогда, когда молодой философ был всецело погружен в атмосферу умозрительного осмысления реальности западной мыслью. Его привлекала, в частности, классическая философия Запада, и он в юношеский период своей жизни был, по замечанию А. И. Кошелева, страстно увлечён Шеллингом и «совершенно чужд христианского мировоззрения»⁹. Вместе с тем, феномен религиозности начинает привлекать внимание Киреевского очень рано, о чем свидетельствует его повышенный интерес к лекциям Шлейермахера по богословию, проявленный им во время его заграничного путешествия. Но это ещё не был его путь к вере. Для Киреевского он начался в семейной обстановке. Во время совершения таинства венчания супругов Киреевских у Ивана, хотя по просьбе своей жены и согласившегося участвовать в этом таинстве, обряд, сопровождающий церковное таинство, вызвал скептическое недоумение. Поначалу подобные ощущения возникали у Ивана и при наблюдении за христианским поведением его супруги: её частым хождением в храм, ее домашними молитвами, соблюдением постных дней и т. п. С большой любовью относясь к своей супруге, Иван попытался увлечь её совместным с ним чтением философской литературы. Когда они читали, например, Шеллинга, Иван восторженно комментировал полюбившиеся ему мысли немецкого философа, спрашивая при этом у своей супруги, согласна ли она с его оценкой знаменитых высказываний. Супруга Ивана, будучи не только глубоко религиозной

7 Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 224.

8 Маслин М. А. Иван Киреевский и русская философия // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI веков (к 200-летию со дня рождения). М., 2007. С. 103.

9 Цит. по: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 255.

женщиной, но и хорошо знакомой с христианской и, в частности, со святоотеческой литературой, и даже с литературой философской, отвечала мужу, что подобные мысли ей известны из христианского святоотеческого наследия. Такими ответами супруги Иван был буквально шокирован и одновременно смущён. Такого он не мог себе даже представить: основательно начитанный в философской литературе, профессионально изучивший философскую мысль Запада, он, оказывается, даже не знал о существовании такого сокровища, в котором глубины общечеловеческой мудрости давно уже нашли своё выражение. С этого времени Киреевский всецело погружается в чтение святоотеческой литературы. В этом ему помогает любящая его супруга, одновременно знакомящая его с Новоспасским иноком Филаретом. В это же время состоялось знакомство Киреевского с оптинским старцем Макарием, общение с которым и активное сотрудничество в издании святоотеческой литературы продолжалось до самой смерти Киреевского. Показателен сам факт его погребения на территории Оптиной Пустыни, свидетельствовавший о глубоком уважении, проявленном оптинскими насельниками к русскому религиозному мыслителю за его любовь и верность святой Церкви, за его вклад в духовное и культурное просвещение России.

Последовательное изучение творений святых отцов открыло Киреевскому подлинную цену западной «натуральной» философии, признававшей «последней ступенью, до которой возвысилось новейшее любомудрие»¹⁰. Киреевский писал:

... всё развитие новейшего мышления от Декарта до Шеллинга, совместились в системе сего последнего и нашло в ней свое окончательное развитие, дополнение и оправдание. Казалось, судьба философии решена, цель ее отыскана и границы раздвинуты до невозможного. Ибо, постигнув сущность разума и законы его необходимой деятельности... куда бы ещё могла стремиться любознательная мысль человека?

Таково было мнение почти всех приверженцев системы тождества, то есть не одних шеллингистов, но и последователей Гегеля, Окена, Аста, Вагнера и других предводителей новейшего немецкого любомудрия. И по мере того, как это любомудрие распространялось вне Германии, вместе с ним распространялась уверенность, что оно составляет последнее звено и верховный венец философского мышления¹¹.

10 Киреевский И. В. Деятельный век // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 91.

11 Там же. С. 92.

Однако такая похвала, расточаемая по адресу «натуральной» философии, не помешала наблюдательности Киреевского рассмотреть и те зарождавшиеся ростки новой философии, о которой он мечтал и к созданию которой впоследствии призывал. Такие ростки он усмотрел уже в философии самого Шеллинга, к высказываниям которого он постоянно прислушивался и, как уже было ранее отмечено, вместе с супругой находил совпадение некоторых философских суждений Шеллинга с высказываниями святых отцов Церкви. Главное, что привлекало Киреевского в умозрении немецкого философа, — это понимание им природы истинного познания. По Шеллингу, замечает Киреевский,

Истинное познание... *положительное, живое*, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии всех необходимых законов нашего разума. Оно *вне* школьно-логического процесса и поэтому *живое*; оно *выше* понятия вечной необходимости и потому *положительное*; оно *существеннее* математической отвлечённости и потому *индивидуально-определённое, историческое*. Но все системы новейшего любомудрия, под какими бы формами они ни обнаруживались, под какими бы ни скрывались именами, преследовали единственно развитие законов, умственной необходимости, и даже новейший материализм основывался на убеждении чисто логическом, выведенном из отвлечённого понятия законов нашего разума, но не из живого познания сущности вещей и бытия. Весь результат такого мышления мог заключаться только в познании *отрицательном*, ибо разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается. Познания отрицательные необходимы, но не как цель познавания, а только как средство; они очистили нам дорогу к храму живой мудрости, но у входа его должны были остановиться. Проникнуть далее предоставлено философии *положительной, Исторической*, для которой теперь только наступает время; ибо теперь только довершено развитие философии отрицательной и логической¹².

Киреевский отчётливо осознавал, что на пути «положительной философии» стоят чрезвычайные, почти непреодолимые трудности. Ведь «бесконечная, утомительная игра понятий» продолжавшаяся, как отмечает философ, «в продолжение семисот лет, этот бесполезный, перед умственным зрением беспрестанно вертящийся калейдоскоп отвлечённых категорий должен был неминуемо произвести общую слепоту к тем живым убеждениям, которые лежат выше сферы рассудка и логики; к убеждениям, до которых человек доходит не путём силлогизмов,

12 Киреевский И. В. Деятнадцатый век. С. 92–93. Курсив Киреевского.

но, напротив, стараясь основать их на силлогистическом выводе, только искажает их правду, когда не уничтожает её совершенно»¹³.

«Слепота к живым убеждениям», о которой пишет Киреевский, и то множество идеологических разногласий, вызывавших бесконечные споры, приводили зачастую к тому, что философское творчество всё чаще стало восприниматься, по выражению русского философа Ивана Ильина, как «личный произвол», как будто «философствование есть дело субъективного вкуса, личной склонности, личного настроения... всякий философствует сообразно своим влечениям и симпатиям, и... никто не вправе мешать другому в этом занятии: ведь, все равно, общеубедительной истины нет, или, что (якобы) то же самое, она не находима, или, во всяком случае, *ещё не найдена*... и... в этой сумятице мнений, в этом водовороте разноречий можно будет с успехом проложить себе путь к “оригинальной” философской системе; ибо, как говорили ещё софисты, истинно то, в чем ты сумеешь убедить других»¹⁴.

Однако Киреевский не отчаивался; он всё же верил в тупиковый путь «философии отрицательной и логической», верил в «философское пробуждение»¹⁵, ибо «положительность в философии» и «историческая сущность философии» (словосочетания Киреевского — М. И.) все-таки пробивали себе дорогу, выполняя одновременно весьма важную мировоззренческую функцию: они «сближали» «весь круг умозрительных наук с жизнью и действительностью»¹⁶, способствуя тем самым развитию тех направлений в литературе, искусстве и религии, какие вызывали к себе повышенное внимание российской общественности.

Стратегическое направление, избранное Киреевским в ходе определения им «новых начал» философии, было своеобразным. Обретя подлинную веру и приобщившись к церковной традиции и святоотеческому наследию, он не порвал окончательно с западной философией, а предпринимал всяческие попытки её осмысления в контексте предания Православной Церкви. В этом контексте, по Киреевскому, западную философию надо преодолеть, а не исключить. А для этого её нужно не только хорошо знать, но и использовать в построении

13 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 195.

14 Ильин И. А. Философия как духовное делание // Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, 1924. С. 7–8.

15 См. об этом: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 254–260.

16 Киреевский И. В. Деятельный век // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 93.

философии отечественной. Давая высокую оценку Шеллингу как мыслителю, Киреевский пишет: «Шеллинг же, по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия, принадлежит к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями»¹⁷. «Поэтому, — заключает Киреевский, — я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»¹⁸. Киреевский отнюдь не переоценивал эту «раздвоенную образованность»: «...чужие мысли, — писал он, — полезны только для развития собственных»¹⁹. Сама же «философия немецкая вкорениться у нас не может»²⁰.

Философию, разработкой которой Киреевский занимался, он называл философией «национальной». Это не означает, что в ней философ стремился отразить исключительно национальную самобытность русского народа. Он понимал, что корни этой философии следует искать во «внутреннем средоточии бытия» как такового. Эти корни открылись Киреевскому в святоотеческом наследии Православной Церкви, которое он называл «духовной философией Восточных отцов Церкви», сожалея при этом, что эта философия, «прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, — философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительной, по удивительному богатству и глубине и тонкости своих... наблюдений, — несмотря однако же на все свои достоинства... была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною. По крайней мере, ни один философ, ни один историк философии, не упоминает о ней...»²¹

17 Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 261.

18 Там же. С. 264.

19 Киреевский И. В. Обзорение русской словесности за 1829 г. // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1911. С. 27.

20 Там же.

21 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. С. 199.

Киреевский апеллирует к «духовной философии» святоотеческой эпохи, когда ещё не существовало непреодолимой границы между богословием и философией и когда святой Православной Церкви преподавший Иоанн Дамаскин во всеуслышание провозгласил:

А так как апостол говорит: *всё испытывайте, хорошего держитесь* (1 Фес. 5, 21), будем исследовать также и учения языческих мудрецов. Может быть, и у них мы найдём что-либо пригодное и приобретём что-нибудь душеполезное; ибо всякий художник нуждается в некоторых орудиях для изготовления производимого. Подобаает же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому возьмём учения, служащие истине, но отвергнем нечестие, поработившее их во зло...²²

...философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, т. е. через истинное познание добра...²³

Для Киреевского подобные высказывания служили поводом к признанию соответствующего аксиологического статуса за древнегреческой философской мыслью и к именованию «духовной философией» целого ряда святоотеческих высказываний. Пожалуй, наиболее сильное впечатление на Киреевского произвели аскетические творения прп. Исаака Сирина, которые он назвал «глубокомысленнейшими из всех философских писаний»²⁴ за постижение их автором трех степеней человеческого познания (ведения), не ограниченного интеллектуальными рамками и открывшихся ему в процессе его аскетической практики. Эти три степени: противоестественное познание, искажённое по причине испорченности человеческой природы грехом; познание естественное, достигаемое в процессе духовного исцеления как результат преодоления человеком жившего в нем злого начала, и познание вышеестественное (сверхъестественное), являющееся результатом соединения человека с Богом (обожения). Последнюю степень прп. Исаак апофатически называл «неведением», которое, на самом деле, оказывается «высшим ведением»²⁵. Эти три степени помогли Киреевскому разработать систему «цельного знания», к которому он как раз и призывал в «новых началах» философии.

Несмотря на то, что Киреевский с большим вниманием и даже благоговением относился к святоотеческой философской мысли, он не считал,

22 *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 56.

23 Там же. С. 57.

24 *Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 119.

25 *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. С. 153–170.

что она может быть воспринята в его время лишь как философия «повторения». «Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в св. Отцах, — писал он, — было [бы — М. И.] крайне ошибочно. Философия наша должна ещё создаться, и создаться... не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия»²⁶. «Чистое любомудрие святых отцов», по Киреевскому, является лишь «зародышем» «высшего философского начала»²⁷. Оно было актуально в своё время, т. к. отвечало запросам, злободневным в святоотеческую эпоху. Сегодня же христианскую философию нужно снова актуализировать в соответствии с «совокупностью современной Русской образованности»²⁸.

Киреевский отмечает две характерные особенности философского любомудрия: оно всегда должно быть творческим и оно должно «вырастать» «содействием общего единомыслия». Вторая особенность роднит взгляды двух славянофилов: Киреевского и Хомякова. Оба философа усматривают такое «единомыслие» в соборной природе Церкви, противопоставляя ему феномен индивидуализма, несущего в себе разрушительное начало разделения и обособления. При этом у Хомякова на первый план выступает экклезиологический фактор: Церковь есть тело, в котором это «единомыслие» осуществляется. Киреевский же обращает внимание на фактор антропологический: непременно условием «единомыслия» церковного является целостность личности, достигаемая «собираением» всех познавательных сил человека в онтологическое единство.

При разработке «новых начал» философии святоотеческое любомудрие, как уже было отмечено, Киреевский не советует повторять. Но им не следует и пренебрегать, потому что оно должно являться для современного религиозного философа, по Киреевскому, «первыми данными для своего разумения, тем более, что указания эти не могут быть отгаданы отвлечённым мышлением. Ибо истины, ими выражаемые, были добыты ими [святыми отцами — М. И.] из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам, не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был»²⁹.

26 Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 271.

27 Там же. С. 270.

28 Там же.

29 Там же. С. 272.

Такой «страной» для Киреевского стала Оптиная пустынь; сам же философ оказался не только «очевидцем», но и благодатным причастником той жизни, какую вели оптинские старцы. Общение с насельниками монастыря и глубокое погружение в святоотеческую литературу помогли Киреевскому приобрести столь необходимый ему опыт духовной жизни, который, в свою очередь, способствовал разработке им «благодатной философии» (прот. Г. Флоровский)³⁰.

Фундаментальной идеей этой философии для Киреевского стала идея «цельного бытия». Русским философом она развёртывается в целый ряд сопряжённых понятий: «цельность жизни», «цельность личности», «цельность познания», «цельность веры и разума». Главной причиной обращения Киреевского к этой идее послужили последствия всемирной катастрофы, происшедшей в доисторические времена, когда человек впервые нарушил нормы тварного бытия, установленные Богом. Эти последствия проявились в разладе и распаде Божественного творения, восстановлению целостности которого Киреевский как раз и посвятил свою религиозную философию.

Киреевский останавливается прежде всего на понимании природы самой христианской философии, которая «не исчерпывается отвлечённым постижением «сущностей», она глубоко, онтологически личностна, она опирается на полноту опыта. В этой полноте опыта Бог присутствует не только как Абсолют, но и как Христос — «Ипостасная Премудрость»³¹. А это, в свою очередь, предполагает встречу и общение постигающего и постигаемого. Даже тогда, когда философия определяется как знание (что обычно имеет место), это «знание не может состояться иначе, как в форме встречи... или соединения между объектом и субъектом»³². Такое понимание знания своими корнями уходит в библейскую традицию, согласно которой, знание — это не только обладание определенной информацией, но и соединение постигающего с постигаемым: *Сия... есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобой Иисуса Христа* (Ин. 17, 3) или: *Познаете истину и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 39)³³.

30 Флоровский Г., прот. Оправдание знания // Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев. СПб., 2002. С. 346.

31 Рожковский В. Б. Реконструкция идей И. В. Киреевского о специфике русской религиозно-философской мысли // Наследие Киреевского. Опыт философского осмысления. Ростов-на-Дону, 2006. С. 36.

32 Ильин И. А. Философия и жизнь // Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, 1924. С. 44.

33 См.: Словарь библейского богословия / ред. К. Леон-Дюфур, Ж. Люпласи и др. Брюссель, 1990. Стб. 404.

«Отвлечённому постижению сущностей» религиозная философия должна, по Киреевскому, противопоставить постижение цельной истины, одновременно являющейся и истиной живой, ибо Христос есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). В этой связи Киреевский замечает:

Весьма во многих системах рациональной философии видим мы, что [даже — М. И.] догматы о единстве Божества, о Его всемогуществе, о Его премудрости, о Его духовности и вездесущии [и — М. И.] даже о Его троичности, — возможны и доступны уму неверующему. Он может даже допустить и объяснить все чудеса, принимаемые верою, подводя их под какую-нибудь особую формулу. Но все это не имеет религиозного значения, только потому, что рациональному мышлению невместимо сознание о живой личности Божества и о Её живых отношениях к личности человека³⁴.

Рациональное мышление — результат «раздвоенного состояния человека», вызванного его греховной поврежденностью, и причина появления «естественного разума», «опустившегося», как замечает Киреевский, «ниже своего первоестественного уровня»³⁵. Разум не только «опустился», но и обособился и зачастую стал даже противостоять другим познавательным способностям человека, между которыми единство, в свою очередь, тоже оказалось утрачено. Была нарушена «целостность [личности — М. И.] как принцип бытия человека»³⁶. Вот как Киреевский «живописует» состояние человека, «распавшегося» в своей греховной природе:

В одном углу его сердца живёт чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремление к чувственным утехам; в четвёртом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти; в шестом — стремления к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлечённым рассудочным воспоминанием³⁷.

Миссия Церкви как раз и сводится к тому, чтобы все эти «разрозненные состояния души» воцерковить, преобразить и объединить в целостной личности. Киреевский подробно рассматривает, как этот

34 Киреевский И. В. Отрывки. С. 274.

35 Там же. С. 276.

36 *Ионайтис О. Б.* Иван Киреевский. СПб., 2017. С. 116.

37 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. С. 210.

процесс происходил на Востоке и на Западе, и приходит к выводу, что с XII в., когда Запад познакомился с сочинениями Аристотеля, алгоритм воцерковления личности фактически потерял всякую актуальность, а «античные построения» греческой науки и философии, которые, как отмечает прот. В. Зеньковский, использовались и «воцерковлялись» святыми отцами «без колебаний», «стали толковаться как построения “естественного разума”, не знающего Откровения»³⁸. Не вдаваясь в подробности этого процесса, необходимо лишь отметить, что на этой почве родилась идея отделения чисто философских концепций от богословия. Разработчиком этой идеи после Альберта Великого стал Фома Аквинат, «построения которого, — как отмечает прот. В. Зеньковский, — оказались столь роковыми для всей христианской культуры Запада. <...> Возвышая Откровение над естественным разумом, Аквинат в то же время *рассекает* целостность познавательного процесса»³⁹, против чего со всей решительностью как раз и выступает Киреевский — сторонник цельного бытия, жизни и сознания. «Отделять разум от веры, философию от богословия — значит... считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преображению *всего* нашего естества, запечатлённого действием первородного греха»⁴⁰. Киреевский ищет причину столь радикального изменения отношений между верой и разумом. Он полагает, что всё началось с деформации самой веры, из которой «развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и наконец философия вне веры»⁴¹. Всё это «привело к “рациональному самомышлению” — к рационализму, т. е. к торжеству “автономного” разума»⁴².

Возражая против «автономного разума», Киреевский, тем не менее, никогда не высказывается против разума как познавательной способности человека и не выступает в своих «философских началах» с позиций антирационализма, в чем его несправедливо иногда обвиняют некоторые популярные издания⁴³. «Исходная позиция Киреевского — не антирационализм, но двуединое понятие о цельной действительности и цельном знании. Предметы живого знания недостижимы

38 Зеньковский В. В. Основы христианской философии. С. 10–11.

39 Там же. С. 12.

40 Там же. С. 14.

41 Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 226.

42 Зеньковский В. В. История русской философии. С. 220.

43 Судаков А. К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И. В. Киреевского. М., 2011. С. 30–31.

для отвлечённого разума и требуют для разумения “совокупного, цельного действия всех познавательных способностей”»⁴⁴. В этом контексте никакое противопоставление веры и разума, зародившееся в недрах рационализма, не должно иметь места. Для Киреевского это — самоочевидная истина. Более сложной задачей, которую он продолжает решать в «новых началах» своей философии, является проблема соотношения веры и разума. Никакого предпочтения одной из этих познавательных сил, по Киреевскому, отдавать не следует, ибо обе они входят во внутренний мир личности человека. Бытующее в народном сознании представление, согласно которому, разум нужно подчинять вере, Киреевский не считает правильным, потому что в таком случае разум окажется в стеснённом положении. «Это, — как отмечает прот. В. Зеньковский, — не дало бы простора духовному зрению»⁴⁵. Разум, как и все остальные познавательные силы человека, нужно не «стеснять», а преображать до такого состояния, при котором он гармонично вошёл бы в онтологическое единство личности, ибо только при таком её единстве она, в свою очередь, входит в реальность «бытийственно», т. е. всем своим существом, а не одним лишь рассудком. «Как только ослабевает или утрачивается [онтологическая цельность — М. И.]... как только познавательная работа становится “автономной”, — пишет прот. В. Зеньковский, комментируя Киреевского, — рождается “логическое мышление” или “рассудок”, уже оторвавшийся роковым образом от реальности»⁴⁶. Этот отрыв, замечает Киреевский, означает, что «человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлечённым, как зритель в театре...»⁴⁷

Христианство, по Киреевскому, не отказывает разуму в познании, признавая при этом его ограниченность и усматривая в «автономии» разума признаки существенного нарушения цельности и гармонии человеческого существования. Что же касается веры (не суеверия!), то она «делает работу разума более зрячей, дополняет разум в том, чего он своими силами уяснить не может»⁴⁸, т. к. в христианстве некоторые положения веры «могут быть сверхразумны, т. е. превосходить силы нашего разума, но не могут быть неразумны, т. е. заключать

44 Судаков А. К. Киреевский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 107.

45 Зеньковский В. В. История русской философии. С. 219.

46 Там же. С. 217.

47 Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 245.

48 Зеньковский В. В. Апологетика // Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 342.

в себе противоречия»⁴⁹. Признавая противопоставление веры и разума фундаментальной ошибкой рационализма, доктор философских наук В. В. Сербиненко в своих комментариях к трудам Киреевского отмечает:

Человек не должен выбирать между верой и разумом, обе эти способности соответствуют его метафизической природе и совместно образуют цельность внутреннего мира человеческой личности. Вера — это «не слепое понятие» и не внешний авторитет, а «высшая разумность, живительная для ума». Разум недопустимо сводить лишь к «отвлечённой» и «формальной» рациональности, его возможности гораздо глубже и значительней. «Живое и цельное зрение ума», о котором писал И. В. Киреевский, — это не гносеологический идеал и, тем более, не гносеологическая утопия, недостижимая в падшем и греховном мире, а, в его понимании, вполне реальное, «необходимое и возможное начало» для «новой философии»⁵⁰.

Продолжая свои рассуждения о цельности преображённого бытия, Киреевский вводит в философский оборот понятие «существенность». Несмотря на то, что этим понятием он оперирует довольно часто, его разъяснение требует некоторых усилий. Попытаемся сделать это в краткой и доступной форме.

Можно сказать, что «существенность» в «новых началах» философии Киреевского занимает наряду с ранее перечисленными понятиями значительное место. Она охватывает целый ряд аспектов онтологического и аксиологического характера, одновременно сближая их между собой. Применительно к человеку это понятие Киреевский использует чаще всего тогда, когда стремится описать состояние духовно преображённой личности, отыскавшей «то внутренне средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом *восстанавливается существенная личность человека* [курсив мой — М. И.] в её первозданной неделимости»⁵¹. Исходя из этого и других аналогичных высказываний, можно заключить, что «существенность» применительно к человеку, по Киреевскому, характеризует качество личности новой, возрождённой и, в конечном счёте, личности обоженной, т. е. вошедшей в подлинное единство с Богом.

49 Зеньковский В. В. Апологетика. С. 332.

50 Сербиненко В. В. Образ европейской культуры в творчестве И. В. Киреевского (ранний и поздний периоды) // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI веков (к 200-летию со дня рождения). М., 2007. С. 238.

51 Киреевский И. В. Отрывки. С. 275.

«Существенность» — это наиреальнейшая реальность, однако «для одного отвлечённого мышления, — как отмечает Киреевский, — существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться существенному»⁵².

Для человека, достигшего состояния «существенности», открывается возможность общения с Богом как Существом «существенным», т. е. подлинно Сущим (Исх. 3, 14). В общении с Триипостасным Богом, в недрах Которого общение также является принципом бытия, человек входит в тайну и полноту бытия и достигает полноты богопознания. Почему рациональному мышлению самому по себе это недоступно? — задаётся вопросом Киреевский и отвечает: потому что ему «невместимо сознание о живой личности Божества и о Её живых отношениях к личности человека»⁵³. «Здесь, — замечает К. М. Антонов, — очевидна параллель с восклицанием Паскаля: «Бог Авраама, Исаака и Иакова — не Бог философов и учёных»⁵⁴. Киреевский постоянно говорит об онтологизме познания, при котором только и возможно приобщение существенности к существенному. Познание — это бытийственное вхождение в реальность, поэтому приобщение к реальности «есть функция не мышления самого по себе, а личности в её целом»⁵⁵.

Таковы основные черты русской национальной философии Киреевского, курс которой он не успел написать. Тем не менее, «идеи Киреевского, — как отмечает Н. О. Лосский, — не умерли со смертью их основоположника. В настоящее время они, как и прежде, представляют собой программу русской философии, а тот факт, что различные части программы Киреевского осуществлены многими русскими философами, которые часто даже не были знакомы с его работами, говорит о существовании удивительного сверхэмпирического единства нации и о том, что Киреевский был истинным выразителем сокровенной сущности русского духа»⁵⁶.

Библиография

Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006.
Гайденок П. П. Декарт // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 142–144.

52 Киреевский И. В. Отрывки. С. 274.

53 Там же.

54 Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006. С. 186.

55 Цит. по: Зеньковский В. История русской философии. С. 218.

56 Лосский Н. О. История русской философии. С. 28.

- Зеньковский В. В.* Апологетика // *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М.: Канон, 1996. С. 307–549.
- Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001.
- Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М.: Канон, 1996. С. 5–306.
- Ильин И. А.* Философия как духовное делание // *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии: Три речи. 1914–1923. Париж: YMCA-PRESS, 1924. С. 5–36.
- Ильин И. А.* Философия и жизнь // *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии: Три речи. 1914–1923. Париж, 1924: YMCA-PRESS. С. 37–72.
- Иоанн Дамаскин*, *прп.* Источник знания / пер. с др. греч. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002.
- Ионайтис О. Б.* Иван Киреевский. СПб.: Наука, 2017.
- Исаак Сирин*, *прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008.
- Киреевский И.* Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
- Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 109–120.
- Киреевский И. В.* Деятнадцатый век // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911. С. 85–108.
- Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Императорский московский ун-т, 1911. С. 223–264.
- Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России: Письмо к графу Е. Е. Комаровскому // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Императорский московский ун-т, 1911. С. 174–222.
- Киреевский И. В.* Обозрение русской словесности за 1829 г. // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 2. М.: Императорский московский ун-т, 1911. С. 14–39.
- Киреевский И. В.* Отрывки // *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Императорский московский ун-т, 1911. С. 265–281.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
- Маслин М. А.* Иван Киреевский и русская философия // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI веков (к 200-летию со дня рождения): Сборник научных статей. М.: РГБ, 2007. С. 103–112.
- Рожковский В. Б.* Реконструкция идей И. В. Киреевского о специфике русской религиозно-философской мысли // *Наследие Киреевского: Опыт философовского осмысления.* Ростов-на-Дону: Наука-Пресс, 2006. С. 15–40.
- Сербиненко В. В.* Образ европейской культуры в творчестве И. В. Киреевского (ранний и поздний периоды) // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI веков (к 200-летию со дня рождения): Сборник научных статей. М.: РГБ, 2007. С. 226–240.
- Словарь библейского богословия / ред. К. Леон-Дюфур и др. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
- Судаков А. К.* Киреевский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 105–115.
- Судаков А. К.* Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И. В. Киреевского. М.: ИФ РАН, 2011.

Флоровский Г., прот. Оправдание знания // Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / сост. И. И. Евлампиев; примеч. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 343–349.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937.

Ivan Vasilyevich Kireyevsky: «New Principles» of Philisophy

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Honored Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mpda@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Ivan Vasilyevich Kireyevsky: 'New Principles' of Philisophy". *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 189–206 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.009

Abstract. The article offers an analysis of the «new principles» of philosophy proposed by a famous Russian thinker I. V. Kireyevsky, which may help to overcome Western rationalism in Russian religious philosophy. The introduction provides a brief account of the origin and development of rationalism in the West and its critique by Kireyevsky. Then the author describes the course of Kireyevsky's life and his philosophical search, as well as his encounter with the true Faith led him to comprehension of «unity of being», «unity of person», «unity of faith and reason». Special attention is payed to originality of Kireyevsky's approaches to development of the «new principles» of philosophy.

Keywords: I. V. Kireyevsky, rationalism, unity of being, person, spiritual experience, faith and reason, essentiality.

References

- Antonov K. M. (2006) *Filosofiiia I. V. Kireevskogo. Antropologicheskii aspekt [I. V. Kireyevsky's Philosophy: Anthropological Aspect]*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Florovsky G. (1937) *Puti russkogo bogosloviia [The Ways of Russian Theology]*. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Florovsky G. (2002) "Opravdanie znaniia" ["The Justification of Knowledge"], in G. Florovsky; I. I. Evlampiev (ed.) *Vera i kul'tura: Izbrannye trudy po bogosloviuu i filosofii [Faith and Culture: Selected Works on Theology and Philosophy]*. Saint Petersburg: RKhGI, pp. 343–349 (in Russian).
- Gaydenko P. P. (1983) "Dekart" ["Descartes"], in *Filosofskii èntsiklopedicheskii slovar' [Philosophical Encyclopedic Dictionary]*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, pp. 142–144 (in Russian).
- Ilyin I. I. (1924) "Filosofiiia, kak dukhovnoe delanie" ["Philosophy as Spiritual Practice"], in *Religioznyĭ smysl filosofii: Tri rechi. 1914–1923 [Religious Meaning of Philosophy: Three Speeches: 1914–1923]*. Paris: YMCA-PRESS, pp. 5–36 (in Russian).

- Ilyin I. I. (1924) "Filosofii i zhizn'" ["Philosophy and Life"], in *Religioznyĭ smysl filosofii: Tri rechi. 1914–1923* [Religious Meaning of Philosophy: Three Speeches: 1914–1923]. Paris: YMCA-PRESS, pp. 37–72 (in Russian).
- Ionaytis O. B. (2017) *Ivan Kireevskii* [Ivan Kireyevsky]. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).
- Isaac the Syrian (2008) *Slova podvizhnicheskie* [Ascetical Homilies]. Sergiev Posad: STSL (in Russian).
- John of Damascus (2002) *Istochnik znaniia* [The Source of Knowledge]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Kireevsky I. (2007) *Dukhovnye osnovy russkoĭ zhizni* [The Spiritual Foundations of Russian Life]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii (in Russian).
- Lossky N. O. (1991) *Istoriia russkoĭ filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetsky pisatel (in Russian).
- Léon-Dufour X. et al. (eds.) (1990) *Slovar' bibleiskogo bogosloviia* [Dictionary of Biblical Theology]. Bryssel: Zhizn s Bogom (in Russian).
- Maslin M. A. (2007) "Ivan Kireevskii i russkaia filosofiiia" ["Ivan Kireyevsky and Russian Philosophy"], in *Ivan Kireevskii. Dukhovnyi put' v russkoĭ mysli XIX–XXI vekov (k 200-letiiu so dnia rozhdeniia)* [The Spiritual Path in Russian Thought of 19th–21st Centuries (To the 200th Anniversary of His Birth)]. Moscow: RGB, pp. 103–112 (in Russian).
- Rozhkovsky V. B. et al. (2006) "Rekonstruktsiia ideĭ I. V. Kireevskogo o spetsifike russkoĭ religiozno-filosofskoi mysli" ["A Reconstruction of I. V. Kireyevsky's Ideas Concerning Specifics of Russian Religious and Philosophical Thought"], in *Nasledie Kireevskogo: Opyty filosofskogo osmysleniia* [Kireyevsky's Legacy: Essays in Philosophical Understanding]. Rostov-na-Donu: Nauka-Press, pp. 15–40 (in Russian).
- Serbinnenko V. V. (2007) "Obraz evropeiskoi kul'tury v tvorchestve I. V. Kireevskogo (ranniĭ i pozdniĭ periody)" ["The Image of European Culture in I. V. Kireyevsky's Works (Early and Late Periods)"], in *Ivan Kireevskii. Dukhovnyi put' v russkoĭ mysli XIX–XXI vekov (k 200-letiiu so dnia rozhdeniia)* [Ivan Kireyevsky. The Spiritual Path in Russian Thought of 19th–21st Centuries (To the 200th Anniversary of His Birth)]. Moscow: RGB, pp. 226–240 (in Russian).
- Sudakov A. K. (2011) *Tsel'nost' bytiia. Religiozno-filosofskaia mysl' I. V. Kireevskogo* [The Unity of Being. I. V. Kireyevsky's Religious and Philosophical Thought]. Moscow: IFRAN (in Russian).
- Sudakov A. K. (2014) "Kireevskii" ["Kireyevsky"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], vol. 34. Moscow: Orthodox Encyclopedia, pp. 105–115 (in Russian).
- Zenkovsky V. V. (1996) "Osnovy khristianskoĭ filosofii" ["The Principles of Christian Philosophy"], in *Osnovy khristianskoĭ filosofii* [The Principles of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon, pp. 5–306 (in Russian).
- Zenkovsky V. V. (1996) "Apologetika" ["Apologetics"], in *Osnovy khristianskoĭ filosofii* [The Principles of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon, pp. 307–549 (in Russian).
- Zenkovsky V. V. (2001) *Istoriia russkoĭ filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskyy Proekt; Raritet (in Russian).

ЛИЧНОСТЬ СОГЛАСНО СВЯЩЕННИКУ ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ

Священник Даниил Горячев

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
gasumihin@yandex.ru

Для цитирования: *Горячев Д., священник.* Личность согласно священнику Павлу Флоренскому // Вопросы богословия. 2020. № 2 (4). С. 207–227. DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.010

Аннотация

УДК: 11:271-18(091)

В статье выясняются отдельные проблемные вопросы философии П. А. Флоренского, относящиеся к его учению о личности. Прослеживаются мировоззренческие основания, логика и следствия таких, на первый взгляд парадоксальных, утверждений о том, что Крест представляет собой личность; ею же являются стихии, животные и растения; человек же, напротив, способен утратить свою личность. С последним связано антиномичное понимание вечных мук. Объяснить данные философские и богословские положения помогает софиология священника Павла Флоренского, дающая теоцентрическую установку во взгляде на мир, открывающая его благодать, разумность и единство. Основной вывод исследования говорит о предельно широком восприятии Флоренским личного начала: всё сущее лично.

Ключевые слова: П. А. Флоренский, личность, персонализм, ипостась, софиология, антиномия, апокатастасис, метафора.

Введение

Учение о личности в философии П. А. Флоренского привлекает внимание многих исследователей (игумен Андроник (Трубачёв), С. М. Половинкин, Н. Н. Павлюченков, Т. Н. Резвых и другие). Данная тема довольно хорошо исследована, вместе с тем открытыми остаются вопросы:

- 1) София, Премудрость Божия, как идеальная личность мира: тварна она или нетварна? И что она представляет собой как личность?
- 2) Крест Господень: как понимать, что Крест есть личность?
- 3) Личность человека: что означает в ней «сам» и «самость»? Не лишают ли они личность простоты?
- 4) Личность в природе: каков смысл олицетворённого восприятия природы?

Ответы на эти вопросы показывают, чем отличается понимание Флоренским личности от традиционного определения её Боэцием как «индивидуальной субстанции разумной природы»¹.

1. Премудрость Божия как личность

Кроме того, что София представляет собой одно из имён Божиих, относящееся ко Второй Ипостаси², Флоренский выясняет и другое её значение. Это тварная София, которую можно охарактеризовать в качестве принципа отнесённости твари к своему Творцу. Отец Павел основывает такое понимание на трудах святителя Афанасия Великого, где тот пишет об «отпечатке» создателя на своём творении: «Чтобы созданное не только имело бытие, но и благобытие, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждой порознь были положены некий отпечаток и подобие Его образа, и чтобы приведённое в бытие оказалось и премудрым и достойным Бога делом. <...> Поелику же в нас и во всех делах есть таковой отпечаток

1 *Боэций*. Против Евтихия и Нестория 3 // *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 172.

2 «Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко разумеется С л о в о Божие, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы; то же должно сказать и о богослужебных молитвах и песнопениях. Доказывать это общеизвестное положение цитатами — значило бы ломиться в открытую дверь». *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 2017. С. 374.

созданной премудрости, то истинная и зиждительная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее отпечатку Её, справедливо говорит о Себе: *Господь созда Мя в дела Своя* (Прит. 8, 22)³. Тварная София — это действие Божие в твари; тварь, отражающая нетварное. В первую очередь, это идея Бога о Своём творении, Его замысел о мире, идеальный образ мира, который воплощается в изначальном, ещё не повреждённом грехом, мире. В искажённом мире учение о Софии не даёт забыть, что греховный мир всё же является Божиим. Таким образом, это учение противостоит манихейскому дуализму, распространённому, например, в виде гнушения плотью или в видении за материальным некой злой природы, и вообще признанию за злом самостоятельной природы, а не испорченного Божиего творения, которое по своей природе *добро зело* (Быт. 1, 31).

София названа Флоренским личностью⁴, более того — четвёртой ипостасью. Именование «четвёртая» указывает на то, что София иноприродна Святой Троице: «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи ч е т в е р т ы м, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не «о б р а з у е т» Божественное Единство, она не «е с т ь» Любовь, но лишь в х о д и т в общение Любви, д о п у с к а е т с я в о й т и в это общение...»⁵ Вся тварь есть личность постольку, поскольку отнесена к своему Творцу: во-первых, как *вызванная* Им из небытия в бытие, *рече и быша* (Пс. 32, 9); во-вторых, как призванная к общению с Богом; в-третьих, как возлюбленная Богом и отвечающая любовью — отношения любви предполагают их между личностями. Последним личность отличается от вещи: «любовь возможна к л и ц у, а вожделение — к в е щ и»⁶. Любовью осуществляется познание, которое «не есть захват мёртвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное о б щ е н и е личностей, из которых каждая для каждой служит

3 *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово второе // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. Сергиев Посад, 1902. С. 363–364.

4 «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» (*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 329). «Идея о пред-существующей миру Софии-Премудрости, о Горнем Иерусалиме, о Церкви в её небесном аспекте или о Царстве Божиим, как об Идеальной Личности Твари или об Ангеле-Хранителе её, — или ещё, как об Ипостасной Системе миро-творческих мыслей Божиих и Истинном Полюсе и Нетленном Моменте тварного бытия, — идея эта в изобилии рассеяна по всему Писанию и в творениях отеческих». (Там же. С. 335).

5 Там же. С. 352.

6 Там же. С. 83.

и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»⁷.

Итак, 1) личность есть сущее, а всё сущее лично; 2) личность живая, источник её жизни заключён в Боге; 3) личность раскрывается в любви. София же выполняет роль «Корня цело-купной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни»⁸.

2. Крест Христов — личность

Крест содержит все три обозначенных признака личности, и даже может быть назван личностью по преимуществу. Крест Господень. Крест животворящий. Крест — апофеоз любви.

- 1) Что делает два поперечных деревянных бруса Крестом? Распятый на них Христос. Вся сила Креста, всё сущее Креста — от принесённой на нём жертвы, ничего «своего» и «для себя», абсолютная отнесённость к Богу составляют суть Креста как христианского символа⁹.
- 2) Таково же преимущественное отношение Креста к жизни: он возрождает человеческую *природу*, потому что Крестом побеждено её осуждение, на Кресте принесено её искупление; он возрождает человеческую *личность* в таинстве Крещения; он спасает человека через взятие и несение им своего креста. Крест воскрешает, как можно судить из истории праздника Воздвижения Животворящего Креста Господня.
- 3) *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего* (Ин. 3, 16). *Так возлюбил* означает «настолько сильно»: крестные страдания

7 Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 79.

8 Там же. С. 329.

9 Крест всегда крест и не может быть чем-то другим, «если мы в руках своих, пред глазами своими имеем *вещь в себе*, то, конечно, крест, существо коего выражается его видом, не может быть от вражей силы, не может быть прелестным. В образе Креста диавол не может явиться подвижнику для прельщения, как о том свидетельствует преподобный Варсонофий Великий (Ответ 413 // *Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников* / пер. с греч. М., 1883. С. 301) и преподобный Прокопий — Неания (Avál. 'ερουσ. Σταχ. Т. V (1–27), § 8; Палестинский) Патерик». Вып. 16. С. 16) и другие». И потому крестное знамение — главное и вернейшее орудие против козней диавольских. Крест — всегда *сам* Крест, не может быть Креста обманного» (Флоренский П., свящ. *Философия культа*. М., 2014. С. 39–40).

Спасителя являют миру Его любовь, высшую любовь. Крест есть явление любви — также по преимуществу.

Представляется, что именно такая логика может скрываться в утверждении за Крестом личности. В своих рассуждениях о том, что Крест есть личность, отец Павел прибегает не к философской логике, а к церковному опыту восприятия Креста. Богослужebные тексты становятся главным аргументом его рассуждений:

Разве служение, воспевание, поклонение, лобызание, каждение, возжигание свеч и лампад достбят кускам дерева, каковыми, видимо и чувственно, является крест? Но что же сказать тогда о молитвенных к нему обращениях, о призываниях его, обнаруживающих, что перед нами — не кусок дерева, а живое, пренебесное существо, могущее защищать нас и помогать нам, по нашему к нему призыву? Крест Честный — нам не безличное *оно*, и не *он* даже, но *Ты*. А то, что для другого может быть *Ты*, в себе и для себя есть Я — т. е. лицо, существо разумное и духовное¹⁰.

Итак, Крест, в интерпретации Флоренским церковного опыта, является разумным и духовным. Обратим внимание, что основание для такого вывода даёт преодоление самотождества «Я»: когда «Я» становится «Ты» происходит выход из замкнутого на себя бытия. В философии Креста мы видим наиболее яркое воплощение закона любви.

Отец Павел цитирует праведного Иоанна Кронштадтского о том, что «*Крест есть образ распятого Христа*»¹¹. Далее выясняется следующая схема: Крест — образ Божий, также и в человеке есть этот Образ, точнее «Крест и есть образ Божий в человеке»¹², другими словами это соответствие выражается так:

πρωτότυπος — τύπος — ἔκτυπος

Пресвятая Троица — Крест — Человек

Отец Павел пишет:

Человек сотворён как ноуменальный Крест. Отсюда всякое высшее проявление человеческой природы — в крестообразном распротертии. Как скомканный бутон, сжавшись, сидит человек в чреве матери. Растёт — и расправляется, как бутон — раскрывается. Цветение человеческого вида — прекраснейшее, что есть в человеке, человеческое в человеке, — когда

10 Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 31.

11 См.: Иоанн Кронштадтский, *св.* Моя жизнь во Христе. Ч. II. М., 1899. С. 96. Цит. по: Там же. С. 34. Выделено Флоровским.

12 Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 34.

он крестообразно простерт. Это даже внешне-зрительно. Но ещё более это таинственно-духовно¹³.

Итак, замкнутость на себе, самотождество Я, преодолевается выходом из себя, исполнением заповеди любви, в этом исполнении раскрывается духовная природа человека. Указанный Флоренским признак духовности личности выявляется через философию Креста. В этой же философии и разумность выявляется через общение: Крест разумен, т. к. мы обращаемся к нему, и он отвечает нам своей помощью.

3. Личность человека

Личное начало противопоставляется отцом Павлом вещному началу: «В чём же... противоположность в е щ и и л и ц а, лежащая в основе противоположности в о ж д е л е н и я и л ю б в и? — В том, что в е щ ь характеризуется чрез своё в н е ш н е е единство, т. е. чрез единство суммы признаков, тогда как л и ц о имеет свой существенный характер в единстве в н у т р е н н е м, т. е. в единстве деятельности само-построения...»¹⁴ Вещи как суммы признаков могут быть между собой только сходными или не сходными, а их тождество возможно только как тождество понятий: «о двух вещах никогда нельзя в с т р о г о м с м ы с л е с л о в а сказать, что они — “т о ж д е с т в е н н ы”; они — лишь... п о д о б н ы друг другу, хотя бы и п о в с е м признакам»¹⁵. Личности же могут быть между собой только тождественными или нетождественными.

Для любви *чистых личностей*, т. е. таких личностей, которые вполне овладели механизмом своих организаций, — которые одухотворили своё тело и свою душу, для любви таких личностей возможно лишь чистое нумерическое тождество, ὁμοουσία, тогда как для *чистых вещей* возможно лишь чистое генерическое подобие, ὁμοιοουσία. Личности же не чистые ещё, личности, поскольку они вещны, плотски, плотяны, постольку и способны к «уподоблению» вожделения; а поскольку они чисты и отрешились от «вещности», постольку способны к «отождествлению» любви¹⁶.

Омиусианская философия понятия и рассудка, плотская философия вещи — рационализм. Омоусианская философия идеи и разума,

13 Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 34–35.

14 Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 84.

15 Там же.

16 Там же. С. 85.

духовная философия личности и творческого подвига — христианская философия.

Философия личности Флоренского утверждает:

...нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности. Определить нумерическое тождество — это значило бы определить личность. А определить — это значит дать понятие. Дать же понятие личности невозможно, ибо тем-то она и отличается от вещи, что, в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому «понятной», она «непонятна», выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна в с я к о м у понятию¹⁷.

Такое «нумерическое тождество», выявление и выяснение личности, может быть передано лишь символом. Об этом отец Павел говорит с особой настойчивостью, хотя основные его работы по философии символа выйдут гораздо позже и будут посвящены основным характеристикам личности: имени и образу (человеческому лику).

Приведённые же здесь (в письме «Свет Истины») отцом Павлом характеристики «единство деятельности само-построения», «овладение механизмом своих организаций», «творческий подвиг» раскрываются в его рассуждениях о возможности *смерти второй* (Откр. 20, 14) в письме «Геенна».

Начинает он это письмо и заканчивает указанием на антиномичность учения о вечных муках. С одной стороны, *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 16), которая «не может творить, чтобы губить, — созидать, зная о гибели; Любовь не может не простить»¹⁸. С другой стороны:

...исходя не из Божией Любви к твари, а из любви твари к Богу, то же самое сознание неизбежно приходит к прямо противоположному заключению. Теперь сознание не может допустить, чтобы могло быть спасение без ответной любви к Богу. А так как невозможно допустить и того, чтобы любовь была несвободною, чтобы Бог принудил тварь к любви, то отсюда неизбежно следует вывод: возможно, что любовь Божия останется без ответной любви твари, т. е. возможна невозможность всеобщего спасения.

17 Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 88. Ср.: «Сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе.... Не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит...» (Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2003. С. 654).

18 Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 214.

Тезис — «невозможна невозможность всеобщего спасения» — и антитезис — «возможна невозможность всеобщего спасения» — явно антиномичны. Но, доколе признается любовь Божия, — доколе неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — доколе неизбежен антитезис¹⁹.

Основное же внимание в письме «Геенна» отец Павел уделяет разбору тезиса, точнее, апостольских слов *сам спасется, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 15).

Это «сам», αὐτός, согласно Флоренскому, образ Божий в человеке, сущностное начало, сердцевина личности. Кроме него личность составляет её эмпирический характер, «свободная творческая воля, раскрывающаяся как система действий»²⁰, это «дело», ἔργον, человека. *Каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасётся, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 13–15).

Отец Павел утверждает, что в данном высказывании «проводится решительное разделение между “с а м и м” человеком и “д е л о м” его»²¹. Этот вполне привычный постулат о различении человека и его поступков («люби грешников, но ненавидь дела их»²²) у Флоренского приобретает вид «самого» и его эмпирической личности, то есть «дело» человека также составляет его личность.

Эмпирическая личность призвана к обожению. Основанием к этому служит «безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа, и никто не может положить иного основания»²³. Можно проследить двоякость этого основания к обожению, относящегося к природе человека и его личности. Что касается *природы* человека: «Основание — это явленная Христом в каждом из нас спасённая точка — начало спасения, — образ Божий, очищенный от перво-родного греха»²⁴. Что касается *личности* человека: «В С е б е Господь показал каждому из нас именно его самого, в его нетленной перво-образной красоте; как в чистом зеркале Он дал увидеть каждому святость его собственного непоруганного

19 Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 214.

20 Там же. С. 217.

21 Там же. С. 234.

22 Исаак Сирин, прп. Конкретное слово // Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 2012. С. 481.

23 Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 235.

24 Там же.

образа Божия. В “Человеке” или “Сыне Человеческом” явлена каждому вся полнота его собственной личности»²⁵. Христос являет Собой идеал человеческой личности, «не отвлечённое понятие, не пустая норма человечности вообще, не схема в с я к о й личности, а образ, идея к а ж д о й личности со всем её живым содержанием»²⁶. Примером для личности может быть только личность, а не нравственная норма, в последней отец Павел видит механическое подчинение личности схеме или формуле.

Отказ от следования по пути Богоуподобления делает эмпирическую личность «самостью», которая будет отделена от «самого» при огненном испытании Страшного Суда: «Что свято, то не может погибнуть, исчезнуть, или пребывать в огне. То, что дано Христом человеку, к а к ч е л о в е к у, не может прейти. Иначе погибал бы о б р а з Б о ж и й. Но он д о л ж е н остаться; святое остаётся, святая сущность человека спасается. Что же касается до “дэла” её, то оно может погибнуть для неё»²⁷. «Самость» может погибнуть для «самого», но сама она не уничтожается, т. к. представляет собой личность — именно ей, греховой личности, отделённой от образа Божия в человеке, и предлежит геенна огненная: «А “дело” человека, его само-сознание, отделившись от “самого”, станет чистою мнимостью, вечно горящую, вечно уничтожающеюся, взором Божиим прожигаемою гнусною мечтою без мечтающего субъекта, кошмарным сном без видящего этот сон»²⁸.

Итак, в философии личности Флоренского мы видим утверждение о двух частях личности, «самого» и его «дела», и в случае греховности эмпирической составляющей, «самости», на Суде происходит их *разделение*.

С последним утверждением сложно согласиться. Во-первых, разделение «самого» и «самости» лишает личность простоты, потому как здесь мы сталкиваемся с двумя личными началами, одно из которых идёт в муку вечную, другое — не может погибнуть. Во-вторых, одностороннее утверждение «сам спасётся» фактически устраняет антиномию вечных мук²⁹.

25 Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 235.

26 Там же. С. 237.

27 Там же. С. 238. Данное утверждение П. А. Флоренского о том, что личность не может погибнуть, не допускает принять следующий вывод: «Когда это единство [идеального и эмпирического] нарушается, человек уничтожается...» (Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М., 2013. С. 172).

28 Там же.

29 Подробно об этом см.: Андроник (Трубачёв), *игум.* Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 3. Сергиев Посад, 2015. С. 60–66.

Вместе с тем на страницах «Столпа» Флоренский предлагает материал для выяснения двух этих несогласий с ним. Основное наше заключение: образ Божий в человеке и его эмпирическую личность нужно различать, но не разделять. Опору для сохранения простоты личности можно видеть в учении о божественных сущности и энергии, различающихся как сокровенное Божие и Его действие. Аналогия с единством Святой Троицы также помогает избежать усложнения личности, но именно на это и указывает Флоренский: «Спасением постулируется разделение личности и характера, обособление того и другого. Единое должно стать разным. Как же это? — Так же, как тройственное есть единое в Боге»³⁰.

Образ Божий и эмпирический характер должны составлять единство. «Делом» же единой и простой личности является её деятельность как процесс и результат, то есть буквально — дело. Это дело и будет испытано огнём Суда, будет выяснено истинное богатство или нищета личности. Также и сама личность может не спастись. Выражение *сам спасётся* (1 Кор. 3, 15) апостол Павел антиномически уравнивает утверждением возможности вечных мук. И опять же на это Флоренский сам указывает в таблице антиномий: «Рим. 2, 5–12 и 2 Кор. 2, 15 и пр.»³¹.

Почему отец Павел приходит к разделению личности и характера? Т. Н. Резвых объясняет это следующим образом: «В идее апокатастасиса, в том виде как она присутствует у Флоренского в Восьмом письме “Столпа...”, очевидно влияние кантовского различения умопостигаемого и эмпирического характеров как ноуменального и феноменального в человеке»³². Если учесть сугубо критическое отношение Флоренского к Канту, то это влияние какого-то не явного свойства, не очевидное. Тем более, что отношение «самого» и «самости», образа Божиего и греховного характера — это не отношения ноумена и феномена, первое не проявляется во втором, а наоборот, оппозиционно ему.

Причина разделения видится в самой его философии личности, с её всеохватывающим характером³³. Это вообще свойственно отцу Павлу —

30 Андроник (Трубочёв), игум. Путь к Богу. С. 217.

31 Там же. С. 170. Рим. 2, 5–12. *Ибо мы — Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих* (2 Кор. 2, 15).

32 Резвых Т. Н. Кантианские мотивы в обосновании идеи спасения в книге «Столп и утверждение Истины» // «Философствовать в религии»: материалы конференции, посвящённой столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского. М., 2017. С. 63.

33 Подтверждением этому выводу является обширный перечень тем, включённых в учение П. А. Флоренского о личности, в книге: *Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского*. М., 2015.

развивать мысль до максимума, рассматривать предмет в его пределах. Это относится к радикальному антиномизму³⁴, к учению о слове (панлогизм), о Софии (панэнтеизм), к символизму как форме идеализма («конкретная метафизика»), к культуре как производной культа. Так и здесь всё сущее есть личность, от человека зависит её обнаружить. Личность же человека распадается на две личности: божественную (актуально существующая личность, образ Божий) и эмпирическую, потенциальную (призванная к обожению, личность в раскрывающейся возможности Богоуподобления)³⁵; дело человека, в которое он вкладывает свою жизнь и которое составляет часть его жизни — личностно. Но греховные дела, составляющие «самость», перестают быть личностью, отделившись от «самого»: «она абсолютно лишена объективного бытия, “самость” без “самого” — это мучительное марево, возникающее в пустоте небытия, стон и скрежет зубов, который никому неслышим, — как бы непрестанная галлюцинация Ничто, ни для кого не сущая, — вечно сгорающая и вечно-гибнущая ирреальность, одним словом — полное метафизическое $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ »³⁶. Последнее вновь подтверждает смещение антиномии геенны в сторону апокатастасиса.

Таков личный опыт восприятия этой антиномии Флоренским, изложением которого он предваряет и завершает письмо «Геенна» своей подчёркнуто персоналистической книги «Столп и утверждение Истины»: «Письмо моё начинается признанием, что я видел смерть вторую, а кончается исповедью насчёт геенского огня. Вот образцы тех о п ы т н ы х данных, на которых построено изложенное тут учение об Аде»³⁷. Вывод о всеобъемлющем характере персонализма Флоренского находит свои подтверждения в следующей части.

4. Личность в природе

Богатый материал на данную тему содержится в воспоминаниях Флоренского «Детям моим». Например, о личных отношениях с морем, «живым и таинственным существом»³⁸ — по поводу морских находок: «Казалось

34 «Проблема антиномизма в мышлении наиболее радикально поставлена в книге “Столп и утверждение Истины”». Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 2001. С. 155.

35 См.: Флоренский П. А. Переписка свящ. Павла Флоренского со свящ. Сергием Булгаковым. Томск, 2001. С. 397.

36 Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 238.

37 Там же. С. 263.

38 Флоренский П., свящ. Из моей жизни. М., 2018. С. 41.

несомненным: неспроста валяются они на берегу, а нам, именно нам, принесены Морем. Много ещё других удовольствий доставляло оно нам — радовало нас, зная, что мы любим “сюрпризы” даже самое это слово. <...> Тогда эти находки радовали ...как дары великого синего Моря, лично мне дары, знаки внимания, доверия и покровительства»³⁹.

Помимо этих личных отношений, «Я» морской стихии выражает себя объективно. Флоренский-ребёнок спрашивал: «почему волны неодинаковые. Мне что-то отвечали, что — не помню. Но я и без ответа знал, почему: когда кто раздражён и сдерживается, то говорит как будто спокойно, но неожиданно напёрёт на какое-нибудь слово и раздражение обнаружится. Так и море. Оно хочет скрыть свою мощь, но время от времени проговаривается сильной волною»⁴⁰.

Мир растений в детстве особенно близок Флоренскому, связывавшего тогда и свою фамилию с богиней цветов Флорой⁴¹. «С деревьев свисают серёжки; разве я не понимаю, что они, заигрывая со мною, притворяются расслабленными? ...Фиалка, спрятавшаяся под куст, она играет в прятки и была бы весьма обижена, если бы я не стал искать её»⁴².

Это не только детский взгляд на природу, а устойчивая мировоззренческая особенность Флоренского: «Весь мир жил, и я понимал его жизнь. Но это понимание было крайне ошибочно толковать как простое антропоморфизирование — приделывание к вещам и существам природы человеческих органов, человеческих мыслей, чувств и желаний. Крайне ошибочно думать, будто я, вместе со всеми детьми, просто утрачивал чувство границы между собой и природою, смешивал две области, заведомо отдельные в сознании взрослого»⁴³. Речь идёт о понимании природы через её непосредственное ощущение.

Конечно, я отлично сознавал, что фиалка не имеет ничего общего со мною, и прекрасно знал о несуществовании у неё глаз (увы, теперь я этого не знаю, и потому взор фиалки, для разговора, могу и доказывать: и по ботанике, растения имеют глаза). Но непосредственно я принимал к самому существованию скромного цветка, ощущал его жизнь, столь близкую мне внутренно и столь далёкую по внешне учитываемым проявлениям, и вот эту, постигнутую мною, внутреннюю жизнь рассказывал себе в словах, как говорится, метафорических⁴⁴.

39 Флоренский П., *свящ.* Из моей жизни. С. 35.

40 Там же. С. 40.

41 См.: Там же. С. 85.

42 Там же. С. 64.

43 Там же.

44 Там же. С. 65.

Слова, объяснения — метафорические, но что именно познано в природе? О какой её жизни говорит Флоренский? Что понимается под «жизнью», «живое», «жить», встречающимися буквально на каждой странице воспоминаний? С отрицательной стороны: этот ряд противопоставлен мертвенности, механистичности, вещности. Но ограничиться таким пониманием означает принять только метафорическое слово. С положительной стороны: живое — это то, что есть, сущее. Живое и личное максимально сближены у Флоренского, грань между ними, если и существует, то, по крайней мере, трудноуловима. Во всяком случае, не так однозначно, как утверждает С. М. Половинкин о Флоренском: «Он полагал, что человек живёт среди “вещей-сущств”. <...> Эти “вещи-сущства” и просто сущства суть организмы, а не личности»⁴⁵.

Продолжим отвечать на поставленные вопросы посредством лекций Флоренского о культе. Характерны его рассуждения о метафорическом понимании чинопоследований освящения воды, «живой, чувствующей и отзывчивой»⁴⁶: «Есть мерзкое слово “олицетворение”: этим словом интеллигентское сознание искажает и подменяет живую реальность воды, ощущаемую народами во все времена... И это ощущение воды как живой — не только утверждается, но и возводится в понимание Церковью»⁴⁷. Отец Павел указывает на службу святому Александру Невскому: «В ней водная стихия живёт своею жизнью, принимая участие в происходящих событиях. Вся служба пронизана обращением к Ладожскому озеру и к Неве как существам, способным сорадоваться со святыми людьми и горевать вместе с ними, существам, чувствующим важность исторических судеб, <способным> волноваться ими и содействовать течению их в определенную сторону»⁴⁸.

С этой же стороны характерен прокимен праздника Богоявления: «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять». Флоренский пишет: «В этом богоявленском прокимне идёт речь о море и об Иордане именно как об одушевлённых существах, способных видеть, страшиться, трепетать, способных изменять своё обычное поведение...»⁴⁹ Иконописный канон приписывает им человеческий вид.

45 Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. С. 131.

46 Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 221.

47 Там же. С. 222.

48 Там же. «Веселися, Ижерская земле и вся Российская страна, Варяжское море, восплеши руками, Нево реко, распространи своя струи: се бо князь твой и владыка, от ига Свейскаго ты свободивый, торжествует во граде Божии, егоже веселят речная устремления». Служба на перенесение мощей святого благоверного великого князя Александра Невского. Славник на «Господи, воззвах» великой вечерни.

49 Там же.

Вывод Флоренского:

Пусты обычные в подобных случаях интеллигентские разговоры об одушевлении природы как об «олицетворениях», как о поэтических персонификациях. <...> Народная поэзия, поэзия древности пользовалась такими олицетворениями вовсе не как прикрасами или приправами стиля, но вполне просто и деловито говорила именно то самое, что хотела сказать. <...> В церковной словесности «олицетворениями» природы все наполнено; говорить об них как о поэтических персонификациях, или, скажем прямее, — как о риторике и, следовательно, неправде — было бы полным непониманием верующей души⁵⁰.

При выяснении церковного понимания личности в природе необходимо учитывать, в связи с решением каких вопросов формулировалась та или иная позиция. Отец Андроник (Трубачёв) поясняет: «Святой Иоанн Златоуст, выступая против языческих культов обожествления природы, указывал на отсутствие в природе личной разумности и словесности. Епископ Феофан, а вместе с ним и Флоренский, выступая против позитивизма и механицизма, акцентирует внимание на подлинной жизненности, единстве и осмысленности природы»⁵¹. Толкование святителя Феофана:

[Рим. 8.] Стих 22. *Вемы бо, яко вся тварь (с нами) совоздыхает и сболезнует даже до ныне.*

Вемы бо. Это слово наводит на мысль, что в речи Апостола более, нежели олицетворение. В самом деле, что мешает предположить общее всей твари сокровенное сетование о печальном её вместе с нами положении? Животные имеют смысл и чувство, в растениях явны следы чувства и влечений: что мешает предположить тёмное некое чутье и в процессах кристаллизации и химического сродства?⁵²

В этом же комментарии святителем Феофаном приводятся слова святителя Иоанна Златоустого, в которых неразумная тварь оказывается разумнее человека:

50 Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 224–225.

51 Андроник (Трубачев), игум. Примечания // Андроник (Трубачёв), игум. Путь к Богу. С. 545. Речь идёт о толковании святителями слов: *Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо мы знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне* (Рим. 8, 18–22).

52 Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1–8). М., 2006. С. 672–673.

Заметить надо, что когда пристращаемся мы к твари, то пристращаемся к её видимости, по причине коей она воздыхает. Выходит, что неразумная тварь воздыхает о том, к чему мы, — разумные, — неразумно льнём. Святой Златоуст говорит при сем: «видишь ли, как Апостол стыдит слушателя, говоря как бы так: не будь хуже твари, не прилепляйся к настоящему. Тебе не только не должно прилепляться к нему, но ещё воздыхать, что твоё преселение отсюда замедляется. Ежели и тварь так поступает, тем более сие прилично тебе, одарённому разумом»⁵³.

Не слишком ли велики границы личности в философии Флоренского и не искажают ли они иерархию тварного мира, возглавляемого человеком, в направлении язычества? Прояснить эти границы и устранить их пантеистический соблазн помогают мысли Флоренского по поводу 80 апостольского зачала (Рим. 1, 18–27). Истинный порядок бытия открыт язычникам: *Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим. 1, 19–20). Флоренский замечает:

Личность в её законченном и окончательном смысле — Бог — в творениях, в вещах — видим. <...> Но (21)⁵⁴ язычники видели Бога — Личность — как Личность, и вещи — как вещи, но не поставили в должное отношение Лицо к вещам — ἐνέρυεῖα к ἔργα — т. е. тем не прославили Бога. Язычники не установили в своём уме истинного отношения бытия, и от этого в них произошло помрачение, и они запутались.

Славу Бога они поняли не как личную деятельность, а как вещи, как ἔργα. Лицо абсолютное подменили вещью. Действительность перестала быть прозрачной — она помутнела, огрубела, оплотнилась. И тогда они перестали понимать и вторичные лица — человеческие — и стали их воспринимать как вещи — отсюда чувственность⁵⁵.

Согласно этому толкованию в язычестве не вещи стали лицами, а Лицо абсолютное подменено вещью. Действительно, видение божественного в твари (или даже обожествление твари, как это мыслит о себе язычество) должно иметь и соответствующее к ней отношение, например, следующего свойства: «Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки

53 Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1–8). С. 675.

54 Рим. 1, 21–24.

55 Флоренский П., *свящ.* У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики: в 2 т. Т. 2. М., 2017. С. 21.

и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать её и ходить за нею, управлять ею, ведя её к просветлению и одухотворению и направляя её стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества...»⁵⁶. Язычество же совершает подмену божественного на вещное, отсюда потребительское и извращённое отношение к твари, в том числе, и к телу человека (указанием на это заканчивается разбираемое зачало⁵⁷).

Таким образом, в учении о личности центральный вопрос — о Боге. Вещь оборачиваясь к нам лицом-личностью возводит нашу мысль к своему божественному источнику. Становясь же в наших глазах просто вещью, обезличиваясь, тварь объективно, сама по себе, не утрачивает своей отнесённости к Творцу. Всё дело состоит в нашем к ней отношении: духовное отношение призвано увидеть за ней Бога; личное начало всей твари и призвано к этому *видению невидимого Божиего* (Рим. 1, 20).

Вещь и личность в философии Флоренского являются наиболее важными полюсами⁵⁸.

Вещь всегда есть некоторое *вообще*: нам все равно, какой стакан воды выпить, тот или этот, лишь бы это была вода. *Личность* же всегда в частности: вам вовсе не все равно, кого назвать своим отцом или своим сыном; определенное, единственное, неповторимое лицо есть Ваш отец; определенное, неповторимое единств<енное> лицо есть Ваш сын. И Ваши отношения к стакану воды — отношения вообще, а отношения к отцу или к сыну — отношения единственные. Разумеется, и к стакану воды можно относиться как к лицу, как к единственному: это и называется идолопоклонством. И к отцу можно отнести как к одному из многих — как <к> средству получить какое-нибудь «вообще», напр<имер> стакан воды. Это и называется безнравственностью. Когда Вы в вещи — вообще — видите единственность или в единственности — лице — вообще — Вы извращаете порядок естества, Вы грешите против бытия⁵⁹.

56 *Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. Т. 1. С. 456.* Или другой пример: «Травы, птицы, деревья, насекомые, всякие растения, всякие животные, земля, вода, — каждая стихия вызывает к себе непонятное, благоуханное сочувствие. <...>

Какая непроходимая пропасть отделяет это благоговение пред *всем* и гадливость ко *всему*, — гадливость, которая так трудно отделима от интеллигентности!

Вся природа одушевлена, вся — жива, — в целом и в частях. <...> Послушайте, как крестьянин разговаривает со скотиною, с деревом, с вещью, со всюю природою: он ласкает, просит, умоляет, ругает, проклинает, беседует с нею, возмущается ею и, порою, ненавидит». (*Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. Т. 2. С. 160–161*)

57 Рим. 1, 24–27.

58 См.: *Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. Т. 2. С. 20.*

59 Там же. С. 20–21.

Не противоречит ли последнее утверждению выводу о том, что личность есть во всём творении? Если посмотреть на объяснение язычества в предложенном отцом Павлом толковании 80 зачала (вещь заменяет личность) и сравнить его с данным утверждением об идолопоклонстве (личность заменяет вещь), то приходится выяснять внутреннее противоречие данной логики. стакан воды может быть идолом, если закрывает Бога, и личностью — если Его открывает (вода святых Таинств; поданный стакан воды как дело милосердия; вода как объект научного исследования или изобразительного искусства, открывающая премудрость Творца и т. д.). При выборе, *что* есть идол, вторая формулировка (личность заменяет вещь) оказывается неприемлемой, т. к. самой личности вообще нигде не оказывается (происходит только замена вещи на личность), сущность остаётся вещной. Как тогда можно видеть личность в водной стихии, в море, в пчеле⁶⁰, в растениях⁶¹, которые вместе с животными — «младшие члены Церкви»⁶²; как тогда можно говорить о её рациональной непостижимости, «не-понятности», «трансцендентности всякому понятию»⁶³, если она исчерпывается тем, что она «определенное, единственное, неповторимое»? Сопоставление личности и вещи как единичного и общего можно рассматривать в качестве указания на их существенную разницу, на один из моментов их различия, на один из минимумов личности.

Таким же минимумом в контексте рассмотренной философии личности оказывается определение её Боэцием как *naturae rationabilis individua substantia*, «индивидуальной субстанции разумной природы»⁶⁴. По Флоренскому, личность, во-первых, неопределима; во-вторых, не только субстанция (София есть личность, но не есть субстанция); в-третьих, разумность личности превосходит привычный смысл, пример тому учение о Кресте Господнем; в-четвертых, личность преодолевает своё индивидуальное, она всегда выходит из своего «Я»; в-пятых,

60 Пчелой-душой называет отец Павел пчелу, целенаправленно напомнившей ему о его друге и дне его смерти: «Неспроста, не без духовного знаменования кружит она около чаши, она хочет вкусить от Честной Крови, да именно, хочет, ищет причаститься, но почему?» *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2014. С. 285.

61 «С детства я страстно любил растения, разговаривал с ними и жил как с самыми близкими друзьями. Может быть именно потому я не стал специально изучать растения, это казалось слишком холодным» (*Флоренский П., свящ.* Письмо А. М. Флоренской с Соловков от 21.11.1935 // *Флоренский П., свящ.* Сочинения. Т. 4. М., 1998. С. 320).

62 *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2014. С. 275.

63 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 88.

64 *Боэций.* Против Евтихия и Нестория. С. 172

тварная *природа* личности причастна нетварной божественной благодати, следовательно, личность не сводима к природе.

Таким образом, в философии священника Павла Флоренского личность, живое и сущее являются гранями одного и того же бытия, дарованного Богом Своему созданию. Сказать по-другому, личность есть *ὀλοβστασις* в античном смысле этого слова, в котором оно и вошло в христианское богословие в IV в. как равное *οὐσία*. Отец Павел уделяет этому логическому равенству много внимания в письме «Триединство»⁶⁵, опять же основываясь на трудах святителя Афанасия Великого, утверждавшего: «Ипостась есть сущность и не иное что обозначает, как самое существо»⁶⁶. Флоренский возвращает обратно в философию эти богословские термины: «Всё — едино-сущно и всё — разно-ипостасно»⁶⁷.

Можно предположить, что сущее есть личность таким же образом, как сущность есть ипостась. Параллель эту можно продолжить. Как *οὐσία* и *ὀλοβστασις* со временем стали находить своё понимание через общее и единичное, так же и личность человека, следуя по пути автономности (атомизируясь, индивидуализируясь, урбанизируясь, отгораживаясь от других личностей, разобщаясь с ними) стала утрачивать видение личного бытия в вещах. Именно в этом смысле вещь заслоняет личность: когда человек перестаёт её ощущать в природе, в других людях, а затем и в самом себе.

Христианская вера и с ней страх Божий, сообщаемый человеку преимущественно в культе, воспитывает благоговение к Богу, распространяемое и на Его мир. Благоговение и любовь раскрывают личности любящего и предмета любви.

Источники

Афанасий Великий, свт. На ариан слово второе // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Т. 2. Сергиев Посад: СТСЛ, 1902. С. 260–368.

Бозэций. Против Евтихия и Нестория // *Бозэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 167–189.

Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Сретенский мон-рь, 2012.

Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1–8). М.: Сретенский мон-рь, 2006.

65 «Формула “единой сущности” и “трех ипостасей” приемлема лишь постольку, поскольку она одновременно отождествляет и различает термины “ипостась” и “сущность...”» (*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. С. 61).

66 Цит. по: Там же. С. 58.

67 Там же. С. 327.

- Флоренский П., свящ.* Из моей жизни. М.: Академический проект, 2018.
- Флоренский П., свящ.* Письма с Соловков // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1998. С. 137–717.
- Флоренский П. А.* Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым / общ. ред. игум. Андроник (Трубачёв); примеч. С. М. Половинкина. Томск: Водолей, 2001.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Академический проект, 2017.
- Флоренский П., свящ.* У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики: в 2 т. М.: Академический проект, 2017.
- Флоренский П., свящ.* Философия культа: Опыт православной антропологии. М.: Академический проект, 2014.

Литература

- Андроник (Трубачёв), игум.* Путь к Богу: Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 3. Сергиев Посад: Фонд свящ. Павла Флоренского, 2015.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: АСТ, 2001.
- Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 645–656.
- Павлюченков Н. Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2013.
- Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015.
- Резвых Т. Н.* Кантианские мотивы в обосновании идеи спасения в книге «Столп и утверждение Истины» // «Философствовать в религии»: материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2017. С. 53–63.

Personality According to Priest Pavel Florensky

Priest Daniil A. Goryachev

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St.Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

rasumihin@yandex.ru

For citation: Goryachev, Daniil A., priest. "Personality According to Priest Pavel Florensky". *Theological Questions*, no. 2 (4), 2020, pp. 207–227 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.010

Abstract. The article elucidates some problematic questions of P.A. Florensky's philosophy related to his teaching about personality. The author traces the ideological foundations, logic and consequences of seemingly paradoxical statements that the Cross is a person, and so are the elements, animals and plants; a human, on the contrary, is able to lose his personality. The latter statement is associated with an antinomic understanding of eternal torment. It is Florensky's sophiology that helps to explain these philosophical and theological positions, providing a theocentric attitude to the world that reveals its goodness, rationality, and unity. The study concludes that Florensky's perception of the principle of personality is extremely broad: everything that exists is personal.

Keywords: P.A. Florensky, personality, personalism, hypostasis, sophiology, antinomy, apocatastasis, metaphor.

References

- Boethius (1990) "Protiv Evtikhii i Nestorii" ["Against Eutyches and Nestorius"], in *"Uteshenie filosofii" i drugie traktaty* ["Consolation of Philosophy" and Other Treatises]. Moscow: Nauka, pp. 167–189 (in Russian).
- Bulgakov S. N. (2001) *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* [The Unfading Light: Intuitions and Speculations]. Moscow: AST (in Russian).
- Florensky P. (1998) "Pis'ma s Solovkov" ["Letters from the Solovki"], in *Sochineniia* [Collected Works], in 4 vols. Moscow: Mysl, vol. 4, pp. 137–717 (in Russian).
- Florensky P. A. (2001) *Perepiska sviashchennika Pavla Aleksandrovicha Florenskogo so sviashchennikom Sergeem Nikolaevichem Bulgakovym* [Correspondence of Fr. Pavel A. Florensky with Fr. Sergius N. Bulgakov]. Tomsk: Vodoley (in Russian).
- Florensky P. (2014) *Filosofiia kul'ta: Opyt pravoslavnoi antropoditsei* [The Philosophy of Cult: An Essay in Orthodox Anthropodicy]. Moscow: Akademicheskyy proekt (in Russian).
- Florensky P. (2017) *Stolp i utverzhenie Istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow: Akademicheskyy proekt (in Russian).
- Florensky P. (2017) *U vodorazdelov mysli: Cherty konkretnoi metafiziki* [At the Watersheds of Thought: The Elements of a Concrete Metaphysics], in 2 vols. Moscow: Akademicheskyy proekt (in Russian).
- Florensky P. (2018) *Iz moei zhizni* [From My Life]. Moscow: Akademicheskyy proekt (in Russian).
- Isaac the Syrian (2012) *Slova podvizhnicheskije* [Ascetical Homilies]. Moscow: Sretensky Monastery (in Russian).
- Lossky V. N. (2003) "Bogoslovskoe poniatie chelovecheskoj lichnosti" ["The Theological Notion of the Human Person"], in *Bogovidenie* [Seeing God]. Moscow: AST, pp. 645–656 (in Russian).
- Pavlyuchenkov N. N. (2013) *Religiozno-filosofskoe nasledie sviashchennika Pavla Florenskogo. Antropologicheskii aspekt* [Religious and Philosophical Legacy of Pr. Pavel Florensky]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Polovinkin S. M. (2015) *Khristianskii personalizm sviashchennika Pavla Florenskogo* [Christian Personalism by Priest Paul Florensky]. Moscow: RGGU (in Russian).
- Rezvykh T. N. (2017) "Kantianskie motivy v obosnovanii idei spaseniia v knige 'Stolp i utverzhenie Istiny'" ["Kantian Motifs in Justification of the Idea of Salvation in 'The Pillar

and Ground of the Truth”], in K. M. Antonov, N. A. Vaganova (eds.) *“Filosofstvovat’ v religii”: materialy konferentsii, posviashchennoi stoletiiu vykhoda knigi “Stolp i utverzhenie Istiny” o. Pavla Florenskogo* [“To Philosophize in Religion”: Proceedings of a Conference Dedicated to the 100th Anniversary of “The Pillar and Ground of the Truth” by Pr. Pavel Florensky]. Moscow: PSTGU, pp. 53–63 (in Russian).

Theophan the Recluse (2006) *Tolkovanie Poslaniia apostola Pavla k Rimlianam (Glavy 1–8)* [Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans (Chapters 1–8)]. Moscow: Sretensky Monastery (in Russian).

Trubachev A. (2015) *Put’ k Bogu: Lichnost’, zhizn’ i tvorchestvo sviashchennika Pavla Florenskogo* [The Way to God: Person, Life and Works of Pr. Pavel Florensky], book 3. Sergiev Posad: Fond svyashch. Pavla Florenskogo (in Russian).

РЕЦЕНЗИИ



Пфистер О.

ХРИСТИАНСТВО И СТРАХ. ЖИЗНЬ БЕЗ БРЕМЕНИ ВИНЫ И УЖАСА ПЕРЕД НЕИЗВЕСТНОСТЬЮ

пер. с нем. Е. Шелковниковой. М.: Эксмо, 2019. 544 с.
ISBN 978-5-04-095202-1

УДК: 27

DOI: 10.31802/PWG.2020.4.2.011

Впервые с момента написания в 1944 году стал доступен на русском языке труд швейцарского психоаналитика, педагога и пастора Оскара Пфистера (1873–1956), который кропотливо создавался автором на протяжении 36 лет. Фундаментальное произведение посвящено сути и истории христианской любви в ее применении к единственной, однако невероятно важной проблеме — проблеме страха (С. 33).

Пфистер предлагает читателю полномасштабный исторический обзор борьбы со страхом в религиозной жизни на примерах Моисея, Судей, Пророков, Иисуса Христа, реформаторов, пиетистов, деятелей Просвещения, неопротестантов. Роль страха в жизни верующего человека профессионально иллюстрируется примерами навязчивых идей, истерических симптомов, депрессий и даже маниакальных возбуждений, возникавших в разные периоды существования христианских общин. Опираясь на концепцию «священного» феноменологии религии Рудольфа Отто, автор обозначает этапы возникновения и развития страха, показывает, как происходит его трансформация под воздействием бессознательного, освещает скрытые тенденции, проявляющиеся в момент возникновения страха, демонстрирует влияние страха на нравственное поведение, на любовь к Богу и ближним. В своей книге Пфистер отвечает на ряд концептуальных историко-психологических вопросов относительно того, «как именно христианство относилось к страху в ходе своего развития, как пыталось победить страх перед жизнью и страх вины, какие условия позволяют сохранить христианскую веру

от пагубных искажений, а ее последователей от вреда, какое место отвести избавлению от страха в жизненной задаче христиан, возможно ли для людей, в частности, для христиан, устранить страх совершенно и нужно ли к этому стремиться любой ценой» (С. 38).

Осмысливая причины страха в философско-религиозном контексте, Пфистер рассматривает отношение к нему в произведениях Сёрена Кьеркегора, Мартина Хайдеггера, Зигмунда Фрейда, Альфреда Адлера, критически переосмысливая их идеи. Раскрывая проблему исчезновения любви, Пфистер подчёркивает, что слова апостола Иоанна Богослова из Первого соборного послания проникают в душу глубже, чем вся материалистическая медицина: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви* (1 Ин. 4, 18). Исцеление патологического страха и невроза навязчивых состояний, преодоление массового и личного страха, вызванного чувством вины, достигается лишь силой и масштабом любви. Предпринимая попытку дифференцировать страдания, порождаемые религиозным страхом, психолог указывает на то, что чаще всего люди не знают, как освободиться от ощущения гнева Божия, от мыслей о будущих нескончаемых мучениях в аду. Экстремальный пессимист, подавленный собственным отношением к жизни, из-за невроза, порожденного страхом, полон презрения к каждому не-пессимисту, обвиняя его в поверхностности и считая его неспособным осознать бездну и ужас жизни, переживаемые несмотря на все обещания Евангелия, увещевания духовника, исповедь и молитвенное правило. Также и меланхолик склонен к презрению обычных людей, поскольку слеп для радости и красоты жизни и не обращает внимания на ее светлую часть. Как часто наблюдал автор во время душепопечительства, невротически мрачные проповедники описывают учение о спасении в соответствии со своими собственными страхами, а при соответствующих склонностях доводят людей до такого душевного помрачения, против которого не может помочь даже Благая Весть Иисуса Христа.

Затрагивая ветхозаветную историю, Пфистер акцентирует внимание на том, что религиозные практики, прописанные до мельчайших подробностей, умиротворяли страх и давали сильное религиозное наслаждение, но каждый, кто не нес в себе страха или испытывал иной страх, неизбежно воспринимал эти правила как невыносимую ношу. Фарисейское благочестие и законничество, а также учение книжников превратились в непрестанный источник удовольствий для всех, склонных к соответствующему страху, а те, кто не имел подобной склонности,

страдали от такой формы набожности и питали к ней отвращение. Даже самые строгие требования в отношении соблюдения субботы и чистоты были благом, поскольку подразумевали действия, обещающие повлечь за собой Божественное одобрение, либо как частичная оплата долга, либо как проявление послушания, приятного Богу. Их жизненной задачей стало исполнение внешних законов (С. 167–168). Автор разделяет общеизвестную позицию о том, что невероятно трудно прощать до *седмижды семидесяти раз* (Мф. 18, 22), и как знаток невротозов подчеркивает, что ужасные страдания могут возникнуть в душе человека и развиться в болезнь из-за вытесненной ненависти, если он отказывается простить ближнего.

На основе анализа ситуаций, которые свидетельствуют о приближении психоневротической слепоты, Пфистер даёт психотерапевтическую интерпретацию событию явления Спасителя апостолу Павлу. Разрушение семей, грубая жестокость и насилие ожидали христиан Дамаска, единственной виной которых была вера во Христа. Напряжение Савла, которому было приказано мучить христиан, достигло своего апогея и нашло свою разрядку в явлении Спасителя (1 Кор. 15, 8). Последовавшая за этим событием слепота при открытых глазах (Деян. 9, 8) и её психотерапевтическое исцеление подчёркивают невротический характер описанного переживания. Христос, вызвавший у Савла на пути в Дамаск чувство ужаса, после Своего явления превратился в объект любви, в прекрасный свет, воссиявший из тьмы (2 Кор 4, 6), субъект слился с объектом, что позволило апостолу Павлу уверенно проповедать: *Уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал 2, 20), *Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3, 17) — свобода, в первую очередь, от страха, *ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия* (2 Тим. 1, 7) (С. 216).

Такие действия Духа, как глоссолалии (1 Кор 12, 10) относятся Пфистером к патологическим явлениям, что он подробно разбирает в своей монографии «Психологическая расшифровка религиозной глоссолалии и автоматической криптографии» (С. 247). К сожалению, Пфистер даже не упоминает о святоотеческой сокровищнице толкований Священного Писания, примеры бесценного опыта православного пастырского душепопечения ему не известны, никак не рассматривается православная аскетическая традиция с ее методологией врачевания различных форм страха. Тем не менее, автор полностью согласен с тем, что христианство — религия любви и, следовательно, преодоления страха.

Разбирая на страницах книги значительное количество уникальных случаев из своего многолетнего опыта аналитического душепечителя ревностных католиков, Пфистер подчеркивает, что для них страх является главным мотивом не только в несущественных вопросах, но и в самой сути католического благочестия и религиозных практик. Страх и его преодоление в католичестве гипертрофированы настолько, что способствуют формированию компульсивных форм коллективно-невротического характера по сравнению с ранним христианством и протестантизмом. Создается впечатление, что у католиков нет других проблем, только постоянная борьба со страхом, проникшим в широкий спектр представлений, парализующим все жизненные силы, приводя к полному духовному краху (С. 252).

Значительное внимание Пфистер уделяет фазам становления протестантизма, выделяя три ключевых периода: Реформация, протестантская ортодоксия и внутрипротестантская эпоха личностных проявлений. Каждый из периодов рассмотрен психологом на предмет выявления отношения к страху и методам противостояния ему с учетом различий религиозно-нравственных взглядов (С. 313). Апеллируя к историческим фактам и обильно цитируя проповеди и Большой катехизис Мартина Лютера, эталона страданий от страха среди реформаторов, Пфистер делает заключение о том, что инициатор Реформации так и не смог побороть свой религиозный страх, несмотря на создание учения о благодати (С. 324). Приводя на страницах книги пикантные подробности из жизни Цвингли, Пфистер делает заключение о том, что, даже если некоторые действия швейцарского реформатора нам, современным людям, кажутся жестокими, он, благодаря любви к Богу, к ближнему и к самому себе, был утренней звездой, и призванием его было — сиять. В его жизни почти не осталось места для ненормального страха и его последствий, и напротив, моральное развитие, освобожденное от страха, дало толчок к благородным и милосердным свершениям. Как психолог и специалист по религиозной терапии, Пфистер без предвзятости рассматривает и факты из жизни Кальвина, изучает обстоятельства дела без обвинений, восхвалений или приукрашиваний, стремясь понять те процессы, которые происходили в жизни Кальвина, исследует, в какой форме он ограничил проблему страха, приводя исторические свидетельства о том, что с церковной кафедры, и вне ее, в письмах и проповедях Кальвин требовал суровых наказаний, свидетельствующих об искажении евангельской истины, порожденном неврозом (С. 379).

Обобщая факты огромного культурного пласта, Пфистер указывает на то, что реформаторов вдохновляло не столько стремление разрешить проблему вины и страха в контексте религиозной традиции своей эпохи, сколько желание непосредственного переживания любви Бога. Религия и медицина в борьбе со страданиями, рожденными навязчивыми идеями и страхами, едины в главном: любовь должна быть на первом месте. Приводя красивое высказывание, ошибочно приписываемое Августину: «В главном — единство, во второстепенном — свобода, и во всем — любовь», Пфистер излагает 8 постулатов терапии страха.

- 1) Чтобы избавиться от страха, христианин должен выстроить своё отношение к религии так, чтобы любовь Христа определяла его веру и жизнь — насколько это возможно. То же самое и в душевной терапии, ибо в «любви нет страха».
- 2) Избавление от страха не смеет притязать на то, что решит все проблемы христианской любви и веры, это лишь одна из задач.
- 3) В природе христианской любви и благочестия заложена терпимость, которую постулирует душевная терапия, главное, чтобы проявлялась любовь в том смысле, в каком понимал её Христос.
- 4) Терапия страха требует героического христианства.
- 5) Если религия призвана защищать от страха, в ней должна быть вера, проявленная в любви — эта религия должна быть общинной, обращённой к ближним, и тот, кто разделяет эту религию, должен любить ближних, служить им и поддерживать их.
- 6) Неизменное присутствие чувства вины и рождённого им страха не позволяет нам ограничивать стремление к жизни и жажду удовольствий системой нравственных запретов. Если мы не добавим к ней более ценные радости и возвышенные цели, непременно необходимы компенсации.
- 7) Терапия страха напоминает нам о том, что способность к сублимациям у людей разнится. Там, где не удаётся успешно воплотить сублимации в любовь, там уже таится страх, и все христианское благочестие оказывается под угрозой, ибо его просто неправильно поняли.
- 8) Там, где подавления сопровождаются мощными вытеснениями и не позволяют развить основу для практического воплощения религии, из которой могут родиться высокие религиозные, нравственные, эстетические ценности, там духовник должен аналитически пройти до глубин подсознания, преодолеть

скрытые там препятствия и сделать так, чтобы подопечный воспринял любовь, побеждающую страх (С. 477–482).

Несмотря на отсутствие в книге упоминаний о практике православного душепопечения, Пфистер удивительно точно излагает ее универсальные рекомендации по врачеванию мучительного страха: «Ничего более прекрасного, чем любовь, человек не может испытать ни на земле, ни на небе. В ней сливаются воедино высочайший авторитет и высочайшая свобода, полное преодоление страха и замена страха радостью, ведущая к свободе. Благоговейная молитва из любви, благодарности, доверия, почтительное восхищение величием Божиим как способ высказать всё то, что мучает и давит, в том числе и совершенный грех, причастие, усердная молитва о помощи во внешних и внутренних нуждах, о содействии в исполнении тяжелых задач и обязанностей, о стойкости являются бесценными средствами христианской компенсации страха, они препятствуют возникновению опасных вытеснений и задействуют целительные пути любви и содействия жизни» (С. 496).

Завершает Пфистер книгу, вынося диагноз. Человечество было и остается больным, потому что такова его любовь, оно страдает, потому что эта любовь отчасти задушена эгоизмом, отчасти страхом, тем самым вытеснена и изувечена на пути к неврозу. В этом виновато не само христианство, воплотившееся в учении, жизни и смерти и воскресении Христа, а его невротизация, которая произошла благодаря страдающим неврозом христианам, богословам, клирикам и мирянам, как его упрощение (десублимация) (С. 513).

О Православии Пфистер упоминает лишь вскользь в контексте новейшей церковной истории в конце книги, говоря о Всемирной конференции в Стокгольме 1925 года, на которой представители протестантских общин и Православной Церкви обсуждали вопросы практического христианства (С. 512). К сожалению, Пфистеру не был известен бесценный опыт Святых отцов в деле врачевания страха и его разновидностей, среди которых боязнь, испуг, ужас, беспокойство, тревога, скорбь, что нашло отражение в таких трудах как «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, «Слово против язычников» свт. Афанасия Великого, «Строматы» Климента Александрийского, «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника, «Слова подвижнические» прп. Исаака Сирина, «Беседы на Евангелие от Иоанна» свт. Иоанна Златоуста, «Подвижнические слова» Диадоча Фотикийского, «Собеседования» прп. Иоанна Кассиана. Очевидно, что плодом утраты любви стало чудовищное обнищание и опустошение жизни,

невыносимое одиночество, неуверенность, культурная атрофия, духовно-моральный вакуум, нигилизм, беспринципность и морально-интеллектуальный упадок, софистический релятивизм, о чем с ужасом писал не один автор. Однако можно предположить, что при знакомстве с православной традицией, тональность книги была бы выдержана иначе, преобразив и самого автора. Несомненно книгу стоит прочесть для более глубокого и полного анализа отношения к проблеме страха в христианских общинах в исторической ретроспективе, что приблизит читателя к ответу на главный вопрос, заданный автором бестселлера о главенствующей роли любви в жизни человека: «Как религиозный страх влияет на нравственное поведение, любовь к Богу и ближним?»

Иеромонах Дамиан (Воронов)

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ
№ 2 (4) • 2020

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, П. С. Писарев</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и вёрстка	<i>диакон Николай Ежихин</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Формат 70×100/16. Печ. л. 14¾
Подписано в печать 14.12.2020

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42