

- [Православие](#)

- [Раздел I. История](#)

- [1. Раннее христианство](#)

- [Христос — основатель Церкви](#)
- [Апостольская община](#)
- [Эпоха мученичества](#)
- [Раннехристианская письменность](#)

- [2. Эпоха Вселенских Соборов](#)

- [Тринитарные споры](#)
- [Христологические споры](#)
- [Иконоборческий спор](#)
- [Значение Вселенских Соборов в истории христианства](#)
- [Богословская литература эпохи Вселенских соборов](#)

- [3. Становление монашества и аскетическая письменность](#)

- [Становление монашества](#)
- [Аскетическая письменность](#)

- [4. Крещение славянских народов](#)

- [5. Итоги первого тысячелетия](#)

- [Глава II. Второе тысячелетие](#)

- [1. Поздняя Византия](#)

- [Великий раскол](#)
- [Крестовые походы и Лионская уния](#)
- [Церковная литература поздневизантийского периода. Исихазм и паламитские споры](#)
- [Флорентийская уния и падение Византии. Православие под турецким игом](#)

- [2. Православие на Руси](#)

- [Православие в Киевской Руси](#)
- [Православие в Московской Руси](#)
- [Православие в Западной Руси. Брестская уния и ее последствия](#)

- [3. Русская Церковь в синодальный период](#)

- [Синодальная эпоха в истории Русской Церкви](#)
- [Русские духовные писатели синодального периода](#)
- [Православие в русской культуре XIX века](#)
- [Русская религиозная философия](#)

- [4. Православие в XX веке](#)

- [Гонения на веру в России](#)
- [Русское рассеяние в XX веке](#)
- [Возрождение Русской Православной Церкви](#)
- [Древние восточные Патриархаты на современном этапе](#)
- [Православие в Европе](#)
- [Православие в Америке, Австралии и Азии](#)

- [5. Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия](#)

- [Раздел II. Каноническое устройство](#)

- [1. Формирование канонической структуры Православной Церкви. Принцип](#)

- [канонической территории](#)
- [2. Современная каноническая структура Православной церкви](#)
- [3. Практическое применение принципа «канонической территории»](#)
- [4. Расколы и разделения](#)
- [Глава II. Каноническое устройство Русской Православной Церкви](#)
 - [1. Высшее церковное управление](#)
 - [Поместный Собор](#)
 - [Архиерейский Собор](#)
 - [Патриарх](#)
 - [Священный Синод](#)
 - [Московская Патриархия и синодальные учреждения](#)
 - [2. Епархии, экзархаты, автономные самоуправляемые Церкви](#)
 - [3. Епархиальные и викарные архиереи](#)
 - [4. Приходы и приходское духовенство](#)
 - [5. Монастыри и монашество](#)
 - [6. Духовные учебные заведения](#)
 - [7. Церковный суд](#)
- [Раздел III. Вероучение](#)
 - [1. Писание и Предание](#)
 - [2. Священное Писание в Православной Церкви](#)
 - [3. Состав Библии. Библейская критика](#)
 - [4. Состав и авторитет Предания. Святоотеческое наследие](#)
- [Глава II. Бог](#)
 - [1. Откровение личного Бога. Богословие и богопознание](#)
 - [2. Бог в Ветхом Завете](#)
 - [Имя Божие и слава Божия](#)
 - [Дух Божий, Слово Божие, Премудрость Божья](#)
 - [Пророчества о Мессии](#)
 - [3. Бог в Новом Завете](#)
 - [Новый Завет — новое откровение о Боге](#)
 - [Иисус Христос — Бог воплотившийся](#)
 - [Имя Иисуса](#)
 - [Святой Дух](#)
 - [4. Бог в творениях Отцов Восточной Церкви](#)
 - [Непостижимость Бога](#)
 - [Единство и троичность](#)
 - [Троица: формирование догмата](#)
 - [Имена Божии](#)
 - [Свойства Божии. Бог и зло. Промысл Божий](#)
 - [Любовь Божия](#)
 - [Сущность и энергии Божии](#)
 - [Божественный свет](#)
 - [Исхождение Святого Духа](#)
- [Глава III. Мир и человек](#)
 - [1. Творение](#)
 - [2. Ангелы](#)
 - [3. Дьявол и демоны](#)

- [4. Человек](#)
 - [Первозданный человек](#)
 - [Тело, душа и ум](#)
 - [Грехопадение и предопределение ко спасению](#)
- [Глава IV. Христос](#)
 - [1. Боговоплощение](#)
 - [3. Две природы, два действия, две воли](#)
 - [4. Страдания и смерть Спасителя. Догмат искупления](#)
 - [5. Крест Христов](#)
 - [6. Сошествие во ад](#)
 - [7. Воскресение Христово](#)
 - [8. Спасение как обожение](#)
- [Глава V. Церковь](#)
 - [Единство Церкви. Тело Христово](#)
 - [Невеста Христова. Святость Церкви](#)
 - [Соборность Церкви](#)
 - [Апостольство Церкви. Иерархия и священство](#)
 - [Почитание святых](#)
 - [Богородица](#)
- [Глава VI. Эсхатология](#)
 - [Смерть как переход в вечность](#)
 - [Второе Пришествие Христа](#)
 - [Всеобщее воскресение](#)
 - [Страшный Суд](#)
 - [Посмертное воздаяние](#)
 - [«Новое небо» и «новая земля»](#)

Введение

См. также: [Православие. Том 2](#)

Содержание

[Предисловие Патриарха Московского и всея Руси Алексия II](#)

[Предисловие автора](#)

Раздел I. История

Раздел II. Каноническое устройство

Раздел III. Вероучение

Предисловие Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

Возлюбленные о Господе братья и сестры!

Предпосылая эти строки книге епископа Венского и Австрийского Илариона «Православие», хотел бы, прежде всего, отметить своевременность ее появления. Необходимость в столь всеобъемлющем исследовании истории, учения и богослужения Православной Церкви давно назрела. Убежден, что выход в свет первого тома этой книги вызовет живой интерес у отечественного и зарубежного читателя.

Православие является одной из немногих религиозных конфессий, численность которых не уменьшается, а возрастает. Отрадно, что количество приходов, монастырей и духовных школ в России и других странах «постсоветского пространства», где после многих десятилетий гонений происходит полномасштабное возрождение церковной жизни, увеличилось в значительной степени.

Ныне Православная [Церковь](#) в России занимает подобающее ей место в жизни народа, оказывает мощное положительное влияние на многие сферы общественного бытия. Миллионы людей обрели в Церкви духовную родину. Церковь помогает людям найти нравственные ориентиры, ибо на протяжении веков она защищает те ценности, на которых зиждется стабильность и духовное здоровье нации, семьи и отдельного человека.

Храмы сегодня доступны для каждого, в изобилии издается религиозная литература, в свободной продаже имеются иконы и репродукции с них, по телевидению транслируются богослужения, по радио звучат [проповеди](#) священнослужителей и архипастырей, на компакт-дисках распространяется церковная музыка.

Но тем не менее для многих – как в нашем Отечестве, так и за рубежом – Православие остается загадкой. Чему учит Православная Церковь? Какова ее история и как она связана с современностью? Каковы основы православного богословия? По каким правилам совершается богослужение в православном храме? В чем смысл иконы? Какие принципы лежат в основе церковного искусства?

На эти и многие другие вопросы призвана ответить настоящая книга. Речь в ней не только об истории и современном бытии Православной Церкви, но и о Православии как таковом – как о богословской, этической и мировоззренческой системе, как об образе жизни и образе мысли.

Автор книги не понаслышке знаком с богатством богословского и литургического Предания Православной Церкви. Получив разностороннее образование, епископ Иларион стал автором многочисленных монографий и статей на богословские и церковно-исторические темы, переводов с древних языков, духовно-музыкальных произведений. Многолетнее служение Матери Церкви, богатый опыт творческой деятельности и широкий кругозор позволяют ему представить Предание Православной Церкви во всем его многообразии.

Выражаю надежду на то, что книга увидит свет не только на русском, но и на других языках.

Преосвященному автору желаю помощи Божией в дальнейших архипастырских и научно-богословских трудах во благо Православной Церкви и народа Божия, а читателям – углубленного и вдумчивого знакомства с Православной Церковью, которая есть «Церковь Бога живого, столп и утверждение истины». ([1 Тим 3:15](#)).

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Предисловие автора

Настоящая книга представляет собой первый том задуманного автором подробного систематического изложения истории, канонического устройства, вероучения, нравственного и социального учения, богослужения и духовной жизни Православной Церкви.

Основная идея данного труда заключается в том, чтобы представить православное [христианство](#) как цельную богословскую, литургическую и мировоззренческую систему. В этой системе все элементы взаимосвязаны: богословие основано на литургическом опыте, из литургии и богословия вытекают основные характеристики церковного искусства, включая икону, пение, храмовую архитектуру. Богословие и богослужение влияют на аскетическую

практику, на личное благочестие каждого отдельного христианина. Они влияют на формирование нравственного и социального учения Церкви, ее догматического учения и канонического устройства, ее богослужебного строя и социальной доктрины. Поэтому обращение к истории, к истокам будет одним из лейтмотивов настоящей книги.

Данная книга охватывает широкий круг тем, относящихся к истории и современному бытию Православной Церкви. Книга со держит множество цитат из творений отцов Церкви, из литургических и исторических памятников, из трудов современных богословов. В то же время книга не претендует на то, чтобы исчерпать поднимаемые в ней темы: это не энциклопедия, не словарь и не справочное пособие. Это попытка осмысления Православия во всем его многообразии, в его историческом и современном бытии, – осмысления через призму собственного восприятия автора.

Книги под названием «Православие» имеются в арсенале русской богословской мысли: укажем хотя бы на труды епископа Варнавы (Беляева), протоиерея Сергия Булгакова и Павла Евдокимова. Эти книги вносят несомненный и важный вклад в понимание православного Предания, однако в каждой из них отразились личные пристрастия авторов, особенности среды их формирования и эпохи, в которую они жили. В настоящее время ни одна из этих книг, на наш взгляд, не может служить адекватным систематическим введением в Православие.

Существует также немало книг о Православии, написанных западными богословами. Классическим введением в историю, богословие, богослужение и духовность Православной Церкви стала книга епископа (ныне митрополита) Диоклийского Каллиста (Уэра) «Православная Церковь». Эта книга, выдержавшая несколько переизданий и переведенная с английского оригинала на целый ряд других европейских языков, рассчитана на читателя, мало знакомого с Православием, в частности на представителей инославных христианских конфессий.

Автору настоящих строк принадлежит книга «Таинство веры», представляющая собой попытку осмысления православного богословия на основе творений святых отцов и литургического Предания Церкви. Эта книга неоднократно переиздавалась в России и за рубежом, однако и она имеет вводный характер и рассчитана скорее на начинающих, чем на «преуспевших».

Особенностью настоящего труда и его отличием от названных вводных книг является стремление к достаточно подробному и объемному представлению материала. Адресатом книги является читатель, уже ознакомившийся с «азами» Православия и желающий углубить свои знания, а главное – привести их в систему. Книгу характеризует неспешный ритм повествования, требующий терпеливого и вдумчивого чтения.

Первый раздел настоящего, первого тома книги представляет собой краткое изложение исторического пути Православной Церкви, насчитывающего почти двадцать столетий. В течение первых десяти веков по Рождестве Христовом у христиан Востока и Запада была общая история, однако после «великого раскола» XI века Восточная и Западная Церкви пошли разными путями.

По истории Православной Церкви написано достаточное количество исследований на русском языке. Существует обширная литература, посвященная отдельным периодам жизни Православной Церкви, отдельным персоналиям, истории догматических движений и богословских споров, монашества и богослужения. История Русской Православной Церкви получила широкое и многообразное освещение в трудах отечественных и зарубежных ученых. К уже написанному и сказанному трудно добавить что-то принципиально новое, если речь идет не о специальном исследовании, а об историческом очерке общего характера, каковым является настоящий раздел.

И все же без такого очерка невозможно написать книгу о Православии. Поэтому, прежде чем говорить о современном положении Православной Церкви, необходимо выделить некоторые ключевые моменты ее истории и упомянуть о некоторых наиболее значимых персоналиях.

Второй раздел настоящего тома посвящен каноническому устройству Православной Церкви. Краткий исторический очерк освещает возникновение и развитие епархиальных структур, митрополий и Патриархатов на христианском Востоке. Далее говорится о современной структуре мирового Православия. Отдельно рассматривается каноническая структура Русской Православной Церкви.

Третий раздел данного тома посвящен вероучению Православной Церкви. При подготовке этого раздела в качестве основных источников использовано Священное Писание Ветхого и Нового Заветов и творения отцов и учителей Церкви с I по XIV века. При этом предпочтение отдается восточным отцам; мнения западных церковных авторов приводятся чаще всего в качестве сравнительного материала. Такой выбор источников сознателен: он основан на том факте, что именно творения восточных отцов легли в основу вероучительного Предания Православной Церкви.

Первая глава раздела посвящена источникам православного вероучения, включая Священное Писание, постановления Вселенских и Поместных Соборов, творения отцов и учителей Церкви, памятники литургической поэзии. В последующих трех главах излагается православное учение о Боге, творении и человеке. Отдельные главы посвящены изложению православной христологии, ексхиологии и эсхатологии.

Излагая православное вероучение, мы не ставили перед собой задачу написать еще один учебник по догматическому богословию в дополнение к уже существующим. Некоторые аспекты вероучительного предания изложены нами более подробно, другие менее. В то же время мы стремились представить православное вероучение как когерентную богословскую систему, в которой основные вопросы бытия нашли свое осмысление.

Значительная часть цитат из произведений отцов Церкви, включенных в настоящую книгу, дана в нашем собственном переводе с греческого или сирийского языков. Во многих случаях мы также пользовались существующими русскими переводами, редактируя их по мере необходимости. Однако далеко не во всех случаях нам удалось сверить переводы цитируемых текстов с оригиналом.

Второй том настоящего исследования, находящийся в работе, будет посвящен богослужению, Таинствам и обрядам Православной Церкви, а также церковному искусству, включая пение и иконопись.

Третий том будет посвящен нравственному, социальному, аскетическому и мистическому учению Православной Церкви. В нем будут также рассмотрены взаимоотношения Православной Церкви с инославием, другими религиями, секулярным миром.

Епископ Венский и Австрийский Иларион

Вена, 1 августа 2007 года

Раздел I. История

Глава I. Первое тысячелетие

1. Раннее христианство

Христос — основатель Церкви

У истоков христианской истории стоит неповторимая и загадочная личность Иисуса Христа – Человека, Который объявил Себя Сыном Божиим. Конфликт вокруг личности и учения этого Человека начался еще при Его жизни и продолжается уже почти двадцать веков. Одни признают Его Богом воплотившимся, другие – пророком, незаслуженно возвеличенным Своими учениками, третьи – выдающимся учителем нравственности, четвертые утверждают, что такого Человека вообще не было. Иисус не оставил после Себя никаких писаний, никакого видимого доказательства Своего присутствия на земле. Осталась лишь группа учеников, которую Он назвал Церковью.

Церковь синонимична христианству: невозможно быть христианином и не быть членом Церкви. «Христианства нет без Церкви», – пишет священномученик [Иларион \(Троицкий\)](#). «Христианство есть Церковь», – говорит протоиерей Георгий Флоровский. Христианство никогда не существовало без Церкви и вне Церкви. Последовать за Христом всегда означало вступить в общину Его учеников, стать христианином всегда означало стать членом Тела Христова:

Христианство существовало с самого начала как корпоративная реальность, как община. Быть христианином означало принадлежность к общине. Никто не мог быть христианином сам по себе, как отдельный индивидуум, но только совместно с «братьями», только в совокупности с ними. Unus Christianus – nullus Christianus (один христианин – не христианин). Личные убеждения и даже жизненный уклад ее не делают человека христианином. Христианское существование предполагает и подразумевает включенность, членство в обине.

Христианство несводимо ни к нравственному учению, ни к богословию, ни к каноническим правилам, ни к богослужению. Не является оно и совокупностью всего перечисленного. Христианство есть откровение личности Богочеловека-Христа через Его Церковь:

В Церкви содержится и преподается учение, «[догматы](#) Божии», предлагается «правило веры», чин и устав благочестия. Но сама церковь есть нечто неизмеримо большее. Христианство есть не только учение о спасении, но само спасение, единожды совершенное Богочеловеком... В православном сознании Христос есть прежде всего Спаситель, – не только «Учитель благий» и не только Пророк, но более всего – Царь и Первосвященник, «Царь мира и Спас душ наших». И спасение заключается не столько в благовестии Царствия Небесного, сколько именно в Богочеловеческом лике Самого Господа и в деле Его, в Его «спасительной страсти» и «Животворящем Кресте», в Его смерти и воскресении.

Церковь является хранительницей учения Христа и продолжательницей Его спасительного дела. Она – место живого присутствия Христа, вместилище Его благодати. Но не столько Церковь спасает людей посредством благодати Христовой, сколько Христос спасает людей посредством Церкви. Через Церковь Христос продолжает Свое спасительное дело, которое, совершившись один раз в прошлом, не перестает совершаться в настоящем. Не однажды только преподал Он Своим ученикам Тело и Кровь Свои, но всегда преподает их верным в Таинстве Евхаристии. Не однажды спас Он человечество Своим крестным страданием, смертью и воскресением, но всегда спасает. И Церковь воспринимает события из жизни Христа не как факты прошлого, но как события непреходящего значения, не имеющие конца во времени.

Именно поэтому в богослужениях, посвященных событиям из жизни Христа, столь часто употребляется слово «днесь» (сегодня): «днесь Христос в Вифлееме рождается от Девы», «днесь

Владыка твари предстоит Пилату», «днесь спасение миру бысть, поем Воскресшему из гроба». Здесь мы имеем дело не просто с церковной риторикой: Церковь – это вечно днещающееся «днесь», никогда не прекращающееся откровение Иисуса Христа как Бога и Спасителя. Жизнь, страдания, [смерть](#) и воскресение Христа актуализируются в опыте Церкви: вновь и вновь переживает она эти этапы Божественного домостроительства. И через Церковь христиане приобщаются не только к учению Христа, не только к Его благодати, но и к Его жизни, смерти и воскресению. Спасение, совершенное Христом, становится реальностью для верующего, а события из жизни Христа – фактами собственной духовной биографии христианина, который через Церковь опытно приобщается к Христу, лично узнает Его.

Православные христиане с благоговением читают [Новый Завет](#) как собрание книг, повествующих о жизни и учении Христа, об основании Им Церкви и о первых годах ее исторического бытия. Но они не считают, что Церковь, основанная Христом две тысячи лет назад, была чем-то принципиально иным в сравнении с той Церковью, членами которой они являются сегодня. Христос с той же полнотой открывает Себя верующим через сегодняшнюю Церковь, с какой Он открывал Себя Своим ученикам: Его присутствие не умалилось, Его благодать не оскудела, Его спасительная сила не иссякла и не убавилась.

Канон Нового Завета включает четыре Евангелия – от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Первые три Евангелия в науке называются «синоптическими», потому что в них много сходного, местами текстуально идентичного материала, они подчинены одной и той же хронологической последовательности и описывают в основном одни и те же события. Четвертое Евангелие стоит особняком – оно написано как бы в дополнение к первым трем и останавливает внимание читателя не столько на чудесах и притчах Христа, сколько на богословском смысле Его жизни и учения.

Между евангелистами имеются некоторые разногласия: например, Матфей рассказывает об исцелении двух бесноватых ([Мф 8:28-34](#)), а в параллельных повествованиях Марка и Луки говорится об исцелении одного бесноватого; свидетельства четырех евангелистов о посещении женами-мироносицами пустого гроба после воскресения Христа разнятся в деталях. Однако все эти и подобные разногласия объясняются тем, что об одних и тех же событиях писали разные люди, из которых одни были очевидцами событий, другие рассказывали о них с чьих-то слов, повествования составлялись много лет спустя после описываемых событий. Наличие небольших разногласий лишь увеличивает достоверность рассказа евангелистов, свидетельствуя о том, что между ними не было сговора. Что же касается разногласий по существу, то таких между евангелистами нет.

Слово «Церковь» упоминается в Евангелиях лишь однажды, но это упоминание имеет ключевое значение для развития христианского учения о Церкви. В Евангелии от Матфея рассказывается о том, как, проходя через страны Кесарии Филипповой, Иисус спросил Своих учеников: За кого люди почитают Меня.. ? Ученики ответили: Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков. Иисус спросил: А вы за кого почитаете Меня? Петр ответил: Ты – Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему.: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты – [Петр](#), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее ([Мф 16:13-18](#)).

Этот рассказ получил различное толкование в христианских Церквях Востока и Запада. На Западе подчеркивалась роль Петра как главы апостольской общины, как наместника Христа на земле, передавшего свое первенство епископам Рима. На Востоке получило распространение толкование, согласно которому Церковь основана на вере в Божество Иисуса Христа, исповеданием которой были слова Петра. Сам апостол Петр в своем Первом послании

настаивает на том, что краеугольным камнем Церкви является Христос (см.: [1 Пет 2:4](#)).

Апостольская община

Община учеников Христовых была той первоначальной Церковью, в которой ученики усваивали Божественное откровение из уст воплотившегося Бога Слова. Именно в усвоении этого опыта и состояло ученичество апостолов. Они называли Иисуса «Учителем» и «Господом», и Христос принимал это как должное: Вы называете Меня Учителем и Господом и правильно говорите, ибо Я точно то ([Ин 13:13](#)). Задачу учеников Он определял прежде всего как подражание Ему. Умыв ноги ученикам на Тайной Вечери, Христос сказал им: Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я ([Ин 13, 14—15](#))- Сознывая Свое учительское достоинство, Христос говорил: Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его ([Мф 10:24-25](#)). В то же время Он подчеркивал, что Его ученик – это не слуга и не раб своего Учителя; это скорее Его друг и сотаинник: Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего ([Ин 15:15](#)).

Отношение Христа к ученикам отличается от Его отношения к простому народу. Народ Он учит притчами, говорит людям не все, что мог бы сказать ученикам, некоторые вещи скрывает от него. Ученикам же Он доверяет великие и сокровенные тайны Царствия Небесного:

И, приступивши, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано; ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет: у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют... Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат; ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали ([Мф 13:10-17](#)).

Ученики Христовы были той Церковью, которую [Иисус Христос](#) собрал на Тайной Вечери и которой преподал Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина. Это событие, описанное тремя евангелистами и апостолом Павлом (см.: [Мф 26:26-29](#); [Мк 14:22-25](#); [Лк 22:19-20](#); [1 Кор 11:23-25](#)), положило начало Церкви как евхаристической общине. После воскресения Христова апостолы, по завету Спасителя, в каждый первый день недели, который они называли «днем Господним», собирались для совершения Евхаристии.

На Тайной Вечери Христос дал ученикам ту заповедь, которая легла в основу нравственного учения христианской Церкви: Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою ([Ин 13:34-35](#)). Эта заповедь с особой силой раскрыта в Посланиях апостола и евангелиста Иоанна Богослова, получившего в православной традиции наименование «апостола любви»:

...Таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга... Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти... [Любовь](#) познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев... Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною... Заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам... Кто не любит, тот не познал Бога, потому что [Бог](#) есть любовь... ([1 Ин 3:11-23](#); 4, 8).

Иисус Христос учил апостолов, чтобы они могли передать Его Евангелие следующим

поколениям. Однако центральным моментом проповеди апостолов было не нравственное или духовное учение Христа, а весть о Его смерти и воскресении. Именно воскресение Христа придавало христианству уникальность и новизну, позволившие христианам назвать свою веру Новым Заветом, по аналогии с Ветхим Заветом, который Бог заключил с народом израильским. Первостепенное значение факта воскресения Христова было для ранних христиан настолько очевидным, что они считали свою веру тщетной и лживой в том случае, если бы Христос не воскрес:

...Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал... Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших (1 Кор 15:14-20).

Смысл этих слов следующий: если Христос не воскрес, значит, Он был всего лишь один из многочисленных пророков и учителей, явленных человечеству на протяжении его истории. Если Христос не воскрес, значит, Он лишь повторил то, что до Него говорили другие. Пусть даже Он был Посланником и Сыном Божиим: если Он не воскрес, значит, Он не был Спасителем, и вы еще во грехах ваших. Но Христос воскрес, став первенцем из умерших, то есть победив смерть и открыв людям путь к спасению.

Воскресение Христово является центральным фактом Евангелия и ключевым моментом в истории Церкви. Однако этот факт был признан не сразу и не всеми. Воскресение Христа прошло столь же незамеченным, как и Его рождество. Самого момента выхода Христа из гроба не видел никто. И с первых дней после воскресения у многих людей, даже у ближайших учеников Христа, даже у тех, кто знал и любил Его, появилось сомнение. Этого не скрывает и Евангелие, повествуя о том, как ученики Христовы увидели воскресшего Христа и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились ([Мф 28:17](#)). Богу не угодно было сделать воскресение Своего Сына чудом, происшедшим на глазах всего человечества: Он устроил так, что вера в воскресение требовала от каждого человека, даже от апостола, внутреннего духовного подвига, преодоления колебаний и сомнений.

Когда апостолы возвестили Фоме, одному из учеников, что они видели воскресшего Господа, он ответил: Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю ([Ин 20:25](#)). В этих словах проявился скептический разум человека, требующий логических, осязаемых доказательств. Но таких доказательств нет и быть не может, ибо вера христианская – за пределами разумного постижения, она сверхрациональна. В христианстве ничего нельзя логически доказать – ни бытие Бога, ни воскресение Христово, ни другие истины, которые можно только принять или не принять на веру.

Бога не видел никто никогда – эти слова сказаны не атеистом. Они принадлежат одному из ближайших учеников Христа – апостолу Иоанну Богослову ([Ин 1:18](#)). Несмотря на все попытки доказать бытие Божие, такого доказательства, которое убедило бы всех и каждого, не сумела представить ни одна религия: не нашло его и христианство. Впрочем, оно его и не искало, как не искало доказательств воскресения Христова. Но, несмотря на кажущуюся бездоказательность христианской веры, миллионы людей приходили, приходят и будут приходить ко Христу; верили, верят и будут верить в воскресение Христово; признавали, признают и будут признавать бытие Божие, потому что они встретили воскресшего Христа на своем пути и узнали в Нем Бога. И никакие дополнительные доказательства оказались не нужны.

Так произошло с двумя учениками Христа, которые, возвращаясь из Иерусалима в Эммаус, встретили воскресшего Иисуса. Поначалу они не узнали Его в приблизившемся к ним путнике,

потому что Его внешний облик после воскресения изменился. Господь беседовал с ними на протяжении всего пути, вошел вместе с ними в дом, и лишь когда Он преломлял хлеб, они узнали Его, но Он тотчас же сделался невидим. И тогда они сказали: Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге? ([Лк 24:32](#)) И с радостью пошли и возвестили ученикам о своей встрече с воскресшим Учителем.

Телесные глаза не помогли ученикам распознать воскресшего Бога, когда Он был рядом с ними: они узнали Его внутренними очами души. Но в тот самый момент, когда они узнали Его, Он сделался невидим для них, потому что телесное зрение не нужно, когда сердце воспламеняется верой. Так происходило и происходит с христианами, которые не видели Бога, но уверовали в Него, потому что сердце их возгорелось любовью к Нему. Именно о них сказал Христос, обращаясь к Фоме: Блаженны невидевшие и уверовавшие (Ин 20, 29). Блаженны, потому что не логических доказательств взыскали они, но того огня, который Бог ввергает в сердца человеческие. И христиане веруют в воскресение Христово не потому, что их кто-то в этом убедил, не потому, что они прочли об этом в Евангелии, но потому, что они сами, своим внутренним опытом, познали Воскресшего.

На протяжении веков скептический разум человека говорил: «Не увижу – не поверю». А христианство отвечало: «Веруй, хотя и не видишь». Учением о воскресении христианство бросило вызов окружающему миру, требующему логического оправдания веры. Оно бросило вызов человеческому разуму, который склонен сомневаться даже в бытии Божием, а тем более в том, что человек, даже если это Сын Божий, мог умереть и воскреснуть. Но именно на вере в воскресение, – вере, не подтверждаемой какими-либо осязаемыми доказательствами, но подтверждаемой внутренним опытом миллионов людей, – основывается жизнь Церкви вплоть до настоящего времени.

После воскресения Христос возложил на Своих учеников проповедническую, учительную миссию: Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам ([Мф 28:19-20](#)). Однако в первые недели после воскресения Христова ученики все еще не понимали смысл того, чему Он учил их, продолжая надеяться, что Он – тот Царь Израилев, Который восстановит утраченное политическое могущество еврейского народа. Они слышали притчи Христа, были свидетелями многих Его чудес, присутствовали при Его последних днях, видели Его страдавшим и умиравшим на кресте, узрели Его воскресшим. Но даже после воскресения Христова они все еще продолжали спрашивать Его: Не в сие ли время, Господи, восста-новляешь Ты царство Израилю? ([Деян 1:6](#)) Мысли их все еще ограничивались рамками иудейского государства, судьбой которого они были искренне озабочены.

Для осуществления апостольской миссии, возложенной на них Христом, им необходимо было содействие Святого Духа, Который, по обетованию Спасителя, должен был научить их всему (см.: [Ин 14:26](#)). Сошествие Святого Духа на учеников произошло в день Пятидесятницы. Это событие, описанное в Деяниях апостольских, превратило учеников Христа, простых галилейских рыбаков, людей некнижных и неученых, в дерзновенных проповедников Евангелия. Сошествие Святого Духа уничтожило в учениках последние сомнения в воскресении Христовом, последние колебания относительно правильности и необходимости той миссии, которая была возложена на них Господом. Когда Святой Дух сошел на учеников Спасителя, когда они заговорили на иных языках, когда почувствовали в себе новые силы и новые возможности, они начали приходить к пониманию своего поистине вселенского призвания, заключавшееся в том, чтобы учить все народы ([Мф 28:19](#)), проповедовать Евангелие всей твари ([Мк 16:15](#)).

В день Пятидесятницы община учеников Христа насчитывала несколько десятков человек

(христианская традиция говорит о двенадцати ближайших апостолах Спасителя и семидесяти других апостолах), а число людей, уверовавших во Христа, по-видимому, исчислялось несколькими сотнями или, может быть, несколькими тысячами. В любом случае это была очень незначительная по численности группа людей. Церкви предстояло пройти огромный путь, прежде чем она приобрела подлинно вселенский, «кафолический» характер.

Не может не поражать, с какой быстротой начала распространяться новая вера. Поначалу апостолы, как и Сам Христос, проповедовали среди иудеев – в Иерусалимском храме, в синагогах, в частных домах (см.: [Деян 5:21](#); 5, 42; 13,14 и др.). Однако уже в ближайшие годы после воскресения Спасителя проповедь апостолов вышла за пределы Иудеи и стала распространяться по всей территории Римской империи, а также за ее границами, причем не только среди иудеев, но и среди язычников. И если проповедь среди иудеев была обречена на относительный неуспех, то проповедь среди язычников открыла апостолам безбрежное миссионерское поле, которое они начали засеивать семенами слова Божия, и семена эти стали быстро давать всходы. Решение о начале проповеди среди язычников было принято Церковью под воздействием апостола Петра (см.: [Деян 11:2-18](#)), который также первым настоял на отмене обрезания в качестве необходимого условия для вступления в Церковь (см.: [Деян 15:7-11](#)).

Однако более всех потрудиться (см.: [1 Кор 15:10](#)) в деле просвещения язычников суждено было не Петру, а Павлу, вошедшему в историю Церкви в качестве «апостола язычников». При жизни Христа Павел не был среди Его учеников и после Его воскресения был активным противником и гонителем Церкви. Но обращение Павла, описанное в книге Деяний апостольских (см.: [Деян 9:1-9](#)), имело не меньшее значение для Церкви, чем Пятидесятница. Из гонителя Церкви Павел превратился в ревностного ее защитника и проповедника. Он совершил четыре миссионерских путешествия и закончил свой проповеднический подвиг мученической кончиной в Риме. Православная Церковь прославляет Павла как одного из двух, наряду с Петром, первоверховных апостолов.

Корпус Посланий апостола Павла составляет существенную часть Нового Завета. Значение Павла для последующего развития христианской Церкви было столь велико, что его нередко сравнивали с Самим Христом: [Иоанн Златоуст](#) даже утверждал, что через Павла Христос сказал людям больше, чем успел сказать Сам во время Своего земного служения.

Апостол Павел был творцом православной экклезиологии – учения о Церкви. Он определяет Церковь как Тело Христово (см.: [Кол 1:24](#)), Главой которого является Сам Христос (см.: [Е ф 4:15](#)), как живой организм, в котором каждый член имеет свою функцию, свое призвание и служение. Единство членов Тела Христова скреплено единством Евхаристии – совместной трапезы, за которой, по молитве Церкви, совершается преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Во времена Павла Евхаристия (от греч. «благодарение») представляла собой скорее трапезу, чем богослужение, однако эта трапеза сопровождалась чтением Священного Писания, поучением, пением псалмов и затем произнесением евхаристических молитв, носивших импровизированный характер. Как правило, евхаристическое собрание начиналось после захода солнца и продолжалось до рассвета. Описание евхаристических собраний содержится и у апостола Павла, и в Деяниях апостольских. Со временем Евхаристия приобретала черты богослужения, а евхаристические [МОЛИТВЫ](#) стали записываться. Несмотря на изменение формы евхаристического собрания, его суть оставалась неизменной со времен апостола Павла до наших дней. Суть Евхаристии выражена в словах Павла:

Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой! Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова! Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба (1 Кор ю, 16—17).

В нравственном учении апостола Павла, как и в учении Христа, доминирует тема любви.

Все у вас да будет с любовью, взывает апостол ([1 Кор 16:14](#)). Никакие испытания, по словам Павла, не могут отлучить верующего от любви Божией:

Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? как написано: за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание ([Пс 43:23](#)). Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем ([Рим 8:35-39](#)).

Учение апостола Павла глубоко христоцентрично. Он не отделяет себя и свою жизнь от личности и жизни Христа: Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос ([Гал 2:19-20](#)); для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение ([Флп 1:21](#)); я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем ([Гал 6:17](#)). Основой апостольской проповеди является, согласно Павлу, вера в воскресение Христа. В то же время Павел сознает, что проповедь Христа распятого и воскресшего представляет вызов как для иудейского, так и для эллинистического сознания:

Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия... Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость ([1 Кор 1:18-24](#)).

Справедливость слов «апостола язычников» подтвердилась во II-III веках, когда христианская вера начала стремительно распространяться, в то же время встречая явный отпор со стороны как иудеев, так и язычников.

Эпоха мученичества

В течение первых трех веков своего существования христианская Церковь жила в состоянии конфликта с окружающим миром. Вызов, который она бросила иудейской традиции, стал причиной острого противостояния между христианством и иудейством. Это противостояние началось еще при жизни Иисуса Христа: Его главными оппонентами были духовные лидеры еврейского народа – первосвященники, фарисеи и саддукеи, которые не могли простить Ему пренебрежительное, с их точки зрения, отношение к иудейским традициям. Именно они добились Его осуждения на смерть римским прокуратором Понтием Пилатом и после Его воскресения начали систематическую политику гонений против Его учеников.

Книга Деяний апостольских упоминает о великом гонении на Церковь в Иерусалиме, вынудившем христиан рассеяться по разным местам Иудеи и Самарии ([Деян 8:1](#)). Жертвой этого гонения стал Стефан, один из тех семи человек, которых апостольская община избрала, чтобы пецись о столах ([Деян 6:2](#)). Будучи арестован, Стефан предстал перед первосвященниками и в длинной обличительной речи изложил всю историю израильского народа, заключив свою речь словами: Жестоковейные! Люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили ([Деян 7:51-53](#)). В ответ на эту речь, ставшую первым письменным памятником антииудейской полемики, иудеи вывели Стефана за город и там побии камнями.

Другим мучеником, пострадавшим от иудеев, стал Иаков Зеведеев, брат Иоанна, которого

царь Ирод убил мечом (см.: [Деян 12:1-2](#)). От иудеев пострадали и некоторые другие апостолы, в частности Иаков, брат Господень, который, по преданию, был первым епископом Иерусалимским: его иудеи сбросили с крыши храма. Гонениям на христиан со стороны иудеев положил конец захват и разгром Иерусалима в 70 году армиями римского полководца Тита, впоследствии ставшего императором. Полемика между христианством и иудаизмом была тем не менее продолжена во II веке Иринеем Лионским и Иустином Философом, в III веке [Оригеном](#), а в IV веке Афраатом Персидским и Иоанном Златоустом.

Гонения на христиан со стороны язычников начались в 64 году, когда значительная часть Рима была уничтожена пожаром и император Нерон, чтобы отвести от себя подозрения в поджоге, обвинил в этом христиан и евреев. Сведения об этом сохранились у римского историка Тацита:

И вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изощреннейшим казням тех, кто своими мерзостями навлек на себя всеобщую ненависть и кого толпа называла христианами... Сначала были схвачены те, кто открыто признавал себя принадлежащим к этой секте, а затем по их указаниям и великое множество прочих, избличенных не столько в злодейском поджоге, сколько в ненависти к роду людскому. Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры диких зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах или обреченных на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады; тогда же он дал представление в цирке, во время которого сидел среди толпы в одежде возничего или правил упряжкой, участвуя в состязании колесниц. И хотя на христианах лежала вина и они заслуживали самой суровой кары, все же эти жестокости пробуждали сострадание к ним, ибо казалось, что их истребляют не в видах общественной пользы, а вследствие кровожадности одного Нерона.

Слова римского историка являются важнейшим для христианской Церкви свидетельством о ранних годах ее существования и о начале эпохи гонений. Их ценность обусловлена тем, что они принадлежат человеку, чуждому Церкви и настроенному враждебно по отношению к ней.

Другими важными свидетельствами той же эпохи являются мученические акты – протоколы допросов предаваемых на смерть христиан, составленные по приказу их мучителей. К числу такого рода протоколов относятся акты процесса против священномученика Киприана Карфагенского (†258), составленные канцелярией проконсула Африки. Имеются также мученические акты иного типа, представляющие собой записи христиан, ставших очевидцами страдания мучеников. К числу таковых относятся, в частности, Мученичество святого Поликарпа Смирнского (†156), Мученичество святого Иустина Философа (†ок. 165), Мученичество святых Перпетуи и Фелицитаты (†202).

Свидетельством особого рода являются послания священномученика Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского (ок. 107), пострадавшего в гонение императора Траяна (98—117). В 106 году Траян повелел совершать всюду жертвоприношение языческим богам по случаю своей победы над скифами, но Игнатий воспротивился этому, за что был приговорен к смерти. После вынесения приговора Игнатия заковали в кандалы и в сопровождении солдат отправили в Рим, где его должны были растерзать львы на глазах у публики. Путь епископа пролегал через различные города, христианам которых он направлял свои послания. Эти послания представляют собой потрясающее свидетельство духовного героизма и непоколебимости христианского епископа перед лицом приближающейся смерти. Обращаясь к христианам Рима в послании, написанном в Смирне и переданном через христиан Ефеса, Игнатий просит римлян не ходатайствовать об отмене или смягчении казни:

Я пишу Церквам и всем говорю, что добровольно умираю за Бога, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым. Лучше приласкайте этих зверей, чтоб они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела... Молитесь о мне Христу, чтоб я посредством этих орудий сделался жертвою Богу... На пути из Сирии до Рима, на суше и на море, ночью и днем я уже борюсь со зверями, будучи связан с десятью леопардами, то есть отрядом воинов, которые от благодеяний, им оказываемых, делаются только злее. Оскорблениями их я больше научаюсь, но этим не оправдываюсь. О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей! Молюсь, чтоб они с жадностью бросились на меня. Я заманю их, чтоб они тотчас же пожрали меня... Ни видимое, ни невидимое – ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня, – только бы достигнуть мне Христа. Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею... Его ищу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего... Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего.

Гонения на христиан со стороны римской власти в первые три века нашей эры носили волнообразный характер: они то возникали, то стихали, то снова возобновлялись. Во II веке император Траян запретил существование тайных обществ, имевших свои собственные законы, отличные от общегосударственных: в числе таковых оказались христиане. При Траяне христиан специально не разыскивали, но если судебная власть обвиняла человека в принадлежности к христианской Церкви, его приговаривали к смерти. При Марке Аврелии (161—180), **одном из самых просвещенных римских императоров, христиан стали разыскивать, была введена система пыток и истязаний, чтобы принудить их к отречению от веры. Христиан изгоняли из домов, бичевали, побивали камнями, привязывали к конским хвостам и волочили по земле, бросали в тюрьмы, оставляли тела их без погребения. Император Деций (249—251) решил уничтожить христианство, однако его правление было слишком кратким для осуществления этой цели. Император Диоклетиан (284—305) издал несколько эдиктов, в которых предписывалось, в частности, уничтожать христианские храмы, лишать христиан имущества и гражданских прав, подвергать христиан пыткам во время суда, заключать в тюрьму всех священнослужителей, требовать от христиан принесения жертвы языческим богам.**

Памятники раннехристианской литературы сохранили многочисленные свидетельства героизма мучеников перед лицом испытаний и гонений. В то же время имели место случаи отступничества и отречения от Христа из страха перед мучениями. В гонение Деция они приняли массовый характер, о чем свидетельствует [Дионисий Александрийский](#):

Все были поражены страхом. И тотчас же многие из знатнейших людей от страха сами спешили исполнить повеление императора; других, занимавших общественные должности, вынуждали сделать это самые их занятия; иных увлекли близкие к ним лица. Вызываемые по именам, они приступали к нечистым и скверным жертвоприношениям – бледные и трепещущие, как будто им предстояло не жертву принести, но самим сделаться жертвами, закалаемыми в честь идолов.

Гонения на христиан со стороны язычников в I–III веках имели разные причины. Прежде всего между христианами и язычниками существовала стена взаимного неприятия. Ненависть язычников к христианам, выразившаяся в приведенных выше словах Тацита, а также у Светония,

Плиния, Целса и других римских авторов, отражала широко распространенное мнение о христианстве как вредной для общества тайной секте, основанной на суевериях. Закрытый характер евхаристических собраний способствовал распространению мифов о том, что на этих собраниях христиане занимаются всякими «мерзостями», вплоть до каннибализма. Отказ христиан приносить жертвы богам воспринимался как «безбожие» (атеизм), а отказ от поклонения императору – как прямой вызов религиозно-общественному устройству империи.

Эпоха мученичества, закончившаяся в Римской империи в 313 году, оставила глубокий след в истории христианской Церкви.

Раннехристианская письменность

С проповеди апостола Павла и других апостолов начался сложный и болезненный процесс осмысления богооткровенной [религии](#) как пути к спасению, не обусловленного рамками еврейской этнической традиции. Благовестие о Боге воплотившемся, распятом и воскресшем долгое время оставалось «безумием» для эллинистического мира, который должен был созреть для своей Пятидесятницы, найти свой подход к тайне Боговоплощения. Рожденное в ином культурном измерении, сознание эллинского мира требовало и иного педагогического подхода со стороны апостолов и их преемников – мужей апостольских и учителей Церкви I–III веков. Их опыт показывал, как трудно было донести истины Откровения до античного общества, передать ему опыт жизни во Христе.

Период с I по III век был временем возникновения и развития христианской литературы, становления христианского богословия. Этот период ознаменовался также возникновением первых ересей, с которыми столкнулась христианская Церковь.

Наиболее древними и авторитетными памятниками христианской литературы являются те, что вошли в состав Нового Завета. Все они были написаны на греческом языке не позднее конца I века. Принятый в наше время новозаветный канон включает Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна, Деяния апостольские, Послание Иакова, 2 Послания [Петра:3](#) Послания Иоанна, Послание Иуды, 14 Посланий апостола Павла и Апокалипсис. Канон Нового Завета в том виде, в каком он сохранился до наших дней, сформировался лишь к концу IV века. 47-е правило Карфагенского Собора 397 года устанавливает следующий список канонических книг: «Евангелия, четыре книги; Деяния апостолов, одна книга; Послания Павла, тринадцать; его же к Евреям, одно Послание; Петра – два; Иоанна, апостола, – три; Иакова одно; Иуды одно; Апокалипсис Иоанна».

Наряду с каноническими текстами в древней Церкви существовало множество сочинений, получивших название апокрифов: к их числу относятся, например, Евангелия Фомы, Филиппа, Петра, Никодима, Протоевангелие Иакова. Среди апокрифических писаний, пользовавшихся широким распространением в первые века христианства, были памятники очень разные как по происхождению, так и по содержанию. Их судьба в христианской Церкви также была разной. Некоторые апокрифические Евангелия, в частности те, что имели еретическое происхождение, были осуждены Церковью и изъяты из употребления. В то же время те апокрифы, чье содержание не противоречило церковному учению, хотя и не вошли в новозаветный канон, сохранились в церковном Предании в опосредованной форме: многие их идеи вошли в богослужебные тексты, а также в агиографическую литературу. К числу апокрифов, оказавших влияние на развитие христианского богослужения, принадлежат, в частности, «Протоевангелие Иакова», повествующее о рождении, детстве и юности Пресвятой Девы Марии, и «Евангелие Никодима», повествующее о сошествии Христа во ад. Оба памятника свободны от чуждых христианству идей, сотканы из библейского материала и в то же время как бы восполняют те

лакуны, которые имеются в Новом Завете.

Следующим пластом раннехристианской литературы стали сочинения мужей апостольских, живших во II веке. Некоторые из мужей апостольских, как, например, [Папий Иерапольский](#), еще застали в живых кого-либо из апостолов Христа, другие, как Игнатий Богоносец, стали преемниками поставленных апостолами епископов. Послания Игнатия Богоносца, о которых упоминалось выше, имеют не только духовно-нравственную, но и богословскую значимость: они содержат стройное учение о единстве Церкви и о трехстепенной иерархии, состоящей из епископа, пресвитеров и диаконов. В число произведений мужей апостольских включают также два послания священномученика Климента Римского (подлинность 2-го послания оспаривается), послание священномученика Поликарпа Смирнского, «Пастырь» [Ерма](#), послание Варнавы и «Учение двенадцати апостолов» («Дидахи»).

Крупным христианским писателем II века был священномученик [Иринеи Лионский](#), уделивший большое внимание борьбе с гностическими ересями. Гностицизм представлял собой совокупность религиозных течений, развивавшихся параллельно с христианством, но глубоко несхожих с ним в вероучительном плане. Гностические системы Валентина, Василида и Маркиона значительно отличались одна от другой, однако общим для них было сочетание отдельных элементов христианства с элементами восточных религий, оккультизма, магии и астрологии. Для большинства гностических систем было характерно представление о двух равновеликих силах, которые движут историей мироздания, – силе добра и силе зла. Валентин, в частности, противопоставлял доброго Бога, явленного во Христе и владеющего духовным миром, злему богу Ветхого Завета, власть которого распространяется на материальный мир. В гностических системах отсутствовало представление о человеке как о существе, наделенном свободной волей: человек рассматривался, скорее, как игрушка в руках добрых или злых сил.

[Личность](#) Христа ни в одной гностической системе не занимала центральное место. Лишь некоторые элементы Его духовно-нравственного учения вплетались в фантазмагорические построения гностиков. Поэтому гностики не довольствовались теми Евангелиями, которые употреблялись в Церкви, но создавали свои собственные, альтернативные. Одним из таковых было «Евангелие от Иуды», о котором упоминал Иринеи Лионский и которое сохранилось в переводе на коптский язык. Долгое время это гностическое евангелие считалось утраченным, однако в 2006 году его текст был опубликован. В этом произведении Иуда предстает как особо приближенный ученик Иисуса, которому Иисус открывает «тайны Царства»; предательство он совершает как бы по прямому повелению Иисуса.

«Лжеименному гнозису» святой Иринеи противопоставил христианское богословское учение, основанное на книгах Нового Завета и Священном Предании. Верность церковному Преданию выдвигается Иринеем в качестве основного критерия истинности учения:

...Не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни. Она именно есть дверь жизни, а все прочие учителя суть воры и разбойники. Посему должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать Предание истины. Что же? Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ль бы обратиться к древнейшим Церквам, в которых обращались апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? Что, если бы апостолы не оставили нам Писания? Не должно ли было бы следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили Церкви?

Эпоха гонений породила целое собрание апологетической христианской литературы. Во II веке авторами апологетических сочинений были [Афинагор Афинский](#), [Феофил Антиохийский](#), [Минуций Феликс](#), [Иустин Философ](#) и [Татиан](#) Ассириец. В Апологии [Тертуллиана](#) значительное

место уделяется защите христиан от обвинений в непочитании императора. Обращаясь к представителям римской власти, Тертуллиан подчеркивал лояльность христиан по отношению к императору: «Император больше наш, чем ваш, так как он поставлен нашим Богом. Вот почему я о благоденствии императора, как своем, забочусь более, чем кто-либо другой, не тем только, что прошу его у Того, Который может даровать, и не тем только, что прошу я, такой, который заслуживает исполнения просьбы, но и тем, что, поставляя величие царя ниже величия Бога, я вверяю его Богу, Которому одному только и подчиняю его». В этих утверждениях Тертуллиан опирается на традицию, восходящую к апостолам Петру и Павлу, которые призывали христиан быть покорными всякому человеческому начальству (см.: [Рим 13:1](#); Тит 3, 1), чтить земного царя (см.: [1 Пет 2:13-17](#)) и возносить за него молитвы (см.: [1 Тим 2:1-3](#)).

Важным памятником апологетической литературы III века является анонимное «Послание к Диогнету», в котором говорится об образе жизни христиан в эпоху гонений:

Христиане не отличаются от других людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особых городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь, ничем не отличающуюся от других людей... Но обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, пище и во всем другом, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; участвуют во всем, как граждане, но все терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество и всякое отечество – чужая страна. Они вступают в брак, как и все, рождают детей, но только не бросают их. У них общая трапеза, но не общее ложе. Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются постановленным законам, но свою жизнь превосходят самые законы. Они любят всех, но всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают. Их умерщвляют, но они оживают. Они бедны, но всех обогащают. Всего лишены и во всем изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются. На них клеветают, но они оказываются правыми. Их злословят, а они благословляют; за оскорбления они воздают почтение; они делают добро, но их наказывают, как злодеев; они радуются наказаниям, как будто бы им давали жизнь. Иудеи воюют против них, как против иноплеменников. Язычники их преследуют, но враги их не могут сказать, за что их ненавидят. Одним словом: что в теле душа, то в мире христиане... Душа заключена в теле, но, в сущности, она сама содержит тело. Так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир.

Христианские писатели II-III веков уделяли большое внимание сопоставлению христианства с эллинистической традицией. Этой теме посвящены, в частности, сочинения Иустина Философа и Климента Александрийского (150-ок.215). Климент придавал большое значение изучению греческой философии и считал, что не следует противопоставлять философии христианскую веру. По его учению, «философия не отвращает от веры», напротив, «мы ограждаемся ею, как неким прочным оплотом, приобретая в ее лице своего рода союзника, вместе с которым утверждаем и свою веру». Согласно Клименту, «путь к истине один, но в него вливаются различные потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность». Одним из таких потоков является древнегреческая философия, которая есть «приуготовительное учение, пролагающее и выравнивающее путь ко Христу». Философия была дана эллинам как божественный дар, как «воплощенный образ (икона) истины»; для эллинов она – такой же детоводитель ко Христу (Гал 3, 24), каким было для евреев Писание Ветхого Завета. Сам термин «философия» употребляется Климентом в расширительном смысле: для него философия – не учение Платона, Эпикура или Аристотеля, но «то лучшее, что каждая из этих школ говорит о справедливости и благочестивом знании».

Наиболее значительным церковным писателем на христианском Востоке III века был

Ориген (ок.185-ок.254). На протяжении многих лет он возглавлял огласительные училища сначала в Александрии, затем в Кесарии, снискав славу выдающегося педагога-катехизатора. Учеником Оригена был святитель [Григорий Чудотворец](#), оставивший «Похвальное слово» своему учителю. По свидетельству Григория, Ориген уделял большое внимание изучению античной философии и литературы, в его школе изучались все известные системы греческих философов. В то же время чтение философов воспринималось лишь как пропедевтика к основному курсу, состоявшему в чтении и истолковании книг Священного Писания. Весьма интересны сведения о преподавательском методе Оригена. Его основной заботой было привить ученикам вкус к самостоятельному осмыслению изучаемого материала. Ориген прекрасно понимал, что его задачей является не преподавать учащимся некую сумму знаний, но научить их самостоятельно отвечать на вопросы, возникающие в процессе изучения той или иной науки. Подобно другому великому педагогу, Сократу, Ориген не давал ученикам готовые ответы на вопросы, но убеждал каждого ученика доказательствами из его же собственных уст. Григорий свидетельствует о том глубоком влиянии, которое оказала на него личность Оригена:

...Он поразил меня и жалом дружбы, с которым нелегко бороться, острым и сильнодействующим, – жалом умелого обращения и доброго расположения, которое, как благожелательное ко мне, обнаружилось в самом тоне его голоса, когда он обращался ко мне и беседовал со мною... Подобно искре, попавшей в самую душу мою, возгорелась и воспламенилась моя любовь как к священному, достойнейшему любви Самому Слову, Которое в силу Своей неизреченной красоты привлекательнее всего, так и к сему мужу, Его другу и глашатаяю.

Некоторые современные ученые называют Оригена основателем христианского богословия. Ориген – автор множества экзегетических, богословских, апологетических и аскетических сочинений. Корпус экзегетических писаний Оригена включал толкования почти на все книги Ветхого и Нового Заветов. Сочинение «Против Цельса» является развернутой апологией христианства в ответ на обвинения язычников. Трактат «О началах», одно из ранних произведений Оригена, является первым опытом систематического изложения христианского вероучения. Трактат «О молитве» представляет собой одно из наиболее ранних произведений аскетической письменности и содержит ценные сведения о практике молитвы в христианской Церкви III века.

В трактате «О началах» (сохранившемся целиком лишь в отредактированном латинском переводе) Ориген излагает христианское вероучение в том виде, в каком оно дошло от апостолов, снабжая апостольское предание своими собственными комментариями. Согласно Оригену, существует Единый Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие. Этот Бог, согласно предсказаниям пророков, послал Господа Иисуса Христа для призвания сперва Израиля, а потом и язычников. Этот Бог, праведный и Благой Отец Господа нашего Иисуса Христа, дал закон, и пророков, и Евангелие; Он же есть Бог и апостолов, Бог Ветхого и Нового Заветов. Иисус Христос, согласно церковному Преданию, рожден от Отца прежде всякой твари: при сотворении мира Он служил Отцу, но «в последнее время», смилив Себя, воплотился и сделался человеком, оставаясь при этом тем, чем был прежде, т.е. Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Святого Духа. Иисус Христос родился и пострадал истинно и подвергся смерти не призрачно, а реально; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения общался со Своими учениками и вознесся. Отцу и Сыну в отношении чести и достоинства сопричастен Святой Дух. «При этом нельзя ясно усмотреть, рожден или не рожден Святой Дух, должно ли считать Его Сыном или нет», отмечает Ориген. Последнее утверждение свидетельствует о недостаточной разработанности пневматологического догмата в его время.

Церковное Предание, согласно Оригену, учит о посмертном воздаянии в виде наследия вечной жизни и блаженства или же вечного огня и наказания, а также о всеобщем воскресении мертвых, когда человеческое тело восстанет в славе. Разумная душа обладает свободой выбора и должна выдерживать борьбу против диавола и ангелов его; свободная воля означает, что люди не подлежат принудительной необходимости делать добро или [зло](#) вопреки своему желанию.

Относительно Ангелов и добрых сил Ориген говорит, что они «служат Богу при устройении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют – это не обозначается с достаточной ясностью». Относительно диавола и ангелов его «весьма многие держатся того мнения, что этот диавол был прежде Ангелом и, сделавшись отступником, убедил уклониться вместе с собою многих других Ангелов». Кроме того, в церковном Предании утверждается, что мир был сотворен и начал существовать с известного времени, однако «что было прежде этого мира или что будет после него, для многих остается неизвестным, потому что в церковном учении не говорится об этом ясно».

Наконец, Ориген говорит о том, что Священное Писание содержит не только буквальный смысл, «но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных вещей». Духовный смысл Писания «известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания». Последнее утверждение указывает на аллегорический метод толкования Священного Писания: этот метод, широко распространенный в александрийской традиции, основывался на представлении о наличии двух уровней в Писании – буквального и духовного – и о необходимости за каждым словом Писания усматривать некий аллегорический, символический смысл. При помощи такого метода, который современному человеку может показаться бесполезным и бессмысленным, но который соответствовал культурной традиции образованных эллинов его времени, Ориген истолковал многие книги Священного Писания.

Богословские формулировки сочинений Оригена, как правило, достаточно осторожны: в тех случаях, когда в церковном Предании нет ясного ответа на тот или иной догматический вопрос, Ориген либо оставляет его без ответа, ссылаясь на его недостаточную разработанность, либо предлагает свое толкование, при этом подчеркивая, что оно является его личным мнением. В то же время в трактате «О началах» наличествуют идеи, которые последующей церковной традицией были отвергнуты и осуждены. Так, например, в этом трактате обнаруживается мысль о том, что души разумных тварей первоначально пребывали в созерцании Бога, однако вследствие грехопадения охладели и были посланы в тела. В результате духовно-нравственного очищения, а также благодаря воплощению Сына Божия, души могут быть восстановлены в свое прежнее состояние: это восстановление (апокатастасис) охватит все разумное естество, включая людей, диавола и демонов. В то же время оно не будет окончательным, поскольку свобода разумных тварей влечет за собой возможность нового падения и возвращения в тела, а следовательно, и необходимость нового Боговоплощения. Идея бесконечного круга перевоплощений, вытекающая из этой теории, противоречит христианскому учению о соединении души и тела, о единственности и уникальности искупительного подвига Христа.

Личность и сочинения Оригена оказали огромное влияние на последующих церковных писателей и во многом определили дальнейшее развитие христианской мысли. Характерный для Оригена аллегорический метод толкования Ветхого Завета широко использовался в последующей христианской традиции. Почитателями Оригена в IV веке были святители Василий Великий и Григорий Богослов, составившие из сочинений Оригена сборник под названием «Добротолюбие» («Филокалия»), а также Григорий Нисский, усвоивший его богословский метод и многие его догматические взгляды.

В то же время еще при жизни Оригена начались споры вокруг некоторых пунктов его

доктрины. После его смерти эти споры не прекратились. Уже в конце III века святитель [Мефодий Олимпийский](#) оспаривал учение Оригена о предсуществовании душ и природе воскресших тел. В IV веке против Оригена писали на Востоке святитель [Елифаний Кипрский](#), а на Западе – [блаженный Иероним](#). В 400 году в Александрии был созван Собор, осудивший оригенизм. Однако влияние Оригена сохранялось в монашеских кругах Египта и Палестины, где вплоть до середины VI века продолжались споры по тем или иным пунктам учения Оригена. В конце концов на Константинопольском Соборе 543 года, а затем и на V Вселенском Соборе 553 года оригенизм был официально осужден Церковью. Осуждению подверглись, в частности, следующие пункты, вытекающие из учения Оригена или его сторонников: о том, что человеческие души предсуществовали в мире идей, но потом отпали от божественного созерцания и для наказания посланы в тела; о том, что душа Иисуса Христа предсуществовала и соединилась с Богом Словом раньше воплощения от Девы, а тело в утробе Пресвятой Девы сначала было образовано и уже после этого соединилось с Богом Словом; о том, что Бог Слово уподобился всем небесным чинам, став для Херувимов Херувимом, для Серафимов Серафимом; о том, что тела людей воскреснут в шарообразной форме; о том, что небо, солнце, луна, звезды и превышние воды одушевлены; о том, что Христос будет распят в будущем веке за демонов, так же как за людей; о том, что сила Божия ограничена в пространстве и что Бог Сам сотворил столько вещей, сколько мог объять; о том, что наказание демонов и нечестивцев – временное и будет иметь после некоторого срока свой конец, т.е. что будет восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей. Значительная часть сочинений Оригена была после V Вселенского Собора утрачена, некоторые сочинения дошли только в латинском переводе.

Христианские писатели II-III веков, помимо защиты христианства от внешних врагов, вынуждены были реагировать на ереси, возникавшие внутри Церкви. Наиболее значимыми ересями этого периода, помимо упоминавшегося уже гностицизма, были монтанизм, савеллианство и манихейство.

Монтанизм возник в середине II века после того, как языческий жрец Монтан обратился в христианство, но не захотел примкнуть к Церкви, а создал свою секту, последователи которой признавали его за Параклита (Святого Духа). В догматическом отношении монтанизм как будто бы не отличался от христианства, однако желание Монтана выдать свою секту за новое откровение, равное по значению Новому Завету, свои сочинения и сочинения своих сторонников приравнять к Священному Писанию, а также чрезмерный нравственный ригоризм секты и ее эсхатологическая настроенность (монтанисты ожидали скорого пришествия Христа, причем произойти это должно было во фригийском местечке Пепуза, которое они называли «новым Иерусалимом») – все это вызвало резкий протест со стороны Церкви. Против монтанистов на Западе энергично выступил Тертуллиан. На Востоке их учение было впоследствии осуждено I Вселенским Собором.

Савеллиане (по имени римского пресвитера Савеллия) проповедовали учение о том, что Отец, Сын и Святой Дух суть три наименования одной и той же Божественной Личности, которую Савеллий называл «Сыно-Отцом»: в Ветхом Завете эта Личность открывала Себя как Отец, в Новом как Сын, а в Церкви после вознесения Христа – как Дух. Савеллий был отлучен от Церкви папой Римским Каллистом, однако его учение сохранилось вплоть до второй половины IV века.

Манихейство возникло в середине III века в Селевкии-Ктесифоне, столице персидской империи Сасанидов. Его родоначальником был Мани, объявивший себя посланником Бога. Учение Мани было основано на характерном для гностицизма дуалистическом представлении об извечной борьбе Бога и дьявола. Именно дьяволу Мани приписывал сотворение материального мира, включая растения и животных. Согласно учению Мани, человечество

призвано к освобождению от уз материи и возвращению в царство света. Вестниками света и носителями божественного откровения были Будда, Зороастр и Иисус Христос, однако именно Мани – тот Параклит, которого Иисус обещал послать для подготовки окончательной победы света. Манихеи проповедовали крайний аскетизм, целью которого было освобождение от пут материи, предписывали воздержание от мясной пищи и алкоголя, презрительно относились к браку и чадородию. По подобию церковной иерархии они создали свою иерархию со своим эзотерическим культом, к участию в котором допускались только посвященные.

Манихейство оказалось наиболее долговечным из еретических течений, возникших в эпоху гонений. После смерти Мани его учение вышло за пределы Персии и распространилось в африканских провинциях Римской империи. В IV веке манихейством серьезно увлекался Августин, впоследствии ставший христианским епископом и учителем Церкви. В разных формах манихейство просуществовало в Византии и на Западе вплоть до XI-XII веков, когда оно выродилось в новые еретические течения. На Востоке за пределами Византийской империи группы манихеев сохранялись до XIII века.

2. Эпоха Вселенских Соборов

Тринитарные споры

Период с IV по VIII век характеризуется стремительным распространением христианства на Востоке и Западе, превращением его в крупнейшую мировую религию, расцветом христианского богословия, возникновением и развитием монашеского движения, расцветом церковного искусства. В то же время это был период ожесточенной борьбы с ересями и многочисленных церковных расколов.

Новая эпоха в истории Церкви началась в 313 году, когда император Константин издал Миланский эдикт, по которому христиане империи уравнивались в правах с представителями других религий. Для Константина признание христианства было духовным и политическим выбором: он, по-видимому, угадал в христианстве духовно-нравственную силу, способную сплотить население империи. При содействии Константина христианство в течение двух десятилетий после Миланского эдикта превратилось в привилегированную религию. Сам Константин, впрочем, принял крещение лишь в 337 году, находясь на смертном одре. До конца жизни он сохранял традиционное со времен языческой империи звание «верховного жреца» (*pontifex maximus*), которое, однако, было переосмыслено христианами как указывающее на божественное избранничество императора и его роль земного защитника и покровителя христианской Церкви.

Значение Миланского эдикта в истории христианства невозможно переоценить. Впервые после почти трехсот лет гонений христиане получили право на легальное существование и открытое исповедание своей веры. Если раньше они были изгоями общества, то теперь они могли участвовать в общественной жизни, занимать государственные посты. Церковь получила право на приобретение недвижимости, строительство храмов, благотворительную и просветительскую деятельность. Изменение положения Церкви было столь радикальным, что Церковь навсегда сохранила благодарную память о Константине, провозгласив его святым и равноапостольным. Сразу же после легализации христианства Церковь начали потрясать новые расколы и ереси. Донатистский раскол возник в Африканской Церкви после того, как часть христиан отказалась признавать законным избрание Карфагенского епископа Цециллиана. На место последнего нумидийские епископы рукоположили Доната, который и возглавил партию недовольных. Учение донатистов характеризовал крайний ригоризм: они, например, считали недопустимым принимать покаяние от лиц, отрекшихся от веры во время гонения, и ставили действительность Таинств в зависимость от нравственного состояния священнослужителя. Донатизм был осужден на церковных Соборах в Риме (313) и Арле (314), однако донатисты подали апелляцию императору Константину. В 316 году император вызвал донатистов на суд, и вновь их учение было осуждено. После того как донатисты не подчинились решению церковной и светской власти, Константин приказал отобрать у них церкви и имущество, а главарей отправить в ссылку. Это было первое открытое вмешательство императора в сугубо церковный спор. Несмотря на репрессивные меры, предпринимавшиеся периодически в течение всего IV века и в первой четверти V века, донатизм просуществовал вплоть до VII века.

В начале IV века в Александрии возникла ересь Ария (256—336), пресвитера, утверждавшего, что только Бог Отец вечен и безначален, а Сын родился во времени и не совечен Отцу. «Было (время), когда не было Сына», – подчеркивал Арий, доказывая, что Сын является одним из творений Божиих, всецело отличным от Отца и не подобным Ему по сущности. Учение Ария было осуждено на церковном Соборе в Александрии около 320 года, однако ересь

начала распространяться за пределы Александрии и вскоре достигла Константинополя. В 325 году император Константин созвал в Никее I Вселенский Собор, в котором приняло участие 318 епископов. Значение этого Собора заключается не только в том, что это было первое после окончания эпохи гонений столь представительное собрание епископов, но прежде всего в том, что на этом Соборе вера в Святую Троицу была сформулирована в тех терминах, в которых она сохранилась в христианской Церкви на все последующие века. Символ веры Никейского Собора, начинающийся словами «Верую во единого Бога» и содержащий изложение православной триадологии, стал классическим выражением веры Церкви.

После Никейского Собора 325 года арианство не прекратилось. Наоборот, вторая и третья четверти IV века были временем распространения арианства и гонений на его противников, главным из которых был святитель Афанасий, епископ Александрийский (ок.296—373). Четыре раза этот исповедник Православия, возглавлявший Церковь Александрии, лишался своего престола и отправлялся в изгнание, где занимался написанием сочинений против арианской ереси. Арианам потворствовала гражданская власть в лице императора Константина, в последние годы своей жизни ставшего на их сторону, а также при его преемнике Констанции и при Валенте, императоре восточной части Римской империи.

В третьей четверти IV века главным экспонентом возрожденного арианства был Евномий, епископ Кизический, говоривший о «нерожденности» Отца как Его основном сущностном признаке и об «инаковости» Сына, Который не является нерожденным и, следовательно, не имеет никакого участия в Божестве. Сын, по Евномию, не произошел из сущности Отца, но сотворен Отцом: Он есть «порождение и творение» Отца, созданное из небытия. Опровержению этой ереси посвятили свои писания три «Великих Каппадокийца» – Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, настаивавшие, вслед за Афанасием Александрийским и никейскими отцами, на единосущности и равенстве Отца, Сына и Святого Духа. Одной из заслуг Великих Каппадокийцев стала выработка той терминологии, которая помогла четко сформулировать единство и различия в Троице. В качестве ключевого был избран термин «ипостась», которым Каппадокийцы обозначали личностное существование, в отличие от «сущности» – термина, которым обозначили онтологическую общность. Отец, Сын и Святой Дух суть три Ипостаси, равные и единосущные одна другой, то есть имеющие одну и ту же Божественную сущность.

Вторичное и окончательное осуждение арианства последовало на II Вселенском Соборе. Однако прежде чем говорить о нем, необходимо сказать о ереси Аполлинария Лаодикийского, осужденной на Соборе в Александрии в 362 году. Аполлинарий следовал Никейскому Собору в исповедании Божества Сына, однако считал, что человеческая природа Сына не могла быть совершенной, так как две совершенные природы – одна неизменяемая (Божественная), другая изменяемая (человеческая) – не могли соединиться в одном Лице. На основе классического деления человеческого естества на ум, душу и тело Аполлинарий утверждал, что у Христа не было человеческого ума, вместо которого был Божественный Логос. Учение Аполлинария предшествовало христологическим спорам V века.

Следует также упомянуть о попытке возрождения язычества императором Юлианом Отступником (331/332—363). Воспитанный в христианской вере, крещенный в юности и даже посвященный в степень чтеца, Юлиан тайно симпатизировал язычеству. Придя к власти в 361 году, он сделал свои симпатии явными и поставил целью восстановление язычества в качестве господствующей религии. В его планы не входило открытое и массовое гонение на Церковь, подобное тем, какие имели место в доконстантиновскую эпоху: христианская Церковь стала достаточно крепкой, многочисленной и влиятельной, чтобы с ней можно было вступить в открытую борьбу. Юлиан избрал более прикровенную тактику.

Летом 362 года он издал Эдикт об учителях, целью которого было возбранить христианам преподавание в университетах и школах. Эдикт ставил своей целью нанесение удара по христианской интеллигенции, которая была все еще достаточно малочисленной. Трудно предположить, как бы развернулась деятельность Юлиана, если бы после непродолжительного царствования он не погиб в ходе военной кампании против персов.

Правление Юлиана стало последней в истории Римской империи попыткой реванша язычества. При Валенте, покровительствовавшем арианству, язычество вновь отступило на второй план, а император Феодосий Великий (347—395) нанес по нему решающий удар, объявив его в 380 году вне закона и сделав христианство обязательной верой. В 381 году Феодосий созвал в Константинополе II Вселенский Собор, на котором было вновь осуждено арианство, а также ряд других ересей, в том числе монтанизм, аполлинарианство и савеллианство.

Осуждены были также «духоборцы», или македониане (по имени епископа Константинопольского Македония), учившие, что Святой Дух не равен Отцу и Сыну и не является Богом. В период, предшествовавший Собору, учение о Святом Духе было предметом разногласия не только между арианами и защитниками Никейской веры, но и в среде последних. Василий Великий, например, из осторожности избегал называть Святого Духа Богом, за что его упрекал Григорий Богослов. Сам Григорий с ревностью защищал учение о Божестве Святого Духа на II Вселенском Соборе и после его окончания. Отцы II Собора существенно расширили Никейский Символ веры, заменив лаконичное «И в Духа Святого» на: «И в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном поклоняемого и славимого, вещавшего через пророков». Отвергнув ересь духоборцев, участники Собора признали Духа равным Отцу и Сыну.

Христологические споры

Пятый век в истории христианства ознаменовался напряженными христологическими спорами, вызванными ересью Нестория, архиепископа Константинопольского. В своем учении Несторий опирался на христологическую доктрину Феодора Мопсуестийского (Ок.350—428), который ввел резкое разделение между Божественной и человеческой природами в Иисусе Христе: он говорил, в частности, о том, что Бог Слово «воспринял» человека Иисуса; безначальное Слово Божие «вселилось» в рожденного от Девы человека Иисуса; Слово жило во Христе, как в храме; Оно облеклось в человеческое естество, как в одежду; человек Иисус благодаря Своему искупительному подвигу и крестной смерти соединился со Словом и воспринял Божественное достоинство. Феодор, по сути, говорил о Боге Слове и Человеке Иисусе как о двух субъектах, чье соединение в одном Лице воплощенного Сына Божия является не столько онтологическим, сущностным, сколько условным, существующим в нашем восприятии: поклоняясь Христу, мы объединяем два естества и исповедуем не «двух сынов», но одного Христа – Бога и Человека.

Именно это учение легло в основу христологической доктрины Нестория, посвященного на Константинопольскую кафедру в 428 году. Вскоре после посвящения Несторий начал в проповедях оспаривать термин «Богородица» (к тому времени прочно вошедший в употребление), утверждая, что Мария родила не Бога, а только Человека, с Которым соединилось Слово Божие, превечно рожденное от Отца; человек Иисус, рожденный от Марии, был только обителью Божества и орудием нашего спасения; этот Человек, через наитие Духа Святого, стал Христом, т.е. помазанником, и Слово Божие пребывало с Ним в особом нравственном или относительном соединении. Несторий предлагал заменить термин

«Богородица» термином «Христородица». Против этого учения выступил святитель [Кирилл Александрийский](#). Последний в своей полемике с несторианством настаивал на единстве Ипостаси Бога Слова: безначальное Слово есть то же самое Лицо, что и Иисус, родившийся от Девы; поэтому нельзя говорить о Слове и Иисусе как о двух разных субъектах.

Хринология Кирилла была подтверждена III Вселенским Собором, который был созван в Ефесе в 431 году. Собор сопровождался бурными спорами и прошел в отсутствие группы епископов из Антиохии, которые, прибыв на Собор с большим опозданием, не присоединились к состоявшемуся на нем осуждению Нестория. В 433 году состоялось примирение антиохийских епископов с Кириллом Александрийским и была подписана догматическая формула, ставшая богословским итогом Ефесского Собора: в ней говорилось об Иисусе Христе как о «совершенном Боге и совершенном Человеке», Который «рожден прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и спасения нашего от Марии Девы по человечеству». Дева Мария названа в этом тексте Богородицей на основании «неслитного соединения» двух естеств в Иисусе Христе.

Осужденный Ефесским Собором Несторий был отправлен в ссылку в Египет, где и умер. Однако его учение, а точнее, хринологическое учение Феодора Мопсуестийского, получило распространение за пределами Византийской империи – в персидской империи Сасанидов, где крупнейшая христианская Церковь отказалась признать решения Ефесского Собора. Эту Церковь, именовавшуюся «Церковью Востока», стали впоследствии называть «не-сторианской», хотя Несторий не был ее основателем и не имел к ней прямого отношения. Церковь Востока сохранилась до наших дней: ее официальное название «Ассирийская Церковь Востока», численность ее членов составляет около 400 тысяч.

В 40-х годах V века распространилась новая хринологическая ересь, получившая название монофизитства. Ее родоначальником был константинопольский архимандрит Евтихий, или Евтих, учивший, что в Иисусе Христе человеческая природа была полностью поглощена Божественной. В 448 году это учение было осуждено на Константинопольском Соборе во главе с архиепископом Константинопольским Флавианом, однако Евтихия поддержал Александрийский архиепископ Диоскор, который добился созыва в Ефесе в 449 году нового Собора. Ефесский Собор 449 года, созванный императором Феодосием II (401—450) в качестве Вселенского, восстановил Евтихия в священстве и оправдал его учение. Ведущую роль на Соборе играл Диоскор Александрийский: его противники, в том числе Флавиан Константинопольский, были низложены. Акты Собора были утверждены императором, что, казалось бы, означало полную победу Диоскора. Однако легаты Римского папы, присутствовавшие на Соборе, заняли сторону Флавиана Константинопольского и по возвращении в Рим донесли папе Льву о состоявшемся оправдании Евтихия. Созванный в Риме Собор объявил постановления Ефесского Собора лишенными силы.

В 451 году в Халкидоне был созван новый Собор, вошедший в историю под названием IV Вселенского. Этот Собор признал Ефесский Собор 449 года «разбойничьим» и, вслед за Римским Собором, отменил все его решения, подтвердив осуждение Евтихия и низложив Диоскора. Халкидонский Собор, в котором участвовало 630 епископов, принял вероопределение, гласившее:

Следуя божественным отцам, все единогласно учим исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве; истинно Бога и истинно человека, из души и тела; единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству; во всем нам подобного, кроме греха; рожденного прежде веков от Отца по Божеству, в последние же дни ради нас и нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству. Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух

естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (так что нисколько не нарушается различие двух природ соединением, но сохраняются свойства каждой природы, соединяемой в одно Лицо и одну Ипостась); не рассекаемого или разделяемого на два лица, но одного и того же Сына и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа...

Выражения «неслитно, неизменно» в данном определении направлены против евтихианского монофизитства, а «нераздельно, неразлучно» – против несторианства. Однако некоторые Церкви усмотрели в халкидонском догмате шаг назад в сторону несторианства и отказались принять решения Халкидонского Собора. Особенно сильной была оппозиция Собору на окраинах Римской империи – в Египте, Сирии и Армении, а также за пределами империи, в частности в Персии. В Египте и Сирии, наряду с епископами, признавшими Халкидон, образовались группы епископов, не признавших его. В Александрии противников Халкидонского Собора возглавил Тимофей Элур, в Антиохии Петр Гнафевс. Армянская Церковь также не признала Халкидонский Собор и в 506 году официально отвергла его. Так оформился первый великий раскол в истории христианства, сохранившийся до наших дней. В VI веке в Египте образовались две параллельные иерархические ветви, обе во главе с «патриархом Александрийским и всея Африки»: одна признавала Халкидонский Собор, другая его отвергала. В грекоязычной Сирии христианство также разделилось на две ветви, каждую из которых возглавил свой «патриарх Антиохийский и всего Востока». В Армении Церковь сохранила единство, но осталась на антихалкидонских позициях. В настоящий момент дохалкидонское христианство представлено несколькими Церквями на территории Армении, Египта, Эфиопии, Эритреи, Сирии, Ливана, Индии и в рассеянии. Совокупная численность членов этих Церквей – около 50 миллионов человек.

Хотя основная оппозиция Халкидонскому Собору сосредоточилась на окраинах Восточной Римской империи, в самом Константинополе отношение к Собору оставалось неоднозначным. Если императоры Маркиан и Лев I его поддерживали, то Зенон занял более осторожную позицию: пытаясь примирить монофизитов с диофизитами, он в 482 году издал «Энотикон» – общее изложение веры, в котором о Халкидонском Соборе умалчивалось. «Энотикон» был поддержан Константинопольским патриархом Акакием (т488), однако папа Римский Феликс III потребовал от Акакия ясного принятия Халкидонского Собора. Не добившись этого, он в 484 году на Римском Соборе низложил Акакия и отлучил его от Церкви. Так началась первая схизма между Константинополем и Римом, длившаяся 35 лет. Схизма продолжалась при императоре Анастасии I и завершилась в 519 году, при императоре Юстине I, когда Константинопольский патриарх Иоанн и легаты Римского папы Гормизды совместно осудили всех отвергавших Халкидонский Собор. В 525 году Константинополь посетил папа Римский Иоанн I, направленный в столицу империи королем остготов Теодорихом (ок.454—526), который в то время владел Римом.

Важную роль в истории христианской Церкви на Востоке сыграл император Юстиниан I (527–565). Этот выдающийся правитель, в 536 году изгнавший из Рима остготов и в последний раз в истории восстановивший политическое единство Римской империи, стремился также восстановить ее религиозное единство. В 537 году он построил в Константинополе собор Святой Софии – самый величественный храм христианского Востока.

В 40-х годах VI века Юстиниан инициировал пересмотр церковного отношения к ряду богословов, чье наследие оставалось предметом споров. В 542 году император издал эдикт, содержащий 10 анафематизмов против Оригена и последователей его учения. Этот эдикт был рассмотрен и одобрен на церковном Соборе в Константинополе в 543 году. Вместе с Оригеном были осуждены также писатели IV века [Дидим Александрийский](#) и [Евагрий Понтийский](#), в чьих сочинениях усмотрели влияние оригенизма.

В 544 году Юстиниан издал новый эдикт, в котором осуждению были подвергнуты Феодор Мопсуестийский, а также возражения Феодорита Кирского (Ок.393-Ок.460) против Кирилла Александрийского и «Письмо к Марию Персу» Ивы Едесского (V век). Этот эдикт состоял из трех глав, и его стали называть эдиктом «о трех главах» (три главы эдикта смешали с тремя епископами, которые в нем осуждались). Эдикт о трех главах был воспринят многими как удар по Халкидонскому Собору, поскольку затрагивал богословов, которые на этом Соборе были оправданы. Лишь под угрозой низложения и ссылки этот эдикт подписали восточные патриархи. Однако императору необходимо было добиться подписи папы Вигилия (537–555), для каковой цели папа был силой доставлен в Константинополь в 547 году. По прибытии в столицу папа сначала категорически отказывался подписываться под императорским эдиктом, однако под давлением василевса вынужден был согласиться. В 551 году Юстиниан издал новый эдикт о трех главах, под которым папа категорически отказался подписываться. Опасаясь за свою жизнь, Вигилий скрылся в храме Святого Петра: там его пытались арестовать, но он отчаянно сопротивлялся. В конце концов папу посадили под домашний арест, где на него продолжали оказывать давление.

В такой обстановке в 553 году в Константинополе был созван V Вселенский Собор. Папа Вигилий отказался в нем участвовать, но прислал легатов. На Соборе был осужден Феодор Мопсуестийский и была повторена анафема против Оригена, Дидима и Евагрия. Что касается Феодорита Кирского и Ивы Едесского, то они не были осуждены: осуждению подверглись только их сочинения, направленные против Кирилла Александрийского и учения III Вселенского Собора. Отцы Собора вычеркнули имя папы Вигилия из диптихов на том основании, что в период, предшествующий Собору, он несколько раз менял свою позицию в отношении «трех глав». После Собора низложенный Вигилий и его единомышленники были сосланы. В конце концов Вигилий отказался от своего протеста против осуждения трех глав и признал решения Собора. Ему было разрешено вернуться в Рим, но по дороге он умер. Римская Церковь не признала низложение папы Вигилия, однако признала V Вселенский Собор. Решающая роль в этом признании принадлежит преемнику Вигилия папе Пелагию I (556—561), **при котором отношения между Римом и Константинополем были нормализованы.**

Константинопольский Собор 543 года и V Вселенский Собор стали первыми в истории Церкви Соборами, на которых были осуждены лица, умершие в мире с Церковью и не осужденные при жизни. Именно против этого главным образом возражал папа Вигилий, когда отказывался подписывать осуждение Феодора Мопсуестийского, не отказываясь осудить те его писания, в которых усматривалось несторианство. Вынося вердикт против Феодора Мопсуестийского и сочинений Феодорита и Ивы, Юстиниан имел целью вернуть к единству те монофизитские Церкви, которые продолжали не признавать Халкидонский Собор, считая его несторианским. Этой цели Юстиниан не достиг, так как монофизиты остались на своих позициях.

Юстиниан вошел в историю Церкви как благочестивый император, стремившийся осуществить идеал «симфонии» между Церковью и государством. Этот идеал отражен в шестой новелле Юстиниана, где говорится о том, что священство и царство – два величайшие блага, установленные Богом, и что между ними должно быть единение и сотрудничество. Свою миссию император видел в заботе о хранении догматов и единства Церкви, а миссию Церкви – в том, чтобы направлять общественную жизнь по богоугодным путям. На практике, однако, забота императора о чистоте догматов выражалась в том, что он принимал решения по тем или иным вопросам доктрины, издавал эдикт, а потом уже епископы должны были подписываться под ним. Речь шла, по сути, о весьма грубом вмешательстве государства в дела Церкви. Это вмешательство продолжалось и при преемниках Юстиниана и во многом определило

последующую историю христианской Церкви на Востоке.

Под конец жизни Юстиниан издал эдикт в защиту еретического учения Юлиана Галикарнасского о нетленности тела Христова. Суть учения заключалась в том, что плоть Бога Слова признавалась не подверженной тлению. В позднейшей литературе последователи Юлиана получили название афтартодокетов («нетленномнителей»), поскольку их обвиняли в том, что, по их представлениям, человеческая природа Христа не была полноценной и страдания Спасителя на кресте имели призрачный характер. Патриарх Константинопольский Евтихий отказался подписать еретический эдикт Юстиниана, за что был отправлен в ссылку. Преемник Юстиниана Юстин II (565—578) предал эдикт забвению.

Новая волна христологических споров возникла при императоре Ираклии (610—641), который вошел в историю как один из самых блестящих византийских василевсов, добившийся нескольких крупных военных и дипломатических побед в ту эпоху, когда Византии угрожали персы, арабы и гунны. В своей религиозной политике император преследовал те же цели, что и Юстиниан, стремясь вернуть к послушанию монофизитское население империи, в среде которого, в результате постоянных гонений, укрепилось резко отрицательное отношение к императорской власти, что делало монофизитов потенциальными союзниками врагов Византии и угрожало безопасности империи. Новой формой компромисса с монофизитами стало монофелитство, идейным предшественником которого был моноэнергизм. Не отрицая наличие двух природ в едином Христе, моноэнергиты учили, что во Христе человеческое действие было полностью поглощено Божественным, тогда как монофелиты говорили о поглощении человеческой воли Христа Божественной волей. В разработке монофелитской доктрины приняли участие патриарх Александрийский Кир, патриарх Константинопольский Сергей и папа Римский Гонорий. Святой Софроний, патриарх Иерусалимский, несмотря на свой преклонный возраст, успел выразить протест против новой ереси.

Преемник Ираклия император Констанс (641—668) активно поддерживал монофелитов. В период его правления главными оппонентами монофелитства были папа Римский Мартин на Западе и константинопольский монах Максим на Востоке. Папа Мартин осудил монофелитство на Латеранском Соборе 649 года. [Максим Исповедник](#) в своих сочинениях развивал учение о том, что во Христе сосуществовали две воли – Божественная и человеческая, так же как и два действия. Однако, в отличие от прочих людей, у которых наличие воли означает наличие выбора между добром и злом, человеческая воля Христа была всегда направлена только к добру и потому находилась в гармонии с Божественной волей. Две воли и два действия во Христе пребывали в состоянии «взаимопроникновения». За исповедание учения о двух волях Христа оба исповедника – и папа Мартин, и святой Максим – были подвергнуты репрессиям со стороны императора Констанса, который поддерживал еретиков. Папа Мартин был схвачен и вывезен в Константинополь, где над ним в 655 году учинили суд и приговорили его к изгнанию: в том же году он умер в ссылке в Херсонесе. Тогда же был осужден и отправлен в ссылку Максим Исповедник. В 662 году Максим был привезен в столицу, повторно судим, подвергнут бичеванию, отсечению руки и языка, после чего отправлен в ссылку, где вскоре скончался.

Однако VI Вселенский Собор, созванный в 680—681 годах, при императоре Константине Погонате (654—685), осудил монофелитство, издав следующее вероопределение: **«Проповедуем также, по учению святых отцов, что в Нем и две естественные воли или хотения, и два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно. И два естественные хотения не противоположенные одно другому, как говорили нечестивые еретики, – да не будет! Но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует, или лучше сказать, подчиняется Его Божественному и всемогущему хотению».** Когда император поставил подпись под этим определением,

епископы воскликнули: «Многие лета императору! Ты разъяснил совершенства двух природ Христа Бога! Ты разогнал всех еретиков!» Торжество Православия было вновь скреплено подписью императора.

Иконоборческий спор

Последний великий спор эпохи Вселенских Соборов относится к VIII–IX векам, когда Византия из могущественной империи превратилась в небольшое государство, теснимое с разных сторон арабами и варварами. Предметом спора было почитание икон, против которого выступил император Лев Исавр (716—741). В 726 и 730 годах им были изданы эдикты, запрещающие иконопочитание. Папа Римский Григорий II (715—731) и патриарх Константинопольский Герман (715–730) отказались подчиниться императорской воле. В 727 году папа созвал в Риме Собор, подтвердивший иконопочитание. Патриарх же за отказ подписаться под эдиктом был смещен, низложен и сослан. На его место избран патриарх-иконоборец Анастасий (730—753). Наиболее агрессивная фаза иконоборчества приходится на время правления Константина Копронима (74–770), который вошел в историю как жестокий гонитель иконопочитателей. В 754 году император созвал в Константинополе Собор, на котором 338 епископов подписались под иконоборческим вероопределением. После Собора гонения с особой силой обрушились на монашество, которое, в отличие от епископата, твердо стояло за иконопочитание: многие монахи стали исповедниками и мучениками.

Идейная подоплека и причины возникновения иконоборчества не вполне ясны: возможно, оно было вдохновлено набиравшим силу [исламом](#), в котором запрещены изображения людей, допускаются только изображения зверей и птиц, а также орнаментальная живопись. В народной среде имели место злоупотребления культом святынь и отношение к иконе как к предмету, наделенному магической силой (иконы брали в восприемники при крещении, в евхаристическое вино подмешивали краску, соскобленную с икон, и пр.). Однако иконоборчество отвергло не только злоупотребления, но и саму идею священного изображения Бога Слова, Божией Матери или святого. Недопустимость изображения Христа иконоборцы объясняли тем, что Христос одновременно Бог и человек, тогда как на иконе можно изобразить только Его человеческое естество. Иконоборцы также апеллировали к ветхозаветному запрету на изображения и поклонение кумирам (см.: [Исх 20:4-5](#)).

Идейным противником иконоборчества стал преподобный [Иоанн Дамаскин](#) (Ок.676-ок.754), который вскоре после появления эдикта 726 года составил три трактата против иконоборцев. В них он доказывал, что ветхозаветная традиция не допускала изображение Бога, поскольку Бог невидим: когда же Бог сделался видимым, восприняв человеческую плоть, Его можно и должно изображать. Поклонение иконам не имеет ничего общего с идолопоклонством, так как материальному образу воздается поклонение, которое восходит к нематериальному Первообразу, которому надлежит воздавать богослужебное почитание.

Бестелесный и не имеющий формы Бог некогда не был изображаем никак, – писал святой Иоанн. – Теперь же, когда Бог явился во плоти и обитал среди людей, я изображаю видимую сторону Бога. Не поклоняюсь материи, но поклоняюсь Творцу материи, сделавшемуся ради меня материальным, соблаговолившему поселиться в материи и через посредство материи осуществившему мое спасение, и не перестану почитать материю, чрез которую осуществлено мое спасение.

Учение Иоанна Дамаскина легло в основу догматического определения VII Вселенского Собора, созванного в 787 году в Никее в царствование императрицы Ирины (780—802). Собор постановил:

...хранить без нововведений все, Писанием или без Писания установленные для нас церковные Предания, одно из которых есть иконного живописания изображение, как согласное евангельской проповеди и служащее нам ко уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова... Подобно изображению Честного и Животворящего Креста, полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мелких камней или всякого другого соответствующего цели вещества, будь то иконы Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа или Непорочной Владычицы нашей, Пресвятой Богородицы, или честных Ангелов и всех святых и преподобных мужей. Ибо чем чаще они бывают нами видимы через изображение на иконе, тем чаще, созерцая их, мы подвигаемся вспоминать и любить первообраз, чествовать их лобзанием и почитательным поклонением, не истинным служением богочитания, которое по вере нашей причастствует только одному Божественному естеству, но таким же почитанием, которое мы воздаем изображению Честного и Животворящего Креста, Святому Евангелию и прочим святыням через приношение фимиама и поставление свечей, согласно благочестивому обычаю древних. Ибо честь, воздаваемая образу, относится к его первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней.

После VII Вселенского Собора гонения на иконопочитателей возобновились при императоре Льве V Армянине (813—820), который в 815 году добился низложения патриарха Константинопольского Никифора и замены его на патриарха-иконоборца Феодора Каситера. Был созван Собор епископов для осуждения VII Вселенского Собора и признания Вселенским Собора 754 года, осудившего иконопочитание. После этого гонение на иконопочитателей приобрело еще больший размах, чем при Константине Копрониме. Главным оппонентом иконоборцев после низложения патриарха Никифора стал игумен Студийского монастыря в Константинополе преподобный [Феодор Студит](#), устроивший на Вербное воскресенье 815 года крестный ход с иконами: в шествии приняло участие около тысячи монахов. Феодор Студит был отправлен в ссылку, десятки епископов и монахов были сосланы, замучены или казнены. Гонения продолжились при императорах Михаиле II (820—829) и Феофиле (829—842).

Эпоха иконоборчества закончилась со смертью императора Феофила. В 843 году его жена Феодора прекратила гонение и вернула из ссылки исповедников иконопочитания. Патриаршью кафедру в Константинополе занял святой Мефодий, пострадавший во время гонения. В первое воскресенье Великого поста, и марта 843 года, восстановление иконопочитания было торжественно провозглашено в соборе Святой Софии. С тех пор вплоть до настоящего времени Православная Церковь отмечает этот день как Торжество Православия.

Иконоборческий спор, завершившийся Торжеством Православия, был не просто спором о декоративной стороне церковной жизни, это не был обрядовый спор. Иконоборчество посягнуло на весь сложившийся в течение семи веков духовный строй христианской Церкви на Востоке.

Иконоборчество было связано с общим обмирщением Церкви, с расцерковлением всех сторон ее жизни, – пишет Л. Успенский. – Внутренний ее строй был насильственно нарушен вторжением светской власти, храмы были наводнены мирскими изображениями, богослужение было искажено мирской музыкой и поэзией. Поэтому, защищая икону, Церковь тем самым защищала не только самую основу христианской веры – Боговоплощение, но и самый смысл своего бытия, боролась против своего растворения в стихиях мира. Потому и победа Церкви над иконоборчеством означала не победу над отдельной ересью, а победу Православия как такового.

В эпоху иконоборчества произошла первая богословская «встреча» христианства с новой религией, зародившейся в аравийских степях: исламом. Основатель этой религии Магомет

(Мухаммед) умер в 632 году, однако его последователи продолжили начатую им военную кампанию и создали на отвоеванных у персов и византийцев территориях Арабский халифат, который к середине VII века включал Персию, Палестину, Сирию и Египет. Византия почувствовала на себе военную мощь ислама еще при императоре Ираклии, однако только в эпоху иконоборчества в Византии началось осмысление магометанства как религиозного феномена. Одним из первых византийских богословов, обративших внимание на ислам, был преподобный Иоанн Дамаскин, включивший ислам в составленный им список христианских ересей:

Есть еще и донныне господствующий, служба предтечей антихриста, блуждающий народ, тень измаилитов. Он происходит от Измаила, рожденного Авраамом от Агари, поэтому они называются агарянами и измаилитами... Они идолослужили и поклонялись утренней звезде и Афродите, которую на своем языке называли «хабар», что значит «великая». Итак, до времени Ираклия сарацины явно идолослужат; от его же времени и доселе у них появился лжепророк, называемый Магометом. Он случайно познакомился с Ветхим и Новым Заветами, разным способом побеседовал будто с арианским монахом и затем составил собственную ересь. Расположив к себе народ видом благочестия, он пустословит, что ему ниспослано с неба писание. Написав в своей книге некоторые измышления, достойные смеха, он передал ее им для почитания.

В приведенном отрывке Дамаскин, вероятно, имеет в виду традиционное арабское приветствие «Аллах акбар», трактуя его в терминах поклонения Афродите. Хотя в дальнейшем изложении Дамаскин пересказывает несколько сур Корана, в целом его знания об исламе достаточно поверхностны. В отдельном сочинении под названием «Беседа христианина с сарацином» Дамаскин вновь полемизирует с исламом, однако и в этом сочинении ислам представлен скорее как искажение христианства, чем как самостоятельная религия, требующая серьезного изучения.

Значение Вселенских Соборов в истории христианства

Значение эпохи Вселенских Соборов для христианской Церкви заключается прежде всего в том, что эта эпоха стала временем окончательного формулирования православного вероучения. Процесс становления и развития вероучения начался уже в апостольские времена, и уже в Посланиях апостола Павла мы находим все основные элементы христианского богословия, в частности учение о Христе как о Сыне Божиим, учение о Церкви. Этот процесс продолжился в писаниях мужей апостольских и в сочинениях отцов и учителей Церкви II-III веков. И все же именно на Вселенских Соборах IV века православное учение о Троице получило законченный вид; именно в ходе христологических споров V-VII веков окончательно сформировалась православная христология; и именно иконоборческий спор подвел итог развитию православного богословия в течение первых восьми веков существования Церкви.

Вселенские Соборы, несмотря на все сопутствующие негативные обстоятельства, несмотря на вмешательство императора, придворные и межцерковные интриги, несмотря даже на взаимные отлучения и расколы, следовавшие за некоторыми Соборами, были моментами торжества церковной истины. Определения Вселенских Соборов начинались формулой «Изволися Духу Святому и нам...», указывающей на совместное творчество (синергию) Святого Духа и людей в выработке догматических формулировок, и догматы Вселенских Соборов в Православной Церкви всегда признавались как богодухновенные и не подлежащие пересмотру. Важно отметить, что все семь Вселенских Соборов происходили на Востоке, однако в них принимали участие представители Западной Церкви в лице легатов Римского папы, и

догматические решения Соборов одобрялись Церковью на Западе. Таким образом, Восточная Церковь вносила решающий вклад в формирование богословия всей Вселенской Церкви.

Каждый Вселенский Собор был ответом на ту или иную ересь, потрясавшую Церковь в конкретный исторический период ее бытия. Но оказывалось, что ереси становились движущей силой развития православного богословия. Именно в ответ на ереси, каждая из которых бросала вызов Церкви, ее вероучению и ее духовному строю, богословы находили те точные формулировки, которые ложились в основу православного догматического Предания.

В эпоху Вселенских Соборов сформировалось православное каноническое право. Каждый Собор, помимо догматических вопросов, рассматривал также дисциплинарные вопросы и издавал канонические определения. Так закладывалась основа церковного канонического устройства, которое со времен Вселенских Соборов оставалось неизменным. Канонические правила остались от первых четырех Вселенских Соборов, а также от VII Собора. Что касается V и VI Соборов, то они не издавали канонических определений, потому в 692 году в Константинополе был созван специальный Собор, посвященный каноническим вопросам: он получил название «Пято-Шестого». Каноническое право Православной Церкви включает, помимо правил Вселенских Соборов, также каноны некоторых Поместных Соборов, в том числе тех, чья догматическая позиция не была принята Церковью (а именно Гангрского Собора ок. 340 года, Антиохийского Собора 341 года).

Эпоха Вселенских Соборов была периодом формирования церковно-государственных отношений. Эти отношения со времен императора Константина складывались непросто. Принцип «симфонии» между Церковью и государством был заложен уже в царствование Константина, он был окончательно сформулирован в эпоху Юстиниана и подтвержден в «Эпанагоге», составленной в конце IX века от имени императора Василия I и его сыновей. В этом документе царь и патриарх представлены как две равные величины, причем о царе говорится, что он должен быть «отличнейшим в Православии и благочестии», «сведущим в догматах о Святой Троице и в определениях о спасении через воплощение Господа нашего Иисуса Христа», а о патриархе – что он должен без смущения говорить перед лицом царя о правде и защите догматов и что он «один только должен толковать правила древних и определения святых отцов и положения святых Соборов». На практике, однако, «симфонией» всегда дирижировал император, а не патриарх, и воля императора навязывалась Церкви как обязательная для исполнения – не только в дисциплинарных, но и в догматических вопросах. Если император становился на сторону Православия, епископы могли со спокойной совестью подписываться под его эдиктами; если же император склонялся к ереси, для Церкви наступали тяжелые времена, и несогласные с царской волей подвергались репрессиям и казням.

К прискорбию, однако, слишком часто в истории Византии епископы соглашались с императором даже в тех случаях, когда совесть должна была бы поставить их на путь гражданского неповиновения. Более того, одни и те же епископы ставили свои подписи и под еретическими, и под православными решениями. Число архиереев-оппортунистов в некоторых случаях было весьма значительным. В «разбойничьем» Соборе 449 года участвовало 135 епископов, а в иконоборческом Соборе 754 года – 338. Многие из тех, кто подписывал православное вероопределение на православном Соборе, подписывали еретические документы на «разбойничьих» Соборах; и наоборот: поддавшиеся давлению еретиков приносили покаяние на православных Соборах. Этот оппортунизм церковной иерархии, проявившийся с особой яркостью в иконоборческую эпоху, привел к падению авторитета епископов в глазах простых верующих и способствовал повышению авторитета монашествующих. Во многих случаях, когда иерархи оказывались не на высоте своего сана, именно на плечи монахов ложилась миссия защиты Православия (достаточно вспомнить Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и

Феодора Студита).

Каков канонический статус Вселенского Собора в истории Церкви? В православной среде широко распространено мнение о том, что Вселенский Собор является высшим органом власти в Церкви, которому подчинены Поместные Соборы и предстоятели местных Православных Церквей. Нередко различие между Западной и Восточной Церквами видят в том, что в Западной Церкви высшая власть сосредоточена в руках Римского папы, тогда как в Восточной она принадлежит Вселенскому Собору. Это понимание не соответствует исторической действительности. Вселенские Соборы никогда не являлись высшим органом власти в Православной Церкви. В течение почти трех столетий до созыва I Вселенского Собора Церковь вообще не знала, что такое Вселенский Собор; в течение двенадцати веков, протекших со дня окончания VII Собора, Православная Церковь живет без Вселенских Соборов. Основная роль Вселенских Соборов в IV-VIII веках заключалась в опровержении той или иной ереси, волновавшей в данный момент православную экумену («вселенную»). Не следует думать, будто христианская Церковь в IV-VIII веках жила «от Собора до Собора». Вселенские Соборы созывались нерегулярно, с перерывами в 20, 50, 100 и более лет. При необходимости каждая местная Церковь, будь то в Риме, Константинополе, Антиохии, Кесарии Каппадокийской или другом городе, не дожидаясь созыва Вселенского Собора, решала текущие вопросы на своих Поместных Соборах, которые выносили решения, становившиеся обязательными для данной Церкви.

Необходимо также отметить, что Вселенские Соборы не являлись «вселенскими» в буквальном смысле. Под экуменой (вселенной) понималась главным образом Римская империя; Церкви, находившиеся на окраинах империи или за ее пределами, как, например, Армянская Церковь или Церковь Востока, как правило, не принимали участие во Вселенских Соборах. С течением времени эти Церкви высказывали свое отношение – положительное или отрицательное – к Вселенским Соборам на своих собственных Поместных Соборах. Решения Вселенских Соборов не становились обязательными для Церквей до тех пор, пока их собственные Поместные Соборы не утвердят эти решения. Таким образом, именно Поместный Собор каждой отдельной Церкви, а не Вселенский Собор, был последней и высшей инстанцией, выносившей свой суд по основным догматическим и каноническим вопросам. Разумеется, позиция других Церквей при этом учитывалась, но только в той мере, в какой она не противоречила позиции данной Церкви.

Таким образом, ключевым в вопросе о значимости Вселенских Соборов для христианской Церкви является понятие рецепции. История показывает, что Вселенские Соборы не принимались Поместными Церквами пассивно или автоматически. Напротив, Церквам предстояло решить судьбу каждого Собора, а именно: принять ли или отвергнуть этот Собор, принять ли его в качестве Вселенского или Поместного, принять ли все его решения или только некоторые. Процесс рецепции предполагал активное обсуждение Соборов и их отдельных решений внутри каждой Поместной Церкви. Именно поэтому рецепция некоторых Соборов была весьма болезненной и сопровождалась напряженными спорами, народными волнениями, вмешательством гражданских властей. Признание Собора, кроме того, предполагало не только официальную промульгацию его учения церковными властями, но и его принятие в среде богословов, монашества и мирян. Вся полнота церковной общины была вовлечена в процесс рецепции.

К этому процессу нередко примешивались сторонние факторы. На принятие Собора той или иной Поместной Церковью влияли национальные и языковые факторы: в частности, далеко не все догматические формулировки грекоязычных Церквей удавалось адекватно воспроизвести на латыни или на национальных языках крайнего Востока (коптском, эфиопском, сирийском,

арабском, армянском и др.), из-за чего возникали разногласия и недоразумения, приводившие к расколам. На процесс рецепции влияли политические факторы, к числу которых относится, например, национальное сопротивление византийскому церковному и политическому владычеству в Египте, Армении и Сирии в IV-VI веках. Наконец, на рецепцию могли влиять личные мотивы: в тех случаях, когда учение того или иного церковного иерарха становилось учением Вселенского Собора, богословы и епископы, которые являлись его личными врагами или были недовольны его деятельностью, старались повлиять на общественное мнение внутри своей Церкви таким образом, чтобы решения Собора в ней признаны не были.

Рецепция Вселенских Соборов была, таким образом, постепенным процессом, требовавшим продолжительного времени и включавшим в себя самые разнообразные элементы. Решающим моментом, определявшим признание или непризнание того или иного Вселенского Собора, был не сам факт созыва этого Собора, а межправославный консенсус относительно его «принятия», достигавшийся лишь впоследствии, когда Поместные Церкви выносили свои решения по поводу данного Собора. Так, например, Никейский Собор 325 года (I Вселенский), осудивший арианство, не был единодушно принят всеми Церквами Римской империи вплоть до созыва Константинопольского Собора 381 года (II Вселенского). В некоторых Церквях процесс рецепции Никейского Собора продолжался еще дольше: так, например, Церковью Востока этот Собор был одобрен лишь 85 лет спустя, на Поместном Соборе 410 года в Селевкии-Ктесифоне. Ефесский Собор 449 года имел все признаки Вселенского, однако Православные Церкви не приняли его решения, и Халкидонский Собор 451 года (IV Вселенский) объявил его «разбойничьим». Иконоборческий Собор 754 года также имел все признаки Вселенского, однако и он был впоследствии отвергнут Церквами.

Не вполне уясненной остается роль Римской Церкви в истории Вселенских Соборов. Все семь Вселенских Соборов происходили на Востоке, и Римские папы не принимали в них личного участия: вместо себя они присылали легатов. Даже в том случае, если папа находился в городе, где происходил Собор, он не участвовал в заседаниях Собора (как было с папой Вигилием, находившимся в Константинополе во время проведения V Вселенского Собора). По окончании Собора легаты докладывали папе о принятых догматических решениях, и он утверждал их. Канонические решения утверждались папой выборочно (так, например, папа Лев Великий опротестовал 28-е правило Халкидонского Собора, предоставляющее Константинопольскому епископу равные права с Римским; в ходе Собора это правило было оспорено его легатами). В глазах Западной Церкви именно утверждение решений Собора папой придавало ему легитимность. В Восточной Церкви процесс рецепции был более сложным, и признание Римским папой Собора не воспринимали как необходимое условие для придания ему легитимности.

Процесс рецепции Вселенских Соборов не завершился внутри мирового христианства вплоть до настоящего времени. Ассирийская Церковь Востока принимает только два Вселенских Собора, «дохалкидонские» Церкви – только три. В Римско-католической Церкви, напротив, Вселенскими считаются также Константинопольский Собор 869—870 годов, Латеранские Соборы 1123, 1139, 1179 и 1215 годов, Лионские Соборы 1245 и 1274 годов, Вьенский Собор 1311 года, Констанцский Собор 1414—1418 годов, Базельский Собор 1431 года, Ферраро-Флорентийский Собор 1439 года, Латеранский Собор 1512—1516 годов, Тридентский Собор 1545—1563 годов, Ватиканские Соборы 1869—1870 и 1962—1965 годов: итого 22 Собора.

Вопрос об отношении к Вселенским Соборам стоит на повестке дня современного межхристианского диалога. Однако для Православной Церкви именно семь Вселенских Соборов IV-VIII веков остаются тем фундаментом, на котором по сей день зиждется ее богословие, каноническая традиция, литургический строй.

Эпоха Вселенских Соборов стала самой продуктивной в истории христианской Церкви на Востоке с точки зрения богословского творчества. Именно в эту эпоху жили те отцы Церкви, которые в православной традиции почитаются в качестве «вселенских учителей и святителей» и творцов догматического богословия. Наиболее авторитетными богословами эпохи Вселенских Соборов являются святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, блаженный Феодорит Кирский, преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин; особняком стоит автор сочинений, сохранившихся под именем Дионисия Ареопагита.

Святитель Афанасий Александрийский присутствовал на I Вселенском Соборе в качестве диакона, сопровождая своего епископа – [Александра Александрийского](#). После смерти Александра Афанасий стал его преемником и возглавлял Александрийскую кафедру на протяжении почти полувека (с четырьмя перерывами). Афанасий является автором большого количества сочинений догматического, аскетического и нравственного характера. В «Слове на язычников» Афанасий критикует греческую мифологию и защищает христианство от нападок со стороны язычников, продолжая традицию, восходящую к апологетам II-III веков. В «Слове о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти» Афанасий излагает догмат искупления в контексте полемики с арианской ересью. Антиарианскую направленность имеют слова «Против ариан», послания «О Святом Духе», ряд других посланий и защитительных слов. Перу Афанасия принадлежит несколько экзегетических сочинений, а также «Житие святого Антония» – первый памятник христианской агиографии, оказавший огромное влияние на всю последующую агиографическую литературу. Это сочинение посвящено преподобному Антонию Великому, подвижнику египетской пустыни и современнику Афанасия.

Главной заслугой Афанасия в догматической области является опровержение ереси Ария и формулировка православного учения о единосущии Отца, Сына и Святого Духа. В творениях Афанасия получило развитие учение об искуплении и обожении человека, совершенном Иисусом Христом. Говоря о Боговоплощении, Афанасий пишет:

Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило Себя телесно, чтобы мы узнали о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие. Само Оно ни в чем не претерпело ущерба... страждущих же людей, ради которых претерпело это, сохранило и спасло Своим бесстрашием. И вообще заслуги Спасителя, совершенные через вочеловечение Его, столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить их значило бы уподобиться человеку, который устремил взор на безбрежное море и решил пересчитать его волны.

Святитель Василий Великий (ок.330—379) вошел в историю Церкви как неутомимый защитник Православия в те годы, когда арианство распространилось по всему христианскому Востоку. Он получил блестящее образование в Афинской академии – главном языческом училище Восточно-Римской империи, в зрелом возрасте принял крещение, стал священником. В 370 году он был избран архиепископом Кесарии Каппадокийской, в его подчинении оказалось 50 епископов, из которых большинство сочувствовало арианству. Василий был решителен в защите православной веры и, когда императорский префект Модест начал угрожать ему наказаниями и пытками, ответил:

Не подлежит конфискации имущества тот, кто ничего не имеет: разве только ты потребуешь эту власяницу или несколько книг, в чем и состоит все мое богатство. Изгнания я не знаю, потому что не ограничен никаким местом: и то, где живу ныне, не мое, и всякое, куда меня ни забросят, станет моим; лучше же сказать, везде Божие место, где буду я странник и

пришелец. А пытки что сделают мне, у которого нет тела?.. А смерть для меня – благоденствие: она скорее пошлет меня к Богу, для Которого живу и действую.

Пораженный смелостью Василия, префект сообщил императору Валенту о его непреклонности. Валент, отправивший в ссылку многих православных епископов, так и не решился сместить святителя. Василий умер в возрасте 49 лет.

К числу догматических сочинений Василия принадлежит трактат «Против Евномия», в котором Василий опровергает мнение о том, что нерожденность является сущностью Бога. Трактат «О Святом Духе» содержит изложение православной пневматологии; при этом Василий избегает называть Святого Духа Богом и «единосущным» Отцу и Сыну, предпочитая более нейтральный термин «рав-ночестный». Василий был автором значительного числа экзегетических сочинений, из которых наибольшую известность получили «Беседы на Шестоднев» – толкование рассказа о сотворении мира из первой главы книги Бытия. Василию принадлежит 15 бесед на псалмы, а также 28 бесед на догматические и нравственные темы. Одна из бесед называется «К юношам о том, как получать пользу от языческих сочинений»; в ней святитель учит христианскую молодежь правильному отношению к светской литературе. Корпус аскетических творений Василия включает «Нравственные правила», адресованные всем христианам, а также два сборника правил для аскетов, легших в основу последующих монашеских уставов, – «Правила, пространно изложенные» и «Правила, кратко изложенные». От Василия дошло более 300 писем, собранных его учениками и посвященных аскетическим, нравственным и практическим вопросам. Наконец, авторству Василия Великого в православной традиции приписывается текст литургии, совершаемой десять раз в году – в день его памяти, в канун праздников Рождества Христова и Богоявления, во все воскресные дни Великого поста, в Великий Четверг и Великую Субботу.

Святитель Григорий Богослов был другом Василия Великого: они вместе учились в Афинской академии. Как и Василий, Григорий принял крещение в возрасте около 30 лет. Стремясь к уединению и желая посвятить жизнь литературному творчеству, Григорий уклонялся от принятия священства, однако уступил настояниям своего отца, престарелого епископа Назианза, и стал его помощником в управлении Церковью. Василий Великий посвятил Григория в епископа города Сасимы, однако он туда не поехал, а остался в На-зианзе и продолжил литературные труды. В 379 году Григорий был приглашен в Константинополь, где возглавил группу сторонников Никейской веры. Император Феодосий, изгнавший ариан из Константинополя в 380 году, утвердил Григория в звании архиепископа Константинопольского, однако II Вселенский Собор сместил его с этого поста. Григорий закончил дни в уединении.

Литературное наследие Григория включает 45 слов, представляющих собой литературно обработанные проповеди. Из них наиболее известными являются «Пять слов о богословии», содержащие классическое изложение православного учения о Святой Троице: за них Григорий получил свое прозвище Богослов, укоренившееся в православной традиции. Два слова против Юлиана Отступника, имеющие обличительный характер, написаны после смерти нечестивого императора. «Надгробное слово Василию Великому» принадлежит к лучшим произведениям этого жанра: в нем Григорий отдает дань уважения и любви своему лучшему другу, учителю и старшему собрату. Несколько слов Григория посвящены церковным праздникам, памяти мучеников и святых. Григорию принадлежит большое количество стихотворений, имеющих преимущественно автобиографический или морально-дидактический характер. Григорий – первый византийский автор, который собственноручно собрал и отредактировал корпус своих писем: эти письма разнообразны по содержанию и имеют разных адресатов, в том числе епископов, государственных чиновников и друзей.

Григорий Богослов был самым авторитетным, популярным и часто цитируемым автором на

протяжении всей византийской эпохи: по «индексу цитируемости» его произведения уступали только Библии. Многие выражения и целые фрагменты его праздничных слов вошли в богослужебные тексты Православной Церкви. Слова пасхального богослужения – «Воскресения день, просветимся лю-дие, Пасха, Господня Пасха!», «праздников Праздник и Торжество есть торжеств», «Воскресения день, и просветимся торжеством, и друг друга обымем, рцем: братие, и ненавидящим нас простим вся воскресением» – являются буквальными цитатами из пасхальных проповедей Григория Богослова. Слова «Христос раждается, славите! Христос с небес, срящите! Христос на земли, возноситеся!» заимствованы из его рождественской проповеди, а слова «Пятидесятницу празднуем и Духа Святаго пришествие» – из его проповеди на Пятидесятницу.

Говоря о Боге, Григорий настаивает на том, что человек не может познать Бога так, как Бог знает Сам Себя: он может лишь узнавать о Боге через Христа и через рассмотрение видимого мира. Сущность Божия недостижима для человеческого разума. Для Григория богопознание есть путь за пределы постижимого человеческим разумом, тогда как для Евномия это движение в пределах дискурсивного мышления. Разум может привести человека к признанию существования Бога, но никоим образом не может проникнуть в сущность Божию. Рассуждая об этом, Григорий полемизирует не только с Евномием, но и с самим «богословом» эллинской античности Платоном, цитируя его знаменитое изречение, на которое и до Григория ссылались многие христианские авторы:

«Постичь Бога трудно, а изречь невозможно», как философствовал некто из эллинских богословов... Я же говорю: изречь невозможно, а постичь еще более невозможно. Ведь постигнутое может быть и словом изъяснено – если не вполне, то хотя бы приблизительно – тому, у кого уши не окончательно повреждены и разум не вовсе притупился. Но такую реальность объять разумом совершенно невозможно и недостижимо не только для закосневших в лени и склоненных к земле, но и для весьма возвышенных и боголюбивых... Это естество невместимое и непостижимое. Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он из Себя представляет.

Бог пребывает вне человеческих категорий времени, места, слова, разума, а потому не может быть выражен при помощи человеческого языка, подчеркивает Григорий:

Бог всегда был, есть и будет; вернее, всегда «есть». Ибо термины «был» и «будет» взяты из наших временных делений и из преходящей природы, а Сущий всегда есть, и так Он Сам Себя называет, беседуя с Моисеем на горе. Ибо Он обладает всецелым бытием и объединяет его в Себе, не имеющее ни начала, ни конца. Как некий океан сущности, беспредельный и неограниченный, превосходящий всякую идею времени и природы, одним умом Он может быть очерчен – и то весьма неясно и неполно, и не Он Сам, но то, что вокруг Него: когда собирают воедино те или другие представления о Нем в один какой-то облик истины, убегающий прежде, чем будет уловлен, и ускользающий прежде, чем будет представлен... Итак, Божество беспредельно и неудобосозерцаемо, и это только в Нем совершенно постижимо – Его беспредельность...

В центре богословия Григория – учение о Святой Троице, Которую он нередко называет «моя Троица», подчеркивая личный, почти интимный характер своего отношения к Богу. Об Отце, Сыне и Святом Духе Григорий говорит как о едином Божестве и единой Силе:

Больше всего и прежде всего храни добрый залог (2 Тим 1:14), для которого я живу и жительствоваю, который хотел бы я иметь при исходе из жизни, с которым я и все скорби переношу и все приятное презираю, а именно исповедание Отца, Сына и Святого Духа. Этот залог вверяю тебе ныне, с ним погружу тебя в купель и изведу из купели. Его даю тебе на всю жизнь помощником и заступником – Единое Божество и Единую Силу, Которая... не

возрастает и не уменьшается... Которая повсюду равна, повсюду одна и та же, как единая красота и единое величие неба. Она есть бесконечная соприродность Трех Бесконечных, так что Каждый, рассматриваемый в отдельности, есть Бог... но и Три, рассматриваемые вместе, суть также Бог: первое по причине единосушия, второе по причине единоначалия.

Другой лейтмотив всех произведений Григория – спасение и обожение человека, совершенное воплотившимся Словом. Об обожении на христианском Востоке писали и до Григория, однако именно у него учение об обожении становится центральным пунктом всего богословского дискурса. Путь человека к обожению, по учению Григория Богослова, лежит через Церковь и Таинства, прежде всего крещение и Евхаристию, а также через любовь человека к Богу, добрые дела, аскетический образ жизни, молитву и богообщение. Путь к обожению начинается в земной жизни, а завершается после смерти. Обожение есть увенчание и вершина процесса богопознания:

...(Бог) с такой же быстротой озаряет наш ум, если он очищен, с какой летящая молния озаряет взор. Мне кажется, что это для того, чтобы постигаемым привлечь к Себе, – ибо абсолютно непостижимое является безнадежно недоступным, – а непостижимым приводит в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, через желание очищать, а через очищение делать богоподобными; когда же сделаемся такими, тогда уже беседовать как со своими – пусть слово дерзнет на нечто смелое! – беседовать с Богом, соединившимся с богами и познанным ими, может быть, настолько же, насколько Он знает познанных Им (ср.: [1 Кор 13:12](#)).

Поэтическое наследие Григория Богослова обширно и разнообразно. Его поэзия носит преимущественно подражательный характер, он пользуется античными размерами, основанными на чередовании кратких и долгих слогов. Среди его стихотворений – поэтический пересказ евангельских текстов, размышления на богословские и нравственные темы, эпиграммы и эпитафии, молитвенные обращения к Богу и обличения в адрес врагов и обидчиков. Некоторые стихотворения имеют автобиографический характер: из них наиболее интересна поэма «О своей жизни», содержащая пространную автобиографию Григория. В поздних стихотворениях Григория преобладают пессимистические настроения, хотя они и растворены глубоким религиозным чувством:

*Вчера, сокрушенный своими скорбями, сидел я вдали от людей
В тенистой роше и скорбел душой.
Ибо люблю такое лекарство в страданиях,
Охотно беседаю сам со своей душой.
Ветерки шептали вместе с поющими птицами,
Навевая сон с древесных ветвей,
Особенно тому, кто изнемог душой. А с деревьев
Звонкие кузнечики, любимцы солнца,
Оглашали своим треском весь лес.
Рядом была прохладная вода, которая омывала мои ноги...
Я же, увлекаемый парением ума,
Наблюдал в себе такую борьбу мыслей.
Кем я был? Кто я емь? Кем я буду? Не знаю этого ни я,
Ни тот, кто превзошел меня мудростью... Я емь. Но скажи, что это значит? Что-то от
меня уже в прошлом, Чем-то я являюсь сейчас, а чем-то буду, если только буду... Говорят, что
есть страна без зверей... И есть страна, где не знают холодных снегов; Но из смертных никто
никогда еще не мог похвалиться тем, Что, не испытав тяжких бедствий жизни, перешел
отсюда. Немошь, нишета, рождение, смерть, вражда, злые люди – Эти звери на суше и на*

море – все скорби: такова жизнь! И как видел я много несчастий, ничем не подслащенных, Так не видел ни одного блага, которое было бы полностью Лишено скорби...

Святитель Григорий Нисский (ок.335—ок.394) был одним из самых глубоких и оригинальных мыслителей в истории христианства. Младший брат Василия Великого, он считал себя его учеником и продолжателем его дела: некоторые произведения Григория Нисского задуманы как продолжение недоконченных произведений Василия. В частности, трактат «О сотворении человека», содержащий изложение христианской антропологии, является продолжением «Бесед на Шестоднев» Василия Великого, а обширный трактат «Против Евномия» – продолжением одноименного трактата Василия.

Из трех Великих Каппадокийцев Григорий Нисский был самым плодовитым: его литературное наследие чрезвычайно обширно и разнообразно. Помимо упомянутых трактатов, оно включает в себя экзегетический трактат «О жизни Моисея Законодателя», где повествование библейской книги Исход толкуется как аллегория мистического опыта христианина. Аллегорический метод, унаследованный Григорием от Оригена, используется и в других экзегетических трактатах, таких как «Толкование на Песнь Песней», где библейская книга предстает в качестве аллегории духовного брака человеческой души и Церкви с Женихом-Христом, «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова», беседы «О надписании псалмов». Григорий пользуется аллегорическим методом, в частности, при изложении теории богопознания, которое, по его учению, включает в себя три степени: очищение от страстей (катарсис), приобретение «естественного видения», позволяющего ясно видеть и понимать тварный мир, и, наконец, собственно богопознание, боговидение, общение с Богом лицом к лицу. Аллегорическим изображением этого пути является библейский рассказ о восхождении Моисея на гору Синай: это восхождение начинается снятием обуви, что символизирует освобождение от всего страстного и греховного, а заканчивается вступлением во мрак, символизирующий отрешение от всякого дискурсивного мышления и погружение в «несозерцаемость Божественного естества».

Как догматист, Григорий Нисский стоял на тех же позициях, что и Василий Великий и Григорий Богослов, опровергая евномиянство и защищая единосущие Отца, Сына и Святого Духа. Догматическое наследие Григория, помимо трактата «Против Евномия», включает послание «К Авлавию о том, что не три Бога», две книги «Против Аполлинария», «Слово о Духе Святом, против македониан духоборов», «О Святой Троице, к Евстафию», послание к Симпликию «О вере», трактат «К эллинам, на основании общих понятий». В «Большом огласительном слове» Григорий в систематическом виде излагает основные догматы христианства – о Троице, о Боговоплощении и искуплении, о Таинствах Церкви. Слово содержит также эсхатологические размышления, получившие развитие в трактате «О душе и воскресении». Догматическая проблематика затрагивается в трактатах «О младенцах, преждевременно похищенных смертью» и «О роке».

Григорию принадлежит большое количество сочинений нравственного и аскетического характера, таких как «О девстве или о совершенстве», «О совершенстве», «О том, каким должно быть монаху». Трактат «О жизни Макрины», посвященный сестре Григория и Василия, написан вскоре после ее кончины. В небольшом трактате «К Армонию о том, что значит имя и название «христианин»" Григорий Нисский раскрывает смысл христианства в следующих словах:

...Если кто принимает на себя имя Христово, а того, что умопредставляется с этим именем, не являет к жизни, тот ложно носит это имя. По представленному нами примеру, оно – бездушная личина с чертами человеческого образа, наложенная на обезьяну. Ибо, как Христос не может быть Христом, если Он не есть правда, и чистота, и истина, и отчуждение от всякого зла, так не может быть и христианином тот, кто не обнаруживает в себе общения с

этими именами. Итак, если бы нужно было кому-либо истолковать смысл слова «христианство» посредством определения, то мы скажем так: христианство есть подражание Божескому естеству.

Григорий Нисский известен в истории православной богословской мысли тем, что, подобно Оригену, он не считал адские мучения вечными и допускал мысль о конечном спасении всех людей, а также дьявола и демонов. Это учение Нисского святителя не следует вполне отождествлять с оригенистическим апокатаста-сисом, о чем будет подробнее сказано в другом месте.

Выдающимся церковным писателем IV века был святитель Иоанн Златоуст (ок.347—407). По объему литературного наследия он превзошел всех предшествующих греческих отцов – возможно, даже самого Оригена. Златоуст был блестяще образованным человеком и в годы пресвитерства в Антиохии прославился своими проповедями, за которые и получил свое прозвище. В 397 году он был призван в Константинополь и возведен в сан архиепископа. В столице империи его дар учительства раскрылся во всей полноте. Проповеди, которые Златоуст нередко произносил, сидя на амвоне чтеца в окружении народа, привлекали толпы людей и записывались стенографами. Популярность святителя и обличительный тон его проповедей вызвали недовольство в среде епископата и при дворе, и в 403 году собор враждебно настроенных по отношению к нему епископов во главе с Феофилом Александрийским низложил его. Златоуст был отправлен в ссылку, из которой был вскоре возвращен по требованию толпы. Когда на ипподроме была воздвигнута серебряная статуя императрицы, Иоанн произнес свою знаменитую проповедь, начинавшуюся словами: «Вновь Иродиада беснуется, вновь возмущается, вновь пляшет, вновь требует главы Иоанна на блюде». Снова был созван собор, и снова Иоанн отправился в ссылку. Златоуст умер в Ко-манах (на территории нынешней Абхазии), истощенный и оставленный всеми. Его последние слова были: «Слава Богу за все».

Простое перечисление творений Златоуста заняло бы несколько десятков страниц. Подобно Оригену, он истолковал значительную часть Библии, однако в отличие от Оригена придерживался буквального, а не аллегорического метода толкования. Наиболее известными экзегетическими произведениями Златоуста являются «Беседы на книгу Бытия», толкования ряда других ветхозаветных книг, «Беседы на Матфея-евангелиста», «Беседы на Евангелие от Иоанна», толкования Деяний апостольских и Посланий апостола Павла. К числу догматических и догматико-полемических сочинений относятся беседы «Против аномеев, о непостижимости Бога», «Против иудеев», «Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог». Корпус сочинений Златоуста включает множество бесед на нравственные и аскетические темы, бесед, посвященных церковным праздникам и дням памяти святых, похвальных слов, бесед на разные случаи. Среди аскетических сочинений Златоуста выделяются два «Увещания к Феодору падшему», посвященные теме покаяния и адресованные, как предполагают, Феодору Мопсуестийскому, два трактата «О сокрушении», три слова «К Стагирию, об унынии», книга «О девстве». Особый интерес представляют «Шесть слов о священстве» – один из первых, наряду с 3-м Словом святителя Григория Богослова, трактатов о священстве. Сохранилось более 200 писем Златоуста. Имя Златоуста было окружено таким ореолом почитания, что ему в византийскую эпоху приписали многие творения, в действительности принадлежащие другим авторам. Наконец, Иоанну Златоусту приписывается литургия, совершаемая в Православной Церкви ежедневно, за исключением седмичных дней Великого поста и тех десяти дней в году, когда совершается литургия Василия Великого.

Свидетельством глубокой внутренней силы являются письма константинопольской диаконисе Олимпиаде, отправленные Златоустом из ссылки. Изможденный нравственно и

физически, но не сломленный духом, святитель в этих письмах говорит о необходимости терпеливого перенесения страданий и утешает Олимпиаду, глубоко скорбящую об изгнании святителя:

Мы видим, что море бурно вздымается от самого дна; одни корабельщики плавают по поверхности вод мертвые, другие ушли на дно; корабельные доски развязываются, паруса разрываются, мачты разламываются, весла повывадали из рук гребцов; кормчие сидят не у рулей, а на палубах, обхватив руками колени, и только рыдают, громко кричат, плачут и сетуют о своем безысходном положении: они не видят ни неба, ни моря, а повсюду лишь такую глубокую, беспросветную и мрачную тьму, что она не позволяет им замечать даже и находящихся вблизи; слышится шумное рокотание волн, и морские животные отовсюду устремляются на пловцов. Но до каких пор, впрочем, гнаться нам за недостижимым? Какое бы подобие ни нашел я для настоящих бедствий, слово слабеет перед ними и умолкает. Впрочем, хотя я и вижу все это, я все-таки не отчаиваюсь в надежде на лучшие обстоятельства, памятуя о Том Кормчем всего этого, Который не искусством одерживает верх над бурей, но одним мановением прекращает волнение моря. Если же Он делает это не с самого начала и не тотчас, то потому, что таков у Него обычай: не прекращает опасностей вначале, а тогда уже, когда они усилятся и дойдут до последних пределов и когда большинство потеряет уже всякую надежду, – тогда-то Он наконец совершает чудесное и неожиданное, проявляя и собственное Свое могущество, и приучая к терпению подвергающихся опасностям. Итак, не падай духом.

В историю Церкви Златоуст вошел не столько как богослов-догматист, сколько как пламенный проповедник, великий толкователь Священного Писания, учитель нравственной и духовной жизни. Его проповеди сохраняют ту живость и яркость языка, свежесть и красоту мысли, ту нравственную и духовную силу, которая так поражала современников Златоуста. Его нередко сравнивали с апостолом Павлом, и сам он глубоко чтит Павла, о чем свидетельствуют следующие слова из заключительной беседы цикла толкования на Послание к Римлянам:

Кто даст мне ныне прикоснуться к телу Павла, прильнуть ко гробу и увидеть прах этого тела, которое восполнило в себе недостаток скорбей Христовых, носило язвы Христовы, повсюду посеяло проповедь; прах того тела, в котором Павел обошел вселенную; прах тела, посредством которого вешал Христос, воссиял свет блистательнее всякой молнии, возгремел голос, бывший для демонов ужаснее всякого грома... Этот голос... очистил вселенную, прекратил болезни, изгнал порок, водворил истину; в этом голосе присутствовал Сам Христос и всюду с ним шествовал; голос Павла был то же, что Херувимы. Как восседает Христос на Небесных Силах, так восседал Он и на языке Павла... Я желал бы увидеть прах этих уст, посредством которых Христос изрек великие и неизреченные тайны, даже большие тех, какие возвестил Сам... Я желал бы увидеть прах не только уст, но и сердца Павлова, которое можно, не погрешая, назвать сердцем вселенной, источником тысячи бесчисленных благ, началом и стихией нашей жизни... Сердце его было Христовым сердцем, скрижалю Духа Святого, книгой благодати... оно удостоилось так возлюбить Христа, как не любил никто другой...

Среди богословов V века наиболее значимыми являются святитель Кирилл Александрийский (ок.377—444) и блаженный Феодорит Кирский (ок.393—ок.466). Оба они были авторами большого количества экзегетических, догматических и апологетических писаний, вошедших в золотой фонд христианской письменности. В то же время Кирилл и Феодорит представляли две разные школы в экзегетике и христологии – александрийскую и антиохийскую. Для александрийской школы со времен Климента и Оригена было характерно аллегорическое толкование Писания, для антиохийской – буквальное и духовно-нравственное. В христологии александрийские богословы подчеркивали единство природ во Христе,

антиохийские дела упор на различии природ.

В период между Соборами, когда борьба между двумя сторонами была особенно напряженной, Кирилл и Феодорит оказались по разные стороны баррикад: Кирилл активно боролся с ересью Нестория, а Феодорит в течение долгого времени защищал Нестория и писал против Кирилла полемические сочинения. На V Вселенском Соборе эти сочинения Феодорита были осуждены, однако все остальные сочинения были признаны православными, а сам Феодорит был прославлен в лике святых наряду с Кириллом Александрийским. Так в сознании Церкви примирились два великих богослова, которые не смогли примириться при жизни, но которые – каждый по-своему – защищали и развивали православное вероучение.

Особое место в истории восточнохристианской письменности эпохи Вселенских Соборов занимает корпус сочинений, надписанный именем Дионисия Ареопагита и получивший в научной литературе название «Корпус Ареопагитикум». [Дионисий Ареопагит](#) жил в I веке. Он был обращен в христианство апостолом Павлом (см.: [Деян 17:34](#)) и, по преданию, был первым епископом Афинским. Однако первое упоминание о сочинениях, надписанных его именем, относится ко второй четверти VI века, и уже к середине VI века эти сочинения приобрели широкую известность. Попытки угадать имя настоящего автора корпуса предпринимались неоднократно и до сего дня не увенчались успехом. В современной науке наиболее распространено мнение, согласно которому «Корпус Ареопагитикум» появился не позднее рубежа V и VI веков. Псевдоэпиграфический характер памятника, однако, не умаляет его значение в качестве важного источника христианского вероучения и одного из самых ярких, глубоких и значительных произведений византийской литературы.

Корпус включает следующие трактаты: «О Божественных именах», посвященный богословскому толкованию имен Божиих; «О Небесной иерархии», содержащий систематическое изложение христианской ангелологии; «О церковной иерархии», в котором представлена иерархическая структура Церкви и содержится мистико-аллегорическое толкование богослужения; «О мистическом богословии», описывающий путь богопознания как вхождение в мистические глубины «божественного мрака». К корпусу примыкают десять писем, в которых развиваются главным образом идеи трактата «О мистическом богословии».

Наиболее характерной особенностью учения Ареопагита является представление об иерархической структуре мира и о том, что «Божественные исхождения» (энергии Божии) передаются от Бога низшим чинам через посредство высших. Девятичинная ангельская иерархия, во главе которой стоит Сам Иисус, перетекает в церковную иерархию. Цель существования иерархии – приведение к состоянию обожения всего тварного мира, в том числе и человека. Путь к обожению, или путь богопознания, описывается в Ареопагитском корпусе, так же как и у Григория Нисского, на материале библейского рассказа о восхождении Моисея на гору Синай. Этот путь начинается с катарсиса-очищения, а заканчивается экстаисом-исступлением, выходом человеческого ума за пределы дискурсивного познания:

И ведь не сразу божественный Моисей услышал многогласные трубы и увидел световые многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи, а лишь после всяческого очищения, ибо сначала ему было поведено очиститься самому и от неочищенных отделиться. После этого он покинул толпу и с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он беседовал не с Самим Богом и видел не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий все Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест. И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в мрак неведения

проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая.

Учение Дионисия оказало огромное влияние на все стороны церковной жизни Востока и Запада, включая богословие, богослужение и церковное искусство. Влияние Ареопагита чувствуется во многих произведениях преподобного Максима Исповедника, оставившего значительный по объему корпус сочинений, в которых рассматриваются догматические, нравственные, аскетические и мистические темы. К числу экзегетических сочинений Максима принадлежат «Вопросоответы к Фалассию» и ряд других произведений в форме ответов на трудные богословские вопросы, в частности сборник, сохранившийся под латинским названием «Амбигва» и содержащий толкование трудных для понимания мест в сочинениях Дионисия Ареопагита и Григория Богослова. К числу экзегетических произведений Максима относятся «Толкование на 59-й псалом», «Толкование «Молитвы Господней"», а также схолии к сочинениям Ареопагита, в византийской рукописной традиции сохранившиеся вместе с Ареопагитским корпусом и смешанные с толкованиями других авторов (в частности, Иоанна Скифопольского). Вопросам догматического характера, в том числе учению о двух природах, двух действиях и двух волях Христа, посвящены многочисленные послания Максима, а также «Диспут с Пирром». Догматические вопросы рассматриваются в «Главах о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия». Корпус сочинений Максима на нравственно-аскетические темы включает четыре сотницы «Глав о любви», «Слово о подвижнической жизни», ряд других сочинений. Особняком стоит «Мистагогия», представляющая собой мистико-символическое толкование Церкви и литургии в традициях Ареопагитского трактата «О церковной иерархии».

Богословский итог развитию восточнохристианской мысли в эпоху Вселенских Соборов подведен в трудах преподобного Иоанна Дамаскина. Ему принадлежит обширный труд под названием «Источник знания», состоящий из трех частей. Первая называется «Философские главы» и является введением в диалектику по Аристотелю. Вторая, под названием «О ересях вкратце», является компендиумом всех известных ересей, составленным на основе «Панариона» святого Епифания Кипрского (V век) с добавлением некоторых более поздних ересей (в том числе, как уже говорилось, ислама). Третья часть сборника получила наибольшую известность: она называется «["Точное изложение православной веры"](#)» и представляет собой сжатый свод христианского догматического учения. Из других догматических произведений Дамаскина наибольшую ценность представляют три слова «Против порицающих святые иконы», ставшие манифестом иконопочитателей в эпоху иконоборчества, а также ряд трактатов против яковитов, монофизитов, монофелитов и манихеев. Иоанну принадлежит некоторое число проповедей на церковные праздники. Он является составителем «Священных сопоставлений» – свода изречений различных авторов по тем или иным богословским и нравственным вопросам. Иоанн Дамаскин вошел в историю Церкви как один из выдающихся гимнографов: его именем надписаны многие тексты, вошедшие в богослужение Православной Церкви.

Большинство трудов Иоанна имеет компилятивный характер: в своих сочинениях он систематически использует сочинения других авторов. Дамаскин видел свою задачу прежде всего в собирании и упорядочении церковного Предания. Под Преданием, или преданиями, Дамаскин, вслед за [Василием Великим](#), понимает то духовное, богословское и литургическое наследие, которое в Церкви передается в устной форме и которое, по его мнению, не менее важно для церковной жизни, чем Священное Писание:

Очевидцы и служители Слова (см.: [Лк 1:2](#)) передали церковное установление не только

посредством книг, но и посредством некоторых незаписанных преданий. Ибо откуда мы знаем о святом месте распятия? Откуда – о гробе жизни?.. Откуда – о крещении через три погружения? Откуда – о поклонении Кресту? Не из незаписанного ли предания? Поэтому и божественный апостол Павел говорит: *итак, братия, стойте и держите прелания, которыми вы научены или словом, или посланием нашим (2 Фес 2:15)*... Многие без записи передано Церкви и сохранено до настоящего времени.

Церковное Предание есть тот критерий верности Христу и Евангелию, по которому истинное Православие можно отличить от ереси. Этот внутренний критерий для Церкви важнее, чем любой другой, который может быть навязан ей извне, в том числе императорским эдиктом. Полемизируя с государственной властью своего времени, Дамаскин дает четкий церковный ответ на политику вмешательства светских государей в церковные дела, характерную для всей эпохи Вселенских Соборов:

Не дело царей давать законы Церкви... Царям свойственен хороший образ государственной деятельности; церковное же устройство – дело пастырей и учителей... Мы покорны тебе, царь, в делах, касающихся (земной) жизни: податях, пошлинах, получении даяний, в том, в чем вверено тебе управление нашими делами. В церковном же устройстве имеем пастырей, глаголавших нам слово и выработавших церковное законоположение. Не удаляем со своего места вечные пределы, которые положили отцы наши, но храним предания, как приняли их. Ибо, если начнем, хотя бы в малом, ниспровергать здание Церкви, то оно понемногу будет разрушено все... Я не одобряю царя, который, по обычаю тиранов, похищает священство. Не цари получили власть связывать и разрешать. Меня нельзя убедить в том, чтобы Церковь была устраиваема царскими предписаниями; напротив, (она должна управляться) по преданиям отцов, как записанным, так и незаписанным.

3. Становление монашества и аскетическая письменность

Становление монашества

Эпоха Вселенских Соборов в истории христианства ознаменовалась становлением и развитием монашеского движения, оказавшего огромное влияние на весь духовный строй Православной Церкви. Хотя истоки монашества возводят к первохристианским общинам девственников и даже к ветхозаветным сектам назареев и ессеев, очевидно, что бурное развитие монашества связано с окончанием эпохи гонений при Константине Великом и превращением христианской Церкви в благоустроенный институт, пользующийся всеми благами цивилизации. Именно тогда ищущие подвига устремились в монастыри, дабы через аскетические труды стать добровольными мучениками и принести себя в жертву Христу.

В египетской пустыне IV века существовало монашество трех родов – отшельническое, общежительное и скитское. Отшельники жили по одиночке, монахи общежительных монастырей – большими группами, монахи скитов – небольшими группами по два-три человека (слово «скит» происходит от Скитской пустыни, где, как кажется, впервые был опробован этот образ жизни). Главой египетских отшельников традиционно считается преподобный Антоний Великий (ок.251—ок.356). Его жизнь подробно описана Афанасием Александрийским. Антоний родился в христианской семье. Еще в юности он услышал в церкви слова Христа: Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною ([Мф 19:21](#)). Эти слова так поразили юношу, что он раздал свое имущество и начал вести подвижнический образ жизни – сначала у себя дома, а затем в пустыне, куда он удалился и где провел двадцать лет в одиночестве, преодолевая искушения от диавола. Когда об Антонии узнали, к нему начали стекаться ученики. Постепенно пустыня, по словам Афанасия Великого, превратилась в город:

В горах явились монастыри, пустыня населена иноками, оставившими свою собственность и записавшимися в число жительствующих на небесах... Монастыри в горах подобны были скиниям, наполненным божественными ликами псалмопевцев, любителей учения, постников, молитвенников... Представлялась там как бы особая некая область богопочитания и правды. Не было там ни притеснителя, ни притесненного, не было укоризн от сборщика податей; подвижников было много, но у всех одна мысль – подвизаться в добродетели.

Хотя в приведенных словах Антонию приписывается строение общежительных монастырей, родоначальником общежительного монашества традиция считает преподобного Пахомия Великого (ок.290—346): он является составителем первого монашеского устава. На первую половину IV века приходится деятельность преподобного Илариона Великого, организатора палестинского монашества, а также двух Великих Макариев – Александрийского и Египетского. В это же время в Сирии процветает протомонашеское движение «сынов завета».

В Каппадокии распространение монашества связано прежде всего с именем Евстафия Севастийско-го, который на протяжении многих лет, вплоть до 373 года, был другом и наставником Василия Великого. Евстафий принадлежал к тому кругу аскетов, который был осужден Гангрским Собором (ок.340); именно из определений этого Собора мы узнаем об основных характеристиках учения Евстафия. Собор, в частности, анафематствовал тех, кто осуждает легитимный брак, кто не допускает вкушения мяса, кто не причащается у женатых священников, кто практикует девство по причине гнушения браком, кто, соблюдая обет девства, превозносится над состоящими в браке, кто постится по воскресеньям, кто пренебрегает церковными собраниями или устраивает свои собственные собрания отдельно от местного

епископа; анафеме подверглись также женщины, которые под предлогом аскетических подвигов оставляют своих мужей или пренебрегают воспитанием детей. Вполне вероятно, что сам Евстафий не был сторонником тех крайностей, которые осудил Гангрский Собор, и что эти ошибочные мнения разделялись лишь отдельными лицами в его окружении. Однако поскольку сочинения Евстафия до нас не дошли, установить степень соответствия анафем Собора его учению затруднительно.

Василий Великий разделял многие идеи Евстафия. Однако ему был глубоко чужд тот крайний индивидуализм, который характеризовал общины аскетов, осужденные Гангрским Собором. Напротив, он всячески подчеркивал церковный характер монашеского движения. Он стремился к тому, чтобы формирующееся монашество не оказалось в оппозиции к Церкви, не превратилось в некую секту аскетов-ригористов, но чтобы оно стало интегральной частью церковного организма. Более того, в «Правилах» Василия вообще не употребляется слово «монах» и не говорится о монашестве как об отдельной группе людей внутри Церкви. Скорее, заботой Василия было устройство церковной общины как таковой, то есть всей Церкви как единой общины «совершенных христиан». Внутри этой макрообщины могли существовать – и, как известно, существовали во времена Василия – микрообщины аскетов-девственников и отшельников: эти общины становились ядром того духовного возрождения, которое, по мысли Василия, должно было охватить всю Церковь. Во многом благодаря деятельности Василия монашеское движение ни в его время, ни впоследствии не противопоставило себя Церкви, но осталось внутри ее. Заслугой Василия следует считать и то, что идеал монашеской жизни проник в широкие слои византийского общества и способствовал формированию так называемого «монашества в миру»: многие миряне вдохновлялись аскетическими нормами монашества и заимствовали отдельные элементы монашеской духовности в свою собственную практику.

Если монашество зародилось, – в частности, в Египте IV века, – как форма ухода от мира, то в дальнейшем наблюдается стремительный количественный рост городских монастырей: монахи стали возвращаться в мир и селиться в городских пределах. Это была своего рода монашеская миссия в миру, в результате которой происходила постепенная христианизация мира. Впрочем, и сами городские монастыри приобретали иной облик по сравнению с ранней египетской пустыней. Хотя основные принципы общежительного монашества оставались неизменными, это были уже не изолированные общины, а миссионерские и просветительские центры. Монастырское богослужение посещали миряне; монахам приходилось осуществлять духовное руководство мирянами, иметь тесные и постоянные контакты с городской жизнью, принимать посетителей и наносить визиты. В послеиконоборческий период завершилось преобразование восточного монашества из спонтанного движения ревнителей духовного подвига в отдельное сословие внутри Церкви; с тех пор и до сего дня оно играет в Православной Церкви ведущую роль.

Монашеское движение в эпоху Вселенских Соборов имело массовый характер: в одном только Константинополе в середине VI века насчитывается 76 монастырей, а общее число монахов в Византии к началу периода иконоборческих споров, по некоторым данным, составляло 100 тысяч человек. Одной из наиболее знаменитых городских обителей Византии был Студийский монастырь в Константинополе. Основанный в середине V века, этот монастырь приобрел особую известность в годы настоятельства в нем преподобного Феодора Студита, совпавшие по времени с апогеем второй иконоборческой смуты. Обращаясь к инокам своего монастыря, Феодор говорил о значении городского монашества в сравнении с монашеством пустынножительным:

Что Бог приемлет вас в вашем благонастроении, заключаю из того, что вы такими же

пребываете и переселившись из мест безмолвнейших (между горами) в шумные и многолюдные (в Царьград), из пустыни в город... Но я надеюсь, что вы... и, среди города находясь, будете вести себя как в пустыне и среди городского шума хранить мир и безмятежие в душах ваших. И тут-то вам настоящее испытание; и вы воистину будете достойны удивления, если выдержите... Не велика похвала безмолвствовать в пустыне и в уединении блюсти безмятежие. Но другое дело в городе жить как в уединении, и среди шумной толпы быть как в пустыне.

Влияние Студийской обители было очень велико не только в самом Константинополе, но и далеко за его пределами, в частности на Святой Горе Афон. Монастырь вел широкую просветительскую деятельность. Он обладал богатейшей библиотекой и скрипторием, где целый штат писцов занимался систематическим переписыванием книг. Именно студийские монахи в иконоборческую и послеиконоборческую эпоху стали создателями церковных гимнов, вошедших в состав православного богослужения и до сего дня исполняемых в Православной Церкви.

Другим важным аспектом студийской традиции была деятельность по духовному руководству монахов и мирян. В иконоборческий период эта деятельность приобрела огромный размах. Студийский устав предписывал «откровение помыслов», то есть регулярную исповедь всех монахов перед игуменом, который был их духовным отцом. Однако если ежедневное откровение помыслов существовало уже в раннем монашестве, то практика монашеского руководства мирянами особенно характерна для иконоборческой эпохи. К этому же периоду относится возникновение института «старцев», в задачу которых входило исповедовать мирян. Получив ведущую роль в деле духовного руководства мирянами, старцы-иноки расширили и пределы самого духовнического служения: в отличие от раннехристианских духовных наставников, которые, как представляется, были всего лишь своего рода советниками, старцы контролировали жизнь своих духовных чад во всех аспектах. Идеал полного послушания, специфичный для монастырей, нередко переносился на отношения между старцем-монахом и духовным чадом-мирянином.

Чтобы понять природу старчества, существующего в Православной Церкви до настоящего времени, следует принять во внимание исторические обстоятельства, приведшие к его развитию в иконоборческий период. Как указывает митрополит Каллист (Уэр), в жизни Церкви существует две формы апостольского преемства: «Во-первых, существует видимое преемство иерархии – непрерывный ряд епископов в разных городах... Во-вторых, наряду с этим, большей частью сокровенно, скорее на «харизматическом» уровне, чем на официальном, существует в каждом поколении Церкви апостольское преемство духовных отцов и матерей». Оба типа преемства часто мирно сосуществуют и во многих случаях сливаются – а именно, когда епископы и священники являются духовными руководителями народа. В иконоборческий период, однако, между этими двумя линиями преемства возникла поляризация. Причиной тому было явное падение авторитета «официальной» иерархии в глазах народа из-за соглашательства многих ее членов с иконоборцами. Когда представители иерархии и клира сделались отступниками от традиции иконопочитания, народ обратился к монахам, в которых видел защитников Православия.

К послеиконоборческому периоду относится превращение монашества в крупнейший церковный институт, получающий особый статус в Византийской империи. Если попытки государства «приручить» церковную иерархию во многих случаях увенчивались успехом, то приручить монашество, включить его в общую социальную и политическую структуру государства императорам так и не удалось.

Внутри же Церкви монашество заняло то положение, которое сформулировано в

«Оглашениях» Феодора Студита: монахи – «нервы и опора Церкви», «соль земли и свет мира», «свет для сидящих во мраке», «образец и утверждение». Монашеству, по сути, удалось на долгие века «приручить» христианскую Церковь на Востоке. Именно из числа монашествующих в послеиконоборческую эпоху избираются епископы, монашеское богослужение постепенно вытесняет из употребления приходские богослужебные уставы, монашеская аскеза ложится в основу церковных установлений о посте, в руках монахов концентрируется духовное просвещение, монахи становятся духовниками мирян. В отличие от латинского Запада, где автономия монашеских орденов выражалась прежде всего в их административной независимости от епископских структур, монастыри Византии оставались в подчинении местных епископов, однако сами епископы были монахами, и на руководящие должности в епархиях нередко возводились монашествующие. Такая практика сохраняется во многих Православных Церквях до сего дня.

Аскетическая письменность

Монашество эпохи Вселенских Соборов породило богатую аскетическую литературу, которая до настоящего времени пользуется огромной популярностью в Православной Церкви, причем читают ее не только монахи, но и миряне. Изречения ранних египетских отцов, таких как Антоний, Арсений, Макарий, Пахомий, Сисой (всех их именуют Великими), вошли в сборники под названием «патериков», где эти изречения-апофтегмы располагались либо в алфавитном, либо в тематическом порядке. Помимо сборников апофтегм, с IV века стали появляться аскетические трактаты, адресованные монахам и принадлежащие отдельным авторам. Наиболее крупными монашескими писателями в период с IV по IX век, помимо упомянутых уже преподобных Максима Исповедника и Феодора Студита, были Евагрий Понтийский, Макарий Египетский, [Иоанн Лествичник](#) и [Исаак Сирий](#).

Евагрий Понтийский (ок.346—399) был учеником святителя Григория Богослова, младшим современником преподобного Пахомия Великого и других «отцов пустыни», свидетелем эпохи расцвета египетского монашества. От Оригена он заимствовал некоторые ошибочные взгляды, касающиеся главным образом христологии, за которые был осужден V Вселенским Собором. Однако в своем нравственно-аскетическом учении Евагрий был экспонентом аутентичной монашеской традиции; не случайно многие его сочинения после V Вселенского Собора были сохранены под именем других авторов. Евагрий писал преимущественно в жанре апофтегм, характерном для раннего египетского монашества: эти апофтегмы объединялись в группы (100 апофтегм, объединенные в одну группу, назывались «сотницами»). Сборниками апофтегм являются наиболее известные из дошедших до нас сочинений Евагрия – «Практик», «Гностик» («Умозритель»), «Главы умозрительные» и «О молитве». Последний из перечисленных трактатов представляет собой сборник из 153 глав (по числу рыб, выловленных учениками Спасителя, см.: [Ин 21:11](#)), сохраненный под именем преподобного [Нила Синайского](#). В этом трактате Евагрий начертывает основные характеристики молитвенного делания в монашеской традиции:

Молитва есть беседа ума с Богом. Какого же состояния должен достичь ум, чтобы он был в силах неизменно простираться к своему Владыке и беседовать с Ним без всякого посредника?

Если Моисею, пытавшемуся приблизиться к купине, пылающей на земле, было запрещено это до тех пор, пока он не снимет обувь с ног (См.: Исх 3, 5), то разве тебе, желающему созерцать Того, Кто превышает всякого чувства и мысли, и стать собеседником Его, не должно снять с себя всякую страстную мысль?

Прежде всего молись о даре слез, дабы через сокрушение смягчить существующую в душе твоей грубость и, исповедовав свои беззакония Господу (См.: [Пс 31:5](#)), получить от Него прощение.

Стой прилежно и молись усердно, отвращаясь от попечений и рассуждений, овладевающих тобой. Ибо они приводят в замешательство и смущают тебя, чтобы ослабить силу твою.

Стремись к тому, чтобы во время молитвы ум твой стал глухим и немым, и тогда сможешь молиться.

Молитва есть восхождение ума к Богу.

Любящий Бога всегда беседует с Ним, как с Отцом, отвращаясь от всякой страстной мысли.

Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты – богослов.

Важнейшим памятником монашеской литературы являются беседы, приписываемые Макарию Египетскому (IV век). Вопрос о подлинности этих бесед в науке остается открытым: большинство ученых считает наиболее вероятным временем написания бесед вторую половину IV века, а местом – не Египет, а Сирию. Некоторые положения бесед были заимствованы мессалианами – еретическим течением в монашеской среде, получившим распространение в IV веке. Мессалиане, или евхиты, т.е. молящиеся, считали единственным необходимым для спасения делом молитву, отвергая Священное Писание, богослужение, Таинства Церкви. Тот факт, что мессалиане воспользовались Макариевыми беседами, однако, ничуть не подорвал авторитет этих бесед в православной среде, где они продолжали сохранять популярность в течение всего византийского периода. Существует несколько сборников, или коллекций, сочинений Макария, из которых наиболее известна вторая коллекция, циркулировавшая в византийский период под названием «Духовных бесед». Центральная тема бесед – учение о христианском совершенстве, которое достигается на путях молитвы и богообщения. Автор бесед говорит о христианстве как о внутреннем духовном подвиге, как об образе жизни «новой твари», что сближает Макария с автором цитированного ранее «Послания к Диогнету»:

У христиан – свой мир, свой образ жизни, и ум, и слово, и деятельность свои; инаковы же и образ жизни, и ум, и слово, и деятельность у людей мира сего. Иное – христиане, иное – миролюбцы; между теми и другими расстояние велико. Ибо обитатели земли, чада века сего уподобляются пшенице, всыпанной в решето земли сей, и просеиваются среди непостоянных помыслов мира сего, при непрестанном волнении земных дел, пожеланий и многосплетенных вещественных понятий. Сатана сотрясает души и решето, то есть земными делами, просеивает весь грешный род человеческий... Наше же жительство на небесах ([Флп 3:20](#)). Сим-то истинные христиане отличаются от всего человеческого рода... Поскольку ум и разумение христиан всегда заняты мудрствованием о небесном, по общению и причастию Святого Духа созерцают вечные блага, поскольку рождены они свыше от Бога, в самой действительности и силе сподобились стать чадами Божиими, многими и долговременными подвигами и трудами достигли постоянства, твердости, безмятежия и покоя, не рассеиваются и не волнуются уже непостоянными и суетными помыслами, то этим самым они выше и лучше мира; потому что ум их и душевное мудрствование пребывают в мире Христовом и в любви Духа... Поэтому отличие христиан состоит не во внешнем виде и не в наружных образах, как многие думают... Обновлением ума, умирением помыслов, любовью и небесною приверженностью ко Господу от всех людей в мире отличается новая тварь – христианин...

Классическим памятником монашеской литературы является «Ле-ствица» преподобного

Иоанна Лествичника (сер. VII века). Книга состоит из 30 глав, каждая из которых посвящена описанию какой-либо добродетели или страсти: соответственно, путь к духовному совершенству мыслится как постепенное восхождение по лестнице, каждая ступень которой предполагает приобретение определенной добродетели или освобождение от какой-либо страсти. Путь подвижника начинается через «отречение от мира» – это первая ступень лестницы. Таким образом, с самого начала подчеркивается монашеский характер книги. Далее следуют главы о беспристрастии, странничестве (уклонении от мира), послушании, покаянии, памяти смерти, «радостотворном плаче», безгневию и кротости, злопамятстве, злословии и клевете, многословии и молчании, лжи, унынии и лени, чревоугодии, целомудрии, сребролюбии, нестяжании, нечувствии, снe и псалмопении, телесном бдении, страхе, тщеславии, гордости, простоте и незлобии, смиренномудрии, рассуждении, безмолвии, молитве, бесстрастии. Заключительная глава произведения посвящена «союзу трех добродетелей» – веры, надежды и любви, которые и составляют высшую ступень лестницы:

...Вера подобна лучу, надежда – свету, а любовь – кругу солнца. Все же они составляют одно сияние и одну светлость.

Кто хочет говорить о любви Божией, тот покушается говорить о Самом Боге; протирать же слово о Боге погрешительно и опасно для невнимательных.

Любовь есть Бог (См.: [1 Ин 4:8](#)), а кто хочет определить словом, что есть Бог, тот, слепотствуя умом, покушается измерить песок в бездне морской.

Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть; по действию своему она есть упоение души; а по свойству источник веры, бездна долготерпения, море смирения.

Если присутствие любимого человека явственно всех нас изменяет и делает веселыми, радостными и беспечальными, то какого изменения не сделает присутствие Небесного Владыки, невидимо в чистую душу приходящего.

Умножение страха Божия есть начало любви; а совершенство чистоты есть начало богословия.

Особое место в истории монашеской литературы занимает преподобный Исаак Сирий (VII век). В отличие от перечисленных выше авторов он жил не в Римской, а в Персидской империи, писал не на греческом, а на сирийском языке, принадлежал не к Византийской Церкви, а к Церкви Востока. Однако его сочинения очень рано получили распространение в Византии благодаря сделанному на рубеже VIII и IX веков греческому переводу. До недавнего времени был известен лишь один сборник сочинений Исаака Сирина под общим названием «Слова подвижнические», однако в XX веке были открыты и опубликованы сирийские рукописи, содержащие второй том его творений.

Исаак принадлежит к богатой традиции сирийской богословской и духовной литературы, включающей в себя таких авторов, как Иаков Афраат (IV век) и преподобный [Ефрем Сирий](#) (ок.306-ок.373). Христология и эсхатология Исаака, кроме того, отмечены влиянием идей Феодора Мопсуестийского, хотя Исаак и далек от крайностей антиохийской христологии, осужденных на III Вселенском Соборе.

В Православной Церкви на протяжении веков Исаак Сирий был известен не столько своими богословскими воззрениями, сколько своим аскетическим и нравственным учением, неразрывно связанным с его представлением о любви Божией. Человек, стремящийся к святости, должен прежде всего уподобиться Богу в любви, – той всеобъемлющей сострадательной любви, которая не делает различия между праведниками и грешниками, между друзьями истины и врагами истины:

И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о

птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого страдания умаляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, которая возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу».

Любовь к Богу была той духовной силой, которая влекла мучеников на смерть, апостолов понуждала к проповедническим трудам, подвижников – к аскетическому трудничеству. Вслед за апостолом Павлом, который говорил: мы безумны Христа ради ([1 Кор 4:10](#)), Исаак пишет о божественной любви как о чувстве, делающем человека безумным, духовно опьяняющем его:

Любовь горяча по природе, и, когда возгорится в ком без меры, делает душу ту безумной. Поэтому сердце ощутившего эту любовь не может вмещать и выносить ее... Этим духовным опьянением пьянены были некогда апостолы и мученики; и одни обошли весь мир, трудясь и терпя поношение, а другие из отсеченных членов своих изливали кровь, как воду; в лютых страданиях они не малодушествовали, но претерпевали их с доблестью, и, будучи мудрыми, признаны безумными. Иные же скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли ([Евр 11:38](#)) и в нестроениях были самые благоустроенные. Да сподобит нас Бог достичь этого безумия!

4. Крещение славянских народов

В послеиконоборческий период «симфония» между церковной и светской властью в Византии достигла апогея: теперь уже патриарх мог быть смещен простым указом императора, и на патриарший престол нередко возводились родственники императора. Характеризуя этот период в истории Церкви в Константинополе, протопресвитер [Александр Шмеман](#) пишет:

Неисцелимой язвой церковной жизни остается полный произвол государственной власти и, что еще хуже, почти столь же полное приятие этого произвола церковной иерархией. Как будто выделив свое догматическое учение в неприкосновенное «святое святых», оградив его клятвами, подчинив ему саму империю, Церковь уже не ощущает больше никакой границы царской власти, как будто – став до конца «православным», царь уже может делать в Церкви все, что угодно.

В 847 году, после смерти святителя Мефодия, на Константинопольский патриарший престол был возведен Игнатий (877), сын императора Михаила I (811—813). **Игнатий пользовался большой популярностью в монашеской среде, в частности его поддерживали монахи Студийского монастыря. Императором тогда был малолетний Михаил III (842—867), и фактически страной управляла императрица Феодора.** В 856 году Михаил III отстранил Феодору от управления и взял власть в свои руки. Патриарх Игнатий был низложен, на его место в 858 году был возведен Фотий, ранее исполнявший обязанности государственного секретаря. Фотий был высокообразованным человеком и одним из самых блестящих патриархов в истории Константинопольского Патриархата, однако влиятельная монашеская партия не признала низложение Игнатия. В 863 году папа Римский Николай I низложил патриарха Фотия, что в Константинополе было воспринято как вмешательство во внутренние дела Константинопольской Церкви. Это стало причиной нового, второго по счету после «акакианской схизмы» V века, раскола между Римом и Константинополем. В 867 году Фотий созвал в Константинополе Собор, на котором, в свою очередь, низложил Николая I.

Фотий был первым Константинопольским патриархом, выдвинувшим доктринальные обвинения против Римской Церкви. Накануне Собора 867 года он направил другим восточным патриархам окружное послание, в котором указывалось на существование в Римской Церкви учения о Филиокве – исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Послание, помимо серьезных богословских обвинений, включает многочисленные нападки на латинян за различные обрядовые мелочи. Пост в субботу объявляется «малым отступлением», способным, однако же, «довести до полного пренебрежения догматом». Западный обычай начинать Великий [пост](#) на неделю позже, чем на Востоке, описывается как «совлечение к молочному питию и сырной пище и тому подобному объедению», что, по мнению автора, толкает латинян на «путь преступлений» и «совращает» их с царской и прямой стези.

В 867 году император Михаил III был убит, и его место занял Василий Македонянин. На следующий же день после восшествия на престол он низложил Фотия и восстановил на патриаршестве Игнатия. В 869—870 годах в Константинополе состоялся Собор с участием легатов папы Адриана II, подтвердивший низложение Фотия и восстановление Игнатия. В Римской Церкви этот Собор был признан в качестве VIII Вселенского.

События в Константинополе, однако, продолжали развиваться, и в 877 году, когда умер Игнатий, Фотий был вторично возведен на патриарший престол. В 879 году в Константинополе состоялся Собор, признавший восстановление Фотия. Бурное патриаршество Фотия завершилось в 887 году, когда новый император, [Лев VI](#) Мудрый, лишил его кафедры и поставил на патриаршество своего шестнадцатилетнего брата Стефана. Впоследствии

Константинопольская Церковь причислила к лику святых и Игнатия, и Фотия.

Обострение отношений между Константинополем и Римом совпало по времени с расширением миссионерской деятельности христианских Церквей в славянских землях. После того как в 860 году киевские князья Аскольд и Дир совершили поход на Константинополь (об этом походе рассказывается в «Повести временных лет»), Византия предприняла дипломатические усилия для налаживания отношений с северными соседями. В 861 году в Хазарию направилась миссия в составе двух братьев, Константина и Мефодия, которые владели славянским языком и переводили на этот язык Священное Писание. В 863 году моравский князь Ростислав обратился к императору Михаилу III и патриарху Фотию с просьбой прислать в Моравию миссионеров: выбор опять пал на Константина и Мефодия. В моравских землях они продолжали переводческую деятельность. Около 864 года чешский князь Боривой и его жена Людмила приняли крещение от святого Мефодия. Поскольку, однако, деятельность братьев-миссионеров происходила на землях, входивших в сферу влияния Римской Церкви, братья в начале 868 года отправились в Рим для урегулирования своего церковного положения (к тому времени патриарх Фотий был низложен). В Риме они были торжественно встречены папой Адрианом II. Вскоре Константин заболел и, приняв перед смертью монашество с именем Кирилл, скончался в феврале 869 года. В середине 869 года Мефодий был направлен папой в Моравию, а в конце того же года, по возвращении в Рим, был возведен в сан архиепископа Паннонии. На пути в Моравию Мефодий был захвачен в плен баварцами, усмотревшими в его деятельности посягательство на иерархические права Зальцбургского архиепископа (до назначения Мефодия на Паннонскую кафедру Паннония входила в его юрисдикцию), однако по настоянию Рима был отпущен. В 881—882 годах он путешествовал в Константинополь, где встречался с императором Василием I и патриархом Фотием. Мефодий скончался в 885 году. После его смерти славянская миссия в Моравии была свернута, а его ученики изгнаны. Однако эта миссия продолжилась у других народов, в том числе болгар, сербов и русских.

К 60-м годам относится крещение болгарского царя Бориса I (852—889). **Получив христианство от Византии, Борис стремился, однако, создать в своей стране автокефальную Церковь. Не получив автокефалию от Константинополя, он обратился в Рим с просьбой прислать в Болгарию епископов. Епископы были присланы, однако это вызвало негодование патриарха Фотия, отраженное в его окружном послании. На Константинопольском Соборе 869—870 годов вопрос о церковной принадлежности болгар был решен, несмотря на протесты папских легатов, в пользу Константинополя. Первым болгарским архиепископом стал святой Иосиф, рукоположенный патриархом Игнатием. Большое содействие Борису в деле христианизации болгарского народа оказали ученики святого Мефодия – святые Климент, Наум и Горазд.**

В середине 60-х годов IX века греческий епископ был отправлен на Русь. Об этом упоминает патриарх Фотий в своем окружном послании:

Ибо не только этот народ (болгарский) переменил прежнее нечестие на веру во Христа, но и даже для многих многократно знаменитый и всех оставляющий позади в свирепости и кровопротитии, тот самый так называемый народ Рос – те, кто, поработив живших окрест них и оттого чрезмерно возгордившись, подняли руки на саму Ромейскую державу! Но ныне, однако, и они переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя с любовью поставив в положение подданных и гостеприимцев вместо недавнего против нас грабежа и великого дерзновения. И при этом столь воспламенило их страстное стремление и рвение к вере... что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием встречают христианские обряды.

Неизвестно, как долго просуществовала на Руси первая епископская кафедра. По-

видимому, плоды «первого крещения Руси», описанного Фотием, были уничтожены при князе Олеге (после 911). Впрочем, когда в 944 году, при князе Игоре между Византией и Русью был заключен договор, среди русских купцов и княжеской дружины уже были христиане, а в Киеве имелась «соборная церковь» во имя пророка Илии. Вдова князя Игоря, княгиня Ольга, в середине X века приняла христианство в Константинополе в царствование императора Константина VII Багрянородного. Как и болгарский царь Борис почти за сто лет до этого, Ольга обратилась с просьбой о присылке епископов и священников не в Константинополь, а в [Рим](#). В 961 году в Киев прибыл немецкий епископ Адальберт, однако его миссия оказалась неудачной. В правление Ярополка в Киеве, возможно, снова побывали немецкие миссионеры.

В 987 году в Византии произошел мятеж, поднятый двумя полководцами – Вардой Фокой и Вардой Склиром, которые надеялись, придя к власти, поделить между собой империю. У императора Василия II не хватало собственных сил на подавление мятежа, и он отправил посольство в Киев к князю Владимиру с просьбой о помощи. Владимир дал согласие с условием, что он получит в жены сестру императора Анну. В 988 году в Византию отправилось шеститысячное русское войско, которое в начале 989 года помогло Василию II усмирить мятеж. Однако, поскольку император задерживал отправку Анны на Русь, Владимир захватил Корсунь. Туда и была отправлена Анна для бракосочетания с Владимиром. Имеется две версии крещения князя Владимира: по одной, оно состоялось в 989 или 990 году в Корсунии непосредственно перед венчанием, по другой – в 987 или 988 при заключении договора с Василием II. После того как князь и его дружина были крещены, в Киеве и других городах Руси состоялось массовое крещение населения и разрушение языческих капищ. В Русской Православной Церкви официальной датой крещения Руси признается 988 год.

Крещение Руси было для князя Владимира религиозно-политическим выбором: во-первых, оно обещало союз с Византией, во-вторых, мудрый князь увидел в христианстве духовную силу, которая могла помочь ему объединить русский народ. В то же время принятие христианства было актом личного мужества со стороны князя, ибо, порывая с религией предков, он шел на определенный риск. Принятие христианства было, кроме того, делом личного благочестия князя Владимира, потому что требовало от него перемены образа жизни, отказа от многоженства и других языческих обычаев. Русская Церковь оценила нравственный подвиг князя, прославив его в лике святых с титулом «равноапостольный».

«Повесть временных лет» содержит красочный рассказ о том, как в годы, предшествующие принятию крещения, Владимир встречался с мусульманами из Болгарии, немецкими христианами, хазарскими евреями, а также неким греческим философом. Мусульманство было отвергнуто Владимиром, поскольку оно предписывает обрезание, воздержание от свиного мяса и употребление алкоголя. «Руси есть веселие пить, не можем без того быть», – сказал князь мусульманам. Немцам, которые говорили, что можно не соблюдать постов, Владимир сказал: «Идите, откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого». Хазарские евреи рассказали Владимиру о том, что их земля находится в Иерусалиме, но Бог наказал их за грехи, отдал их землю христианам, а самих их рассеял по различным странам. Сказал на это Владимир: «Как же вы иных учите, а сами отвергнуты Богом и рассеяны: если бы Бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?»

Из всех проповедников Владимиру понравился лишь греческий философ, однако бояре и старцы посоветовали ему направить посольство в разные страны для того, чтобы можно было сделать окончательный выбор:

И понравилась речь их князю и всем людям; избрали мужей славных и умных, числом десять, и сказали им: «Идите сперва к болгарам и испытайте веру их». Они же отправились, и, придя к ним, видели их скверные дела и поклонение в мечети, и вернулись в землю свою. И сказал

им Владимир: «Идите еще к немцам, высмотрите и у них все, а оттуда идите в Греческую землю». Они же пришли к немцам, увидели службу их церковную, а затем пришли в Царьград и явились к царю. Царь же спросил их – зачем пришли? Они же рассказали ему все. Услышав их рассказ, царь обрадовался и сотворил им честь великую в тот же день. На следующий же день послал к патриарху, так говоря ему: «Пришли русские испытывать веру нашу. Приготовь церковь и клир и сам оденься в святительские ризы, чтобы видели они славу Бога нашего». Услышав об этом, патриарх повелел созвать клир, сотворил по обычаю праздничную службу, и кадила возожгли, и составили пение и хоры. И пошел с русскими в церковь, и поставили их на лучшем месте, показав им церковную красоту, пение и службу архиерейскую, предстояние дьяконов и рассказав им о служении Богу своему. Они же были в восхищении, удивлялись и хвалили их службу. И призвали их цари Василий и Константин, и сказали им: «Идите в землю вашу», и отпустили их с дарами великими и с честью.

После возвращения послов в Киев, продолжает «Повесть временных лет», Владимир созвал бояр и обратился к послам: «Говорите перед дружиной». Вот что рассказали послы Владимиру и боярам:

«Ходили де к болгарам, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как бешеный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве».

Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей». Владимир спросил: «Где примем крещение?» Они же ответили: «Где тебе любо».

Какова бы ни была историческая достоверность приведенного рассказа очевидно, что в описываемый период языческую Русь посещали миссионеры из разных стран. И если миссия евреев и мусульман представляется маловероятной, то сведения о миссии немецких епископов вполне достоверны. Несомненно и то, что на всех славянских землях, включая Моравию, Паннонию, Болгарию, Сербию и Русь, во второй половине IX и в X веке действовали миссионеры Византийской и Латинской Церквей, порой соперничая между собой. Избрание «греческой веры» стало цивилизационным выбором русского народа.

5. Итоги первого тысячелетия

Первое тысячелетие было временем распространения христианства, превратившегося из веры малочисленной группы последователей Христа в самую многочисленную религию планеты, которую исповедовали миллионы людей в Европе и Азии. Уже в IV веке христианство стало государственной религией Римской империи, распространившись и далеко за ее пределы. Расширение ареала христианского влияния продолжалось непрерывно вплоть до возникновения в VII веке ислама. После VII века распространение христианства на землях, завоеванных арабами, было приостановлено, однако оно продолжалось и в Восточной Европе, среди славянских народов, и в Азии, где христианские миссионеры дошли до Китая и Индии.

Первое тысячелетие было временем формирования канонической структуры христианской Церкви. Главным церковным центром Запада был Рим, на Востоке действовали четыре Патриархата, из которых первенствующее значение приобрел Константинополь. Единство Церкви на Востоке и Западе, несмотря на всё усиливающиеся разногласия, к концу первого тысячелетия сохранялось. Однако христианский мир был уже достаточно четко разделен на сферы влияния Западной и Восточной Церквей, и разобщение между Церквями Востока и Запада с каждым годом становилось все более явным.

Первое тысячелетие ознаменовано расцветом христианской святости. Среди святых первого тысячелетия – апостолы, мученики, исповедники, святители, преподобные, благоверные князья, юродивые. Имена апостолов Христа были окружены в Церкви особым почитанием: среди них выделяли Петра и Павла как перво-верховных. Мученикам, пострадавшим за Христа, с первых веков существования Церкви воздавалось особое поклонение, на месте их кончины строились храмы, а их останки почитались святыми мощами. Исповедниками называли тех свидетелей веры, которые были мучимы за Христа, но не умерли во время мучений. Святителями называли тех святых, которые носили епископский сан, а преподобными – святых монахов и аскетов. В числе святых немало людей, занимавших высокое общественное положение, в том числе императоров, царей и благоверных князей, которых Церковь канонизировала или за их личное благочестие, или за их исключительные заслуги перед ней. Особое место в истории христианской святости занимают юродивые – лица, добровольно принявшие на себя личину безумия, дабы под этой личиной скрыть дары прозорливости, пророчества и чудотворения, которыми они обладали.

Первое тысячелетие было временем становления и развития христианского вероучения, получившего в течение этого периода вполне законченный характер. В трудах отцов Церкви, в определениях Вселенских и Поместных Соборов было сформулировано учение, оставшееся в Православной Церкви неизменным до настоящего времени. Именно богословие отцов Церкви первого тысячелетия является той основой, на которой единство мирового христианства, утраченное во втором тысячелетии, может быть восстановлено.

В первом тысячелетии сформировалось христианское нравственное и аскетическое учение, получившее развитие в трудах аскетических писателей Востока и Запада. Огромное влияние на развитие христианской аскетики оказало монашество, получившее к концу первого тысячелетия доминирующее значение в церковной жизни христианского Востока.

Первое тысячелетие стало временем формирования и развития христианского богослужения. Начавшись с евхаристической трапезы, носившей импровизированный и спонтанный характер, христианское богослужение уже во II-III веках приобрело характер развернутого культового действия со своим ритуалом и своими литургическими текстами. Христианский литургический церемониал существенно обогатился в константиновскую и

послекон-стантиновскую эпоху, когда Церковь вышла из катакомб. В VIII-X веках на развитие богослужения на христианском Востоке оказала значительное влияние деятельность монахов-гимнографов, в том числе преподобных Андрея Критского (VII–VIII века), Иоанна Дамаскина (VIII век), [Космы Маиумского](#) (VIII век), Феодора и Иосифа Студитов (VIII–IX века), Феофана Начертанного (IX век), Иосифа Песнописца (IX век). Эти авторы, так же как и многие другие, чьи произведения вошли в богослужебные книги, но имена не сохранились для истории, были не только профессиональными поэтами-песнописцами, но и выдающимися богословами, сумевшими облечь богатство православной догматики в поэтические формы. Они обогатили богослужение многочисленными текстами, которые в Православной Церкви до сего дня составляют основу суточного, седмичного и годового кругов богослужения. В то же время на протяжении всего первого тысячелетия сохранялось центральное значение евхаристической литургии как главного богослужения, вокруг которого выстраиваются все остальные, будь то утренняя, вечерняя, полунощница, повечерие, третий, шестой и девятый часы.

В течение первого тысячелетия сформировался годичный круг церковных праздников. Главным из них с самого начала существования христианской Церкви был и остается праздник Воскресения Христова, называемый также Пасхой в память о еврейском празднике, с которым по времени совпало распятие и воскресение Христа. Вторым по значению церковным праздником стало Рождество Христово, которое до IV века носило название Богоявления. После IV века праздник Богоявления был отождествлен с воспоминанием о крещении Христа в водах иорданских и стал праздноваться отдельно от Рождества Христова. Помимо праздников, посвященных различным событиям из жизни Христа, в первом тысячелетии сформировались Богородичные праздники, такие как Рождество Богородицы, Сретение, Благовещение, Успение. Ввиду постоянного увеличения числа святых многие дни церковного календаря стали посвящаться их памяти: к концу первого тысячелетия на каждый день церковного календаря приходилась память того или иного святого.

В течение первого тысячелетия сформировался годичный круг постов – как однодневных, так и многодневных. Количество постных дней увеличивалось постепенно, главным образом под влиянием монашеской традиции. В IV веке христианам предписывалось соблюдать посты в среду и пятницу в течение всего года, а также сорокадневный [Великий пост](#) перед Пасхой, называемый «Четыредесятницей». К концу первого тысячелетия сформировались три других многодневных поста – перед Рождеством Христовым, перед празднованием памяти апостолов Петра и Павла и перед праздником Успения Пресвятой Богородицы. Продолжительность этих постов была разной для мирян и монахов. Так, например, преподобный Симеон Студит в X веке, обращаясь к монахам, предписывал им соблюдать «три четыредесятницы», т.е. три сорокадневных поста в течение года. С другой стороны, Константинопольский Синод, состоявшийся при патриархе Николае III, постановил, чтобы продолжительность Рождественского, Успенского и Апостольского постов для мирян составляла одну неделю. В последующую эпоху монашеские правила о многодневных постах распространились и на мирян.

Первое тысячелетие было временем бурного развития христианской архитектуры и изобразительного искусства. Начиная с IV века в каждом населенном пункте, где жили христиане, в особенности в больших городах, стали возникать храмы, размер которых в значительной степени зависел от политического значения города. Главный городской храм, в котором находилась кафедра епископа, украшался с особой тщательностью. Первоначальной формой храма была базилика (вытянутый в длину прямоугольник), позднее получили распространение храмы крестообразной формы. На Востоке христианские храмы, особенно в послеиконоборческую эпоху, обильно украшались иконами, фресками и мозаиками, на Западе в

храмах ставили также статуи мучеников и святых.

В первом тысячелетии сформировались основные принципы церковного пения. В первоначальной Церкви богослужение представляло собой диалог предстоятеля (епископа или священника) и народа, отвечавшего на молитвы и возгласы предстоятеля. Пение в ранней Церкви было всенародным. В послеконстантиновскую эпоху пение народа в богослужбном культе стал постепенно заменять хор и богослужение приобрело, с внешней стороны, характер музыкального действия с элементами хореографии (каждением, торжественными входами и выходами, групповыми поклонами). В течение всего первого тысячелетия церковное пение было одногласным и не сопровождалось игрой на музыкальных инструментах.

1. Поздняя Византия

Великий раскол

Начало второго тысячелетия христианской истории ознаменовалось дальнейшим углублением разрыва между Константинополем и Римом, приведшего к печально известным событиям 1054 года. Разногласия между Востоком и Западом, послужившие причиной «великого раскола» и накапливавшиеся на протяжении веков, имели политический, культурный, екслезiologicalический, богословский и обрядовый характер.

Политические разногласия между Востоком и Западом коренились в кардинально различном соотношении между светской и государственной властью в Константинополе и Риме. В послеконстантиновскую эпоху Константинопольские патриархи находились в полной зависимости от византийских василевсов и участвовали в формировании той «симфонии», которая формально уравнивала их в правах с императорами, на деле же ставила в подчиненное положение. Папы, напротив, сохраняли независимость от византийских императоров, не подчинялись, если не считали нужным, императорским эдиктам, а если не соглашались с последними, то открыто выступали против них. Политический антагонизм между Римскими папами и византийскими василевсами значительно усилился после того, как в 732 году император-иконоборец [Лев III](#) Исавр отнял у папы епархии Южной Италии, переподчинив их Константинопольскому патриарху: это решение на Западе было воспринято с негодованием. В 756 году, когда франкский король Пипин Короткий (714—768) подарил папе Стефану II земли на территории бывшего Равеннского экзархата (в Северной Италии), на этих землях была сформирована Папская область: теперь в руках папы сосредоточилась не только духовная, но и светская власть. В 800 году папа [Лев III](#) короновал франкского императора Карла Великого в качестве императора «Священной Римской империи», тем самым, по сути, окончательно разорвав с византийским императором, носившим аналогичный титул.

Культурное отчуждение между Востоком и Западом было в значительной степени обусловлено тем, что в Восточной Римской империи говорили на греческом языке, а в Западной на латыни. К середине V века немногие на Западе могли говорить по-гречески, а с VII века в Византии не понимали латынь. На Востоке читали Платона и Аристотеля, на Западе Цицерона и Сенеку. Главными богословскими авторитетами Восточной Церкви были отцы эпохи Вселенских Соборов, такие как Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, на Западе же наиболее читаемым христианским автором был [блаженный Августин](#) (которого на Востоке почти не знали). Его богословская система была намного проще для понимания и легче воспринималась обращенными в христианство варварами, чем тонкие рассуждения греческих отцов.

Предпочтение, отданное Августину, бесспорно, было результатом политического выбора, — пишет современный греческий богослов Х. Яннарас. — Когда в IX столетии военный и политический гений Карла Великого добился объединения автономных варварских княжеств и феодальных владений под одной властью, возникновение второй империи в пределах известной тогда экумены стало для Западной политической необходимостью. Однако в соответствии с нормами управления государством того времени новая империя требовала нового культурного базиса (аналогичного Pax Romana), основанного в первую очередь на имперской религии (Religio Imperii). Чисто западный по образованию и чертам своего характера, Августин открыл образованным придворным Карла Великого именно ту разновидность христианского учения, которую можно было бы использовать для религиозного, культурного и политического

отмежевания «империи германских племен» от единственной в то время имперской структуры – эллинизированной Римской империи «нового Рима», Константинополя. Культурная автономия нового Запада была основана на августинианском понимании христианства и на политически оправданном агрессивном антиэллинизме.

Экклезиологические разногласия между Римом и Константинополем были обусловлены тем, что в течение всей эпохи Вселенских Соборов на Западе постепенно формировалось учение о Римском епископе как о главе Вселенской Церкви, преемнике апостола Петра, получившем от него ключи Царства Небесного. Параллельно на Востоке усиливался примат Константинопольского епископа, с конца VI века усвоившего себе титул «Вселенского патриарха». Однако на Востоке Константинопольский патриарх никогда не воспринимался как глава Вселенской Церкви: он был лишь вторым по рангу после Римского епископа и первым по чести среди восточных патриархов. На Западе же папа стал восприниматься именно как глава Вселенской Церкви, которому должна подчиняться Церковь по всему миру. Речь шла о принципиально разных экклезиологических моделях, о чем будет подробнее сказано в разделе, посвященном канонической структуре Православной Церкви.

Учение о папском примате неоднократно озвучивалось легатами папы на Востоке и не встречало сколько-нибудь серьезного отпора со стороны восточных богословов вплоть до патриарха Фотия. Когда, например, на IV Вселенском Соборе было зачитано послание папы Римского Льва, восточные епископы единодушно воскликнули: «Петр говорит устами Льва!» Более того, во многих случаях восточные епископы и богословы, не нашедшие поддержку в Константинополе, обращались за защитой к папе как верховному арбитру. Так, например, несправедливо низложенный Иоанн Златоуст искал защиты у папы Иннокентия I, Кирилл Александрийский в споре с Несторием апеллировал к папе [Целестину](#) I, Максим Исповедник в борьбе против монофелитов обращался за помощью к папе Мартину I, а преподобный Феодор Студит в споре с иконоборцами – к папе Льву III. Называя папу Римского «божественнейшей главой всех глав», преподобный Феодор Студит писал:

Так как великому Петру Христос Бог даровал вместе с ключами Царства Небесного и достоинство пастыреначальства, то Петру или его преемнику необходимо сообщать обо всем нововводимом в Кафолической Церкви отступающими от истины. Итак, научившись этому от древних святых отцов наших, и мы, смиренные и низжайшие, так как и теперь в нашей Церкви сделано нововведение, почли долгом... смиренным письмом нашим донести о том Ангелу верховного твоего блаженства.

Не менее определенно ссылается на преимущества Римского престола преподобный Максим Исповедник:

...Лишь тратит слова впустую тот, кто думает, что он должен убедить или завлечь в ловушку таких, как я, а не удовлетворяет и не умоляет благословенного папу Святейшей Кафолической Римской Церкви, то есть Апостольский Престол, который от Самого Воплощенного Сына Божия, и также от всех святых Соборов, в соответствии со святыми канонами и определениями, получил вселенское и высшее владычество, власть и силу вязать и разрешать над всеми Церквами Божиими по всему миру.

Все пределы вселенной... как на солнце вечного света неуклонно взирают на Святейшую Церковь римлян, на ее исповедание и веру, принимая из нее сверкающий блеск отеческих и святых догматов... Ибо и с самого начала от сошествия к нам воплощенного Бога Слова все повсюду христианские Церкви приняли и содержат ту величайшую между ними Церковь Римскую как единую твердыню и основание, как навсегда неодолимую по обетованию Спасителя вратами адавыми, имеющую ключи православной в Него веры.

Получая подобные письма, папы видели в них подтверждение того понимания их власти,

которое утвердилось на Западе. На Востоке же к папам обращались прежде всего в тех случаях, когда речь шла о защите православной веры от еретиков. На тот момент, когда Максим Исповедник писал цитированные строки, все четыре восточных Патриархата – Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский – поддерживали монофелитскую ересь, тогда как Рим оставался на православных позициях. По мысли Максима, в той мере, в какой Римская Церковь исповедует православную веру, она является соборной и апостольской. Точно так же во времена Феодора Студита в Константинополе торжествовали иконоборцы, а в Риме отвергали иконоборческую ересь, поэтому византийские иконопочитатели апеллировали к папе как к хранителю правой веры.

Главным пунктом богословского спора между Церквями Востока и Запада было латинское учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Это учение, основанное на тринитарных воззрениях блаженного Августина и других латинских отцов, привело к внесению изменения в слова Никео-Цареградского Символа веры: вместо «от Отца исходящего» на Западе стали говорить «от Отца и Сына (лат. Filioque) исходящего». Выражение от Отца исходит основано на словах Самого Христа (см.: [Ин 15:26](#)) и в этом смысле обладает непререкаемым авторитетом, тогда как добавка «и Сына» не имеет оснований ни в Писании, ни в Предании раннехристианской Церкви: ее стали вставлять в Символ веры лишь на Толедских Соборах VI-VII веков, предположительно в качестве защитной меры против арианства. Из Испании Филиокве пришло во Францию и Германию, где было утверждено на Франкфуртском Соборе 794 года. Придворные богословы Карла Великого даже стали упрекать византийцев в том, что они произносили Символ веры без Филиокве. Рим в течение некоторого времени противостоял внесению изменений в Символ веры. В 808 году папа [Лев III](#) писал Карлу Великому о том, что хотя Филиокве приемлемо с богословской точки зрения, внесение его в Символ веры нежелательно. Лев поместил в соборе Святого Петра таблички с Символом веры без Филиокве. Однако к началу XI века чтение Символа веры с добавлением «и Сына» вошло и в римскую практику.

На Востоке первым обратил внимание на Филиокве преподобный Максим Исповедник, который в «Письме к Марину» доказывал, что когда латиняне говорят об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, они имеют в виду то же, что греки, говоря об исхождении от Отца через Сына.

Если позиция Максима имела примирительный характер, то позиция патриарха Фотия была более жесткой; о латинянах он говорил следующее:

Сам священный и святой Символ веры, несокрушимо утвержденный всеми соборными и вселенскими постановлениями, покусились они – ох уж эти происки злодея! – подделывать фальшивыми умствованиями и приписанными словами, измыслив в чрезмерной наглости своей новшество, будто Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына. Кто слышал когда-либо, чтобы подобные речи произносил хоть кто-то из нечестивых? Какая коварная змея изрыгнула такое в сердца их? Кто вообще вынес бы, когда у христиан на деле вводят две причины в Святой Троице: с одной стороны Отца – для Сына и Духа, с другой, опять же для Духа – Сына, и разрушают единоначалие в двоебожие, и растерзывают христианское богословие в нечто, ничуть не лучшее эллинской мифологии, и высокомерно обращаются с достоинством Сверхсушей и Живоначальной Троицы?

Что же касается различий обрядового характера между Востоком и Западом, то такие различия существовали на протяжении всей истории христианства. Богослужебный устав Римской Церкви отличался от уставов Восточных Церквей. Целый ряд обрядовых мелочей, в частности тех, что упомянуты в «Окружном послании» патриарха Фотия, разделял Церкви Востока и Запада, однако только после Фотия на них стали обращать серьезное внимание. В

середине XI века главным вопросом обрядового характера, по которому разгорелась полемика между Востоком и Западом, было употребление латинянами пресного хлеба на Евхаристии, в то время как византийцы употребляли квасной хлеб. За этим, казалось бы, незначительным отличием, византийцы видели серьезную разницу в богословском воззрении на сущность Тела Христова, преподаваемого верным в Евхаристии: если квасной хлеб символизирует то, что плоть Христова единосущна нашей плоти, то опреснок является символом отличия плоти Христовой от нашей плоти. В служении на опресноках греки усматривали покушение на сердцевинный пункт восточнохристианского богословия – учение об обожении (которое на Западе было мало известно).

Полемика по вопросу об опресноках предшествовала конфликту 1054 года. Непосредственным поводом к конфликту послужило распоряжение Константинопольского патриарха Михаила Керуллария о закрытии в Константинополе церквей и монастырей латинского обряда, совершавших Евхаристию на опресноках. Данное распоряжение, отданное в 1052 году, было ответной мерой на притеснения греков в византийских провинциях Италии, где норманны в союзе с папами принуждали греков принимать латинский обряд. В 1053 году Керулларий поручил архиепископу Охридскому Льву, а в 1054 году студийскому монаху Никите Стифату разработать богословскую аргументацию против служения на опресноках. Эти сочинения стали известны в Риме и послужили причиной направления папой Львом IX своих легатов в Константинополь.

Формально легаты – кардинал Гумберт, диакон-кардинал Фридрих (будущий папа Стефан IX) и архиепископ Амальфийский Петр – направлялись к императору Константину IX Мономаху, однако они встретились и с патриархом, с которым вели себя крайне высокомерно. Вскоре по приезде легаты вместе с императором посетили Студийский монастырь, в котором состоялся их диспут с [Никитой Стифатом](#) по вопросу об опресноках. В ответ на сочинение Никиты, которое стало известно легатам еще до их прибытия в Константинополь, кардинал Гумберт составил трактат «Против греческой клеветы». В этом трактате, не отвечая по существу на богословские аргументы Никиты, Гумберт обрушивался на него с оскорблениями: «Ты глупее осла... тебе место не в Студийском монастыре, а в цирке или лупанаре... ты столько наблевал, что в извращении божественного учения не уступаешь скверным и бешеным собакам» и так далее. В таком же духе, надо полагать, протекал и диспут в Студийском монастыре. По окончании диспута Никита признал себя побежденным и отказался от своего трактата, который был тут же сожжен на монастырском дворе.

Папские легаты настаивали на переговорах с патриархом, однако патриарх, обиженный непочтительным поведением легатов при первой встрече, от переговоров упорно отказывался. Потеряв терпение, 15 июля 1054 года, когда собор Святой Софии был переполнен молящимся народом, легаты прошли к алтарю и, прервав богослужение, выступили с обличениями в адрес патриарха Михаила Керуллария. Затем они положили на престол буллу на латинском языке, в которой говорилось об отлучении патриарха и его приверженцев от общения и выдвигалось десять обвинений в ереси: одно из обвинений касалось «опущения» Филиокве в Символе веры. После этого легаты покинули храм, оттрясая прах со своих ног и восклицая: «Видит Бог и судит». Онемевший от изумления патриарх поначалу отказывался принять буллу, но потом повелел перевести ее на греческий язык. Когда содержание буллы стало известно народу, началось столь сильное волнение, что легатам пришлось спешно покидать Константинополь. 20 июля Михаил Керулларий созвал Собор из 20 епископов, на котором предал папских легатов церковному отлучению.

Так произошла «великая схизма», рассекшая надвое все тело мирового христианства и не уврачеванная досего дня. Формально это был разрыв между Поместными Церквями Рима и

Константинополя, однако патриарха Константинопольского впоследствии поддержали другие Восточные Патриархаты, а также молодые Церкви, входившие в орбиту влияния Византии, в частности Русская Церковь на Западе со временем усвоила себе наименование Католической; Церковь же на Востоке именуется Православной, поскольку сохраняет неповрежденным христианское вероучение.

Вскоре после разрыва 1054 года Михаил Керулларий написал послание патриарху Антиохийскому Петру. В этом послании были перечислены все пункты, по которым, как считал Константинопольский патриарх, латиняне отступили от правой веры и впали в «иудейство»:

То, что они совершают по-иудейски, составляет следующее. Уже сами опресноки вменияются им в заблуждение, и то, что они едят удушенную, и что бредутся, и что соблюдают субботы, и что скверноядят, и что монахи едят мясо и свиной тук и всю кожу вплоть до мяса, и что в первую седмицу постов и в мясопуст одинаково едят сыр, и что едят мясо в среду, а в пятницу едят сыр и яйца, в субботу же постятся весь день. Помимо же этого и уже наряду с такими и подобными нарушениями, они сотворили прибавку ко святому Символу, рассуждая злостно и опасно. Звучит же она так: «И в Духа Святаго, Господа Животворяшаго, Иже от Отца и Сына исходящаго». И в божественном тайноводстве они произносят «Един свят, един Господь Иисус Христос, во славу Бога Отца, чрез Духа Святаго». К тому же они еще запрещают брак иереев, то есть имеющих жен не допускают до священнического достоинства, но желают посвящать безбрачных. И двоюродные братья женятся на двоюродных сестрах. И на литургии во время причастия один из служащих, поедая опресноки, лобызает остальных. И епископы носят на руках перстни, будто бы берут свои церкви в жены, и говорят, что носят обручальные кольца. И, выходя на сражения, пятнают свои руки кровью, и против себя возбуждают души, и сами возбуждаются. Как некоторые нас уверяли, они, совершая божественное крещение, крестят крещаемых во едино погружение, призывая имя Отца и Сына и Святаго Духа и при том уста крещаемых наполняя солью... И не поклоняются они мощам святых, а некоторые из них – даже и святым иконам. И не причисляют к другим святым наших святых и великих отцов и учителей и святителей – сиречь, Богослова Григория, Великого Василия и божественного Златоуста, – а то и вовсе отвергают их учение. И приводят каких-то других, которых затруднительно даже отчасти причислить к святым.

Среди перечисленных вин латинян большинство имеет чисто обрядовый характер и не относится к существу веры (ношение перстней епископами, бритье бороды, пост в субботу, вкушение мяса монахами), другие составляют особенность церковного строя на Западе (целибат духовенства), третьи относятся к культурным особенностям латинской традиции (малое знакомство с греческими отцами). Упомянуто лишь одно серьезное догматическое разногласие между Востоком и Западом – учение о Филиокве, но упомянуто как бы походя, в ряду обрядовых мелочей. О самой же основной причине разделения – папском примате – в послании Керуллария вообще внятно не говорится.

Правда, в другом послании тому же адресату Керулларий упоминает о том, что «со времен святого Вселенского Шестого Собора возношение в священных диптихах наших Святым Церквей имени папы было пресечено по той причине, что тогдашний папа Римский Вигилий не отвечал этому Собору и не анафематствовал написанное Феодоритом против правой веры и двенадцати глав святого Кирилла, еще же и послание Ивы. И с тех пор доньше папа отсечен от нашей Святейшей и Соборной Церкви». Однако, во-первых, речь должна идти не о Шестом, а о Пятом Вселенском Соборе; во-вторых же, после признания V Вселенского Собора Римской Церковью имя папы было восстановлено в диптихах Восточных Церквей.

Схизма 1054 года поначалу казалась лишь одним из многочисленных недоразумений, время от времени возникавших в межцерковных отношениях. Предпринимались попытки примирения Востока с Западом. Однако вскоре стало понятно, что разрыв гораздо глубже и трагичнее, чем можно было предполагать. Весь православный Восток быстро втянулся в антилатинскую полемику, которая далеко не всегда велась на высоком богословском уровне. Вот, например, что писал преподобный Феодосий Печерский киевскому князю Изяславу Ярославичу «о вере варяжской»:

...Вере же латыньстей не прелучаитеся, ни обѣчая их держати, и комканья их бегати, и всякаго ученья их бегати, и норова их гнушатися... занеже неправо веруют и нечисто живутъ: ядятъ со псы и с кошками и пьютъ бо свои сець, ядятъ лвы, и дикіе кони, и ослы, и удавленину, и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобров, и в говеньє ядятъ мяса, пушающе в воду... и в субботу постяться, и, постившєся вечер, ядятъ молока и яйца. А согрешаютъ – не от Бога просить прошенья, но прошають попове их на дару. А попове их не женятся законною женитвою, но с рабами дети добывают и служатъ невозбранно; а пи-скупи их наложници держать, и на воину ходят, и оплатком служатъ. Икон не целуют, ни мошей святых; а крест целуют написавше на земли, и вѣставше попирають его ногами. А мертвеца же кладутъ на запад ногами... А крещаютъ во едино погруженье, а мы в 3; мы крещаютъ мажемся миром и маслом, а они соль сыплют крещаемому в рот; имя же не нарицають святаго, но како прозовуть родители, в то имя крестятъ. А глаголютъ Духа Святаго исходяща от Отца и от Сына. Ина многа злая дела суть у них, развращенная погибель полна вера их. Егоже ни жидове творят, то они творят.

Комментируя этот текст, подлинность которого оспаривается рядом ученых, митрополит Макарий (Булгаков) замечает: «Между обвинениями на латинян, излагаемыми в послании, находятся и такие, которые могли относиться к частным лицам, а отнюдь не ко всей Церкви Римской, или даже представляются не совсем верными». Между тем письмо Феодосия Печерского представляет собой не что иное, как пересказ послания патриарха Михаила Керулария Антиохийскому патриарху Петру. По-прежнему, как и во времена патриарха Фотия, не делается различие между серьезными догматическими отступлениями Римской Церкви от первоначальной церковной традиции, такими как Филиокве, и различными обрядовыми мелочами, которыми латинская практика отличалась от восточной. Добавление же анекдотических сведений о том, что латиняне едят удавленину и пьют мочу, имело целью создать образ врага, дискредитировать и демонизировать «варяжскую веру».

Образ врага создавался и на Западе. Там во второй половине XI века зрела идея крестового похода на Восток для освобождения древних христианских святынь, захваченных арабами и турками. Первый крестовый поход начался очень успешно, и уже в 1098 году крестоносцы изгнали турок из Антиохии, а в 1099-м – из Иерусалима. Однако на освобожденных землях продолжали жить христиане, имевшие свои Церкви и своих патриархов. С этим крестоносцы не считались, согнав законных восточных патриархов со своих кафедр и поставив на их место латинян. Создание «альтернативной» иерархии на территории, издревле входившей в состав восточных Патриархатов, было демонстрацией окончательного разрыва между Востоком и Западом: на Западе Восточные Церкви более не признавались за Церкви. В 1204 году, когда в ходе четвертого крестового похода крестоносцами был захвачен и варварски разграблен Константинополь, латиняне посадили своего патриарха также и на Константинопольский престол. Антиохийский и Константинопольский латинские Патриархаты прекратили свое существование после изгнания крестоносцев с Востока в конце XIII века. Что же касается латинского Патриархата Иерусалима, то хотя он и прекратил свое существование в 1291 году, однако был реанимирован Католической Церковью в 1847 году и существует до настоящего

времени.

Разграбление Константинополя крестоносцами 13 апреля 1204 года стало одной из самых трагических страниц не только в истории Византии, но и в истории православно-католических отношений. Поруганию подверглись христианские святыни, которые латиняне безжалостно уничтожали. Очевидец происходившего, византийский историк [Никита Хониат](#), так описывает эти события: «Увы, вот бесчестно повержены достопоклоняемые иконы! Вот разметаны по нечистым местам останки мучеников, пострадавших за Христа! О чем и слышать страшно, можно было видеть тогда, как Божественное Тело и Кровь Христовы повергались и проливались на землю. Расхищая драгоценные вместилища их, латиняне одни из них разбивали, пряча за пазуху бывшие на них украшения, а другие обращали в обыкновенное употребление за своим столом».

По свидетельству Никиты, войска крестоносцев «беззаконничали против населения Христова, не оказывая решительно никому ни малейшего снисхождения, но всех лишая денег и имущества, жилищ и одежд и совершенно не оставляя тем, кто имел что-нибудь!.. Вот они, эти ревнители, поднявшие на плечи крест и многократно клявшиеся им и словом Божиим проходить христианские страны без кровопролития... вооружить свои руки против сарацинов и обогреть мечи кровью опустошителей Иерусалима!» Свидетельство византийского историка подкрепляется аналогичными свидетельствами самих крестоносцев, которые повествуют о захваченных ими несметных сокровищах, золоте, серебре, церковной утвари и драгоценных камнях, а также о том, что в разграблении города участвовали пришедшие вместе с крестоносцами латинские священники.

IV Латеранский Собор, созванный папой Иннокентием III в 1215 году, одобрил захват Константинополя крестоносцами. Собор подтвердил полномочия латинского Константинопольского патриарха и провозгласил Константинополь второй кафедрой христианского мира, воссоединившейся с «Матерью-Церковью». Собор дозволил временное употребление греческого обряда и разрешил, чтобы в местах компактного проживания греческого населения продолжали служить греческие епископы, однако все они должны были принести клятву на верность папе; в места же совместного проживания греков и латинян, а также на все пустующие кафедры Собор постановил назначить латинских епископов.

Политика папства в отношении Восточных Церквей в XIII-XV веках определялась представлением о том, что единственной истинной Церковью является Католическая, вне общения с которой спасение невозможно. Эта мысль присутствует во всех документах римского магистериума данного периода, включая папские послания и энциклики, в том числе послание папы Гонория III «королям Руси» от 17 января 1227 года. Цель этого послания – добиться беспрепятственного осуществления деятельности латинских миссионеров на территории Ливонии и Эстонии, однако в идеале папа хотел бы видеть всю Русь подчиненной своей духовной власти:

...Желая здраво внимать спасительному учению, вы готовы полностью отказаться от всех заблуждений, которые совершили, как было сказано, из-за недостатка проповедников, за что Господь, разгневавшись на вас, доныне подвергал вас многим бедствиям, и ждет вас еще более тяжелое несчастье, если не сойдете с тропы заблуждений и не вступите на путь истины. Ведь чем дольше будете коснеть в заблуждении, тем больших напастей вам следует страшиться. Потому даже если и не гневается Господь ежедневно, то все же над теми, кто пренебрегает крещением, навис наконец меч Его возмездия. Итак, желая от вас получить подтверждение, хотите ли вы принять легата Римской Церкви, чтобы под воздействием его здравых наставлений вы постигли истину католической веры, без которой никто не спасется, всех вас настойчиво просим, увещеваем и умоляем, чтобы об этом желании вашем сообщили

нам в посланиях и через надежных послов. Пока же, поддерживая прочный мир с христианами Ливонии и Эстонии, не мешайте распространению веры христианской и тогда не вызовете негодования божественного апостольского престола, который при желании легко может воздать вам возмездием. Но лучше, если бы, соблюдая истинное послушание и божественные обряды, при всепрошении Господнем вы заслужили бы от обоих милость и любовь.

Концом XIII века датируется начало униональной политики Рима, обернувшейся бесчисленными бедствиями для православных христиан. Первая церковная уния между Римом и Константинополем была заключена по инициативе византийского императора Михаила VIII Палеолога. В 1259 году он был провозглашен императором в Никее, а в 1261 году вошел в Константинополь, освободив его от крестоносцев. Чтобы упрочить свою власть, Палеолог ослепил законного наследника престола малолетнего Иоанна Ласкариса. За это деяние он был отлучен от Церкви патриархом Константинопольским Арсением. По указанию Палеолога был созван Собор, который низложил Арсения. Патриархом был назначен Герман III, которому, однако, по причине народной поддержки Арсения не удалось удержаться на престоле. В 1266 году патриархом стал духовник императора Иосиф.

Однако вскоре между патриархом и императором возник конфликт из-за стремления императора заключить церковную унию с Римом. На этот предмет Палеолог вел переписку с Римскими папами на протяжении нескольких лет. Уния представлялась Палеологу политически необходимой, поскольку с ее помощью он надеялся укрепить свою власть и не допустить нового крестового похода. В ответ на очередное послание императора папа Григорий X приглашал его прислать делегацию на Собор в Лионе, поставив предварительным условием воссоединения Церквей принятие восточными епископами Филиокве и папского примата. Патриарх Иосиф отказывался от унии. Тогда в Лион была послана делегация во главе с бывшим патриархом Германом. На Лионском Соборе 1274 года делегаты от Константинополя подписали унию с Римом на условиях, предложенных папой. Собор завершился пением Символа веры с Филиокве.

Большинство греческой иерархии во главе с патриархом Иосифом не признало унию, и император поставил на Константинопольский престол сторонника унии Иоанна XI Векка. Начались преследования противников унии, которых отправляли в ссылку, сажали в тюрьму, лишали состояния, подвергали пыткам. Однако сопротивление унии не было сломлено, и когда Михаил Палеолог умер, он не был даже удостоен церковного погребения: по свидетельству историка Никифора Григоры, несколько человек ночью вынесли тело императора из дворца и зарыли в землю как прах вероотступника. Сын Михаила Андроник II Палеолог отверг унию и созвал в Константинополе в 1283 году Собор, на котором латинское учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына было осуждено. Патриарх Иоанн Векк отрекся от престола и удалился в монастырь, а храмы, в которых совершалось униатское богослужение, были освящены вновь.

В историю Православной Церкви Лионская уния вошла как одна из самых позорных страниц православно-католических отношений. В Римско-католической Церкви, напротив, Лионский Собор 1274 года имеет статус Вселенского. В то же время в сегодняшней Католической Церкви присутствует сознание вины за причиненные православным бедствия. В июне 2004 года папа Римский Иоанн Павел II извинился перед патриархом Константинопольским Варфоломеем I за захват Константинополя крестоносцами. Ранее, в 1965 году, папа Павел VI и Константинопольский патриарх Афинагор сняли взаимные анафемы, наложенные в 1054 году кардиналом Гумбертом и патриархом Михаилом Керуларием. Оба эти события свидетельствуют о желании перевернуть мрачные страницы в истории православно-католических отношений и начать эти отношения с чистого листа.

Об этом же свидетельствует тот факт, что в 1993 году в Баламанде официальные

представители Католической Церкви совместно с православными представителями подписали документ, в котором уния была отвергнута как противоречащая традиции обеих Церквей – Католической и Православной. В документе отмечалось, что имевшие место в прошлом попытки восстановления единства между Восточной и Западной Церквями при помощи унии лишь усугубили существующее между ними разделение.

Как Лионская, так и все последующие унии, о которых будет сказано ниже, стали доказательством того, что насильственное навязывание православным латинских догматов и латинских обрядов не может привести к единству Церкви. «И надо прямо сказать, – пишет современный историк, – что именно эти униональные попытки больше, чем все остальное, укрепили разделение, ибо сам вопрос о единстве Церкви надолго смешали с ложью, с расчетом, отравили его нецерковными и низкими мотивами. Церковь знает только единство и потому не знает «унии» Уния в конечном итоге есть неверие в единство, отрицание того очищающего огня благодати, который все «естественные» все исторические обиды, преграды, рвы и непонимания может сделать небывшими, преодолеть силой единства».

Церковная литература поздневизантийского периода. Исихазм и паламитские споры

Период между X и серединой XV веков был временем постепенного сужения границ Восточной Римской империи и падения политического значения византийского василевса. Для христианской Церкви на Востоке это был период тяжелых испытаний, вызванных как крестовыми походами, так и завоеваниями турок-сельджуков, которые все ближе подходили к сердцу империи – Константинополю. При этом часть земель, на которых жили восточные христиане, находилась в руках арабов. В то же время периоды правления Македонской династии (867—1057), династии Комнинов (1057—1204) и династии Палеологов (1251—1453) были ознаменованы рядом «ренессансов» в литературе, науке и изобразительном искусстве, называемых соответственно македонским, комниновским или палеологовским. Периоды ренессанса происходили и в Церкви, которая, несмотря на стесненные внешние обстоятельства, продолжала жить напряженной литургической, богословской, аскетической и мистической жизнью.

Конец X – начало XI веков ознаменованы деятельностью преподобного [Симеона Нового Богослова](#), крупнейшего византийского писателя-мистика. Будучи игуменом одного из константинопольских монастырей, Симеон пользовался большим влиянием среди столичной знати и имел многочисленных учеников. Пламенные проповеди Симеона способствовали духовному обновлению не только в монашеской среде, но и в среде мирян. Корпус сочинений Симеона включает 3 «Слова о богословии», посвященных изложению учения о Святой Троице, 15 «Слов нравственных», 34 «Слова огласительных», 225 «Глав богословских, умозрительных и практических» и 2 «Благодарения». Лейтмотивом всех этих сочинений, в которых переплетаются богословские, аскетические и мистические темы, является созерцание Божественного света и духовное единение человека с Богом. Особняком стоит сборник из 58 «Гимнов божественной любви» – уникальное, не имеющее аналогов в мировой литературе собрание молитвенных излияний, философских и богословских трактатов, описаний мистического опыта, изложенных в поэтической форме.

Мистический пыл Симеона и его нравственный радикализм вызывали критику со стороны некоторых официальных представителей церковной иерархии, что послужило поводом к изгнанию его из Константинополя по решению церковного Синода. Симеон, в частности, считал, что без высоких мистических дарований, без созерцания Божественного света спасение

для человека невозможно. Свои собственные видения Божественного света он описывал с предельной откровенностью:

Что за новое чудо совершается ныне? Бог и ныне желает быть для грешников зримым – Тот, Кто некогда, скрывшись, выше неба вознесся и воссел на Престоле пренебесном и Отчем. Я страшусь и подумать, как же выражу словом?.. Как рука все опишет или трость начертает? Как поведает слово, как язык мой расскажет, Как уста изрекут все, что я вижу сегодня, что во мне непрестанно целый день происходит? Среди ночи глубокой, среди тьмы беспросветной с изумленьем и страхом я Христа созерцаю. Небеса отверзая, Он нисходит оттуда, со Отцом мне являясь и Божественным Духом. Он один, но в трех Лицах, Три в единстве всецелом, Трисвятое сиянье в трех божественных солнцах. Озаряет Он душу ярче солнца земного, просвещает Он светом помраченный мой разум... Несказанное чудо я едва понимаю. Вдалеке созерцая красоту, что незрима из-за яркого света ослепительной славы, я весьма изумляюсь, весь объемлемый страхом... Трепещу, ужасаясь, я пришел в исступленье и не мог выносить я нестерпимую славу в эту ночь оцущений несказанных и странных...

Будучи выдающимся учителем нравственной жизни, Симеон оставил много наставлений монашествующим и мирянам по нравственно-аскетическим и духовным вопросам. В стихотворении под названием «Кто есть монах, и какое его делание» Симеон начертывает идеал монашеской жизни:

Монах есть тот, кто миру не причастен, кто говорит всегда с одним лишь Богом, кто, видя Бога, сам бывает видим, Любя Его, он Им любим бывает и, светом становясь, всегда сияет. Монаха хвалят – все равно он нищий, в дом приглашают – все равно он странник. О дивное, немислимое чудо! Среди богатств безмерных – я нуждаюсь, Владея многим – остаюсь я беден, среди обилья вод – томлюсь я жаждой. Кто даст мне то, что я уже имею? И где найду Того, Кого я вижу? Как удержу Того, Кто в сердце дышит, но вне всего, Незримый, пребывает? Имейи уши слышати – ла слышит, Словам безумца с трепетом внимая!

Уникальность Симеона обусловлена не только нехарактерной для восточной патристики автобиографичностью его сочинений и не только оригинальностью их содержания, но и той необычной формой, в которую он облекал свои мысли. Симеон был церковным поэтом, однако он сочинял не богослужебные тексты, а свободные стихи, причем использовал не античную метрику, характерную для ученой поэзии его времени, а силлабо-тонические размеры, свойственные народной поэзии. Это делало его стихотворения доступными не только ученой публике, но и простому народу. При этом все стихотворения Симеона были наполнены глубоким религиозным чувством:

Как Ты пламенем горящим и водой живой бываешь? Услаждая, как сжигаешь? Как от тленья избавляешь? Как нас делаешь богами, тьму в сиянье превращая? Как из бездн людей выводим, нас в нетленья облекая? Как влечешь Ты тьму к рассвету? Как Ты ночь рукою держишь? Как Ты сердце озаряешь? Как меня Ты изменяешь? Как Ты приобщился к смертным, сделав их сынами Бога? Как без стрел пронзаешь сердце, и оно горит любовью? Как нас терпишь, как прощаешь, по делам не воздая? Вне всего как пребываешь, на дела людей взирая? Оставляя в отдаленье, как деянья всех объявишь? Дай рабам Твоим терпенье, чтоб их скорби не объяли!

Учение Симеона оказало влияние на развитие монашеской жизни на Афоне, о чем свидетельствует множество рукописей его творений, хранящихся в афонских монастырях. Афонский полуостров на севере Греции уже в X-XI веках был густо заселен монахами: согласно житийным источникам, в этот период там подвизалось около трех тысяч монахов разных национальностей. Характерной особенностью Афона на протяжении более тысячи лет вплоть до настоящего времени является то, что он представляет собой конфедерацию мужских

монастырей, объединенных одним уставом: доступ на Афон женщинам строго запрещен. Такой порядок начал складываться уже при святом Афанасии Афонском, основателе Великой лавры, носящей его имя. В X-XI веках были основаны монастыри Ватопед, Иверский, Амальфитанцев, Ксиропотам, Зограф, Святого Пантелеимона, Преподобного Ксенофонта, Эсфигмен, Каракал, Костамонит, Симонопетра, Хилан-дар. Впоследствии появились и другие монастыри, а также скиты и отдельные кельи. Характерной особенностью Афона был его интернациональный характер: Иверский монастырь с X века населяли грузины, монастырь Амальфитанцев – выходцы из Южной Италии, монастырь Ксилургу с XI века находился в руках русских, которые в XII веке получили монастырь Святого Пантелеимона, сербы с конца XII века владели Хиландарским монастырем, а болгары – монастырем Зограф.

В XIII веке Афон оказался в эпицентре монашеского движения, получившего в науке название исихазма. Под исихазмом обычно понимают движение, охватившее широкие круги византийского монашества в XIII-XIV веках и отразившееся в сочинениях афонских иноков Никифора Уединенника, Григория Синаита, Григория Паламы, а также целого ряда других аскетических писателей. Это направление характеризуется, в частности, интересом к теме созерцания Божественного света, о котором писал [Симеон Новый Богослов](#), а также к психосоматическому методу молитвы Иисусовой.

Практика молитвы Иисусовой, заключающаяся в непрерывном произнесении молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» (или более кратких форм «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», «Сыне Божий, помилуй мя», «Господи, помилуй»), была известна в монашеской среде уже в VIII веке. Однако в эпоху исихазма делание этой молитвы стало сопровождаться определенными физическими приемами, которые были впервые подробно описаны в трактате под названием «Метод священной молитвы и внимания», дошедшем под именем Симеона Нового Богослова, но в действительности, возможно, принадлежащем другому автору. Суть психосоматического метода молитвы Иисусовой, описанного в трактате, заключается в следующем:

Сев в безмолвной келье и наедине в каком-либо одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. Затвори дверь ума и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно, ты обретешь – о чудо! – непрерывную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет! помысел при его появлении, прежде чем тот завершится или сформируется. С этого времени ум, памятуя о бесовской злобе, воздвигает естественный гнев и, преследуя, поражает мысленных врагов. Прочему ты научись, с помощью Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце.

Во второй четверти XIV века в Византии возникли споры вокруг описанного метода молитвы, а также вокруг учения исихастов в целом. Главными действующими лицами в этих спорах были Варлаам Калабриец (1290—1348) и святитель [Григорий Палама](#) (1296—1359). Варлаам, происходивший из среды греков-униатов Южной Италии, по прибытии в Константинополь в начале 1230-х годов сделал блестящую карьеру при дворе в качестве философа и ученого: от имени императора он вел переговоры с папскими легатами о соединении Церквей. В период переговоров Варлаам составил несколько трактатов против латинского учения о Филиокве, в которых доказывал, что ни греки, ни латиняне не могут

настаивать на правильности своего учения по той причине, что Бог всецело непознаваем и что рассуждения о Нем не могут покоиться на чувственном опыте. Такая точка зрения не удовлетворила папу Бенедикта XII, которому были представлены трактаты Варлаама. Для папы релятивизм в догматах был неприемлем, и он требовал неперемennого признания Филиокве православными в качестве условия для заключения унии.

С православной же стороны на сочинения Варлаама отреагировали афонские монахи во главе с Григорием Паламой, который в то время был иноком Великой лавры. Переписка между Григорием Паламой и Варлаамом, начавшись с вопроса о границах богопознания, быстро перетекла в спор о сущности «умного делания», о психосоматическом методе молитвы Иисусовой и о созерцании Божественного света. Варлаам начал высмеивать психосоматический метод молитвы Иисусовой, называя практиковавших его монахов «омфалопсихами», или «пуподушниками», как если бы они считали, что душа человека находится в его пупке. Опыт созерцания Божественного света, который был известен исихастам, воспринимался Варлаамом как чувственное и соблазнительное явление бесовского характера. В ответ на эти обвинения, выдвинутые как в переписке, так и в ходе личных встреч с Варлаамом, Григорий Палама написал три «Триады в защиту священно-безмолвствующих».

В этом сочинении Григорий прежде всего защищает монашескую практику молитвы Иисусовой, настаивая на том, что молитва – не только умственное, но и телесное делание, не просто евагрианское «восхождение ума к Богу», но делание, охватывающее всего человека, включая ум и сердце, душу и тело, взор и дыхание. По учению Паламы, душа – это «единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием»; телесным органом, в котором локализован ум человека, является сердце, и именно в него следует заключать ум. Если ум во время молитвы будет находиться вне тела, как рекомендовали противники исихазма, то он никогда не сможет достичь внимания и сосредоточенности, но всегда будет пребывать в рассеянности. В сердце же ум сходит благодаря дыханию и вместе с дыханием:

Поскольку у только что приступивших к борению даже сосредоточенный ум постоянно скачет и им приходится снова его возвращать, но он ускользает от неопытных, которые еще не знают, что нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем их собственный ум, то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание, в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум, пока, достигнув с Богом высших ступеней и сделав свой ум неблуждающим и несмешанным, трезвенники не научатся строго сосредотачивать его в «единовидной свернутости». Можно видеть, что так и само собой получается при напряжении внимания: при всяком сосредоточенном обдумывании, особенно у людей спокойных телом и разумом, дыхание исходит и входит тихо. Субботствуя духовно и в меру возможности унимая собственные действия тела, исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действие, а всякое не вполне произвольное, как, например, дыхание, они ограничивают в той мере, в какой это зависит от них.

Другой пункт, по которому Палама решительно выступает против Варлаама, это вопрос о богопознании. В ответ на мысль Варлаама о том, что Бог всецело непостижим, Григорий Палама дает богословское обоснование восточнохристианского понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неизменного и именуемого, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщимого. Одним из путей объяснения данного парадокса в восточнохристианской традиции служило понятие о «действиях», или энергиях Божиих, отличных от сущности Божией. Если сущность

Божия незрима, энергии могут быть видимы; если сущность неименуема, энергии могут быть именуемы; если сущность Божия непостижима, то энергии могут быть постигаемы разумом.

Наконец, третий пункт полемики между Варлаамом и Паламой – учение о природе Божественного света, созерцаемого исихастами во время молитвы. По учению Паламы, этот свет не есть сущность Божия, которая невидима и неприобщима. В то же время Божественный свет не является материальным феноменом или тварным светом, иноприродным сущности Божией. Божественный свет, созерцаемый исихастами, является нетварной энергией Бога, совечной Богу и неотделимой от Бога.

Приведенные Паламой аргументы не удовлетворили Варлаама, и он потребовал от императора созыва Собора для разрешения вопросов, поставленных в ходе спора. Такой Собор состоялся в храме Святой Софии 10 июня 1341 года. На Соборе Варлаам признал свое поражение и в тот же день бежал из Византии в Авиньон к папе Клименту VI, который назначил его епископом города Джераче в Неаполитанском королевстве. Назначение состоялось по протекции Франческо Петрарки, которому Варлаам преподавал греческий язык. Споры на этом не закончились, и в течение последующего десятилетия против Паламы выступили его бывший ученик Акиндин и придворный историк Никифор Григора. Однако Константинопольские Соборы 1347 и 1351 годов, созванные императором Иоанном IV Кантакузеном во второй и в третий раз подтвердили учение Паламы. С 1347 года вплоть до своей кончины Григорий Палама занимал пост архиепископа Фессалоникийского, а на патриарший престол в Константинополе возводились его ученики – Исидор I, Каллист I и Филофей Коккин. В 1368 году, спустя девять лет после кончины Григория Паламы, он был торжественно причислен к лику святых патриархом Филофеем Коккиным, и было установлено праздновать его память во вторую неделю Великого поста.

С именем Григория Паламы связана, кроме того, интересная страница в истории взаимоотношений между христианством и мусульманством. К тому времени христиане и мусульмане во многих землях жили бок о бок друг с другом на протяжении столетий, и первоначальное резко отрицательное отношение к исламу в православной среде несколько смягчилось. Характерны в этом отношении деяния созванного императором Мануилом Комнином Константинопольского Собора 1180 года, на котором рассматривалась содержащаяся в греческих требниках анафема «Богу Магомета, о Котором Магомет говорит, что Он есть Бог олосфирос, что Он не рождает и не рожден и Ему никто не подобен». Эта анафема, как сказано в постановлении Собора, смущала лиц, обращавшихся из магометанства в Православие. На Соборе решено было анафему «Богу Магомета» выбросить из требников, ограничившись лишь анафемой самому Магомету.

Полемика между Григорием Паламой и мусульманами имела место в 1354—1355 годах, когда он находился в плену у турок. Проведя в плену более года, святитель беседовал с высшими лицами турецкого государства, в том числе с принцем Измаилом, внуком великого эмира Орхана. Об этих беседах он подробно говорит в «Письме своей Церкви», адресованном пастве Фессалоник. К письму тематически примыкает сочинение под названием «Диспут с хионами», составленное врачом Таронитисом, который был свидетелем диспутов Григория Паламы с мусульманами.

Помимо богословских тем – учение о едином Боге, вера в Божество Иисуса Христа, значение Магомета – в ходе диспутов был выдвинут ряд историософских аргументов. Так, например, магометане видели благословение Божие в своем военном превосходстве над греками. В ответ на это Григорий пишет:

Похваляется же этот нечестивый, ненавистный Богу и преступный род, что возобладал над ромеями благодаря своей любви к Богу, не ведая того, что этот мир лежит во зле ([1 Ин](#)

[5:19](#)) и над его большей частью господствуют чаще всего злые люди, рабы преисподней, силой оружия одолевающие соседей. Вот почему весь период до Константина, который, царствуя, воистину руководствовался любовью к Богу, идолопоклонники владели почти всей экуменой, а после него снова в течение длительного времени ею правили люди, которые ничем или почти ничем не отличались от них.

В последней фразе имеются в виду императоры-еретики эпохи Вселенских Соборов.

Если в письме, адресованном папстве, Григорий не стесняется в выражениях по адресу магометан, то в ходе самих диспутов с ними он был гораздо более сдержан и даже приветлив. Критерием истинности религии, по его мнению, не может быть военное превосходство, и религия не должна навязываться силой. В том, что христианство является религией свободы, Палама видит его превосходство над мусульманством, что он и разъяснил своим оппонентам в ходе одного из диспутов:

Пусть Магомет, отправившись с Востока, прошел победителем до Запада, но побеждал он войной, мечом, грабежом, порабощением, избиением людей. Из этого ничто не может исходить от Бога, Который добр. Скорее же это обусловлено волей человека и дьявола, от начала являющегося человекоубийцей ([Ин 8:44](#)). Что же, разве Александр, отправившись с Запада, не покорил весь Восток? Однако и многие другие в разные времена, предпринимая военные походы, нередко овладевали всей экуменой. Никому же из них никакой народ не вверял свои души, как вы Магомету. Впрочем, он, и силу используя, и наслаждения предлагая, не привлек на свою сторону даже одной целой части экумены. А учение Христа, хотя и отвергающее почти все удовольствия жизни, охватило все пределы экумены и господствует среди тех, кто воюет с ним, без всякого насилия и, скорее, торжествуя над насилием, которое всякий раз противопоставляется ему, так что в этом заключается победа, победившая мир ([1 Ин 5:4](#)).

Описанный диспут закончился благоприятно для святителя, который в нужный момент сумел проявить достаточный дипломатический такт:

Тем временем находившиеся рядом христиане, видя, что турки вот-вот разгневаются, знаками показали мне, что пора прекращать говорить, Я же, чтобы разрядить обстановку, с легкой улыбкой сказал тем: «Если бы мы были согласны со словами друг друга, то придерживались бы одного учения...» Один из них сказал: «Настанет когда-нибудь время, когда мы придем к согласию друг с другом». И я согласился с этим и высказал пожелание, чтобы такое время пришло как можно скорее.

Флорентийская уния и падение Византии. Православие под турецким игом

Середина XV века ознаменовалась для Православной Церкви двумя трагедиями – Флорентийской унией и падением Константинополя. К этому времени от Византийской империи оставался лишь Константинополь с пригородами, незначительная часть территории на юге Греции и несколько островов. Все остальные территории, входившие в некогда могущественную империю, были заняты турками или – на Западе – латинянами. Византийский император находился на вассальном положении у турецкого султана, и дни великой христианской империи были сочтены.

В надежде спасти остатки империи от неминуемой гибели император Иоанн VIII Палеолог решился на отчаянный шаг: 24 ноября 1437 года он отправился в Италию к папе Евгению IV в надежде на получение военной помощи латинян против турок. Вместе с императором отбыли около 600 человек, включая престарелого патриарха Константинопольского Иосифа II, 22-х епископов, многочисленных клириков и мирян. В составе делегации были представители

патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. 9 апреля 1438 года в Ферраре под председательством папы Евгения открылся Собор, на котором предстояло обсудить разногласия между греками и латинянами. Для этой цели была создана богословская комиссия, в которую со стороны греков вошли митрополит Ефесский Марк, митрополит Никейский Виссарион и еще несколько лиц, а со стороны латинян – несколько кардиналов. Официальным главой греческой делегации в течение всего Собора оставался император Иоанн Палеолог, который нередко принимал личное участие в прениях. В составе греческой делегации был также Исидор, незадолго до этого назначенный митрополитом Киевским.

Первый вопрос, который делегации обсуждали на Соборе в Ферраре, был вопрос о чистилище. Согласно латинскому учению, чистилище представляет собой место посмертного временного мучения тех лиц, которые умерли в мире с Церковью и которые не совершили смертных грехов: по окончании периода мучений эти люди попадают в Царство Небесное. На Феррарском Соборе латиняне утверждали, что «нет нужды молиться за тех, которые находятся в раю, ибо они не имеют никакой нужды в этом, ни за тех, которые – в аду, так как они не могут освободиться или очиститься от грехов», молиться можно лишь за тех, кто находится в чистилище. Богословие Восточной Церкви, однако, учения о чистилище не знало, и святой [Марк Ефесский](#) в своем ответе на доклад латинян утверждал, что Церковь молится за всех усопших – как находящихся в раю, так и томящихся в аду, с надеждой на то, что эта молитва будет услышана Богом. По первому пункту полемики согласие между двумя партиями достигнуто не было.

Второй темой, предложенной к обсуждению в Ферраре, было латинское учение о Филиокве. Против этого учения в прениях выступали и Марк Ефесский, и Виссарион Никейский, однако латиняне упорно его защищали. Опять же согласие достигнуто не было. После того как в феврале 1439 года заседания Собора были перенесены во Флоренцию, было решено отказаться от обсуждения вопроса о включении Филиокве в Символ веры и ограничиться общим обсуждением учения об исхождении Святого Духа. Во Флоренции латиняне заявили, что единой причиной исхождения Святого Духа они признают Бога Отца, зачитав отрывок из послания Максима Исповедника к Марину (упоминался нами выше). Тем не менее греков не удовлетворили объяснения латинян, и святой Марк Ефесский представил в опровержение учения о Филиокве трактат под названием «Свидетельства об исхождении Святого Духа только от Отеческой Ипостаси».

После полутора лет напряженных богословских дискуссий латиняне поставили грекам ультиматум, который сводился к тому, что греки должны были принять латинское учение. При этом папа пообещал военную помощь византийскому императору. 4 июля 1439 года греки передали латинянам заявление следующего содержания: «Мы соглашаемся с вашим учением и с вашим прибавлением в Символе, сделанным на основании святых отцов; мы заключаем с вами унию и признаем, что Святой Дух исходит от Отца и Сына как от одного единого Начала и Причины». Это заявление подписали все члены греческой делегации, кроме святого Марка Ефесского, оставшегося непреклонным.

Получив заявление греков, папа потребовал, чтобы они согласились также с латинским пониманием чистилища, с практикой служения литургии на пресном хлебе и с латинским учением о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы при произнесении слов «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое» и «Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя» (греки считали, что преложение Святых Даров происходит не после произнесения этих слов, а после призвания Святого Духа). От греков потребовали также, чтобы они согласились с латинским учением о первенстве папы Римского, причем не только о первенстве чести, но и о примате юрисдикции (т.е. чтобы восточные патриархи вошли в юрисдикционное подчинение папе

Римскому), чтобы называли папу «викарием Христа» и «главой Церкви», чтобы признали за ним право беспрепятственно вмешиваться в дела Православной Церкви. После долгих колебаний 33 представителя греческой делегации наконец подписали унию на условиях, выдвинутых латинянами. Единственным официальным членом делегации, не подписавшим унию, был святитель Марк Ефесский. Не подписал унию также патриарх Иосиф, к тому времени скончавшийся.

По возвращении в Константинополь святитель Марк Ефесский написал окружное послание, в котором решительно отмежевался от Ферраро-Флорентийского Собора. Относительно греков, подписавших на нем унию с латинянами, святитель Марк писал:

Надо бежать от них, как бегут от змеи... как от хриstopродавцев и хриstopуlцев... Ибо мы вместе с Дамаскиным и всеми отцами не говорим, что Дух происходит от Сына; а они – вместе с латинянами говорят, что Дух происходит от Сына. И мы вместе с божественным Дионисием говорим, что Отец – единый Источник преестественного Божества; а они вместе с латинянами говорят, что и Сын – Источник Святого Духа, очевидно, что этим исключая Духа из Божества... И мы утверждаем, согласно отцам, что воля и энергия несотворенного и Божественного естества несотворенны; а они вместе с латинянами и Фомой говорят, что воля – тождественна с естеством, а Божественная энергия – тварна... И мы говорим, что ни святые не воспринимают еще уготованное им Царство и неизреченные блага, ни грешники еще не посланы в геенну, но и те и другие каждые ожидают свой удел, который будет воспринят в будущем веке после воскресения и суда; а они вместе с латинянами желают, чтобы они сразу же после смерти восприняли согласно заслугам, а промежуточным... они даруют очистительный огонь, который не тождествен с геенским... И мы, послушествуя заповедающих апостолов, отвращаемся от иудейского бесквасного хлеба; а они, в том же акте унии, возвецают, что то, что священнодействуется латинянами, является Телом Христовым. И мы говорим, что прибавление в Символе возникло беззаконно и противозаконно и противно отцам; а они утверждают, что оно законно и благословенно... Для нас папа представляется как один из патриархов, и то если бы он был православным, а они с большею важностью объявляют его викарием Христа, отцом и учителем всех христиан... Итак, братие, бегите от них и от общения с ними...

Ферраро-Флорентийский Собор имел все формальные признаки Вселенского Собора: в нем участвовали папа и император, Константинопольский патриарх и представители других древних Восточных Патриархатов, предстоятель Русской Церкви (еще не имевшей автокефалии и входившей в состав Константинопольского Патриархата). В Католической Церкви этот Собор признается Вселенским. Однако на православном Востоке он был отвергнут на том основании, что от Православной Церкви на нем потребовали капитуляции, отказа от своей многовековой богословской традиции.

Русская Церковь первой отвергла унию. Когда митрополит Киевский Исидор, представлявший Русскую Церковь на Флорентийском Соборе, вернулся на Русь спустя два года после окончания Собора, он 5 июля 1441 года совершил богослужение в Успенском соборе Московского Кремля: за богослужением возносилось имя папы Римского и был зачитан акт о воссоединении с Римом. Никто из присутствовавших бояр и епископов поначалу не выразил несогласия; напротив, по словам летописца, «умолчаша и бояре и инии мнозе, еще же паче и епископы русския умолчаша, и воздремаша и уснуша». Однако великий князь Московский Василий Васильевич объявил Исидора еретиком и приказал арестовать его. Тогда «все епископы рустии возбудишася; князи и бояре и множество христиан тогда... начаша... звати Исидора еретиком». Митрополита Исидора старались принудить к отречению от унии, угрожая даже смертной казнью: он остался непреклонен и в конце концов бежал в Рим, где папа сделал

его кардиналом. Так Ферраро-Флорентийский Собор был отвергнут Русской Церковью.

В 1442 году на Соборе в Иерусалиме патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский отказались признать Ферраро-Флорентийский Собор, назвав его «грязным, антиканоничным и тираническим», и разорвали общение с Константинопольским патриархом Митрофаном II, избранным на место скончавшегося во Флоренции патриарха Иосифа. Спустя восемь лет, на Соборе в Константинополе, униатский Константинопольский патриарх Григорий III Мамма был низложен, и Ферраро-Флорентийский Собор в присутствии патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского был предан анафеме Константинопольской Церковью. Общее настроение греков накануне падения Византии было выражено в словах византийского флотоводца великого дуки Луки Нотараса: «Я предпочитаю увидеть царствующей в городе турецкую чалму, чем латинскую тиару». Через четырнадцать лет после заключения Флорентийской унии и через три года после ее осуждения на Константинопольском Соборе столица Византийской империи оказалась в руках турок, а Лука Нотарас был по приказу султана обезглавлен вместе со своим четырнадцатилетним сыном.

Как уже говорилось, греки подписали унию во Флоренции в надежде на то, что латиняне окажут им военную помощь против турок. Однако помощь ограничилась присылкой трех галузских галер с несколькими сотнями добровольцев на борту, которые, впрочем, мужественно сражались бок о бок с греками. Кроме того, в Константинополь был прислан кардинал-митрополит Исидор (тот самый, который от имени Русской Церкви подписал унию, а затем был с позором изгнан из Москвы): ему император разрешил служить в соборе Святой Софии. Когда в апреле 1453 года турки начали осаду Константинополя с суши и с моря, турецкое войско превосходило византийскую армию по численности в 20 раз. Несмотря на это, оборона Константинополя продолжалась семь недель. В ночь с 28 на 29 мая 1453 года состоялась последняя христианская служба в соборе Святой Софии. Вечером 29 мая город был взят турками, последний византийский император Константин XI Палеолог погиб при обороне города. По приказу султана Мехмеда II храм Святой Софии был превращен в мечеть.

Взятие Константинополя сопровождалось трехдневным грабежом, в ходе которого турки, с разрешения султана, убивали и грабили всех, кого хотели. По приказу султана были казнены некоторые оставшиеся в живых представители византийской знати и представители духовенства, но кардиналу Исидору удалось бежать. Многие церкви были разграблены и осквернены. На Константинопольский патриарший престол, по инициативе Мехмеда II, был избран ученый монах [Геннадий Схоларий](#), решительный противник унии: ему Мехмед II, по подобию византийских императоров, лично вручил патриарший жезл. Геннадий стал главой миллета – греческой общины, наделенной правами самоуправляемого этнического меньшинства. Султан снабдил патриарха грамотой-фирманом, наделявшей его правами духовного и светского главы греческого населения Османской империи (мозаика с изображением Мехмеда II, вручающего фирман Геннадию, находится в здании Константинопольской Патриархии в Стамбуле).

Влияние Константинопольского Патриархата среди христианской паствы империи было не только сохранено, но даже упрочено благодаря тому, что патриарх получил от султана не только церковную, но и некое подобие политической власти. В основу религиозно-политического устройства новообразованной империи был положен характерный для исламского мира принцип совмещения духовной и светской власти в одном лице. Турецкий султан, будучи абсолютным монархом и одновременно религиозным лидером империи, делегировал часть своих полномочий Константинопольскому патриарху, который стал посредником между султаном и христианским населением. Де-факто патриарх вынужден был выполнять функции проводника воли султана, что давало ему определенные привилегии внутри

Османской империи, но лишало его какой-либо возможной церковной власти за ее пределами. На несколько последующих столетий судьба Константинопольского Патриархата оказалась неразрывно связанной с судьбой Османской империи.

Хотя православное меньшинство получило, по воле султана, определенное место в структуре турецкого общества, вскоре стало ясно, что христианство воспринимается как второразрядная религия, а христиане – как граждане второго сорта. Они платили высокие налоги, носили особую одежду, Церкви была запрещена миссионерская деятельность, а обращение мусульманина в христианство рассматривалось как преступление. За право вступления в должность патриарх должен был платить султану огромную сумму денег, и, как правило, патриархом мог стать тот из претендентов, кто был способен больше заплатить. Султаны были, таким образом, заинтересованы в том, чтобы как можно чаще менять патриархов. Причиной частой смены патриархов были также внутренние нестроения в Константинопольском Патриархате и борьба за патриарший престол. Кроме того, любое проявление нелояльности по отношению к турецкому режиму жестоко каралось. В результате из 159 Константинопольских патриархов, занимавших престол между XV и XX веками, 105 были смещены турками, 27 вынужденно отреклись от престола, 6 были умерщвлены, и лишь 21 умерли своей смертью, находясь на должности. Один и тот же человек мог стать патриархом и быть низложен несколько раз.

После захвата Константинополя турки продолжили завоевательные походы, в ходе которых поработению подвергались в том числе исконно православные земли. В 1459 году Мехмед II овладел Сербией. В первой четверти XVI века в результате военных походов султана Селима I в составе Османской империи оказались Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты. После превращения Сербии в провинцию Османской империи автокефалия Сербской Церкви была утрачена и Церковь вошла в Константинопольский Патриархат (ранее, в конце XIV века, после завоевания Болгарии турками, в состав Константинопольского Патриархата вошла Болгарская Церковь). Древние восточные Патриархаты не были упразднены, однако фактически находились в зависимости от Константинопольского патриарха, который был единственным главой Православной Церкви на территории Османской империи, признанным государственной властью.

Турецкое завоевание в значительной степени парализовало интеллектуальную жизнь греков, остановилось развитие православного богословия. Главной задачей для Церкви было выжить и сохранить свою традицию. Это было необходимо не только ввиду постоянного гнета со стороны мусульман, но и ввиду регулярных попыток латинского Запада склонить Греческую Церковь к подчинению Риму. В поисках союзников против латинян греки устанавливали сношения с европейскими протестантами. Последняя четверть XVI века была ознаменована перепиской между патриархом Иеремией II и богословами тюбингенского университета. А XVII век ознаменовался «протестантской смутой» внутри Греческой Церкви, вызванной влиянием кальвинистских идей на Константинопольского патриарха Кирилла I Лукариса. В 1629 году в Женеве, главном центре европейского кальвинизма, под именем Лукариса было напечатано «Исповедание веры», содержащее многие кальвинистские идеи. Сам Кирилл Лукарис, шесть раз становившийся патриархом и шесть раз низведенный с престола, закончил жизнь трагически: он был задушен янычарами, а тело его бросили в Босфор. Идеи Лукариса были впоследствии многократно осуждены на церковных Соборах, состоявшихся между 1638 и 1691 годами.

С турецким завоеванием было связано постепенное ослабление на протяжении XVI-XVII веков многих афонских монастырей и угасание на Афоне традиции исихазма. Хотя турецкие султаны покровительствовали Афону, самоуправство мелких турецких чиновников, высокие

налоги, которые вынуждены были платить монахи, и пиратские набеги – все это не способствовало процветанию на Афоне монашеской жизни. К XVII веку многие монастыри Святой Горы пришли в упадок. Некоторое оживление в духовной жизни Афона наблюдается в середине XVIII века, и связано оно с движением «колливадов», охватившим афонские монастыри и перекинувшимся в континентальную Грецию. Движение началось со спора по незначительному, казалось бы, вопросу о допустимости поминовения усопших в воскресенье. В начале XIX века спор возобновился, но главным теперь стал вопрос о регулярности причащения: колливады настаивали на возрождении древней практики частого причащения, тогда как их противники считали, что причащаться надо два-три раза в год. Духовная программа колливадов, однако, не ограничивалась вопросами о поминовении усопших и о частом причащении. Колливады ставили задачей возрождение той духовной традиции, которая была связана с именами святителя Григория Паламы и исихастов XIV века и которая к XVIII веку была почти полностью забыта. Центральным пунктом программы было возрождение практики «умного делания» – молитвы Иисусовой.

Одним из главных деятелей движения был преподобный [Никодим Святогорец](#) (1748—1809), перу которого принадлежат многочисленные оригинальные сочинения, в том числе книга «О частом причащении», толкования на Послания апостола Павла и на богослужебные тексты. Книга под названием «Невидимая брань», получившая широкое распространение и переведенная в конце XIX века на русский язык, представляет собой переработку сочинения латинского монаха-театинца Лоренцо Скуполи. Однако главным трудом Никодима является «Филокалия», или «Добротолубие» – многотомное собрание произведений восточнохристианских аскетических авторов с IV по XV век на тему умного делания. Именно благодаря «Филокалии», впервые напечатанной в Венеции в 1782 году, были возвращены к жизни многие творения древних церковных писателей, таких как Евагрий Понтийский, [Марк Подвижник](#), Максим Исповедник, Исихий Синайский, а также византийских исихастов – Никифора Уединенника, Григория Синаита, Григория Паламы. В 1793 году «Добротолубие» было переведено на славянский язык, в конце XIX – на русский, а в течение XX – на некоторые европейские языки. До настоящего времени этот сборник остается одной из наиболее читаемых книг в среде монашествующих и мирян Православной Церкви.

2. Православие на Руси

Православие в Киевской Руси

«Отметить особо на историческом пути Православия «русскую главу» требует не только особое значение ее для нас, русских, но превыше всего простая историческая правда», – писал протоиерей Александр Шмеман в книге «Исторический путь Православия». Значение России в исторической судьбе Православия является, по мнению исследователя, исключительным, ни с чем не сравнимым.

Ко времени падения Византии Православие на Руси насчитывало уже несколько веков. После того как Русь была крещена князем Владимиром, в ней была образована Киевская митрополия в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Первые митрополиты были греками и присылались из Константинополя, богослужение поначалу совершалось тоже на греческом языке. Точная дата основания митрополии, так же как и имена первых митрополитов являются предметом споров среди ученых. В Русской Православной Церкви первым митрополитом Киевским признается Михаил: считается, что святой князь Владимир привез его с собой из Корсуни. Одновременно или почти одновременно с митрополией в Киеве епископские кафедры были основаны в Новгороде, Полоцке и некоторых других городах. Множество храмов строилось по всей Руси, открывались приходские школы, и во всех городах и селах совершались массовые крещения. К концу правления Владимира в одном только Киеве было около 400 церквей.

После смерти князя Владимира в 1015 году между его сыновьями началась борьба за власть: Святополк объявил себя князем Киевским и, дабы избавиться от возможных соперников, умертвил своих родных братьев – Бориса, который княжил в Ростове, и Глеба, княжившего в Муроме. Почитание Бориса и Глеба началось вскоре после их кончины, и уже в 1026 году на месте их погребения митрополитом Киевским Иоанном I был освящен храм. Борис и Глеб были первыми святыми, прославленными Русской Церковью; хотя они не были мучениками за Христа, они были прославлены как страстотерпцы, не пожелавшие поднять руку на брата и защитить свою жизнь, но отдавшие ее ради прекращения междоусобицы и водворения мира.

Убийца Бориса и Глеба, Святополк Окаянный, был в 1019 году побежден другим сыном святого князя Владимира, Ярославом Мудрым, чье долгое правление было ознаменовано дальнейшим распространением христианства. При Ярославе были построены Софийский собор в Киеве, кафедральные соборы в Новгороде и многих других городах, при нем же появились первые монастыри и началась систематическая работа по переводу греческих богослужебных книг на славянский язык, о чем рассказывается в «Повести временных лет»:

Заложил Ярослав город большой, у которого сейчас Золотые ворота, заложил и церковь Святой Софии, митрополию, и затем церковь Святой Богородицы Благовещения на Золотых воротах, затем монастырь Святого Георгия и святой Ирины. При нем начала вера христианская плодиться и распространяться, и черноризцы стали множиться, и монастыри появляться. Любил Ярослав церковные уставы, попов очень жаловал, особенно же черноризцев, и к книгам проявлял усердие, часто читая их и ночью и днем. И собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением Божественным... Ярослав... любил книги и, много их переписав, положил в церкви Святой Софии, которую создал сам. Украсил он ее золотом, серебром и сосудами церковными, в ней возносят к Богу положенные молитвы в назначенное время. И другие церкви ставил он по городам и по местам, поставляя попов и давая

им от своей казны плату, веля им учить людей, потому что это поручено им Богом, и посещать часто церкви. И умножилось число пресвитеров и людей крещеных.

При Ярославе в Киеве появился первый митрополит русского происхождения, Иларион, избранный и поставленный на Киевскую митрополию Собором русских епископов. До своего поставления он был священником в княжеском селе Берестове и был известен как «муж благостный, книжный и постник»: он выкопал себе пещеру на берегу Днепра и удалялся туда для молитвы и псалмопения. Пребывание его на святительской кафедре было, по-видимому, недолгим, так как с 1055 года в летописях в качестве Киевского митрополита упоминается грек Ефрем. Рядом ученых было высказано предположение, что после оставления кафедры Иларион постригся в схиму с именем Никона и стал иноком, а затем и игуменом Киево-Печерского монастыря. Однако в Русской Православной Церкви святитель Иларион и преподобный Никон почитаются как два разных лица.

В историю Русской Церкви митрополит Иларион вошел как выдающийся просветитель и духовный писатель. Из его творений особой популярностью на Руси пользовалось «Слово о законе и благодати» – одно из первых оригинальных произведений русской письменности. Помимо несомненного литературного таланта автор «Слова» обладал незаурядным богословским даром и был хорошо знаком с современной ему богословской проблематикой. Один из лейтмотивов произведения – противопоставление христианства иудейству, благодати – закону. В то же время «Слово» представляет собой опыт осмысления христианства как вселенской спасительной веры, к которой благодаря святому князю Владимиру стал причастен русский народ. С большим вдохновением и силой митрополит Иларион говорит о плодах принятия христианства Русью:

И подобало Благодати и Истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного в мехи ветхие, обветшавшие в иудействе... Но новое учение – новые мехи, новые народы! И сберегается то и другое. Так и совершилось. Ибо вера благодатная распростерлась по всей земле и достигла нашего народа русского. И езеро закона пресохло. Евангельский же источник, исполнившись воды и покрыв всю землю, разлился и до наших пределов. И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу... И уже не идолопоклонниками зовемся, но христианами, не без упования еще живущими, но уповающими на Жизнь Вечную. И уже не капища сатанинские воздвигаем, но церкви Христовы создаем... Все народы помиловал Преблагой Бог наш, и нас не презрел Он: восхотел – и спас нас и привел в познание Истины.

В крещении Руси князем Владимиром митрополит Иларион видит переломный момент русской истории. Автору «Слова» удалось передать то духовное ликование, которое было характерно для молодого русского христианства как новой веры, пришедшей на смену обветшавшему язычеству:

И в единоевремение вся земля наша восславил Христа со Отцом и со Святым Духом. Тогда идольский мрак стал удаляться от нас – и явилась заря правоверия; тогда тьма служения бесовского исчезла – и слово евангельское осияло нашу землю. Тогда капища разрушались, а церкви поставлялись, идолы сокрушались, а иконы святых являлись, бесы убегали, а крест освящал грады. Пастыри словесных овец Христовых, епископы, предстали святому алтарю, принося Бескровную Жертву; пресвитеры и диаконы и весь клир благоукрасили и в благолепие облекли святые церкви. Труба апостольская и гром евангельский огласили все грады; фимиам, возносимый к Богу, освятил воздух. Встали на горах монастыри, явились черноризцы. Мужжи и жены, малые и великие, все люди, преисполнившие святые церкви, восславил Господа, взывая: «Един свят, един Господь Иисус Христос во славу Бога Отца! Аминь. Христос победил! Христос одолел! Христос воцарился! Христос прославился! Велик Ты, Господи, и чудны дела

Твои! Боже наш, слава Тебе!»

«Слово» заканчивается вдохновенной молитвой, обращенной к святому равноапостольному князю Владимиру:

Встань, о честная глава, из гроба твоего! Встань, отряси сон! Ибо ты не умер, но спишь до всеобщего восстания. Встань, ты не умер! Не надлежало умереть тебе, уверовавшему во Христа, Который есть Жизнь, дарованная всему миру. Отряси сон, возведи взор и увидишь, что Господь, таких почестей сподобив тебя там, на небесах, и на земле не без памяти оставил в сыне твоем. Встань, посмотри на чадо свое... посмотри на внуков твоих и правнуков: как они живут, как хранимы Господом, как соблюдают правую веру, преданную им тобою, как прилежат к святым церквам, как славят Христа, как поклоняются Его имени. Посмотри же и на град, величием сияющий, посмотри на церкви процветающие, посмотри на христианство возрастающее, посмотри на град, иконами святых блистающий и ими освящаемый, фимиамом благоухающий, славословиями божественными исполненный и песнопениями святыми оглашаемый. И, все это увидев, возрадуйся, и возвеселись, и восхвали Преплагого Бога, Устроителя всего.

С именем митрополита Илариона летописная традиция связывает и основание Киево-Печерского монастыря. «Повесть временных лет» говорит о том, что этот монастырь, уже к концу XI века превратившийся в крупнейший центр духовной жизни и религиозного просвещения, начался с той самой пещеры на берегу Днепра, где до своего избрания на Киевский митрополичий престол молился Иларион. Именно в этой пещере поселился преподобный Антоний Печерский, возле которого начала собираться община учеников. По благословию Антония были построены Успенская церковь и монашеские кельи, обитель была обнесена оградой. В годы игуменства преподобного Феодосия было начато строительство каменного Успенского собора монастыря. Феодосий, согласно его житию, составленному преподобным Нестором Летописцем, отличался особым аскетизмом и требовал от иноков безоговорочного послушания. В монастыре он ввел Студийский устав. Почитание Феодосия началось вскоре после его кончины, даже раньше, чем почитание его учителя преподобного Антония. В историю Русской Церкви оба преподобных вошли как основатели монашества на Руси.

Влияние преподобных Антония и Феодосия и основанного ими монастыря в период между последней третью XI и первой третью XIII века было огромным. На епископские кафедры во многих городах Руси ставились иноки из Киево-Печерской обители. Все без исключения кафедральные соборы в епархиях, возникших в этот период, – в Ростове, Владимире-Волынском, Турове, Галиче, Рязани, Владимире-на-Клязьме – были посвящены Успению Пресвятой Богородицы, как и собор Киево-Печерской лавры. Киевские князья нередко обращались за помощью к печерским игуменам, которые играли заметную роль не только в религиозной, но и в политической жизни страны. Печерский монастырь, кроме того, стал важнейшим центром летописания и агиографии.

В истории Руси XII век был временем феодальной раздробленности, когда внутренняя политика определялась противоборством удельных князей. В этот период возрастает роль Киевского митрополита как единственного лица, чья юрисдикция простирается на всю Русскую землю: не случайно приблизительно с середины XII века митрополиты титулуются «Киевскими и всея Руси». В то же время большинство Киевских митрополитов этого периода были греками, которые не всегда ориентировались в сложных перипетиях русской политической и церковной жизни. В тех же случаях, когда митрополитом по инициативе князя становился выходец из Руси, Константинополь, как правило, энергично протестовал. Нестроения, вызванные сложными взаимоотношениями с Константинополем, однако, не препятствовали дальнейшему укреплению

Православия на Руси, увеличению числа епископских кафедр: к началу XIII века их было уже около пятидесяти.

В дело укрепления церковной жизни вносили вклад некоторые выдающиеся правители, такие, например, как святой благоверный князь Андрей Боголюбский, вошедший в историю Церкви как храмоздатель и ревнитель благочестия. В годы его правления Владимир-на-Клязьме превратился в один из главных политических и религиозных центров Руси. Андрей даже хотел учредить там отдельную митрополичью кафедру, но получил отказ от Константинополя. При нем были построены Успенский собор во Владимире и церковь Покрова-на-Нерли, с его именем связывают установление на Руси празднования Покрова Пресвятой Богородицы.

Значение Владимира выросло после того, как в 1237—1240 годах по Руси пронесли, опустошая все на своем пути, войска ордынского хана Батыея (1208—1255), внука Чингисхана. В ходе этого нашествия, положившего начало более чем двухсотлетнему периоду монголо-татарского ига, были захвачены и разорены многие крупные города Руси, в том числе Рязань, Москва, Владимир-на-Клязьме, Козельск, Переяславль, Чернигов, Киев, Каменец, Владимир-на-Волыни, Галич и Лодыжин. Монголы грабили и разрушали церкви, убивали и уводили в плен священнослужителей и монахов. Митрополит Киевский (с 1236 года) Иосиф пропал без вести, несколько епископов погибло. Вся завоеванная монголами Русь была обложена данью, и в течение последующих двух с лишним столетий русские князья и митрополиты перед вступлением в должность должны были ездить в Орду и получать ярлык (разрешение) от хана: без такого ярлыка ни князь, ни митрополит не могли считаться легитимными.

Разграбление Киева татаро-монгольскими ордями 6 декабря 1240 года сделало невозможным и нецелесообразным для следующих Киевских митрополитов пребывание в городе. Святитель Кирилл II, формально оставаясь митрополитом Киевским, по большей части пребывал на северо-востоке Руси, а его преемник, святитель Максим в 1299 году переселился во Владимир-на-Клязьме, объединив Владимир с Киевом в одну митрополичью область.

Значение Владимира продолжало расти при святом благоверном князе Новгородском, Киевском и Владимирском Александре Невском (1220—1263), который вошел в историю Руси как один из выдающихся правителей, чья политическая дальновидность определила судьбу Руси на десятилетия вперед. Святой Александр сознавал бесперспективность борьбы с монголами и сосредоточил свои усилия на защите северо-западных рубежей Руси. Время его княжения совпало с активизацией католических рыцарских орденов, действовавших по прямому указанию папы. 9 декабря 1237 папа Григорий IX повелел Упсальскому архиепископу организовать крестовый поход против русских и финнов. Исполняя папский указ, в 1240 году шведский король отправил в русские земли многочисленное войско, однако оно было разбито дружиной святого князя Александра. В 1242 году благоверный князь одержал историческую победу над рыцарями Ливонского ордена на льду Чудского озера.

Потеряв надежду завоевать Русь при помощи рыцарских орденов, папы прибегли к увещаниям и угрозам. 15 ноября 1248 года папа Иннокентий IV направил Александру Невскому послание, в котором писал, что признание латинской иерархии позволит князю «весьма легко и весьма быстро достичь врат райских», поскольку «ключи от этих врат Господь вверил блаженному Петру и его преемникам, Римским папам, дабы они не впускали не признающих Римскую Церковь как Матерь нашей веры и не почитающих папу – заместника Христа». Около 1250 года папа прислал к Александру двух кардиналов с предложением принять католичество. Святой Александр ответил папе: «От Адама и... до Перваго Вселенскаго Собора святых отец, а от Перваго и до Седьмаго Собора – вся сия добре сведаем... якоже проповедашеся от святых апостол Христова Евангелие во всем мире, по сих же и предания святых отец Седми Собор Вселенских. И сия вся известно храним, а от вас учения не приемлем и словес ваших не

слушаем».

Ради достижения мира с татаро-монголами святому князю пришлось совершить четыре поездки в Золотую Орду. Возвращаясь из четвертой поездки, он заболел и, приняв перед смертью монашеский постриг с именем Алексей, скончался. Когда весть о его смерти достигла Владимира, митрополит Киевский Кирилл, находившийся во Владимире, вышел к народу со словами: «Чада мои милые! Закатилось солнце земли Русской». Эти слова отражали ту любовь, которой великий князь был окружен при жизни. Церковное почитание Александра Невского началось вскоре после его кончины, и в середине XVI века он был официально причислен к лику святых.

Православие в Московской Руси

В начале XIV века резиденцией митрополита Киевского и всея Руси еще оставался Владимир, однако митрополит Петр последние годы жизни провел в Москве и был погребен в Успенском соборе Московского Кремля. В Москве же обосновался и преемник святителя Петра митрополит Феогност. Превращение Москвы в фактический центр митрополии было связано с возвышением Москвы в качестве главного политического центра Северо-Восточной Руси при великом князе Иване I Калите. Во второй половине XIV века Москва становится центром вооруженной борьбы против монголо-татарского ига. Крупнейшими фигурами в церковной жизни Руси этого периода были митрополит Московский (формально по-прежнему Киевский и всея Руси) Алексей и преподобный Сергей Радонежский.

Митрополит Алексей происходил из московского боярского рода, его крестным отцом был Иван Калита. Уже в отрочестве он возжелал монашеского жития и в двадцатилетнем возрасте принял постриг. Еще при жизни митрополита Феогноста Алексей был назначен его наместником и преемником. В 1354 году патриарх Константинопольский Филофей Коккин, ученик святителя Григория Паламы, утвердил Алексея митрополитом всея Руси, хотя сделано это было в виде исключения: правилом по-прежнему оставалось назначение на русскую митрополию этнических греков. При великом князе Иване II (1326—1359), княжившем в Москве в течение пяти лет, и в особенности в годы малолетства благоверного князя Димитрия Ивановича, получившего княжескую власть в девятилетнем возрасте, святитель Алексей фактически руководил внешней политикой Московского княжества. Он, в частности, входил в сношения с литовским князем Ольгердом, значительно расширившим Великое Княжество Литовское за счет присоединения традиционно русских земель и добившимся от Константинополя создания для Литвы отдельной митрополии. Святитель Алексей способствовал преодолению раздробленности Руси и созданию союза русских княжеств для противостояния Золотой Орде, которая к тому времени существенно ослабла.

Преподобный Сергей Радонежский был младшим современником и духовным другом святителя Алексея. Он тоже происходил из боярского рода и с детства отличался глубоким благочестием. После смерти родителей он вместе со своим старшим братом Стефаном ушел в подмосковные леса и в двенадцати верстах от села Радонеж поставил келью, а потом и небольшую церковь во имя Святой Троицы. Не выдержав суровых условий, Стефан оставил брата в одиночестве и перешел в Московский Богоявленский монастырь. После нескольких лет жизни в одиночестве преподобный Сергей стал принимать к себе учеников, и вскоре составилось братство из двенадцати иноков, для которых преподобный собственноручно построил несколько келий. В 1354 году он был посвящен в иеромонаха и назначен игуменом созданной им обители. Слава преподобного Сергия росла день ото дня, среди его почитателей были князья, бояре, епископы и священники. Преподобный удостоился дара прозорливости и

чудотворений, а также многочисленных видений. Одно из них описано в «Житии преподобного Сергия», составленном его учеником преподобным Епифанием Премудрым:

Однажды блаженный отец молился по своему обычаю перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа... А когда он завершил канон и сел немного отдохнуть, сказал ученику своему, по имени Михей: «Чадо! Будь бдительным и бодрствуй, потому что видение чудесное и ужасное будет нам в сей час». И пока он это говорил, вдруг глас раздался: «Се, Пречистая грядет!» Святой, услышав, быстро вышел из кельи в сени. И вот свет ослепительный, сильнее солнца сияющий, ярко озарил святого; и видит он Пречистую Богородицу с двумя апостолами, Петром и Иоанном, в несказанной светлости блистающую. И когда увидел Ее святой, он упал ниц, не в силах вынести нестерпимый этот свет. Пречистая же Своими руками прикоснулась к святому, говоря: «Не ужасайся, избранник Мой! Ведь Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя о учениках твоих, о которых ты молишься, и об обители твоей, и не скорби больше: ибо отныне всего будет здесь в изобилии, и не только при жизни твоей, но и после твоего к Господу ухода не покину Я обители твоей, все нужное подавая в изобилии, и снабжая всем, и защищая». Сказав это, стала Она невидима. Святой же в смятении ума страхом и трепетом великим объят был. Когда он понемногу в себя пришел, увидел Сергей ученика своего лежащим от страха, словно мертвого, и поднял его. Тот же бросился к ногам старца, говоря: «Скажи мне, отче, Господа ради, что это было за чудесное видение? Ведь дух мой едва не разлучился с телом из-за блистающего видения». Святой же радовался душой, так что лицо его светилось от радости той, но ничего не мог ответить, только вот что: «Потерпи, чадо, потому что и во мне дух мой трепещет от чудесного видения».

Епифаний повествует о том, как однажды, во время совершения преподобным Сергием литургии, один из его учеников увидел огонь, ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и со всех сторон окружающий святой престол. А когда Сергей хотел причаститься, тогда Божественный огонь свернулся, как некая плащаница, и вошел в святой потир. После богослужения ученик сказал преподобному: «Господин! Я видел чудесное видение, как благодать Святого Духа содействует тебе». Преподобный же сказал: «Никому не передавай о том, что ты видел, пока Господь не возьмет меня из жизни сей».

Жизнь благоверного князя Димитрия Ивановича, святителя Алексия и преподобного Сергия протекала в разных условиях: один управлял государством, другой управлял Церковью, третий подвижничал в подмосковных лесах. Но когда наступил критический для Руси момент нашествия монгольского хана Мамай, государство и Церковь объединило сознание необходимости противостояния врагу. И князь Димитрий перед решающей битвой, собрав войско, пришел к преподобному Сергию за советом и благословением. Преподобный благословил князя, предсказал ему победу и дал в помощь двух иноков своей обители – схимонахов Андрея Ослябю и Александра Пересвета. Оба монаха вместе с великим князем и его войском героически сражались против войск Мамай, и 8 сентября 1380 года русское войско одержало победу в битве на Куликовом поле. Эта историческая битва положила начало освобождению Руси от татаро-монгольского ига.

Почитание преподобного Сергия началось еще при его жизни и продолжилось после его кончины. Его стали называть «игуменом земли Русской». Основанная им обитель быстро разрослась и превратилась в крупнейший духовный центр, имевший для Московской Руси такое же значение, как лавра преподобных Антония и Феодосия для Киевской Руси. До сего дня Троице-Сергиева лавра остается первым по значению монастырем Русской Церкви, куда в дни памяти преподобного (18 июля и 8 октября по н.ст.) съезжаются десятки архиереев, сотни клириков и тысячи мирян.

В эпоху преподобного Сергия Русская Церковь по-прежнему находилась в зависимости от

Константинополя. В 1371 году патриарх Филофей, по требованию польского короля Казимира III, создал отдельную Галицкую митрополию, назначив на нее своего келейника болгарина Киприана. В 1375 году, теперь уже под давлением литовского князя Ольгерда, патриарх Филофей назначил Киприана митрополитом Киевским, Русским и Литовским, распространив его юрисдикцию на те территории, которые входили в Великое Княжество Литовское. При этом было подчеркнуто, что после смерти святителя Алексия Киприан должен стать его преемником и Русская митрополия должна быть вновь воссоединена. Однако великий князь Димитрий Донской, считая Киприана ставленником Литвы, начал готовить на митрополию своего кандидата – коломенского священника Митяя, постриженного в монахи с именем Михаил. Когда после кончины святителя Алексия в Москву прибыл Киприан, он был изгнан князем, а Михаил Митяй отправился в Константинополь для рукоположения. По дороге он умер. Вся эта история была впоследствии описана в красочном литературном произведении под названием «Повесть о Митяе», где претендент на митрополичью кафедру был изображен в сатирическом свете. Смута в Русской Церкви, вызванная нежеланием Димитрия Донского принимать в Москве Киприана, продолжалась десять лет и закончилась со смертью князя. В начале 1390 года святитель Киприан был принят в Москве великим князем Василием I Дмитриевичем и управлял Церковью до своей кончины, когда ему наследовал присланный из Константинополя грек, митрополит Фотий.

Новый период в жизни Русской Церкви начался при митрополите Ионе. Он был русским по происхождению и после смерти митрополита Фотия был наречен на митрополию. В соответствии со сложившейся канонической практикой Иона намеревался ехать за утверждением в Константинополь, однако этому препятствовали политические обстоятельства, и он несколько лет управлял Церковью в качестве нареченного митрополита. К осени 1435 года, когда у Ионы появилась возможность ехать в Константинополь, там уже был поставлен на русскую митрополию грек Исидор. Пробыв в Москве пять месяцев, Исидор в сентябре 1437 года отправился на Собор во Флоренцию, а по возвращении с Собора, как мы помним, был заточен и затем бежал в [Рим](#). В условиях, когда назначенный Константинополем митрополит всея Руси стал римским кардиналом, а патриарший престол в Константинополе занимал униат Григорий III Мамма, великий князь Василий II (1415—1462) решился на созыв Собора для поставления митрополита всея Руси без согласия Константинополя. Московский Собор 1448 года поставил Иону митрополитом, а Собор 1459 года узаконил поставление митрополита «по избранию Святаго Духа, и по святым правилам святых апостол и святых отец, и по повелению господина нашего великаго князя (имярек), русскаго самодержца». Решения этих Соборов знаменовали собой фактическое начало автокефалии Русской Церкви. Последующие русские митрополиты поставлялись уже без согласия Константинополя.

Потеряв власть над Москвой, Константинополь решил укрепить свои позиции в Киеве, для чего в 1458 году патриархом Григорием Маммой был поставлен отдельный митрополит для Киева – Григорий Болгарин (?—1472). В 1467 году патриарх Дионисий I предпринял попытку сделать Григория также митрополитом Московским, однако в Москве посягательства Константинополя были отвергнуты. Фактически с середины XV века общерусская митрополия была разделена на две – Московскую и Киевскую. Разделение сохранялось вплоть до 1685 года, когда Киевская митрополия вошла в состав Московского Патриархата.

Период между серединой XV и концом XVI века был временем укрепления политического могущества Руси и ее сплочения вокруг Москвы. Одно за другим присоединяются к Москве древние княжества – Ярославское (1463), Ростовское (1474). Новгородское (1478), Тверское (1485), Псковское (1510), Рязанское (1521). В 1480 году, в результате бескровной победы русских войск над войсками хана Ахмата, было окончательно свергнуто татаро-монгольское

иго.

Параллельно с собиранием исконно русских земель вокруг Москвы к Русскому государству присоединяются новые земли. В 1472 году великий князь Иван III Васильевич (1440—1505) вступает в брак с греческой царевной Софией Палеолог, что в глазах русских людей придает ему дополнительную легитимность в качестве православного самодержца, наследника византийских императоров. В начале XVI века разрабатывается теория Москвы – «третьего Рима», сформулированная, в частности, старцем псковского Спасо-Елеазарова монастыря иноком Филофеем: «Первый Рим пал от нечестия, второй (Константинополь) от засилия агарянского, третий Рим – Москва, а четвертому не бывать». Параллельно с укреплением власти великого князя Московского возрастает и значение Московского митрополита.

Начало XVI века ознаменовано спорами между «стяжателями» и «нестяжателями» – сторонниками и противниками монастырского землевладения. К этому времени на Руси существовало множество монастырей, которые подразделялись на общежительные и особножительные. В общежительных монастырях акцент делался на послушание, телесный подвиг, соборную молитву, благотворительность; в особножительных – на «умное делание» и удаление от мира. Уставы тех и других монастырей предписывали нестяжание, однако и общежительные, и особножительные монастыри могли иметь во владении земли, села, крестьян и получать доходы, которые распределялись между братией. Собственниками земли были также епархии и приходы. Монастырское и церковное землевладение нередко вызывало недовольство государственной власти, в результате чего периодически имели место попытки конфискации церковных земель. Одна такая попытка произошла при великом князе Иване III, который выступил с инициативой отторжения земель у митрополита, епископов и монастырей с одновременным переводом епископата и монастырей на казенное обеспечение. Эта инициатива князя вызвала в Церкви бурную и в целом негативную реакцию. В 1503 году в Москве был созван церковный Собор, который поддержал идею церковного землевладения в противовес инициативе великого князя.

Главным идеологом церковного землевладения в начале XVI века был преподобный [Иосиф Волоцкий](#) (1439/40—1515), который считал, что владение землей и недвижимостью обеспечивает Церкви независимость от светской власти и открывает возможность благотворительной деятельности. Основанный им под Волоколамском монастырь являл пример широкой благотворительности: в год неурожая монастырь ежедневно кормил до 700 человек, в том числе 50 детей-сирот. Когда заканчивался хлеб в монастыре, Иосиф приказывал покупать его, когда заканчивались деньги на покупку хлеба, продавать рукописи – «дабы никто не сшел с монастыря не ядши». Монахи роптали: «Нас переморит, а их не перекормит». Но преподобный призывал иноков к терпению и послушанию.

Иосиф Волоцкий был одним из выдающихся просветителей и борцом с ересью жидовствующих – рационалистическим движением, возникшим в Новгороде в конце XV века. Под влиянием иудаизма и, возможно, зарождавшегося в Европе религиозного реформизма жидовствующие выступали с критикой основополагающих христианских догматов – о Святой Троице, об Иисусе Христе как Боге и Спасителе, об иконопочитании. Родоначальником ереси, по свидетельству Иосифа, был некий еврей Схария, который совратил в нее новгородских священников Дионисия и Алексия. Из Новгорода еретическое движение быстро перешло в Москву, где его адептами стали некоторые высокопоставленные лица, в том числе посольские дьяки Федор и Иван Курицыны, а священники Дионисий и Алексей были переведены из Новгорода и назначены протопопами кремлевских соборов. Против этой ереси Иосиф написал свое знаменитое сочинение «Просветитель», в котором собрал свидетельства из сочинений отцов Церкви в защиту православных догматов.

В борьбе с жидовствующими преподобный Иосиф объединил свои усилия со святителем [Геннадием Новгородским](#), другим выдающимся просветителем, впервые собравшим все книги Священного Писания в единый свод и в 1499 году издавшим в рукописном виде так называемую «Геннадиевскую Библию». Собрание свидетельств от Писания и церковного Предания было неотъемлемой частью программы по искоренению ереси.

Однако у этой программы была и другая составляющая – требование наказаний и даже смертной казни для отступников от Православия. Выдвигая это требование, Иосиф Волоцкий апеллировал к византийской истории:

Разве православные цари и святые отцы, бывшие на Вселенских и Поместных Соборах, не милостивы и не милосердны? Но ведь они повелели всем, записали в священных правилах и заповедали всем грядущим поколениям, чтобы цари, князья и мирские судьи предавали еретиков, а тем более отступников, лютым казням и смерти, как убийц, разбойников и иных злодеев... Вот каким судом были осуждены патриархи, митрополиты и епископы, придерживавшиеся ересей; но разве нынешние отступники, которые хуже всех еретиков и отступников, не достойны такого же осуждения, как и вышеупомянутые еретики? И если теперь православные самодержцы не поступят так же, то совершенно невозможно ничем иным искоренить еретиков и отступников. Если же они подвигнутся на это и покажут ревность о Христе – ввергнут еретиков и отступников в темницы, до самой смерти их, – умиротворится Церковь Божия и угаснет скверное жидовское учение злочестивых еретиков и отступников.

В 1504 году в Москве, в присутствии великого князя Ивана III и его сына Василия, состоялся Собор, приговоривший к смертной казни еретиков, против которых боролись Геннадий Новгородский и Иосиф Волоцкий. Начались казни, подобных которым на Руси доселе не видели. 27 декабря того же года в Москве были заживо сожжены в клетках Иван Курицын и его сподвижники, в Новгороде сожгли юрьевского архимандрита Кассиана и других еретиков, многих адептов ереси посадили в тюрьмы или отправили на покаяние в монастыри.

Идейным противником Иосифа Волоцкого был преподобный [Нил Сорский](#), который на Соборе 1503 года предложил, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням и кормились бы рукоделием». Благотворительность преподобный Нил считал не соответствующей иноческому образу жизни. По вопросу об отношении к еретикам Нил также резко расходился с Иосифом, не разделяя мнение последнего о том, что еретиков надо подвергать физической расправе.

Преподобный Нил принадлежал к той духовной традиции, которую в Византии XIV века олицетворяли афонские монахи-исихасты. В молодости он побывал на Афоне и по возвращении на Русь основал небольшой скит на реке Соре, где и провел всю жизнь, занимаясь подвижническими трудами и литературной деятельностью. «Предание о жительстве скитском», принадлежащее перу преподобного Нила, представляет собой систематический свод мыслей святых отцов о борьбе со страстями. Среди наиболее часто цитируемых авторов – Иоанн Лествичник, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, [Григорий Синаит](#). В отличие от Иосифа Волоцкого, чей устав главным образом посвящен внешним аспектам монастырского устройства, преподобный Нил обращает основное внимание на внутреннее делание и умную молитву, которую он – опять же в отличие от Иосифа – ставил выше церковного псалмопения.

Церковное почитание преподобного Иосифа Волоцкого началось вскоре после его кончины, и уже в XVI веке он был торжественно канонизирован. Почитание преподобного Нила Сорского было гораздо менее приметным, и его имя было включено в месяцеслов лишь в 1903 году. Один из последователей преподобного Нила, инок Вассиан (Патрикеев), решительно выступавший против монастырского землевладения и против смертной казни еретиков, но в отличие от своего учителя писавший в резко полемическом и обличительном тоне, был осужден

Собором 1531 года.

Характерна судьба другого духовного наследника «нестяжателей» – преподобного [Максима Грека](#). Он происходил из богатой греческой семьи, в молодости уехал в Италию, где получил образование в ведущих университетах; там же он сблизился с видными гуманистами, такими как Пико делла Ми-рандола. Под влиянием Савонаролы, чья проповедь произвела на него сильное впечатление, Максим вступил в орден доминиканцев. Однако затем он покинул Италию и в 1505 году стал монахом афонского Ватопедского монастыря, где вскоре прославился своей ученостью. Когда великий князь Василий III Иванович обратился в Константинополь с просьбой прислать ученого грека для сличения имевшихся переводов и составления новых, выбор пал на Максима. По прибытии на Русь Максим занялся переводом Толковой Псалтири, однако, поскольку он не знал русского языка, переводить ему приходилось на латынь, а с латыни толмачи переводили на русский: такой способ перевода, разумеется, не мог обеспечить ему высокое качество. После окончания перевода Псалтири Максим хотел вернуться в Грецию, но ему поручили перевод Толкового Апостола и сличение славянских литургических книг с греческими: при сличении обнаружилось многочисленных ошибки.

Со временем Максим выучил русский язык и втянулся в спор между «стяжателями» и «нестяжателями», решительно став на сторону последних. Кроме того, он высказывался против автокефалии Русской Церкви и выступал против второго брака великого князя Василия III. Деятельность Максима вызвала недовольство при дворе, в его переводах начали искать ошибки, а в его высказываниях – ереси. Все это привело к осуждению Максима на Соборе 1525 года и его повторному осуждению, вместе с Вассианом Патрикеевым, на Соборе 1531 года. Максим просил отпустить его обратно в Ватопедский монастырь, но вместо этого был отлучен от причастия и сослан сначала в Иосифо-Волоцкий монастырь (главный оплот «стяжателей»), а затем, после Собора 1531 года, в Тверской Отрочь монастырь под домашний арест. Лишь в 1553 году ему было разрешено поселиться в Троице-Сергиевой лавре, где он и скончался.

Несмотря на столь трудную и трагическую судьбу, Максим не переставал, даже будучи в заточении, заниматься переводами и составлением оригинальных сочинений. Его перу принадлежат многочисленные публицистические работы, в том числе «Стязание о известном иноческом жительстве» и «Слово душеполезно зело внимающим ему», в которых он доказывает недопустимость монастырского землевладения. Некоторые сочинения Максима, в частности «Главы поучительны начальствующим правоверно», «Слово пространно излагающе с жалостию нестроения и бесчиния царей и властей последнего жития», посвящены вопросам церковно-государственных отношений. Перу Максима принадлежат многочисленные полемические сочинения, в том числе «Слово обличительное против еллинского заблуждения», «Слово обличительное против агарянского заблуждения», «Слово против армянского зловерия», «Против латинян о том, что не следует ничего ни прибавлять, ни убавлять в божественном исповедании христианской веры», «Против лютеран – слово о поклонении святым иконам».

В сочинении под названием «Повесть страшная и достопримечательная» Максим с восхищением рассказывает русскому читателю о порядках, царящих в католических монастырях Франции и Италии, о различных монашеских орденах, об избрании игуменов собором братии, об образованности и благочестии латинских иноков. Заключительная часть «Повести» посвящена жизнеописанию Иеронима Савонаролы, о котором Максим говорит как о муже, «исполненном всякой премудрости и разума боговдохновенных писаний и внешнего образования», «великом подвижнике», «обильно украшенном божественной ревностью». Проповедь Савонаролы, по свидетельству Максима, производила сильное впечатление на жителей Флоренции, многие из которых под ее воздействием приносили покаяние и отказывались от греховного образа жизни. Другие же, наоборот, «с самого начала

возненавидели его святое учение», называя его «еретиком, хульником и льстецом». Дело кончилось тем, что неправедные судьи приговорили Савонаролу и двух его помощников к двойной казни – повешению на древе и сожжению. «Таков был конец жития преподобных тех трех иноков... – заключает Максим. – Я же настолько далеко отстою от согласия с неправедными теми судьями, что с радостью причислил бы замученных ими страдальцев к древним защитникам благочестия, если бы они не были верою латиняне».

В 1542 году митрополитом Московским стал святитель Макарий, с именем которого связана целая эпоха в жизни Русской Церкви. В 1547 году он венчал на царство 16-летнего великого князя Московского Ивана IV Васильевича, впоследствии прозванного Грозным. В 1547, 1549 и 1551 годах в Москве при участии царя и митрополита состоялись церковные Соборы, на которых было прославлено множество святых, была выработана модель церковно-государственных отношений, максимально приближенная к византийскому идеалу «симфонии», были рассмотрены многие другие актуальные вопросы церковной жизни. Собор 1551 года вошел в историю Церкви под именем Стоглавого, поскольку его материалы были изложены в ста главах. На Соборах 1553—1554 годов была осуждена ересь Башкина и Косого, сходная с ересью жидовствующих. Все эти Соборы созывались по инициативе царя, который принимал живое участие в обсуждении церковных вопросов.

Будучи одним из выдающихся церковных просветителей, митрополит Макарий предпринял грандиозный труд по собиранию всей духовной литературы, «чтомой» на Руси. Эту работу он начал еще будучи архиепископом Новгородским (1526—1542) и продолжил в Москве. «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария представляют собой свод житий святых, проповедей, богословских и исторических трактатов, как переведенных с греческого и латыни, так и оригинальных. С именем Макария связано и начало книгопечатания: первые книги, напечатанные Иваном Федоровым в 1564—1565 годах – Апостол и Часослов, – были изданы по благословию митрополита Макария, хотя увидели свет уже после его кончины.

Ранние годы правления Ивана Грозного были ознаменованы рядом крупных военно-политических успехов: в 1552 году была взята Казань, в 1556-м Астрахань, в 1563-м – Полоцк. Народ сплотился вокруг царя, в котором видели искреннего защитника православной веры и гаранта государственной целостности. Однако вскоре после смерти митрополита Макария в деятельности царя наступил резкий перелом, вызванный, помимо всего прочего, его повышенной подозрительностью и страхом перед заговором. В конце 1564 года царь покинул Москву и поселился в Александровской слободе, где создал некое подобие монастыря во главе с самим собой, а в начале 1565 года учредил опричнину – карательную организацию, подвластную только ему и неподсудную общественным органам власти. Страна была разделена на опричнину, в которую входили царские бояре, и земщину, которую составляли прочие бояре со своими дворами. В задачу опричников, набиравшихся из молодых бояр и дававших клятву на верность царю, входило выявление любых возможных политических заговоров и уничтожение заговорщиков. Начались казни, многие бояре и их семьи были заподозрены в измене и сосланы в разные города. Имущество казненных и сосланных переходило в руки царя и опричников. Внешним отличием опричников служили собачья голова и метла, прикрепленные к седлу и означающие, что они грызут и метут изменников.

Самодурство и жестокость Грозного царя стали причиной нестроений в Церкви. После митрополита Макария в 1564 году на митрополичий престол был избран духовник царя Афанасий, однако по неизвестным причинам спустя два года он оставил митрополию и удалился в монастырь. Святитель Казанский Гурий, избранный на митрополию в 1566 году, был введен на митрополичий двор, однако спустя два дня изгнан оттуда. Наконец, по воле царя митрополитом был избран Соловецкий игумен Филипп, из боярского рода Кольчевых,

посаженный на митрополичий престол в июне 1566 года. Сначала наедине с царем, а потом и публично святитель Филипп начал высказывать свое несогласие с разделением страны на опричнину и земщину, протестовать против жестокостей самодержца.

В марте 1569 года, в Крестопоклонную неделю, когда царь с опричниками вошли в Успенский собор, митрополит, стоявший на своем месте, отказался дать благословение царю и обратился к нему с обличительной речью: «Сколько страждут православные! У татар и язычников есть закон и правда, а у нас нет их; всюду находим милосердие, а на Руси и к невинным нет жалости». Это привело Грозного государя в бешенство, и он распорядился о начале судебного преследования святителя. Осенью 1569 года, во время совершения святителем литургии, в Успенский собор вошла группа опричников. Богослужение было прервано, зачитали обвинительный приговор, со святителя сорвали облачение и на дровнях вывезли из Кремля. Святитель был заточен в Тверской Отрочь монастырь (в прошлом место ссылки преподобного Максима Грека), а род Колычевых был подвергнут пыткам и казням. Отрубив голову племяннику святителя, Грозный отправил ее митрополиту со словами: «Вот голова твоего сродника, не помогли ему твои чары». В декабре 1569 года святитель был задушен опричником Малютой Скуратовым по личному распоряжению Грозного.

Еще одной жертвой кровавого правления Ивана Грозного, в котором патологическая жестокость сочеталась с мрачной, но искренней религиозностью, стал преподобномученик Корнилий Псково-Печерский (1501—1570). При посещении царем Псково-Печерского монастыря игумен Корнилий вышел к нему навстречу, держа в руках крест. Разгневанный ложным наветом, Грозный в припадке ярости собственноручно отсек игумену голову, однако, тотчас раскаявшись, взял его тело и на руках понес в монастырь: с тех пор дорога от ворот до Успенского собора монастыря называется «кровавым путем». Дабы загладить свою вину, царь сделал щедрые пожертвования Псково-Печерскому монастырю, а имя преподобного Корнилия записал в синодик.

Грозного царя сменил на русском престоле Федор Иоаннович (1557—1598), отличавшийся слабостью здоровья, кротостью и набожностью. В его правление произошло историческое для Русской Церкви событие – учреждение патриаршества. В отличие от автокефалии, которая была провозглашена без согласия Константинопольского патриарха, Московское патриаршество учреждалось с соблюдением всех необходимых канонических условий. В 1586 году Москву посетил Антиохийский патриарх Иоаким V, а в 1588-м – Константинопольский патриарх Иеремия II. Оба иерарха приезжали в Москву за милостыней, которую получили из щедрых рук царя. Иеремии II было в Москве сделано предложение перенести Константинопольский патриарший престол во Владимир, однако от этого предложения он отказался, справедливо полагая, что патриарший престол должен находиться там же, где и царский. Тогда к патриарху обратились с предложением «поставить на патриаршество Владимирское и Московское» митрополита Московского Иова. Патриарх сначала не соглашался, ссылаясь на отсутствие достаточных полномочий, но затем дал свое согласие.

Поставление Иова на патриаршество было совершено при личном участии патриарха Иеремии, и учреждение патриаршества было закреплено специальной соборной грамотой. В 1590 году церковный Собор в Константинополе утвердил русское патриаршество и определил патриарху Московскому пятое место в диптихах после Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. Константинопольский Собор 1593 года, в котором участвовали четыре восточных патриарха, подтвердил учреждение патриаршества в Москве, о чем в Москву была направлена грамота, подписанная 42 архиереями.

Во время патриаршества святого Иова пресеклась правящая династия Рюриковичей: в 1591 году в Угличе был убит царевич Димитрий, а в 1598-м умер царь Федор Иоаннович. Трон

перешел к боярину Борису Годунову, однако в 1605 году был захвачен самозванцем, выдававшим себя за чудесно спасшегося царевича Димитрия. Самозванец сместил с престола престарелого патриарха Иова, на место которого был избран рязанский архиепископ Игнатий. После того как Лжедмитрий I был в 1606 году смещен, Игнатия лишили сана, признав его действия в период смуты преступными. Царем стал боярин Василий Шуйский, а на патриаршество был избран казанский архиепископ Гермоген.

Смута, однако, продолжалась, в Тушине объявился еще один самозванец, Лжедмитрий II, а в 1609 году в Россию вошли войска польского короля Сигизмунда III (1566—1632). В 1610 году Василий Шуйский был свергнут, и власть формально перешла к Боярской думе, однако вскоре оказалась в руках польского королевича Владислава. Патриарх фактически возглавил сопротивление полякам и благословил создание в 1611 году народного ополчения. За это он был заточен поляками в Чудов монастырь, а на его место был поставлен ранее лишенный сана Игнатий. Из заточения патриарх Гермоген продолжал рассылать послания, призывая народ встать на защиту Православия. В феврале 1612 года патриарх, уморенный голодом, скончался в темнице, а в октябре того же года народное ополчение под предводительством Минина и Пожарского освободило Москву. Игнатий бежал в Речь Посполитую, принял униатство и стал настоятелем Виленского Свято-Троицкого монастыря. Исповеднический подвиг патриарха Гермогена вошел в историю Русской Церкви, и он был канонизирован в 1913 году, во время празднования трехсотлетия дома Романовых.

Когда в 1613 году на царство был избран Михаил Федорович Романов, митрополитом Московским и «нареченным патриархом» стал его отец, боярин Федор Романов, в 1600 году, при Борисе Годунове, насильственно постриженный в монахи с именем Филарет. Будучи отцом и духовным наставником царя, Филарет активно участвовал в управлении государством, именовался «великим государем» (ранее патриархи употребляли только традиционный церковный титул «великий господин»), создал собственный двор по образцу царского и получил в прямое управление Патриаршую область, в которую вошло более 40 городов. При Филарете патриаршество превратилось в могущественный центр власти, по сути параллельный царскому, что в значительной степени предопределило конфликт между царем и патриархом в середине XVII и упразднение патриаршества в начале XVIII века.

Конфликт разразился при сыне Михаила Романова, царе Алексее Михайловиче (1629—1676). По инициативе царя в 1652 году на патриарший престол был возведен молодой и энергичный Новгородский митрополит Никон (1605—1681). Биография этого иерарха не характерна для высшего церковного сановника его времени. Он происходил из крестьянской семьи, был приходским священником, затем стал монахом в Анзерском скиту Соловецкого монастыря. В середине 1640-х годов состоялось его знакомство с царем, который сделал его сначала архимандритом московского Новоспасского монастыря, затем Ростовским митрополитом и, наконец, патриархом. Как и Филарет, Никон обладал не только духовной, но и светской властью, и в 1654—1655 годах, во время военных походов царя против Польши, фактически управлял государством. Как и Филарет, Никон имел титул «великого государя».

Алексея Михайловича и Никона на протяжении более десяти лет связывала теплая дружба, но в 1658 году Никон впал в немилость, царь перестал приходить на совершаемые им службы, и Никон, вместо того чтобы попытаться наладить отношения с царем, самовольно и демонстративно оставил патриаршество, удалившись в Новоиерусалимский монастырь. Собор 1660 года принял решение избрать нового патриарха на место Никона, однако Никон не признал решения этого Собора, назвав его «синагогой сатанинской» и «сборищем бесовским».

Добровольно лишившись патриаршества, Никон неоднократно пытался вмешаться в государственные и церковные дела, писал письма царю, а в 1662 году, в неделю Торжества

Православия, во время богослужения в своем монастыре предал анафеме митрополита Крутицкого Питирима, местоблюстителя патриаршего престола. «Дело Никона» тянулось в общей сложности более восьми лет, к этому делу были подключены царь, бояре, многие архиереи и даже восточные патриархи. Наконец, в 1666 году в Москве был созван Собор с участием патриархов Александрийского Паисия и Антиохийского Макария. На этом Соборе царь и бывший патриарх впервые после восьми лет встретились друг с другом, однако уже не как друзья, а как противники. Никону были предложены вопросы, он отвечал на них уклончиво или заносчиво, оспаривая права восточных патриархов и называя еретическими греческие церковные каноны. После многодневных и мучительных прений с участием царя и восточных патриархов Никон был низложен, лишен священного сана и отправлен на покаяние в монастырь.

Имя патриарха Никона связано с одной из самых трагических страниц в истории Русской Церкви – возникновением раскола. Став патриархом, Никон продолжил «книжную справу», начатую еще его предшественниками, однако в исправлении богослужебных текстов и церковных обычаев пошел гораздо дальше. В частности, он требовал замены традиционного для Руси двоеперстия (крестного знамения с двумя сложенными перстами) троеперстием, в соответствии с современной ему греческой практикой. Против Никоновой реформы выступили протопопы Иоанн Неронов и Аввакум, которые пользовались популярностью в народе.

В 1654 году Никон созвал Собор, постановивший исправить богослужебные книги в соответствии с греческими и утвердивший троеперстие. Епископ Коломенский Павел пытался было возражать, но Никон низверг его с кафедры и подверг тяжкому телесному наказанию, в результате которого тот сошел с ума. В 1655 году, когда в Москве находились патриархи Антиохийский и Сербский, в которых Никон стремился найти союзников делу богослужебной реформы, после литургии в день Торжества Православия Никон начал собственноручно, на глазах у изумленного царя и народа, уничтожать иконы, написанные по западным образцам, бросая их об пол. Эти действия Никона противниками реформ были расценены как кощунственные, лидеры раскола увидели в Никоне антихриста. Клятвы (проклятия) на старые обряды, наложенные Московским Собором 1656 года, в котором участвовали патриархи Антиохийский и Московский, не воспрепятствовали, а, наоборот, способствовали дальнейшему распространению старообрядчества. Раскол не прекратился и после ухода Никона с патриаршества, и даже после его низложения, поскольку Большой Московский Собор 1667 года, последовавший за низложением Никона, оставил в силе клятвы на старые обряды и одобрил проведенную Никоном реформу.

Одним из оплотов старообрядчества на некоторое время стал Соловецкий монастырь. Еще в 1658 году его настоятель архимандрит Илия устроил в монастыре Собор, который отверг новопечатные книги. После того как в 1667 году монахи отвергли также и деяния Собора 1666 года, Алексей Михайлович послал на Соловки войска для усмирения бунта. Осада монастыря длилась восемь лет и вошла в историю старообрядчества как «Соловецкое стояние», подвиг стояния за веру и старые обряды. В ходе осады большинство иноков погибло от голода и болезней, оставшиеся были истреблены. В 1676 году, вскоре после победы над раскольниками, царь Алексей Михайлович скончался, и старообрядцы увидели в этом кару Божию. С этого времени старообрядцы встали в оппозицию государственной власти, которая подвергала их жестоким гонениям. Протопоп Аввакум, ставший символом сопротивления «никонианству», вместе с другими лидерами старообрядчества был в 1681 году заживо сожжен в дровяном срубе. Старообрядцы ответили на эту казнь массовыми саможжениями.

В XVIII-XIX веках старообрядчество, несмотря на репрессии со стороны государства, распространилось по всей России и вышло за ее пределы. Старообрядчество распалось на

множество толков, или «согласий», из которых основными в настоящее время являются поповцы и беспоповцы – первые имеют церковную иерархию и священство, вторые не имеют. В 1971 году Поместный Собор Русской Православной Церкви отменил наложенные Соборами 1656 и 1667 годов клятвы на старые обряды, подчеркнув, что «спасительному значению обрядов не противоречит многообразие их внешнего выражения, которое всегда было присуще древней неразделенной Христовой Церкви и которое не являлось в ней камнем преткновения и источником разделения». Печальное разделение, однако, сохраняется до сего дня.

Православие в Западной Руси. Брестская уния и ее последствия

История Православия на малороссийских землях после образования в середине XV века Киевской митрополии характеризуется постоянным противодействием папскому стремлению насадить в этих землях унию. Первый Киевский митрополит Григорий, поставленный в Риме в 1458 году, уже в середине 1460-х годов разорвал общение с Римом по причине непризнания Флорентийской унии православным населением Великого княжества Литовского и Королевства Польского. Последующие Киевские митрополиты подчинялись Константинопольским патриархам, хотя это подчинение носило формальный характер. Правители Польши и Литвы, будучи католиками латинского обряда, способствовали распространению католичества на подведомственных им территориях и ущемляли интересы православных. В то же время они активно вмешивались во внутреннюю жизнь Православной Церкви, назначали и смещали епископов, иной раз на епископские кафедры назначались светские лица. Некоторые иерархи, стремясь к большей независимости от светской власти, считали выходом из положения заключение унии с Римом, что позволило бы им беспрепятственно совершать богослужения по восточному обряду, однако большинство епископов, несмотря на оказываемое давление, вплоть до конца XVI века противодействовало этим настроениям.

В течение 1590—1596 годов в Бресте состоялось несколько Соборов, целью которых было упорядочить церковную жизнь на территории Киевской митрополии и выработать стратегию по противодействию протестантизму и латинскому католицизму. Однако на последнем из этих Соборов, состоявшемся в 1596 году, было принято решение о вступлении в унию с Римом. Этому решению предшествовала переписка с папой Римским Климентом VIII, в ходе которой митрополит и епископы добивались в случае принятия униатства уравнивания в правах с латинскими епископами. Никаких привилегий, так же как и искомой автономии, епископы от папы не получили, однако на Собор в октябре 1596 года съехались с намерением принять унию. Противники унии во главе с князем Константином Острожским созвали в Бресте свой Собор, на который приглашали сторонников унии: в Соборе принимали участие два епископа – Львовский Гедеон и Перемышльский Михаил, наместники наиболее известных монастырей, а также представитель Александрийского патриарха Кирилл Лукарис (впоследствии патриарх Константинопольский). 9 октября Собор во главе с митрополитом Михаилом Рагозой принял решение о присоединении Киевской митрополии к Риму. В тот же день православный Собор низложил епископов, принявших унию, 10 октября униатский Собор низложил противников унии, обратившись к королю Сигизмунду III с призывом передать их епархии, монастыри и храмы униатам. Король поддержал унию и признал оставшихся верными Православию епископов низложенными.

Александрийский патриарх Мелетий I Пигас, бывший в то время местоблюстителем Константинопольского патриаршего престола, пытался сопротивляться унии через экзарха Константинопольского Патриархата протосингелла Никифора и путем назначения своими экзархами трех других лиц – епископа Львовского Гедеона, Кирилла Лукариса и князя

Константина Острожского. Однако король Сигизмунд решительно противился избранию православного митрополита. Центрами сопротивления унии в этот период стали монашеские и мирянские братства, такие как Виленское Свято-Духовское братство, в 1610-е годы возглавлявшееся наместником Свято-Духова монастыря Леонтием (Карповичем). Инок этого монастыря был Мелетий Смотрицкий, автор многочисленных сочинений в защиту православной веры против латинства и униатства: одно из них, называвшееся «Фринос, или Плач Восточной Церкви», пользовалось особой популярностью.

Весной 1620 года в Киев прибыл патриарх Иерусалимский Феофан III, возвращавшийся из Москвы на родину. Вскоре после приезда он издал благословенную грамоту «всем в Православии сияющим, иже в Малой России, изряднее же обывателем Киевским». Осенью того же года, по многочисленным просьбам священников и мирян, он начал рукополагать для Малой России епископов. Сначала на Перемышльскую кафедру был рукоположен игумен Исаия Копинский, затем на Киевскую и Галицкую митрополию игумен Иов Борецкий, и, наконец, в сан архиепископа Полоцкого был рукоположен Мелетий Смотрицкий (спустя несколько лет автор «Фриноса» и знаменитой «Грамматики славянского языка» присоединится к униатству).

Восстановление православной иерархии Киевской митрополии стало причиной новых притеснений со стороны королевской власти и униатских епископов. Одним из главных ревнителей унии в этот период был Полоцкий униатский архиепископ Иосафат Кунцевич. Его трагическая история – одно из многочисленных свидетельств взаимной неприязни православных и униатов. Получив от короля грамоту на подчинение своей власти всех православных монастырей и храмов, Кунцевич стал требовать присоединения к унии от всех священников епархии. Кунцевич не только отнимал храмы у православных, но даже запрещал совершать православное богослужение в частных домах и шалашах, а непокорных священников отлавливал и сажал в тюрьму. 12 ноября 1623 года Кунцевич был зверски убит жителями Витебска, его труп был изуродован и брошен в Двину.

Король ответил на убиение Кунцевича жестокой карой: девятнадцати гражданам были отрублены головы, около сотни других жителей города, успевших бежать, были приговорены к смерти заочно. Папа Урбан VIII, не зная о том, что казнь уже состоялась, в письме от 10 февраля 1624 года требовал расправы над виновными в убийстве Кунцевича: «Жестокость убийц не должна остаться ненаказанной. Там, где столь тяжкое злодеяние требует бичей мщениа Божия, да проклят будет тот, кто удержит меч свой от крови. И ты, державный, не должен удержаться от меча и огня; пусть ересь почувствует, что жестоким преступникам нет пощады». В 1643 году папа Урбан VIII беатифицировал Кунцевича, а в 1867 году Пий IX причислил его к лику святых, провозгласив духовным покровителем Руси и Польши.

В истории Киевской митрополии важную роль сыграл митрополит [Петр \(Могила\)](#). Он был избран на митрополию после смерти в 1632 году короля Сигизмунда III, на протяжении 45 лет возглавлявшего Речь Посполитую и активно поддерживавшего унию. В 1633 году, получив грамоту на митрополию от нового короля Владислава IV, Могила прибыл в Киев и приступил к церковным делам, пришедшим в полное расстройство в годы гонений на Православие. Прежде всего он привел в порядок собор Святой Софии и восстановил несколько других древних храмов. Киево-братское училище он преобразовал в коллегию и превратил в крупный центр духовного образования. Преподавание в Киевской коллегии велось на латинском языке, и в основу учебных курсов были положены книги, составленные по схоластическим образцам. Первым ректором коллегии стал Исаия Козловский, автор знаменитого «Исповедания православной веры», вошедшего в историю под названием Катехизиса Петра Могилы и составленного в опровержение «Исповедания» Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса. Труды митрополита Петра Могилы по упорядочению православных богослужебных

чинопоследований, в которые вкрались латинские и униатские обычаи, увенчались изданием «Требника»: в него были включены не только тексты чинопоследований православных Таинств и обрядов, но и комментарии к этим текстам.

В 1654 году Украина вошла в состав России, а спустя тридцать лет, в 1685 году, при патриархе Московском и всея Руси Иоакиме, Киевская митрополия присоединилась к Московскому Патриархату. Вхождение Киевской митрополии в состав Московского Патриархата было в 1686 году признано патриархом Константинопольским Дионисием IV.

3. Русская Церковь в синодальный период

Синодальная эпоха в истории Русской Церкви

После кончины в 1700 году патриарха Адриана царь Петр I воспрепятствовал избранию нового патриарха, и с 16 декабря 1700 по 1721 год Русская Церковь управлялась местоблюстителем патриаршего престола митрополитом Стефаном Яворским (1658—1722). В 1721 году – за несколько месяцев до того, как Россия была провозглашена империей, а Петр получил титул императора – был издан манифест об учреждении «Духовной коллегии» во главе с президентом (после смерти митрополита Стефана должность президента была упразднена). На первом же заседании новосозданной коллегии было решено переименовать ее в Святейший Правительствующий Синод. В 1722 году была учреждена должность обер-прокурора Синода, на которую императором назначался «из офицеров добрый человек». В задачу обер-прокурора входил контроль и надзор за деятельностью Синода: обер-прокурор стал в Синоде «оком государевым». В 1723 году упразднение московского патриаршества было признано Константинопольским и Антиохийским патриархами, назвавшими российский Святейший Синод своей «сестрой во Христе» (в греческом языке слово «синод» женского рода).

Решение о замене единоличной власти патриарха коллегиальной властью Синода созревало у Петра I на протяжении многих лет, и главной причиной этого решения было нежелание императора видеть в патриархе возможный параллельный центр власти (как это было при патриархах Филарете и Никоне). Император решил сам возглавить Церковь и максимально приблизить систему церковного управления к той, что существовала в протестантских странах. Идеологическая основа реформы была разработана фаворитом Петра архиепископом Псковским Феофаном Прокоповичем (1681—1736), автором «Духовного регламента», в котором прямо говорилось об опасности патриаршей власти для государства: «Велико и се: что от соборного правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря честью и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то вторый Государь, самодержцу равносилный или и болший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство». В другом произведении Феофан так характеризовал царскую власть: «Государь, власть высочайшая, есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседействительный, то есть имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания, над всеми себе подданными чинами и властями, как мирскими, так и духовными. И понеже и над духовным чином государское надсмотрительство от Бога уставлено есть, того ради всяк законный Государь в Государстве своем есть воистину епископ епископов».

После смерти Стефана Яворского Феофан Прокопович фактически возглавил Синод (с 1726 года в звании первого вице-президента). Феофан был одной из самых мрачных фигур в истории русского Православия. Мстительный и жестокий, он безжалостно расправлялся со своими идейными противниками, которых у него было немало. В период его единовластия в Синоде несколько архиереев, которых Прокопович считал своими врагами или которые выступали против петровской реформы, были лишены сана и сосланы в заточение в монастыри. Расправы над непокорными архиереями продолжились и после смерти Прокоповича, что к концу правления Анны Иоанновны практически положило конец сопротивлению высшего духовенства петровской реформе.

В ходе реформы [Петра I](#), направленной на превращение Церкви в социально полезный

государственный институт, сокрушительный удар был нанесен по монашеству. В 1722 году было издано прибавление к «Духовному регламенту», касающееся монастырей и монашества, а в 1724 году Петр I подписал специальный указ о монахах и монастырях. Авторами указа были сам император и его верный помощник Феофан Прокопович (последний вписывал в текст Петра недостающие исторические и богословские экскурсы, а также конкретизировал и уточнял многие общие рекомендации самодержца). Указ, отражающий крайне негативное отношение его авторов к самой идее монашеской жизни, содержит «проект реформы всего монашества в России». Монашество здесь рассматривается как узаконенное тунеядство, с которым следует всеми возможными средствами бороться. Особенно резко отзываются авторы указа о монастырях городских, появившихся, по их мнению, из-за принятия пострига некоторыми византийскими императорами и появления в монашеской среде «плутов» из числа аристократии: «Когда греческие императоры, покинув свое звание, ханжить начали, тогда некоторые плуты к оным подошли и монастыри не в пустынях уже, но в самых городех и в близ лежащих от оных местах строить начали и денежные помочи требовали для сей мнимой святыни; еще же горше яко не трудится, но трудами других туне питатися восхотели... Сия гангрена зело было и у нас распространяться начала под защищением единовластников церковных...» Указ Петра I содержит негативную оценку состояния русского монашества того времени: «Понеже нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, не мало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть и понеже корень всему злу праздность и сколько за-бобонов раскольных и возмутителей произошло, всем ведомо есть також...» Никакой пользы в существовании таких монахов авторы указа не видят: «А что, говорят, молятся, то и вси молятся... Что же прибыль обществу от сего? Воистину токмо старая пословица: ни Богу, ни людям».

При Петре I было запрещено основание новых монастырей без специальной санкции Синода, небольшие монастыри были объединены с более крупными, а некоторые вообще упразднены; имущество ряда монастырей было конфисковано. Репрессии против монастырей, начатые при Петре, продолжились при Екатерине I и Анне Иоанновне. В 1730 году монастырям было запрещено приобретать земли, а в 1734 году был введен запрет на монашеские постриги кого бы то ни было, за исключением вдовых священнослужителей и отставных солдат. Монастыри подвергались «разборам», осуществлявшимся Тайной канцелярией: монахов, постриженных в обход закона, лишали монашеского звания, подвергали телесным наказаниям и ссылали. Число монашествующих в период с 1724 по 1738 годы сократилось на 40 процентов.

Впрочем, монашеская реформа, задуманная Петром и Феофаном Прокоповичем, не осуществилась в полной мере: хотя ими был нанесен жестокий удар по традиционному русскому монашеству, им не удалось полностью превратить все наличные монастыри в дома призрения для сирот и инвалидов, а монахов – в лазаретную прислугу. В 1740 году Синод решил доложить императрице, что «монашество на Руси стоит на грани полного уничтожения: в монастырях остались только старики прежнего пострижения, уже не способные ни к каким послушаниям и службам, а некоторые монастыри стоят совсем пустые». С этого времени, по ходатайству Синода, постриги были возобновлены.

Послабления в отношении монастырей и монашества наступили в царствование Елизаветы I, при которой были восстановлены многие обители. В 1761 году было дозволено постригать представителей всех сословий. Однако при Петре III началась секуляризация монастырских земель вместе с проживавшими на них крепостными крестьянами. Секуляризация продолжилась при Екатерине II. В 1764 году вышел указ о секуляризации всех церковных владений, включая имения Синода, архиерейских кафедр и монастырей. Более половины монастырей было упразднено: в частности, из 881 великорусского монастыря было упразднено

469. Численность монашествующих в великорусских губерниях сократилась вдвое – с 11 тысяч до 5450 человек. В XIX веке положение монашества опять стало изменяться к лучшему. Наряду с закрытием старых монастырей (в общей сложности в период между 1701 годом и серединой XIX века было закрыто 822 монастыря) начали возникать новые обители. В течение XIX столетия многие ранее закрытые монастыри были возобновлены. В период с 1810 года число монастырей выросло с 452 до 1025.

Против секуляризации церковных земель при Екатерине II энергично протестовал митрополит Ростовский Арсений (Мацеевич; 1697—1772). В 1762 году он направил в Синод два «доношения», в которых резко критиковал распоряжения императрицы и доказывал, что церковное достояние должно быть неприкосновенным. Императрица возмутилась содержанием доношений, увидела в них бунтарские настроения и приказала Синоду лишить Арсения архиерейского сана. Как простой монах Арсений был сослан в отдаленный монастырь. Не удовлетвовавшись этой расправой, в 1767 году Екатерина приказала расстричь Арсения и под именем «Андрея-враля» заточить в Ревельский каземат, где он содержался в нечеловеческих условиях. После смерти Арсения началось его народное почитание, которое завершилось его канонизацией на Архиерейском Соборе 2000 года. Однако на современную Арсению церковную иерархию его судьба произвела сильное и жуткое впечатление, заставив ее молча наблюдать за проведением секуляризации.

Начатые Петром I и продолженные его преемниками реформы, нанесшие сокрушительный удар по высшей церковной власти и монашеству, способствовали в то же время развитию духовного образования. Это напрямую вытекало из взглядов Петра на необходимость просвещения народа и на Церковь как на один из институтов, который должен этому способствовать. Духовные школы начали открываться в Московской Руси еще до Петра: в частности, в 1685 году братья Иоанникий и Софроний Лихуды открыли в Москве Славяно-греко-латинскую академию, впоследствии преобразованную в Московскую духовную академию. Однако при Петре I, особенно после издания «Духовного регламента», открытие духовных школ приобрело систематический характер. Только в период между 1721 и 1725 годами семинарии и училища открылись в Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Харькове, Твери, Казани, Вятке, Холмогорах, Коломне, Рязани, Вологде и Пскове. Духовные школы продолжали открываться в течение всего XVIII века. К 1808 году в России насчитывалось 150 духовных школ, а к 1825 году, после учебной реформы императора Александра I, их было уже 340, в том числе 3 Духовных академии (Киевская, Московская и Санкт-Петербургская), 39 семинарий, 128 Духовных училищ и 170 церковноприходских школ.

Характерной особенностью духовных школ, созданных в петровскую и послепетровскую эпоху, было то, что преподавание в них велось на латыни, а учебная программа копировала программу западных иезуитских школ XVII века. Это было вызвано влиянием Киевской академии и ее выпускников, которые, приезжая в Московскую Русь, становились здесь архиереями, ректорами и преподавателями духовных школ. На латыни читались лекции, писались сочинения, принимались экзамены. «При такой настойчивой дрессировке в латинском языке, – пишет П. Знаменский, – ученики доходили до изумительной свободы в его употреблении... так что они, кажется, и мыслили по-латыни; по крайней мере когда им случалось что-нибудь записывать по-русски... они невольно пересыпали русскую речь латинскими фразами, а некоторые знатоки так и все сочинения писали первоначально на языке латинском, а потом переводили с него на русский».

В библиотеке Московской духовной академии до сих пор хранятся диссертации ее выпускников XVIII века, написанные на латыни. Надо отметить, что и архиереи того времени, в особенности выпускники Киевской академии, лучше изъяснялись на латыни, чем на русском.

Красноречивым подтверждением сказанному служит адресованное членам Святейшего Синода письмо митрополита Стефана Яворского, в котором он рекомендует Феофана Прокоповича на Киевскую кафедру: «...Ex vi officii mei молю вы, пречестней-шия синодальныя лица, в избрании на престол киевский прилежное имети рассмотрение, publicum spectando bonum, отложше всякия привати... Мое вотум от чистаго сердца et ex amore publici boni на преосвященнаго Феофана, архиепископа Псковскаго. Той, omnibus spectatis circumstantiis et ejus dotibus, вельми угоден есть».

С судьбой духовных школ неразрывно связана судьба ученого монашества как особого класса внутри Русской Церкви. Концепция «чиновного ученого монашества» была закреплена высочайшим авторитетом еще в 1724 году, когда Петр I разделил монашеское сословие на два класса: тех, кто становится монахами «для удовольствования немощной совести», и тех, кто принимает монашество «для архиерейства и прочих учителей церковных». Неученым монахам предписывается работать при монастырских богадельнях, лазаретах и больницах, присматривать за отставными солдатами, стариками и нищими; «келей особливых не иметь, но чуланы в тех же больницах», жалованье не получать и из монастыря никуда не выезжать. Что же касается монахов ученых, то «сии не для монашества, но ради учения людем и тайн церковных определяются; монашество же им по нужде править только, а к сему служению не нужное, и если возможно, то облегчить их в обещании... ибо тем, которых производит в учителей из монахов, невозможно монашеского правила всего исполнять, но довольно настоящего им дела учиться, а ученым исполнять народу учение». Для формирования класса ученых монахов Петр предписывал создавать Духовные семинарии, в которых будущие архиереи и учителя должны получать соответствующее воспитание; по окончании ими духовной школы их нужно постригать («сие кажется противно правде, да буде иного способу не сыщется, лучше из двух зол легчайшее выбирать», как написано собственноручно Петром) и отсылать в «Невский монастырь», т.е. Александро-Невскую лавру, которая мыслится как кузница архиерейских кадров.

Сформулированная Петром I идея ученого монашества на два последующие столетия стала определяющей в жизни Русской Церкви. В отличие от монастырского монашества ученое монашество в XVIII веке не только не подвергалось гонениям, но, наоборот, выдвинулось в привилегированный класс, в руках которого сосредоточилось церковное управление. Как правило, выпускников Духовных академий, изъявивших желание принять монашество, сразу же постригали, рукополагали в священный сан и назначали на преподавательскую должность в семинарию или академию. Наиболее одаренные становились затем инспекторами и ректорами академий, получая, кроме того, в управление монастыри; настоятелями монастырей они числились, как правило, номинально, заезжая туда на день-два или и вовсе их не видя. Последним звеном в карьерной цепи была епископская хиротония. Уже во второй половине XVIII века епископы не из числа ученых монахов стали большой редкостью. Такое положение сохранялось на протяжении всего XIX века.

В течение всей первой половины XVIII века ученые монахи, получавшие архиерейские кафедры, были в большинстве своем малороссами и представителями киевской учености. Лишь при Екатерине II положение начало меняться, и на ректорские должности и архиерейские кафедры дозволено было возводить великороссов. В 1758 году ректором Московской духовной семинарии стал Гавриил (Петров), впоследствии митрополит Санкт-Петербургский. Вскоре к преподаванию в той же семинарии был привлечен и Платон (Левшин), впоследствии митрополит Московский. Префектом Новгородской семинарии в 1758 году стал Тихон (Соколов), впоследствии святитель Воронежский и Задонский. Под конец царствования Екатерины II успела сформироваться партия ученых монахов-великороссов, которая

существенно потеснила безраздельно правившую до тех пор малороссийскую партию. С умножением числа архиереев-великороссов начало ослабевать латинское влияние в среде ученого иночества и в богословских школах. В XIX веке, несмотря на сохраняющееся сильное влияние латинской схоластики, все больше диссертаций пишется на русском языке, все большее внимание уделяется святоотеческому богословию.

Петровские реформы изменили положение приходского духовенства, которое в XVIII веке окончательно выделилось в отдельное общественное сословие. Дети священнослужителей, вне зависимости от их собственного выбора, были обязаны учиться в духовных учебных заведениях. Выход из духовного сословия был практически невозможен, так же как практически невозможно было (по крайней мере вплоть до середины XIX века) представителю иных сословий стать священнослужителем. Священный сан нередко передавался по наследству от отца к сыну или же переходил от тестя к зятю; выборность приходского духовенства, характерная для Московской Руси, в синодальный период была уничтожена. Вплоть до второй четверти XIX века политику правительства характеризовало стремление к сокращению численности приходов. Время от времени проводились «разборы» лиц духовного сословия (причетников и детей духовенства) на государственную и военную службу. Несмотря на все принимавшиеся правительством меры, происходил постепенный рост числа приходов и духовенства, однако этот рост был непропорционален росту населения. На рубеже XIX и XX столетий на душу населения приходилось в два раза меньше храмов и в шесть раз меньше священнослужителей, чем два века назад.

Если XVIII век был, по выражению протоиерея Георгия Флоровского, временем «вавилонского пленения» Русской Церкви, то XIX век стал временем постепенного преодоления западных влияний в духовном образовании и отхода от тех крайностей в области государственной политики по отношению к Церкви, которые были допущены в ходе петровских реформ. Синодальная система продолжала функционировать, в Синоде продолжал присутствовать обер-прокурор, постановления Синода продолжали выходить под грифом «По указу Его Императорского Величества». Однако Синод XIX века – это уже не та безвластная и безликая «духовная коллегия», которая была задумана Петром I это орган, наделенный реальными полномочиями и способный к достаточно эффективным действиям. Среди членов Синода было немало блестящих и выдающихся иерархов, оказавших влияние на судьбу Русской Православной Церкви в целом. Впрочем, оказать влияние на церковную жизнь можно было и не участвуя в заседаниях Синода.

Это подтверждает судьба одного из самых выдающихся иерархов за всю историю мирового Православия – святителя Филарета, митрополита Московского (1782—1867). Его церковная карьера является типичной для России XIX века. Будучи сыном диакона, он окончил Духовное училище, семинарию и академию, а в 1808 году, после принятия монашества, был назначен преподавателем философии в Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1811 году Филарет возведен в сан архимандрита и в 1812 году назначен ректором академии. В 1817 году хиротонисан во епископа Ревельского, в 1819 году переведен на Тверскую кафедру, затем в Ярославль, а в 1821 году – в Москву. В 1826 году архиепископ Филарет возведен в сан митрополита Московского и назначен членом Святейшего Синода. В 1842 году он перестал ездить в Санкт-Петербург на заседания Синода, однако вплоть до кончины продолжал участвовать во всех серьезных церковных делах, будучи самым авторитетным иерархом своего времени. Московской митрополией Филарет управлял на протяжении 46 лет, и этот период стал «эпохой Филарета» не только для Московской кафедры, но и для всей Русской Церкви. В отсутствие патриарха Филарет сумел авторитетом своей личности в значительной степени восполнить тот канонический вакуум, который образовался после упразднения патриаршества.

Не случайно после кончины Филарета обер-прокурор Синода А.Н. Муравьев писал: «Мы лишились великого светильника и поборника Православия, который, не будучи патриархом по сану, был для нас как истинный патриарх, ибо он решал все трудные вопросы церковные по данной ему свыше премудрости, и долго будет Церковь Русская чувствовать сие мнение».

Отношение Филарета к государственной власти было почтительным и благоговейным: в царя он видел помазанника Божия, который «всю законность свою получает от церковного помазания». Из этого напрямую вытекает обязанность царя защищать интересы Церкви: «В нашем отечестве... благочестивейшие цари суть верховные защитники правоверия и всякого Церкви Святой благочиния». За близость к трону и безоговорочную поддержку мероприятий царской власти Филарета жестко критиковали либералы и революционеры. В романе «Былое и думы» А.И. Герцен рассказывает о молебне, совершенном Филаретом после декабрьского восстания 1825 года:

Середь Кремля митрополит Филарет благодарил Бога за убийства. Вся царская фамилия молилась, около нее сенат, министры, а кругом на огромном пространстве стояли густые массы гвардии, коленопреклоненные, без кивера, и тоже молились; пушки гремели с высот Кремля... Мальчиком четырнадцати лет, потерянным в толпе, я был на этом молебствии, и тут, перед алтарем, оскверненным кровавой молитвой, я клялся отомстить за казненных и обрекал себя на борьбу с этим тронем, с этим алтарем, с этими пушками.

Разумеется, Филарет благодарил Бога не за убийства, а за чудесное избавление от смерти императора Николая I, которого декабристы намеревались убить. Будучи Московским митрополитом, Филарет на протяжении почти полувека совершал благодарственные молебны по случаю тезоименитств и юбилеев царя и членов его семьи, участвовал во всех парадных мероприятиях царской власти. При императоре Николае I Филарет нередко призывался для участия в обсуждении дел, имевших государственную важность. Филарету же принадлежит честь написания текста манифеста 19 февраля 1861 года об освобождении крестьян: издание этого манифеста стало главным историческим событием царствования Александра II Освободителя.

Будучи предан царю и отечеству, Филарет в то же время боролся за большую независимость Церкви от государственной власти. Обер-прокурором Синода в это время был граф Н.А. Протасов – человек властный и деспотичный, из-за разногласия с которым многие члены Синода лишались своего места. Причиной ухода Филарета из Синода было его недовольство всевластием Протасова: «Шпоры графа Протасова цепляются за мою архиерейскую мантию», – якобы сказал он по этому поводу. Филарет не был сторонником восстановления патриаршества и считал синодальную власть вполне подходящей для церковного управления. Однако он полагал, что Церкви должна быть предоставлена большая степень самоуправления.

С именем Филарета связаны многие исторические начинания. В 1821 году он по поручению Священного Синода составил православный катехизис, получивший общецерковное признание. В 1858 году по его настоянию был издан первый русский перевод Библии: работа над этим переводом велась на протяжении более сорока лет при непосредственном участии Филарета. По инициативе Филарета началась систематическая работа по переводу и изданию творений святых отцов на русском языке: эта работа осуществлялась силами четырех Духовных академий – Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской. Издание творений отцов Церкви способствовало освобождению русского богословия от влияния латинской схоластики, которое было определяющим на протяжении всего XVIII века.

Митрополит Филарет внес огромный вклад в реформу Духовных академий и семинарий. Он едва ли не один нес на своих плечах дело преобразования духовно-учебных заведений в

России XIX века: представлял сложные и обширные проекты реформы духовных школ, организовывал порядок классовых занятий в академии и семинарии, лично составлял учебные конспекты, рецензировал учебные пособия. Филарет считал духовное образование важнейшим аспектом деятельности христианской Церкви: «Никому не позволено в христианстве быть вовсе не ученым и оставаться невеждою. Сам Господь не нарек ли Себя Учителем, а Своих последователей учениками? Прежде нежели христиане начали называться христианами, они все до одного назывались учениками. И зачем послал Господь в мир апостолов? Первее всего учить все народы: «шедше научите вся языки». Если ты не хочешь учить и вразумлять себя в христианстве, то ты не ученик и не последователь Христа». Святитель требовал, чтобы в процессе обучения в студентах возбуждался интерес к самостоятельной работе: «Добрая метода учения заключается в том, чтобы способствовать к раскрытию собственных сил и деятельности разума воспитанников». По словам Флоровского, Филарет «не боялся пробудить мысль, хотя знал о соблазнах мысли. Ибо верил, что эти соблазны преодолеваются и побеждаются только в творческом делании... Филарет всегда подчеркивал необходимость богословствовать, как единственное и незаменимое основание целостной духовной жизни».

Заботясь о повышении уровня образования духовенства, митрополит Филарет в то же время принимал живое и деятельное участие в проектах Николая I по улучшению светского образования. При участии Филарета была открыта целая сеть новых учебных заведений, увеличены средства на содержание школ, началось издание новых российских учебных пособий. Считая недостаток воспитания и образования причиной всех неурядиц, Филарет сокрушенно говорил:

Конечно, от теории до практики великое расстояние. Знание не есть вера, но путь к ней. Напрасно многие, наскучив учением, оставляют оное, ложно надеясь и без него достигнуть практики... Учение свет, а неученье – тьма. А что в нас мало света, так, видно, мы не так учимся. Видно, сеется семя на неочищенной и неприготовленной земле, а потому и плодов не дает. Так надобно винить не учение, а себя.

Велик вклад Филарета и в развитие монашеской жизни. Уже при первом объезде Московской епархии в 1821 году святитель заметил, что значительная часть монастырей не придерживалась общежительного устава, и в дальнейшем стремился к введению этого устава в подведомственных ему монастырях и к укреплению в них дисциплины. Особое внимание святитель уделял Троице-Сергиевой лавре, которую он посещал многократно в течение каждого года. Значительное число проповедей Филарета посвящено дням памяти преподобного Сергия: в этих проповедях святитель раскрывает свои взгляды на монашество и на внутреннюю духовную жизнь. Авторитет Филарета был в середине XIX века высок не только в среде духовенства, аристократии и в простом народе, но и в монастырях, где его справедливо считали одним из представителей великой традиции «умного делания».

Возрождение монашеской жизни в России началось в последней четверти XVIII века и продолжалось в течение всего XIX века. Причиной этого возрождения было как изменение государственной политики в отношении монастырей, так и внутренние процессы, охватившие широкие круги монашества и связанные с распространением в России старчества – феномена, известного с византийской эпохи. Родоначальником русского старчества считается преподобный [Паисий \(Величковский\)](#) (1722—1794), современник греческого движения колливадов. В 13 лет Паисий поступил в Киевскую академию, однако дух латинской схоластики, царивший там, был ему глубоко противен. Покинув академию, Паисий отправился в странствия по украинским монастырям, а затем поселился на Афоне, где стал настоятелем русского Ильинского скита. В жизнь скита Паисий ввел давно забытую практику «умного делания».

Особое внимание Паисий уделял изучению и переводу творений отцов Церкви. В святоотеческой литературе Паисий видел главное руководство к духовной жизни: «...Читающий книги святых отцов одною наставляется о вере или о правом мудровании, другою о безмолвии и молитве, иною о послушании и смирении и терпении, иною о самоукорении и о любви к Богу и ближнему, и, сказать кратко, от многих святоотеческих книг научается человек житию евангельскому». Прожив на Святой Горе семнадцать лет, Паисий переселился в Молдавию, где стал настоятелем Нямецко-го монастыря. Там он занимался переводами или исправлением существующих славянских переводов святоотеческих творений. Сделанный Паисием славянский перевод «[Добротолюбия](#)» был издан в 1803 году в Петербурге при участии митрополита Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова). В Нямецком монастыре Паисий собрал многочисленную группу учеников, которых обучал греческому языку: под его руководством они переводили святоотеческие книги и переписывали их.

Однако деятельность Паисия не ограничивалась книжничеством. Он был выдающимся духовным руководителем и наставником «умного делания». Влияние Паисия в конце XVIII и в XIX веке распространилось более чем на сотню монастырей благодаря более 200 его ученикам, которые разошлись по всей России.

Главным центром старчества в XIX веке стала Оптиная пустынь, один из монастырей Калужской губернии. Сюда из рославльских лесов переселилась группа последователей Паисия во главе со старцем Львом (1768—1841), именем которого открывается список Оптинских старцев. Его учеником был Макарий (1788—1860), продолживший ученое дело преподобного Паисия и оказавший большое духовное влияние на своих современников. Наиболее известным из Оптинских старцев был преподобный Амвросий (1812—1891), к которому за духовным советом съезжались со всей России. Будучи тяжело больным, он находил слово утешения и поддержки для каждого проходящего, будь то простой крестьянин или аристократ, священнослужитель или интеллигент. Собеседниками Оптинских старцев были многие выдающиеся писатели и мыслители, в том числе славянофилы братья Киреевские, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой. Учениками оптинских старцев были и некоторые архиереи, в частности святитель Игнатий Брянчанинов (1807—1867), автор многочисленных аскетических произведений, содействовавших монашескому возрождению.

Огромное влияние на духовную жизнь России XIX века оказал преподобный [Серафим Саровский](#) (1754—1833). один из величайших святых Православной Церкви. Он происходил из купеческой семьи и в раннем возрасте почувствовал тягу к монашеству. Восемь лет он пробыл послушником в Саровской обители, после чего принял иноческий постриг и был рукоположен в сан иеродиакона. Уже в молодые годы преподобный Серафим удостоился многих благодатных видений; неоднократно во время литургии он видел Ангелов, со-служащих братии. Однажды, за литургией в Великий Четверг, когда молодой иеродиакон, стоя в царских вратах, навел орарь на молящихся со словами «и во веки веков», его внезапно осенил светлый луч, и он увидел Христа, идущего по воздуху от западных дверей храма, в окружении Ангелов: дойдя до амвона, Господь благословил молящихся и вошел внутрь иконы. Пораженный видением, Серафим не мог проговорить ни слова и не сходил с места. Его увели под руки в алтарь, где он простоял еще три часа в духовном экстазе. В возрасте 39 лет Серафим был рукоположен в сан иеромонаха и продолжал служение в храме. После смерти настоятеля обители он ушел в лес и поселился в одинокой келье, где предавался суровым аскетическим подвигам. В течение трех лет преподобный каждую ночь проводил в коленопреклоненной молитве на камне.

После долгих лет отшельничества и уединения преподобный Серафим открыл двери своей кельи для посетителей, каждого из которых он встречал словами: «Христос воскрес, радость моя!» Весть о великом подвижнике быстро облетела Россию, и к старцу со всей страны потекли

ищущие духовного утешения и помощи. Вплоть до своей кончины преподобный Серафим принимал посетителей, среди которых были и простые крестьяне, и купцы, и дворяне, и представители интеллигенции.

Однажды в зимний день, когда все вокруг кельи преподобного Серафима было покрыто снегом, посетитель по фамилии Мотовилов беседовал со святым старцем о цели христианской жизни. «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, – говорил Серафим, – сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель нашей христианской жизни состоит в стяжании Святого Духа Божиего». Мотовилов спросил его о значении этих слов. «Благодать Духа Святого, – отвечал старец, – есть свет, просвещающий человека». Мотовилов спросил о том, каким образом узнать присутствие благодати Святого Духа. «Это, ваше боголюбие, очень просто, – ответил Серафим и крепко взял Мотовилова за плечи. – Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою. Что же ты не смотришь на меня?» – «Я не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз ваших молнии сыплются. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли». Отец Серафим сказал: «Не уstraшайте, ваше боголюбие, и вы теперь сами так же светлы стали, как я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божиего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть... Что же чувствуете вы теперь?» Мотовилов ответил: «Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить невозможно... необыкновенную сладость... необыкновенную радость во всем моем сердце... теплоту необыкновенную!» – «Как, батюшка, теплоту? Да ведь мы в лесу сидим. Теперь зима на дворе, и под ногами снег и на вас больше вершка снегу... Какая же может быть тут теплота?» – «А такая, как бывает в бане...» – «И запах такой же, как из бани?» – «Нет, на земле нет ничего подобного этому благоуханию». Тогда преподобный Серафим сказал Мотовилову с улыбкой: «И сам я, батюшка, знаю это точно так же, как и вы, да нарочно спрашиваю у вас – так ли вы чувствуете?.. Ведь ни на вас, ни на мне снег не тает и над нами тоже – стало быть, теплота эта не в воздухе, а в нас самих».

В истории русской святости особое место занимает святой праведный [Иоанн Кронштадтский](#) (1829—1908). Он принадлежит к числу редких представителей семейного духовенства, чье имя включено в православные святцы (среди святых Православной Церкви много епископов, князей, монахов, мучеников, но почти нет женатых священников). Правда, семейную жизнь этот великий пастырь с самого начала принес в жертву церковной и благотворительной деятельности, настояв на том, чтобы не иметь супружеского общения с собственной женой. На протяжении более полувека святой Иоанн был настоятелем Андреевского собора в Кронштадте, где ежедневно, без выходных, совершал Божественную литургию. За богослужением он исповедовал и причащал всех присутствующих, обращался к молящимся с пламенными проповедями. Святой Иоанн обладал дарами чудотворения и прозорливости, что привлекало к нему толпы людей. К «кронштадтскому батюшке» нескончаемым потоком шли люди, в его адрес поступали тысячи писем и телеграмм с просьбой о молитве или помощи. В этом он не отказывал никому – ни православным, ни лютеранам, ни мусульманам, ни иудеям. Слава Иоанна Кронштадтского была столь велика, что, когда он путешествовал по городам России (а такие путешествия он предпринимал регулярно), повсюду его встречали тысячи верующих, становившихся на колени при приближении его кареты. Размах благотворительной деятельности отца Иоанна огромен: в Кронштадте он создал «дом трудолюбия», где кормилось ежедневно до тысячи нищих; при доме была больница и школа для детей из бедных семей. Многочисленные пожертвования, которые кронштадтский пастырь получал ежедневно в конвертах, в тот же день раздавались на благотворительные цели. Святой Иоанн был близок к царскому двору. Он лично напутствовал умирающего императора

Александра III, его глубоко почитала семья последнего русского императора Николая II.

Оценивая синодальную эпоху в целом, следует сказать, что, несмотря на подчинение Церкви государству и отсутствие патриарха, эта эпоха стала временем наивысшего расцвета Русской Православной Церкви. Постоянный прирост населения Российской империи способствовал численному росту Церкви. В синодальную эпоху численность православных верующих выросла в 10 раз и к 1914 году достигла почти 100 миллионов; число церквей выросло более чем в 3 раза, духовенства почти в 2 раза, монашествующих почти в 4 раза.

Расширение границ Российской империи способствовало расширению миссионерской деятельности Церкви как на внутреннем пространстве империи, так и за ее пределами. Внутри России миссия осуществлялась главным образом среди языческого населения тех регионов, которые присоединялись к империи, а также в областях, охваченных униатством. Конечно, миссионерская деятельность осуществлялась и в допетровский период, однако именно в синодальную эпоху она приобрела особый размах. Среди миссионеров XVIII века, трудившихся в деле обращения языческих народов, выделяется фигура святителя Иннокентия Иркутского (1680—1731), внесшего огромный вклад в дело просвещения Сибири.

Значительный вклад в дело возвращения униатов в Православие внес в XVIII веке белорусский архиепископ Георгий Конисский (1717—1795): благодаря его деятельности в Православие вернулось более 100 тысяч униатов. В 1839 году, благодаря трудам митрополита Иосифа Семашко (1789—1868), униатская Церковь в Белоруссии и Литве воссоединилась с Православием.

За пределами России широкая миссионерская деятельность осуществлялась в Китае, Северной Америке и Японии, а также – на рубеже XIX и XX веков – в Урмии. Среди выдающихся миссионеров синодальной эпохи необходимо отметить святителей Иннокентия (Вениаминова; 1797—1879) и Николая (Касаткина; 1836—1912). Святитель Иннокентий, посвятивший многие годы проповеди христианства среди калашей, коряков, чукчей, тунгусов и алеутов, стал первым православным епископом, чья юрисдикция распространилась на Северную Америку. А святитель Николай был первым православным епископом Японии, основателем Японской Православной Церкви, до сего дня сохраняющей каноническую зависимость от Московского Патриархата.

Главный парадокс синодальной эпохи заключался в том, что, будучи периодом наивысшего расцвета и расширения Православной Церкви, она в то же время стала периодом массового расцерковления высших слоев российского общества, прежде всего дворянства и интеллигенции. Приведенные выше слова Герцена о Филарете Московском – лишь одно из многочисленных свидетельств духовной пропасти, образовавшейся между Церковью и миром либеральной интеллигенции, которая в XIX веке в значительном большинстве была оторвана от Церкви. Расцерковление образованных классов началось еще при Петре I. При Екатерине II в высшем обществе насаждалось вольтерьянство (сама императрица, хотя и оставалась православной христианкой, увлекалась Вольтером). В XIX веке на смену просвещенному деизму стал приходить атеизм, который к концу столетия имел значительное число адептов в среде интеллигенции. Если к началу синодальной эпохи Россия была православным государством, в котором весь уклад жизни всех слоев общества был пронизан церковностью и религиозностью, то к концу синодальной эпохи Россия превратилась в светское государство, где общественная жизнь определялась отнюдь не только православными идеалами и принципами. Во второй половине XIX и в начале XX века расцерковление проникло из среды интеллигенции в рабочий класс и даже в среду крестьянства, что стало особенно ощутимым в период между революциями 1905 и 1917 годов.

Синодальная эпоха завершилась почти одновременно с падением монархии в России. Уже в

начале XX века внутри Церкви началось обсуждение идеи созыва Поместного Собора с целью восстановления патриаршества, а с 1906 года работало Предсоборное присутствие, в задачу которого входила выработка повестки дня предстоящего Собора. Однако лишь после февральской революции 1917 года созыв такого Собора стал возможен. К этому Собору в предреволюционный период готовилась практически вся многомиллионная Российская Церковь начиная от Святейшего Синода и кончая приходским духовенством и мирянами. Собор открылся 15 (28) августа 1917 года, в праздник Успения Пресвятой Богородицы. У власти еще находилось Временное правительство, однако дни его были сочтены. После прихода к власти большевиков в октябре 1917 года Собор продолжал работу еще в течение десяти с половиной месяцев.

Собор 1917—1918 годов был самым многочисленным, самым продолжительным и самым плодотворным за всю историю Русской Церкви. В ходе Собора были приняты решения по многим ключевым вопросам церковной жизни. В Соборе участвовали практически все архиереи Русской Церкви, многочисленные представители духовенства, монашества и мирян. В течение трех сессий Собора состоялось в общей сложности 170 пленарных заседаний, на которые выносились вопросы, предварительно обсужденные в Отделах. Собор имел 22 Отдела, 3 Совецания и около 10 Временных комиссий, в которых работа шла ежедневно – в часы, не совпадавшие с пленарными заседаниями. Некоторые Отделы, кроме того, имели свои Подотделы. Результатом работы Собора явились 170 деяний, отражающих широкий спектр вопросов церковной жизни. Главным итогом Собора стало восстановление патриаршества в России и избрание на патриарший престол митрополита Московского Тихона (1865—1925). С его избранием, состоявшимся 5 ноября 1917 года, закончилась двухсотлетняя синодальная эпоха в истории Русской Православной Церкви.

Русские духовные писатели синодального периода

Благодаря резкому повышению уровня образования духовенства в XVIII-XIX столетиях, благодаря возрождению монашеской жизни в XIX веке, а также в целом благодаря количественному и качественному росту Церкви синодальный период стал временем расцвета русского православного богословия. В этот период было создано множество оригинальных произведений богословского и нравственно-аскетического характера. Если в начале синодальной эпохи православное богословие, из-за определяющего влияния киевской школы и ее выпускников, находилось в плену у западных схоластических схем, то в течение XVIII и особенно в XIX веке эта зависимость была в значительной степени преодолена. Среди наиболее ярких духовных писателей XVIII века следует выделить святителей Димитрия Ростовского и Тихона Задонского, а в XIX веке – святителей Филарета Московского, Игнатия (Брянчанинова), Феофана Затворника и святого праведного Иоанна Кронштадтского.

Святитель [Димитрий Ростовский](#) (1651—1709) жил в период, когда влияние Киевской академии было наиболее сильным, он и сам был ее выпускником. Главным трудом его жизни были «Четьи-Минеи», содержащие жития святых на каждый день года: эти жития святитель составлял преимущественно на основе латинских и польских источников. Перу святителя принадлежит большое количество оригинальных сочинений, таких как «Руно орошенное», посвященное чудесам Черниговской Ильинской иконы Божией Матери, «Розыск о раскольничьей брынской вере» против раскольников, «Рассуждение об образе Божиим и подобии в человеке» против отказывавшихся брить бороды по приказу [Петра I](#), «Диариум» (дневник) на украинском языке. Проповеди святителя Димитрия, посвященные церковным праздникам и памятным датам, принадлежат к замечательным образцам церковно-

риторического искусства в традициях Киевской академии. Многие сочинения святителя имеют нравоучительный характер: среди них пользовавшийся большой популярностью «Алфавит духовный», в котором в алфавитном порядке расположены поучения по основным вопросам веры. Святитель был автором произведений для театра и религиозных стихотворений, написанных силлабическим слогом.

Время жизни святителя Димитрия совпало с тем периодом истории Русской Церкви, когда произошел «разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью». Все более заметным становилось расхождение между академической и монашеской традициями: богословие приобретало «школьные» черты, отрывалось от реальной религиозной жизни, а благочестие становилось все менее ориентированным на богословие. Тем не менее святитель Димитрий, помимо киевской учености, впитал в себя также дух исконного монашеского благочестия, сохранявшийся в российских монастырях. Святитель много писал о молитве, о внутренней жизни, о духовном опыте. Лейтмотивом трактата «О молитве человека, уединившегося в клети сердца своего» является противопоставление внутреннего внешнему – как в самом человеке и в способах его обучения, так и в молитве:

Человек бывает двоякий: внешний и внутренний, плотский и духовный... Обучение тоже бывает двоякое – внешнее и внутреннее: внешнее в книгах, внутреннее в богомыслии; внешнее в любви к мудрости, внутреннее в любви к Богу; внешнее в витийствовании, внутреннее в молитвах; внешнее в остроумии, внутреннее в теплоте духа... Молитва также бывает двоякая – внешняя и внутренняя: явно творимая и тайно, соборная и бываемая наедине, должная и произвольная... Первая произносится вслух устами и голосом, вторая же – только умом. Первая произносится стоя, вторая же не только стоя или ходя, но и на одре почивая, словом, всегда, когда бы ни случилось возвести ум свой к Богу... Внутренняя молитва... не требует ни уст, ни книги, ни употребления движений языка, ни гортанного гласа... но только возведения к Богу ума и самоуглубления, что возможно делать и на всяком месте.

Святитель [Тихон Задонский](#) (1724—1783) был представителем сложившегося в XVIII веке класса «ученого монашества»: последовательно пройдя через ряд начальственных должностей в духовных учебных заведениях, он в неполные сорок лет получил архиерейскую кафедру. Однако стремление к подвижнической жизни заставило его подать прошение об увольнении на покой и уединиться в Задонском монастыре, где он и написал свои основные сочинения. Все эти сочинения свидетельствуют о глубокой укорененности святителя в восточнохристианском святоотеческом предании, несмотря на то что влияние Запада в них тоже достаточно ощутимо. Стиль сочинений Тихона Задонского – безыскусный и назидательный, рассчитанный на простого читателя. В книге под названием «Сокровище духовное, от мира собираемое» святитель приводит различные явления видимого мира в качестве примера христианских добродетелей или пороков:

Христиане во Святом Писании овцами называются потому, что между христианами и овцами немало имеет сходство. Овцы никакому скоту не делают обиды: тако христиане никого не обижают... В овцах примечается кротость и терпение; когда стригут их, молчат: тако христиане суть смиренни, кротки и терпеливи... Овцы пастухам своим послушливы: тако христиане Пастырю и Господу своему Иисусу Христу показывают послушание... Видишь, христианине, свойства овец Христовых, истинных христиан! Разсуждай себе, надлежиши ли ты до благословенного стада сего... Козлищам злыи люди уподобляются. Ибо немало сходство между козлищами и злыми людьми. Козлища почти всякой скот рогами своими бодут и обижают: тако злыи люди всякому человеку... делают обиду... Козлища особливый некий издают смрад: тако злыи люди смердят злонравием и беззаконным житием.

Главный труд святителя – «Об истинном христианстве» – представляет собой пространное и последовательное изложение христианской нравственности. Заглавие труда заимствовано из одноименного произведения немецкого духовного писателя Иоганна Арндта, и некоторые главы (например, «О почитании страстей Христовых») отмечены влиянием католической мистики. В книге отсутствуют ссылки на святоотеческую литературу, зато она от начала до конца пересыпана цитатами из Библии. Святитель придавал чтению Библии особое значение. Не случайно начальные главы первого и второго томов книги «Об истинном христианстве» посвящены необходимости чтения Библии и Евангелия. В эпоху, когда еще не существовало русского перевода Библии и простой народ слышал Писание лишь в церкви за богослужением, святитель Тихон призывал к ежедневному домашнему чтению Библии, которое считал основой духовной жизни христианина.

Крупнейшим духовным писателем второй и третьей четверти XIX века был святитель [Филарет Московский](#), об архипастырском служении которого говорилось выше. Филарет был не только великим иерархом, выдающимся проповедником и церковно-общественным деятелем; он был еще и крупным богословом, обладавшим обширными познаниями в библеистике, патристике, церковной истории и других науках. Первым значительным сочинением Филарета были «Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия», в которых он обнаруживает знакомство не только со святоотеческими толкованиями на Священное Писание, но и с данными библейской критики. «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви» посвящены изложению основных различий между Православием и западными исповеданиями. «Пространный катехизис Православной католической Восточной Греко-Российской Церкви», составленный Филаретом, имел значение в качестве официального краткого введения в вероучение Православной Церкви, хотя и не был вполне свободен от влияния латинской схоластики, сказавшегося как в его форме, так и в его содержании. Большую ценность представляет «Собрание мнений и отзывов» святителя Филарета, содержащее его резолюции, заметки и донесения по различным вопросам богословского, церковно-исторического, общественного и политического характера. Обширная переписка святителя проливает свет на многие аспекты его богословского и нравственного учения.

Однако основную и наиболее значительную часть литературного наследия святителя Филарета составляют проповеди, издававшиеся при его жизни в христианских журналах и собранные в пяти томах под общим названием «Слова и речи». В этих проповедях раскрывается ораторский талант «российского Златоуста», глубина и острота его богословской мысли, проникновенность религиозного чувства. По содержанию проповеди святителя распадаются на три категории: слова, посвященные церковным праздникам и дням памяти святых; слова при освящении новопостроенных храмов; слова по случаю знаменательных событий в жизни царствующего дома или приветствия его представителям. Впрочем, все эти события нередко были лишь поводом для раскрытия того или иного богословского учения. Не имея возможности – вероятно, за недостатком времени – писать богословские трактаты на определенные темы, святитель использовал форму проповеди для выражения своих богословских взглядов. Каждая проповедь тщательно продумывалась святителем и произносилась по заранее написанному тексту.

Проповеди святителя Филарета, посвященные церковным праздникам, принадлежат к выдающимся образцам церковного красноречия. В Великий Пяток 1817 года, вспоминая распятие и крестную смерть Спасителя, святитель произносит слово о любви:

Ныне ли о любви, скажут, может быть, некоторые? Ныне ли, когда плод вражды созрел в вертограде Возлюбленного, когда и земля трепещет от ужаса, и сердца камней разрываются, и

око неба помрачается негодованием? Ныне ли о любви к миру, когда и Сын Божий, страждущий в мире, оставлен без утешения и молитвенный вопль Его: Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил ([Мф 27:46](#)) – без ответа Отеческого? Правда, христиане! День вражды и ужаса день сей, день гнева и мщениа. Но если так, то что с нами будет, когда и земля не тверда под нами и небо над нами не спокойно? Куда убежать с колеблющейся земли? Куда уклониться из-под грозящего неба? Взирайте прилежнее на Голгофу, и там, где видится средоточие всех бед, вы откроете убежище. Тогда, как трепетна бысть земля, и основания гор смятошася и подвигошася, яко прогневался на ня Бог ([Пс 17:8](#)), не видите ли, как непоколебимо там стоит неукорененное древо Креста? Тогда как и мертвые не почивают в гробах своих, не видите ли, как мирно почитет Распятый на Кресте Своем?.. Христианин! Пусть тьма покрывает землю! Пусть мрак на языки! Встань от страха и недоумений! Светися верою и надеждою! Сквозь тьму приходит свет твой ([Ис 60:1-2](#)). Пройди путем, который открывает тебе раздирающаяся завеса таинств, вниди во внутреннее Святилище страданий Иисусовых, оставя за собою внешний двор, отданный языкам на поправление. Что там? Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца – распинающая. Любовь Сына – распинаемая. Любовь Духа – торжествующая силою крестною. Тако возлюбил Бог мир!

В проповеди на Рождество Христово 1826 года святитель обращается к теме кенозиса, истощания, «умаления» Иисуса Христа – Бога, ставшего человеком и победившего смерть Своею смертью:

Люди, пристрастные к великости земной, нередко соблазнялись умалением Иисуса Христа. Но когда уже опытом столь многих веков дознано и то, что Бог Его превознес, что пред именем Его действительно преклонилось всякое колено небесных; земных и преисподних ([Флп 2](#), ю), ибо со дней воскресения и вознесения Его тысячи свидетелей видели, как Небесные Силы раболепно исполняли Его повеления, как, напротив, адские силы Его именем низвергаемы были в бездну; земнородных же миллионы в поклонении Его имени находят свое блаженство; после сего, и пред людьми для того и собравшимся, чтобы преклониться пред именем Иисуса, мы можем освободить себя от труда защищать и оправдывать Его умаление; и не препятствует нам взирать на Его умаление с таким же благоговением, как и на Его величие.

Будучи Московским митрополитом, святитель Филарет на протяжении нескольких десятилетий освящал храмы Москвы и Московской области. Всякий раз при освящении храма он произносил проповедь, в которой говорил о храме как о вместилище Божества, продолжении Церкви небесной и прообразе нового Иерусалима, сходящего с небес. Проповедуя после освящения Троицкого храма в подмосковном Клину, святитель подчеркивал:

Бог вездесущ и потому не имеет нужды в храме, который для Него всегда мал и неместителен. Но человек ограничен: и потому имеет нужду в ограниченном явлении присутствия Божия. Бог снисшел к сей нужде человека, и благоволил быть храму, и даровал ему благодать особенного Своего присутствия. Мы знаем одно состояние человечества, когда не нужен ему храм, – это состояние нового Иерусалима, под новым небом, на новой земле... Как особенную, отличительную черту нового Иерусалима, Тайновидеи указывает то, что в нем нет храма: храма же я не видел в нем ([Откр 21:22](#))... Но мы еще не в новом, сходящем с небес, Иерусалиме: следовательно, нам нужен храм. Еще тварь, еще собственная плоть наша, грубая, неочищенная, преграждает нам вход во святое, благодатное присутствие Божие: и так надобно, чтобы сие благодатное присутствие само себя отверзло для нас во святом храме. Еще небеса, куда вознесся Христос, свет наш, не отверзаются и не открывают нам сияния славы Его: надобно нам пока хотя малое небо на земле, свет, хотя сокровенный в тайне; и сие можем мы обрести во храме, чрез молитву, чрез слово Божие, чрез Таинства.

Богослужения по случаю дней тезоименитства государя императора или членов царствующего дома, которые Филарет непременно возглавлял, давали ему возможность произнести проповедь, соответствующую празднуемому событию. Однако в большинстве подобных случаев святитель выходит далеко за рамки официальной темы и предлагает слушателям развернутый богословский трактат по тому или иному богословскому вопросу. Так, например, в проповеди, произнесенной по случаю тезоименитства императора Александра I, святитель развивает учение об имени как о «существо или свойстве вещи», выражаемых словом, как о «силе вещи, заключенной в слове»:

Радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах ([Лк 10:20](#))... Если важными почитаются некоторые земные имена, как должны быть важнее имена небесные... Слово Божие, слово живое вообще, в котором следственно и в особенности имена принимать должно за слова живые, во многих случаях заставляет нас думать о именах со вниманием и с важностию... Надобно ли показать мудрость, только вышедшую из рук творческого человека, и его власть над прочими земными тварями? Слово Божие приписывает ему наречение имен, а нареченным от него именам достоинство, по которому не нужно их переменять: и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей ([Быт 2:19](#)). Должно ли прославить верховную мудрость и могущество Самого Бога? Ему приписывается наречение имен вешам небесным: Исчитай множество звезд и всем им имена нарицай ([Пс 146:4](#)). Надобно ли воинствующему за Христа и побеждающему обещать награду, высшее достоинство, блаженство? Ему обещается новое имя: Лам ему камень бел, и на камне написанное новое имя ([Откр 2:17](#)). Что же такое имя, по разуму слова Божия? Имя есть существо или свойство вещи, представленное словом; имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове: ибо, например, имя Иисуса, как заметили сами апостолы, даже в устах людей, не последовавших Иисусу, но приявших Духа Святого, изгоняло бесов ([Мк 9:38](#)). Посему понятно, как важно имя, написанное на небесах; или, одним словом, небесное, и как радостно получить такое имя. Ибо имя небесное должно представлять собою свойство небесное, должно заключать в себе небесную силу. Радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах, если они подлинно там написаны.

Младшим современником Филарета Московского был святитель [Игнатий \(Брянчанинов\)](#). Он происходил из дворян, что само по себе было большой редкостью для священнослужителя XIX века (абсолютное большинство клириков происходило из семей духовенства). В молодости он был учеником Оптинского старца Льва, затем настоятелем Сергиевой пустыни под Петербургом и некоторое время – епископом Ставропольским. Последние годы жизни святитель провел на покое, предаваясь литературным трудам. Его перу принадлежит сборник проповедей под названием «Аскетическая проповедь», собрание богословских трактатов и размышлений под общим названием «Аскетические опыты», собрание писем, антропологические трактаты «Слово о человеке» и «Слово о смерти», другие трактаты богословского и духовно-нравственного содержания. Главным трудом святителя является «Приношение современному монашеству», которое он считал своим духовным завещанием: это сочинение содержит наставления относительно внешнего облика монаха и его внутреннего делания.

Святитель Игнатий обладал незаурядным литературным дарованием, некоторые его сочинения отличает образность и поэтичность. Подобно Григорию Богослову и автору «Макариевских бесед», он обращался к явлениям природы, в которых видел прообразы духовных реальностей. В одном из своих эссе он описывает зимний сад с обнаженными деревьями, покрытыми снежным покрывалом:

...Кругом все – тихо, какой-то мертвый и величественный покой... Внезапно упала завеса с очей души моей: пред ними открылась книга природы. Эта книга, данная для чтения

первозданному Адаму, книга, содержащая в себе слова Духа, подобно Божественному Писанию. Какое же учение прочитал я в саду? – Учение о воскресении мертвых, учение сильное, учение изображением действия, подобного воскресению. Если б мы не привыкли видеть оживление природы весной, то оно показалось бы нам вполне чудесным, невероятным. Не удивляемся от привычки; видя чудо, уже как бы не видим его! Гляжу на обнаженные сучья дерев, и они с убедительностью говорят мне своим таинственным языком: «мы оживем, покроемся листьями, заблагоухаем, украсимся цветами и плодами: неужели же не оживут сухие кости человеческие во время весны своей?»... И ежегодно повторяет природа пред глазами всего человечества учение о воскресении мертвых, живописуя его преобразовательным, таинственным действием.

Святитель Игнатий ратовал за серьезное отношение к традиции Православной Церкви, призывал к чтению Евангелия и творений святых отцов (которые в его время начали издаваться на русском языке), к «удалению от книг, содержащих в себе лжеучение». Несколько сочинений святителя посвящено молитве Иисусовой – в них он говорит об Иисусовой молитве как о ежедневном делании монахов и мирян. Большое место в сочинениях святителя занимают предупреждения против «прелести» – духовного прельщения под воздействием ложных мистических состояний. Резко негативным был взгляд Игнатия на католических мистиков эпохи Средневековья и Возрождения – Фому Кемпийского, Франциска Ассизского, Игнатия Лойолу, Терезу Авильскую. Во времена Игнатия Брянчанинова увлечение католическим мистицизмом было широко распространено в дворянской среде, и «Подражание Христу» Фомы Кемпийского пользовалось большой популярностью. Произведениям католических мистиков святитель противопоставлял творения аскетических писателей Восточной Церкви – Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и других. Из изречений отцов египетской пустыни, переведенных на русский язык, святитель составил сборник под названием «Отечник», получивший широкое хождение.

Взгляд Игнатия на церковную действительность своего времени отличался крайним пессимизмом. Он считал необходимым созыв Собора для исправления недостатков церковной жизни, появившихся вследствие реформ [Петра I](#). Записка, которую он по этому вопросу составил, начинается с заявления о полной дехристианизации и расцерковленности российского светского общества: «Дух времени таков и отступление от православно-христианской веры начало распространяться в таком сильном размере, безнравственность так всеобща и так укоренилась, что возвращение к христианству представляется невозможным». Несмотря на такое начало, святитель далее призывает российское общество к «всецелому оставлению разврата, всецелому подчинению себя строгой христианской нравственности», которая заключается в воздержании от «театров, плясаний, карт и прочих игр сатанинских», а также от чтения языческой литературы.

Говоря о положении Российской Церкви, святитель отмечает, что с конца XVII века «западным ветром нанесено много грязной пыли в недра Церкви и в недра государства ко вреду для веры, нравственности и народности», на Церковь стали смотреть через призму «разврата, протестантизма и атеизма». Необходимо, по мнению святителя, немедленный созыв Собора с участием представителей восточных патриархов. Последние «неминуемо потребуют значительного возвращения от уклонений, возвращения, необходимого для восстановления во Всероссийской Церкви духа Церкви Вселенской, от которого она уклонилась преимущественно в своем Синоде, тщетно именуемом Святейшим, и в своих Духовных училищах, производящих почти наиболее протестантов и атеистов».

Несмотря на то что святитель был лично знаком с Оптинскими старцами, он дает резко негативную оценку состояния монашеской жизни в Российской Церкви:

У нас монастыри извращены; извращено в них все, извращено самое значение их. Духовные училища столько чужды духа православной веры, что вступление в монастырь кончившего курс семинарии есть величайшая редкость, и не было примера в 50 лет со времени учреждения Духовных академий в России, чтоб кто-либо, хотя один человек, окончив курс в академии, вступил в монастырь... У нас монастыри в крайнем упадке.

В своей записке Игнатий не призывает к восстановлению патриаршества, однако считает необходимым «Синоду дать правильную организацию» и существенно ограничить власть обер-прокурора. Он также призывает к реформе духовных учебных заведений, считая необходимым «изъять из них все языческое, все, даже косвенно влекущее к вольнодумству, безнравственности, иронии, к шутке, к игривости, что все так противно духу христианства и так заразительно действует на испорченную натуру человеческую». В семинариях должны преподаваться философские дисциплины, учение отцов Церкви, а также и естественные науки, к которым апеллируют нигилисты. «Природа возвещает Бога... и науки, объясняющие законы природы, тем сильнее возвещают Бога, – отмечает святитель. – Все великие ученые, математики и естествоиспытатели, как-то: Ньютон, Лейбниц, Неккер, – не только были деистами, но и признавали христианство. Безбожниками были почти все софисты, не знавшие положительных наук и предававшиеся необузданному умствованию и мечтательности».

Цитированная записка по понятным причинам не могла быть опубликована при жизни святителя. Однако тот резко критический взгляд на церковную действительность, который выражен в ней, в более мягкой форме присутствует и в его опубликованных сочинениях. Игнатий был не одинок в своей критике синодального строя, монастырей и духовных школ. В его время эта критика раздавалась из недр светского общества, в том числе от лиц, разорвавших с Церковью. «Очерки бурсы», написанные бывшим семинаристом Н.Г. Помяловским, рисуют ужасающую картину быта Духовного училища и Духовной семинарии середины XIX века. Ни принадлежность к духовному сословию, ни учеба в семинарии не способны были дать надежную прививку от атеизма и нигилизма, что показывают примеры Н.А. Добролюбова и Н.Г. Чернышевского: оба они были сыновьями священников и выпускниками семинарии, но разошлись с Церковью и встали на материалистические позиции. Игнатий Брянчанинов, не принадлежавший к духовному сословию по рождению, восставал против его кастовости именно потому, что сознавал уязвимость сословного духовенства перед вызовом материализма, приобретающего все большее число сторонников в среде дворянства и интеллигенции. Для ответа на этот вызов Церковь, по мнению святителя, необходимо было реформировать сверху донизу – от Синода до Духовных семинарий и училищ.

Святитель [Феофан Затворник](#) (1815—1894) заметно отличался от Игнатия Брянчанинова как по богословским взглядам, так и по общему умонастроению. Для Игнатия был характерен пессимизм во взгляде на современную ему церковную действительность, его книги полны предостережений против прелести, заблуждений, вредных влияний. У Феофана Затворника акцент делается скорее на положительных сторонах духовной жизни: в его писаниях больше здорового оптимизма, духовной трезвости. Между двумя святителями имела место полемика по вопросу о телесности души и Ангелов: Игнатий в «Слове о смерти» утверждал, что душа и Ангел имеют некую тонкую («эфирную») телесную оболочку, а Феофан настаивал на том, что «душа и Ангел – не тело, а дух». Оба святителя занимались переводами с греческого языка, но их отношение к оригинальному тексту было различным: для Игнатия характерно стремление к максимально точному воспроизведению источников, тогда как Феофан подходит к ним с большой долей свободы, заимствуя необходимое и опуская то, что ему кажется ненужным или бесполезным. Большинство переводов святителя Феофана представляют собой скорее пересказ, адаптацию текста к нуждам современников, чем собственно перевод. Это относится, в

частности, к сделанному им переводу «Добротолюбия», в котором оригинальное «Добротолюбие» Никодима Святогорца было расширено за счет включения большого количества текстов, отсутствовавших в нем, а некоторые оригинальные тексты существенно сокращены. Помимо «Добротолюбия», Феофану принадлежат переводы древних иноческих уставов и творений преподобного Симеона Нового Богослова.

Святитель Феофан был автором значительного количества оригинальных сочинений, главным образом экзегетического и духовно-нравственного характера. Перу святителя принадлежат многотомное «Толкование апостольских посланий», книги «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», «Мысли на каждый день года», собрание писем и проповедей. Большинство этих произведений (за исключением проповедей) относится к периоду затвора, который продолжался 28 лет после того, как святитель добровольно отказался от управления Владимирской епархией.

Суть духовно-нравственного учения святителя Феофана выражена в следующих его словах: «Что значит быть христианином? Значит и веровать право, и жить свято, и освящаться Таинствами, и слушаться руководства пастырей, и к Церкви Божией Православной принадлежать, и все ею повелеваемое строго исполнять – т.е. совершать все то, что... составляет путь ко спасению». Церковь Православная является, по словам святителя, той духовной Матерью, которая сопровождает человека в течение всей жизни – от рождения до смерти – и приводит его к спасительным вратам Царствия Божия. В Церкви есть все необходимое для спасения и научения:

Нужны тебе наставления – иди в Церковь, слушай и смотри. И чрез ухо, и чрез око польются в тебя всякого рода уроки. Слушай Апостол, Евангелие, пророков – и поучайся; внимай песнопениям – и вразумляйся; смотри на священнодействия – и возносись горе, вникая в значение их и смысл; видишь изображения, поминай славные дела изображенных и порывайся подражать им... Желает ли навикнуть молитве и получить руководство в ней? О! этим паче всего богата Святая Церковь. Она и готовые молитвы даст тебе, и научит самого своими словами возноситься к Богу в молитве. В ней всё молитва, – и всякий найдет там молитвы всякого рода и на всякий случай... Имеешь ли нужду смирить плоть?.. Вот тебе в пособие и руководство – пост за постом... Если пал и имеешь нужду очистить совесть свою, – эти же посты дают тебе и сильное к тому побуждение и благоприятное время. Поговей, исповедуйся, причастись Святых Христовых Тайн и, став таким образом твердой ногой опять на должный путь, теки им бодренно. Имеешь ли какую частную потребность? На всякую, какая бы она ни была, найдешь в Церкви благопотребное удовлетворение. Помыслы ли смущают, духи ли стужают, скорбь ли тяготит, в путь ли собираешься или дома что начинаешь, – на все это и другое многое найдешь в Церкви и молитву ходатайственную, и священнодействие освятельное, и руководство указательное... Много у нас потребностей, которые не пресекаются, а требуют своего всю жизнь, начиная с минуты рождения до смерти. Святая Церковь так и обнимает своей церковностью всего человека и во всю жизнь, она принимает его в свои объятия тотчас по рождении, сопутствует ему по всему течению жизни и препровождает его на тот свет... Прославь же Господа, столь богатую, мощную и попечительную Церковь нам устроившего, и будь всегда вседушно и с верой покорен ей...

В своих сочинениях и письмах святитель Феофан постоянно говорил об учительном характере православного богослужения и необходимости регулярного участия в нем для всякого верующего. В то же время он сознавал, что славянский язык, на котором совершаются службы, непонятен для большинства верующих. Выходом из положения святитель считал не перевод богослужебных текстов на русский язык, а создание нового, упрощенного и уясненного, славянского перевода:

Наши богослужебные песнопения все назидательны, глубокомысленны и возвышенны. В них вся наука богословская и все нравоведение христианское, и все утешения и все устрашения. Внимающий им может обойтись без всяких других учительных христианских книг. А между тем большая часть из сих песнопений непонятна совсем. А это лишает наши церковные книги плода, который они могли бы производить, и не дает им послужить тем целям, для коих они назначены и имеются. Вследствие сего новый перевод церковных книг богослужебных неотложно необходим.

О необходимости сознательного участия в богослужении многократно писал святой Иоанн Кронштадтский. Холодность к богослужению, отмечает он, происходит от двух причин: «одни не понимают его, а другие, хотя и учили науку о богослужении, но ее преподавали им сухо, без примеров, одному рассудку». Для того чтобы богослужение было понятным, каждый верующий, по мнению святого Иоанна, должен изучать славянский язык: «Чтение и пение в церкви совершается на языке священном; ему должны учиться все христиане православные, чтобы разуместь сладостные вещания Матери своей, воспитывающей чад своих для неба, для жизни вечной», В другом месте Иоанн Кронштадтский пишет:

Так как первый учитель наш молитве есть Церковь, которая научена молиться так прекрасно Самим Духом Святым, так как мы не знаем, о чем молиться, как должно ([Рим 8:26](#)), то обязанность всякого христианина – знать язык Матери своей, Церкви. Грех тому, кто не знает достаточно; [грех](#) особенно тем, которые, выучившись языкам иностранным, не хотели и не хотят учиться языку Матери-спасительницы. Вообще всем надо понимать и учиться языку славянскому.

В своих дневниках, проповедях и письмах Кронштадтский пастырь вновь и вновь обращается к мысли о всеобъемлющем характере православного богослужения, его глубокой назидательности и спасительности:

Храм и богослужение есть олицетворение, осуществление всего христианства: тут в словах, в лицах и действиях возвещается все домостроительство нашего спасения, вся священная и церковная история, вся благодать, премудрость, верность и неизменяемость Божия в Своих делах и обетованиях, правда и святость Его, вечная сила Его. Тут чудная во всем гармония, изумительная логическая связь в целом и частях: это истинная Божественная премудрость, доступная простым, любящим сердцам.

Особенное значение святой Иоанн придавал Божественной литургии. Находя утешение и постоянную духовную поддержку в ежедневном служении литургии, Кронштадтский пастырь призывал верующих к возможно более частому посещению храма, присутствию за литургией и причащению Святых Христовых Тайн. В литургии он видел не только сердцевину христианской жизни, но и духовное средоточие всего мироздания и величайшее чудо Божие:

Что величественнее, трогательнее, животворнее на земле служения литургии? Тут изображается и совершается величайшее Таинство любви Божией к роду человеческому – соединение Бога с людьми через воплощение, богонаучение, через страдания, смерть, погребение и воскресение, таинство обновления и обожения человечества, Таинство единения людей с Богом посредством вкушения Плоти и Крови Его. Это Таинство своим величием поражает ум, невольно влечет к благоговению, благодарению, славословию Божию всякого смыслящего христианина. Дело Божие, совершаемое литургиею, превосходит своим величием все дела Божии, совершаемые в мире, и самое сотворение мира. Это истинно небесное служение Божие на земле, при котором быть разумно и достойно – есть блаженство, мир и отрада для души.

Иоанн Кронштадтский был, несомненно, одним из выдающихся духовных писателей рубежа XIX и XX веков. Его книга «Моя жизнь во Христе», другие сочинения и проповеди

содержат множество драгоценных мыслей о вере и Церкви, о богослужении и молитве, о Православии и инославии, о настоящем и будущем России. В этих сочинениях Иоанн Кронштадтский выступает прежде всего как учитель христианской нравственности и обличитель неверия. Пророческий голос святого Иоанна, гремевший на всю Россию, призывал народ к покаянию и возвращению в лоно Православной Церкви. Состояние российского общества святой Иоанн оценивал крайне негативно, считая, что беспрепятственное распространение атеизма в народной среде, падение христианской нравственности, отход интеллигенции от Православия приведут страну к духовной гибели. Кронштадтский пастырь ратовал за строгие репрессивные меры против анархистов и нигилистов, за что снискал себе славу махрового монархиста и «черносотенца». В годы, последовавшие за первой русской революцией 1905 года, святой Иоанн писал:

...По причине безбожия и нечестия многих русских, так называемых интеллигентов, сбившихся с пути, отпадших от веры и носящих ее всячески, поправших все заповеди Евангелия и допускающих в жизни своей всякий разврат, – русское царство есть не Господне царство, а широкое и раздольное царство сатаны, глубоко проникшее в умы и сердца русских ложно ученых и недоучек и всех, широко живущих по влечению своих страстей и по ложным, превратным понятиям своего забастовавшего ума, презирающего Разум Божий и откровенное Слово Божие. И потому, смотрите, что творится в нем в настоящее время: повсюду забастовка учащихся и рабочего – в разных учреждениях – люда; шум партий, имеющих целью ниспровергнуть настоящий, установленный Богом монархический строй, повсюдное распространение дерзких безумных прокламаций, неуважение к авторитету власти, Богом постановленной... Дети и юноши вообразили сами себя начальниками и вершителями своей судьбы; браки потеряли для многих всякое значение, и разводы по прихоти умножились до бесконечности; многие дети покинуты на произвол судьбы неверными супругами; царствует какая-то бессмыслица и произвол. Это ли царство православное, это ли царство Господне?.. Если в России так пойдут дела и безбожники и анархисты-безумцы не будут подвержены праведной каре закона и если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города, стертые правосудием Божиим с лица земли за свое безбожие и за свои беззакония...

Одним из злейших врагов Православия святой Иоанн считал Л.Н. Толстого, о котором будет подробнее сказано ниже. На протяжении многих лет Иоанн Кронштадтский боролся против учения Толстого и в своем предсмертном дневнике писал: «Доколе, Господи, терпишь злейшего безбожника, смутившего весь мир, Льва Толстого? Доколе не призываешь его на суд Твой?.. Господи, земля устала терпеть его богохульство». Святой Иоанн критиковал царя и правительство за неспособность противостоять влиянию толстовства: «Земное отечество страдает за грехи царя и народа, за маловерие и недальновидность царя, за его потворство неверию и богохульству Льва Толстого и всего так называемого образованного мира министров, чиновников, офицеров, учащегося юношества». И далее, обращаясь к самому себе: «Молись Богу с кровавыми слезами об общем безверии и развращении России».

Иоанн Кронштадтский приобрел всероссийскую славу как пастырь и автор духовно-нравственных сочинений. Однако он был, несомненно, еще и выдающимся богословом. Его значение для русского православного богословия, по словам протоиерея Георгия Флоровского, до сих пор не вполне осознано: «Сложилась даже привычка видеть в о. Иоанне только практического пастыря, благотворителя и молитвенника. И редко кто читает его замечательный дневник «Моя жизнь во Христе» как богословскую книгу». Богословской системы в его сочинениях нет, однако в них рассыпано множество глубоких богословских мыслей и прозрений, которые заслуживают отдельного, самостоятельного изучения, до сих пор не

предпринятого.

В частности, Иоанн Кронштадтский был автором оригинального богословского учения об имени Божиим и об именах святых. Он говорил о том, что «имя Божие есть Сам Бог»: это выражение встречается многократно на страницах его дневника «Моя жизнь во Христе». При этом Кронштадтский пастырь подчеркивал, что Бог, будучи простым и неделимым, присутствует в Своем имени всем Своим существом, а не только какой-либо частью:

Имя Божие есть Сам Бог... Потому призови только имя Господне: ты призовешь Господа – Спасителя верующих, и спасешься.

Молящийся! Имя Господа, или Богоматери, или Ангела, или святого да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела или святого; близость слова твоего к твоему сердцу да будет залогом и показанием близости к твоему сердцу Самого Господа, Пречистой Девы, Ангела или святого. Имя Господа есть Сам Господь – Дух везде сый и все исполняющий; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела – Ангел, святого – святой.

Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом имени ты имеешь все существо Господа: в нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет непреступный, всемогущество, неизменяемость... Имя Его есть Он Сам – единый Бог в трех Лицах...

Эти формулировки легли в основу «имяславия» – учения о Божественной природе имени Божия и имени Иисусова. Впервые это учение было сформулировано в книге кавказского отшельника схимонаха Илариона «На горах Кавказа», посвященной молитве Иисусовой. После публикации книги среди русских монахов Святой Горы Афон разгорелись споры, приведшие к возникновению внутри русского афонского монашества двух враждующих партий – так называемых «имяславцев» (почитателей имени Божия) и «имяборцев» (противников почитания имени Божия). Первые, вслед за Иоанном Кронштадтским, учили, что «имя Божие есть Сам Бог» и что в имени Божиим заключена вся полнота Божества. Имя «Иисус» они считали священным и достойным поклонения, настаивая на том, что оно выше других имен Божиих и совечно Самому Богу. Противники имяславия, напротив, утверждали, что имя Божие не может быть отождествлено с Богом; если это имя и имеет какую-либо силу, то не само по себе, а благодаря тому содержанию, которое вкладывает в него произносящий. В имени «Иисус» они не видели ничего, кроме простого человеческого имени. Опровергая учение имяславцев о том, что имя неразрывно связано с предметом, противники имяславия указывали на относительный характер всякого имени и подчеркивали, что «предметы суть причины имен, а не имена причины предметов». Лидером имяславцев стал иеросхимонах Антоний (Булатович), в прошлом гусар и известный путешественник, осевший на Афоне и втянувшийся в полемику по вопросу о почитании имени Божия. Его перу принадлежат многочисленные сочинения в защиту имяславия, в том числе «Апология веры во имя Божие и имя Иисус». Это сочинение, так же как и большинство других произведений Булатовича, отличается тенденциозностью и полемической заостренностью, что никак не пошло на пользу движению имяславцев.

Имяславские споры привели к кровавым столкновениям и имели результатом изгнание летом 1913 года около тысячи русских монахов с Афона. Учение имяславцев было официально осуждено Святейшим Синодом в 1913 году, а сами имяславцы, лишённые монашеского звания, разбрелись по городам и весям Руси. Однако история споров на этом не закончилась, и полемика продолжилась на страницах религиозно-философских журналов и газет. В полемике на стороне имяславцев участвовали многие видные религиозные философы начала XX века, в том числе [священник Павел Флоренский](#) (1882—1937), М.Д. Муретов (1851—1917), С.Н. Булгаков (впоследствии протоиерей), Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн (1882—1917); точку зрения

противников имяславия озвучивал С.В. Троицкий (1878—1972). В 1914 году в судьбу имяславцев вмешался император Николай II, что способствовало значительному смягчению позиции Святейшего Синода. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917—1918 годов вернулся к проблематике имяславских споров и сформировал специальный Подотдел по имяславии во главе с архиепископом Феофаном (Быстровым). Однако Собор не успел вынести по данному вопросу какое-либо решение. Споры о почитании имени Божия продолжались в течение всего XX века – как в России, так и в эмиграции.

Православие в русской культуре XIX века

В течение многих веков Православие оказывало решающее влияние на формирование русского самосознания и русской культуры. В допетровский период светская культура на Руси практически не существовала: вся культурная жизнь русского народа была сосредоточена вокруг Церкви. В послепетровскую эпоху в России сформировалась светская литература, поэзия, живопись и музыка, достигшие своего апогея в XIX веке. Отпочковавшись от Церкви, русская культура, однако, не утратила тот мощный духовно-нравственный заряд, который давало ей Православие, и вплоть до революции 1917 года сохраняла живую связь с церковной традицией. В послереволюционные годы, когда доступ к сокровищнице православной духовности был закрыт, русские люди узнавали о вере, о Боге, о Христе и Евангелии, о молитве, о богословии и богослужении Православной Церкви через произведения Пушкина, Гоголя, Достоевского, Чайковского, других великих писателей, поэтов и композиторов. В течение всего семидесятилетнего периода государственного атеизма русская культура дореволюционной эпохи оставалась носителем христианского благовестия для миллионов людей, искусственно оторгнутых от своих корней, продолжая свидетельствовать о тех духовно-нравственных ценностях, которые атеистическая власть ставила под сомнение или стремилась уничтожить.

Русская литература XIX века справедливо считается одной из высочайших вершин мировой литературы. Но ее главной особенностью, отличающей ее от литературы Запада того же периода, является религиозная направленность, глубокая связь с православной традицией. «Вся наша литература XIX века ранена христианской темой, вся она ищет спасения, вся она ищет избавления от зла, страдания, ужаса жизни для человеческой личности, народа, человечества, мира. В самых значительных своих творениях она проникнута религиозной мыслью», – пишет Н.А. Бердяев.

Сказанное относится и к великим русским поэтам Пушкину и Лермонтову, и к писателям – Гоголю, Достоевскому, Лескову, Чехову, чьи имена вписаны золотыми буквами не только в историю мировой литературы, но и в историю Православной Церкви. Они жили в эпоху, когда все большее число представителей интеллигенции отходило от Православной Церкви. Крещение, венчание и отпевание по-прежнему происходили в храме, но посещать храм каждое воскресенье считалось среди лиц высшего света едва ли не дурным тоном. Когда один из знакомых Лермонтова, зайдя в церковь, неожиданно обнаружил там молящегося поэта, последний смутился и стал оправдываться тем, что будто бы пришел в церковь по какому-то поручению бабушки. А когда некто, зайдя в кабинет Лескова, застал его молящимся на коленях, тот стал делать вид, что ищет на полу упавшую монету. Традиционная церковность еще сохранялась в простом народе, однако была все менее характерна для городской интеллигенции. Отход интеллигенции от Православия увеличивал разрыв между ней и народом. Тем более удивительным представляется тот факт, что русская литература, вопреки веяниям времени, сохраняла глубинную связь с православной традицией.

Величайший русский поэт А.С. Пушкин (1799—1837), хотя и был воспитан в православном духе, еще в юношеском возрасте отошел от традиционной церковности, однако никогда окончательно не порывал с Церковью и в своих произведениях многократно обращался к религиозной теме. Духовный путь Пушкина можно определить как путь от чистой веры через юношеское безверие к осмысленной религиозности зрелого периода. Первую часть этого пути Пушкин прошел в годы обучения в Царскосельском лицее, и уже в 17-летнем возрасте он пишет стихотворение «Безверие», свидетельствующее о внутреннем одиночестве и утрате живой связи с Богом:

Во храм ли Вышнего с толпой он молча входит

Там умножает лишь тоску души своей.

При пышном торжестве старинных алтарей,

При гласе пастыря, при сладком хоров пенье,

Тревожится его безверия мученье.

Он Бога тайного нигде, нигде не зрит,

С померкшею душой святыне предстоит,

Холодный ко всему и чуждый к умиленью

С досадой тихому внимает он моленью.

Спустя четыре года Пушкин написал кощунственную поэму «Гавриилиада», от которой впоследствии отрекся. Однако уже в 1826 году в мировоззрении Пушкина наступает тот перелом, который отражен в стихотворении «Пророк». В нем Пушкин говорит о призвании национального поэта, используя образ, навеянный 6-й главой книги пророка Исаии:

Духовной жаждою томим,

В пустыне мрачной я влачился, –

И шестикрылый серафим

На перепутьи мне явился.

Перстами легкими как сон

Моих зениц коснулся он.

Отверзлись вещие зеницы,

Как у испуганной орлицы.

Моих ушей коснулся он, –

И их наполнил шум и звон:

И внял я неба содроганье,

И горний ангелов полет,

И гад морских подводный ход,

И дольней лозы прозябанье.

И он к устам моим приник,

И вырвал грешный мой язык,

И празднословный, и лукавый,

И жало мудрыя змеи

В уста замершие мои

Вложил десницею кровавой.

И он мне грудь рассек мечом,

И сердце трепетное вынул

И уголь, пылающий огнем,

Во грудь отверстую водвинул.

Как труп в пустыне я лежал,

И Бога глас ко мне воззвал:

«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею Моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

По поводу этого стихотворения протоиерей Сергей Булгаков замечает: «Если бы мы не имели всех других сочинений Пушкина, но перед нами сверкала бы вечными снегами лишь эта одна вершина, мы совершенно ясно могли бы увидеть не только величие его поэтического дара, но и всю высоту его призвания». Острое чувство божественного призвания, отраженное в «Пророке», контрастировало с суетой светской жизни, которую Пушкин, в силу своего положения, должен был вести. С годами он все более тяготился этой жизнью, о чем неоднократно писал в своих стихотворениях. В день своего 29-летия Пушкин пишет:

*Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?
Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?...
Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.*

На это стихотворение поэт, в то время еще балансировавший между верой, неверием и сомнением, получил неожиданный отклик от митрополита Московского Филарета:

*Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана,
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.
Сам я своенравной властью
Зло из темных бездн воззвал,
Сам наполнил душу страстью,
Ум сомненьем взволновал.
Вспомнись мне, забвенный мною!
Просияй сквозь сумрак дум –
И соиздается Тобою
Сердце чисто, светел ум!*

Пораженный тем, что православный архиерей откликнулся на его стихотворение, Пушкин пишет «Стансы», адресованные Филарету:

*В часы забав иль праздной скуки,
Бывало, лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей.
Но и тогда струны лукавой
Невольно звон я прерывал,
Когда твой голос величавый
Меня внезапно поражал.*

*Я лил потоки слез нежданных,
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей.
И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты,
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.
Твоим огнем душа согрета
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Филарета
В священном ужасе поэт.*

По требованию цензуры последняя строфа стихотворения была изменена и в окончательном варианте звучала так:

*Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Серафима
В священном ужасе поэт.*

Стихотворная переписка Пушкина с Филаретом была одним из редких случаев соприкосновения двух миров, которые в XIX веке разделяла духовная и культурная пропасть: мира светской литературы и мира Церкви. Эта переписка говорит об отходе Пушкина от безверия юношеских лет, отказе от «безумства, лени и страстей», характерных для его раннего творчества. Поэзия, проза, публицистика и драматургия Пушкина 1830-х годов свидетельствуют о все усиливающемся влиянии на него христианства, Библии, православной церковности. Он неоднократно перечитывает Священное Писание, находя в нем источник мудрости и вдохновения. Вот слова Пушкина о религиозно-нравственном значении Евангелия и Библии:

Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применено к всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже пословицею народов; она не заключает уже для нас ничего неизвестного; но книга сия называется Евангелием, – и такова ее вечно новая прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удрученные унынием, случайно откроем ее, то уже не в силах противиться ее сладостному увлечению и погружаемся духом в ее божественное красноречие.

Я думаю, что мы никогда не дадим народу ничего лучше Писания... Его вкус становится понятным, когда начинаешь читать Писание, потому что в нем находишь всю человеческую жизнь. Религия создала искусство и литературу; все, что было великого в самой глубокой древности, все находится в зависимости от этого религиозного чувства, присущего человеку так же, как и идея красоты вместе с идеей добра... Поэзия Библии особенно доступна для чистого воображения. Мои дети будут читать вместе со мною Библию в подлиннике... Библия – всемирна.

Еще одним источником вдохновения становится для Пушкина православное богослужение, которое в годы юности оставляло его равнодушным и холодным. Одно из стихотворений, датированное 1836 годом, включает поэтическое переложение молитвы преподобного Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего», читаемой на великопостных богослужениях.

В Пушкине 1830-х годов религиозная умудренность и просветленность сочеталась с разгулом страстей, что, по мнению С.Л. Франка, является отличительной чертой русской «широкой натуры». Умирая от ранения, полученного на дуэли, Пушкин исповедовался и

причастился. Перед смертью он получил записку от императора Николая I, которого знал лично с молодых лет: «Любезный друг, Александр Сергеевич, если не суждено нам видеться на этом свете, прими мой последний совет: старайся умереть христианином». Великий русский поэт умер христианином, и его мирная кончина стала завершением того пути, который И. Ильин определил как путь «от разочарованного безверия – к вере и молитве; от революционного бунтарства – к свободной лояльности и мудрой государственности; от мечтательного поклонения свободе – к органическому консерватизму; от юношеского многолюбия – к культуре семейного очага». Пройдя этот путь, Пушкин занял место не только в истории русской и мировой литературы, но и в истории Православия – как великий представитель той культурной традиции, которая вся пропитана его соками.

Другой великий поэт России М.Ю. Лермонтов (1814—1841) был православным христианином, и в его стихах неоднократно возникают религиозные темы. Как человек, наделенный мистическим дарованием, как выразитель «русской идеи», сознававший свое пророческое призвание, Лермонтов оказал мощное влияние на русскую литературу и поэзию последующего периода. Подобно Пушкину, Лермонтов хорошо знал Священное Писание: его поэзия наполнена библейскими аллюзиями, некоторые его стихотворения являются переработкой библейских сюжетов, многие эпиграфы взяты из Библии. Как и для Пушкина, для Лермонтова характерно религиозное восприятие красоты, в особенности красоты природы, в которой он чувствует присутствие Божие:

*Когда волнуется желтеющая нива,
И свежий лес шумит при звуке ветерка,
И прячется в саду малиновая слива
Под тенью сладостной зеленого листка...
Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе, –
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога...*

В другом стихотворении Лермонтова, написанном незадолго до его гибели, трепетное чувство присутствия Бога переплетено с темами усталости от земной жизни и жажды бессмертия. Глубокое и искреннее религиозное чувство сочетается в стихотворении с романтическими мотивами, что является характерной чертой лермонтовской лирики:

*Выхожу один я на дорогу;
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит.
В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом...
Что же мне так больно и так трудно?
Жду ль чего? жалею ли о чем?..*

Поэзия Лермонтова отражает его молитвенный опыт, испытанные им минуты умиления, его способность находить утешение в духовном переживании. Несколько стихотворений Лермонтова представляют собой молитвы, облеченные в поэтическую форму, из них три озаглавлены словом «Молитва». Вот наиболее известное из них:

*В минуту жизни трудную
Теснится ль в сердце грусть:
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.*

*Есть сила благодатная
В созвучье слов живых,
И дышит непонятная,
Святая прелесть в них.
С души как бремя скатится,
Сомненье далеко –
И верится, и плачется,
И так легко, легко...*

Это стихотворение Лермонтова приобрело необычайную популярность в России и за ее пределами. Более сорока композиторов положили его на музыку, в том числе М.И. Глинка, А.С. Даргомыжский, А.Г. Рубинштейн, М.П. Мусоргский, Ф. Лист (по немецкому переводу Ф.Боденштедта).

Было бы неверно представлять Лермонтова православным поэтом в узком смысле этого слова. Нередко в его творчестве традиционному благочестию противопоставляется юношеская страстность (как, например, в поэме «Мцыри»); во многих образах Лермонтова (в частности, в образе Печорина) воплощен дух протеста и разочарования, одиночества и презрения к людям. Кроме того, вся недолгая литературная деятельность Лермонтова была окрашена ярко выраженным интересом к демонической тематике, нашедшей свое наиболее совершенное воплощение в поэме «Демон».

Тему демона Лермонтов унаследовал от Пушкина; после Лермонтова эта тема прочно войдет в русское искусство XIX – начала XX столетия вплоть до А.А. Блока и М.А. Врубеля. Однако русский «демон» – это отнюдь не антирелигиозный или антицерковный образ; скорее, в нем отображена теневая, изнаночная сторона религиозной темы, пронизывающей всю русскую литературу. Демон – это соблазнитель и обманщик, это гордое, страстное и одинокое существо, одержимое протестом против Бога и добра. Но в поэме Лермонтова добро побеждает, Ангел Божий в конце концов возносит душу соблазненной демоном женщины на небо, а демон вновь остается в гордом одиночестве. По сути, Лермонтов в своей поэме поднимает извечную нравственную проблему соотношения между добром и злом, Богом и дьяволом, Ангелом и демоном. При чтении поэмы может показаться, что симпатии автора на стороне демона, но нравственный итог произведения не оставляет сомнений в том, что автор верит в конечную победу правды Божией над демоническим соблазном.

Лермонтов погиб на дуэли, не дожив до 27 лет. Если за отпущенный ему краткий срок Лермонтову удалось стать великим национальным поэтом России, то этого срока было недостаточно для формирования в нем зрелой религиозности. Тем не менее глубокие духовные прозрения и нравственные уроки, содержащиеся во многих его произведениях, позволяют вписать его имя, наряду с именем Пушкина, не только в историю русской литературы, но и в историю Православной Церкви.

Среди русских поэтов XIX века, чье творчество отмечено сильным влиянием религиозного переживания, необходимо упомянуть А.К. Толстого (1817—1875), автора поэмы «Иоанн Дамаскин». Сюжет поэмы навеян эпизодом из жития преподобного Иоанна Дамаскина: игумен монастыря, в котором подвизался преподобный, запрещает ему заниматься поэтическим творчеством, но Бог во сне является игумену и повелевает снять с поэта запрещение. На фоне этого простого сюжета разворачивается многомерное пространство поэмы, включающей в себя поэтические монологи главного героя. Один из монологов представляет собой восторженный гимн Христу:

*Я зрю Его передо мною
С толпою бедных рыбаков;*

Он тихо, мирною стезею,
Идет меж зреющих хлебов;
Благих речей Своих отраду
В сердца простые Он лиет,
Он правды алчущее стадо
К ее источнику ведет.
Зачем не в то рожден я время,
Когда меж нами, во плоти,
Неся мучительное бремя,
Он шел на жизненном пути!..
О мой Господь, моя надежда,
Моя и сила и покров!
Тебе хочу я все мышленья,
Тебе всех песней благодать,
И думы дня, и ночи бденья,
И сердца каждое биенье,
И душу всю мою отдать!
Не отверзайтесь для другого
Отныне, вещице уста!
Греми лишь именем Христа,
Мое восторженное слово!

В поэму А.К. Толстого включен поэтический пересказ стихир преподобного Иоанна Дамаскина, исполняемых на заупокойном богослужении. Вот текст этих стихир на славянском языке:

Кая житейская сладость пребывает печали непричастна; кая ли слава стоит на земли непреложна; вся сени немощнейша, вся соний прелестнейша: едином мгновением, и вся сия смерть приемлет. Но во свете, Христе, лица Твоего и в наслаждении Твоя красоты, егоже избрал еси, упокой, яко Человеколюбец.

Вся суета человеческая, елика не пребывают по смерти: не пребывает богатство, ни сшествует слава: пришедши бо смерти, сия вся потреби-шася...

Где есть мирское пристрастие; где есть привременных мечтание; где есть золото и серебро; где есть рабов множество и молва; вся персть, вся пепел, вся сень...

Помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел. И паки разсмотрю во гробех, и видех кости обнажены, и рех: убо кто есть царь, или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник? Но упокой, Господи, с праведными раба Твоего.

А вот поэтическое переложение того же текста, выполненное А.К. Толстым:

Какая сладость в жизни сей
Земной печали непричастна?
Чье ожиданье не напрасно?
И где счастливый меж людей?
Все то превратно, все ничтожно,
Что мы с трудом приобрели, –
Какая слава на земли
Стоит тверда и непреложна?
Все пепел, призрак, тень и дым,
Исчезнет все как вихорь пыльный,
И перед смертью мы стоим

И безоружны и бессильны.
Рука могучего слаба,
Ничтожны царские веленья –
Прими усопшего раба,
Господь, в блаженные селенья!..
Средь груды тлеющих костей
Кто царь? кто раб? судья иль воин?
Кто Царства Божия достоин?
И кто отверженный злодей?
О братья, где серебро и золото?
Где сонмы многие рабов?
Среди неведомых гробов
Кто есть убогий, кто богатый?
Все пепел, дым, и пыль, и прах,
Все призрак, тень и привиденье –
Лишь у Тебя на небесах,
Господь, и пристань и спасенье!
Исчезнет все, что было плоть,
Величье наше будет тленье –
Прими усопшего, Господь,
В Твои блаженные селенья!

Религиозная тематика занимает значительное место в поздних произведениях Н.В. Гоголя (1809—1852). Прославившись на всю Россию своими сатирическими сочинениями, такими как «Ревизор» и «Мертвые души», Гоголь в 1840-е годы значительно изменил направление своей творческой деятельности, уделяя все большее внимание церковной проблематике. Либерально настроенная интеллигенция его времени с непониманием и негодованием встретила опубликованные Гоголем в 1847 году «Выбранные места из переписки с друзьями», где он упрекал своих современников, представителей светской интеллигенции, в незнании учения и традиций Православной Церкви, защищая православное духовенство от нападок западных критиков:

Духовенство наше не бездействует. Я очень знаю, что в глубине монастырей и в тишине келий готовятся неопровержимые сочинения в защиту Церкви нашей... Но и эти защиты еще не послужат к полному убеждению западных католиков. Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших... Эта Церковь, которая, как целомудренная дева, сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей, эта Церковь, которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши... И эта церковь нами незнаема! И эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь! Только и есть для нас возможна одна пропаганда – жизнь наша. Жизнью нашей мы должны защищать нашу Церковь, которая вся есть жизнь; благоуханием душ наших должны мы возвестить ее истину.

Особый интерес представляют «Размышления о Божественной литургии», составленные Гоголем на основе толкований литургии, принадлежащих византийским авторам патриарху Константинопольскому Герману (VIII век), [Николаю Кавасиле](#) (XIV век) и святителю Симеону Солунскому (XV век), а также ряду русских церковных писателей. С большим духовным трепетом Гоголь пишет о преложении Святых Даров на Божественной литургии в Тело и Кровь Христа:

Благословив, произносит священник: преложив Духом Твоим Святым; троекратно произносит диакон: аминь – и на престоле уже Тело и Кровь: пресуществление совершилось! Словом вызвано Вечное Слово. Иерей, имея глагол наместо меча, совершил закланье. Кто бы он ни был сам, – Петр или Иван, – но в его лице Сам Вечный Архиерей совершил сие закланье, и вечно свершает Он его в лице Своих иереев, как по слову: да будет свет, свет сияет вечно; как по слову: да произрастит земля былые травное, произращает его вечно земля. На престоле – не образ, не вид, но самое Тело Господне, – то самое Тело, которое страдало на земле, терпело заушенья, было оплевано, распято, погребено, воскресло, вознеслось вместе с Господом и сидит одесную Отца. Вид хлеба сохраняет оно только затем, чтобы быть снедью человеку и что Сам Господь сказал: Аз есмь хлеб. Церковный звон подымается с колокольной возвестить всем о великой минуте, чтобы человек, где бы он в это время ни находился – в пути ли, в дороге, обрабатывает ли землю полей своих, сидит ли в доме своем, или занят другим делом, или томится на одре болезни, или в тюремных стенах – словом, где бы он ни был, чтобы он мог отовсюду вознести моление и от себя в эту страшную минуту.

В послесловии к книге Гоголь пишет о нравственном значении Божественной литургии для каждого человека, который принимает в ней участие, а также для всего русского общества:

Действие Божественной литургии над душою велико: зримо и воочию совершается, в виду всего света и скрыто... И если общество еще не совершенно распалось, если люди не дышат полною, непримиримой ненавистью между собою, то сокровенная причина тому есть Божественная литургия, напоминающая человеку о святой небесной любви к брату... Велико и неисчислимо может быть влияние Божественной литургии, если бы человек слушал ее с тем, чтобы вносить в жизнь слышанное. Всех равно уча, равно действуя на все звенья, от царя до последнего нищего, всем говорит одно, не одним и тем же языком, всех научает любви, которая есть связь общества, сокровенная пружина всего стройно движущегося, пища, жизнь всего.

Характерно, что Гоголь пишет не столько о причащении Святых Христовых Таин за Божественной литургией, сколько о «слушании» литургии, присутствии за богослужением. Это отражает распространенную в XIX веке практику, согласно которой православные верующие причащались один или несколько раз в год, как правило на первой неделе Великого Поста или на Страстной седмице, причем причащению предшествовало несколько дней «говения» (строгого воздержания) и исповедь. В остальные же воскресные и праздничные дни верующие приходили к литургии лишь для того, чтобы отстоять, «выслушать» ее. Против подобной практики в Греции выступали колливады, а в России – Иоанн Кронштадтский, призывавший к возможно частому причащению.

Среди русских писателей XIX века выделяются два колосса – Достоевский и Толстой. Духовный путь Ф.М. Достоевского (1821—1881) в чем-то повторяет путь многих его современников: воспитание в традиционно православном духе, отход от традиционной церковности в молодости, возвращение к ней в зрелости. Трагический жизненный путь Достоевского, приговоренного к смерти за участие в кружке революционеров, но помилованного за минуту до исполнения приговора, проведенного десять лет на каторге и в ссылке, отразился во всем его многообразном творчестве – прежде всего в его бессмертных романах «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы», в многочисленных повестях и рассказах. В этих произведениях, а также в «Дневнике писателя» Достоевский развивал свои религиозно-философские взгляды, основанные на христианском персонализме. В центре творчества Достоевского всегда стоит человеческая личность во всем ее многообразии и противоречивости, но жизнь человека, проблемы человеческого бытия рассматриваются в религиозной

перспективе, предполагающей веру в персонального, личного Бога.

Основная религиозно-нравственная идея, объединяющая все творчество Достоевского, суммирована в знаменитых словах Ивана Карамазова: «Если Бога нет, то все позволено». Достоевский отрицает автономную нравственность, основанную на произвольных и субъективных «гуманистических» идеалах. Единственным прочным основанием человеческой нравственности, по мнению Достоевского, является идея Бога, и именно заповеди Божии – тот абсолютный нравственный критерий, на который должно ориентироваться человечество. Атеизм и нигилизм ведут человека к нравственной вседозволенности, открывают дорогу к преступлению и духовной гибели. Обличение атеизма, нигилизма и революционных настроений, в которых писатель видел угрозу духовному будущему России, было лейтмотивом многих произведений Достоевского. Это основная тема романа «Бесы», многих страниц «Дневника писателя».

Другой характерной особенностью Достоевского является его глубочайший христоцентризм. «Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное, единственное чувство Христа, какую-то иступленную любовь к лику Христа... – пишет Н. Бердяев. – Вера Достоевского во Христа прошла через горнило всех сомнений и закалена в огне». Для Достоевского Бог – не абстрактная идея: вера в Бога для него тождественна вере во Христа как Богочеловека и Спасителя мира. Отпадение от веры в его понимании есть отречение от Христа, и обращение к вере есть обращение прежде всего ко Христу. Квинтэссенцией его христологии является глава «Великий инквизитор» из романа «Братья Карамазовы» – философская притча, вложенная в уста атеиста Ивана Карамазова. В этой притче Христос появляется в средневековой Севилье, где Его встречает кардинал-инквизитор. Взяв Христа под арест, инквизитор ведет с Ним монолог о достоинстве и свободе человека; в течение всей притчи Христос молчит. В монологе инквизитора три искушения Христа в пустыне трактуются как искушения чудом, тайной и авторитетом: отвергнутые Христом, эти искушения не были отвергнуты Католической Церковью, которая приняла земную власть и отняла у людей духовную свободу. Средневековое католичество в притче Достоевского – прообраз атеистического социализма, в основе которого лежит неверие в свободу духа, неверие в Бога и в конечном итоге неверие в человека. Без Бога, без Христа не может быть подлинной свободы, утверждает писатель устами своего героя.

Достоевский был глубоко церковным человеком. Его христианство не было абстрактным или умственным: выстраданное всей его жизнью, оно было укоренено в традиции и духовности Православной Церкви. Одним из главных героев романа «Братья Карамазовы» является старец Зосима, прообраз которого видели в святителе Тихоне Задонском или преподобном Амвросии Оптинском, но который в действительности представляет собой собирательный образ, воплощающий в себе то лучшее, что, по мнению Достоевского, было в русском иночестве. Одна из глав романа, «Из бесед и поучений старца Зосимы», представляет собой нравственно-богословский трактат, написанный в стиле, близком к святоотеческому. В уста старца Зосимы Достоевский влагает свое учение о всеобъемлющей любви, напоминающее учение преподобного Исаака Сирина о «сердце милующем»:

Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите всё создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью... Пред иною мыслью станешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: «взять ли силой али смиренною любовью?» Всегда решай: «возьму смиренною любовью». Решишься так раз навсегда, и весь мир

покорить сможешь. Смирение любовное – страшная сила, из всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего.

Религиозной тематике отведено значительное место на страницах «Дневника писателя», представляющего собой собрание очерков публицистического характера. Одна из центральных тем «Дневника» – судьба русского народа и значение для него православной веры:

Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего.

«Русская идея», по Достоевскому, – не что иное, как Православие, которое русский народ может передать всему человечеству. В этом Достоевский видит тот русский «социализм», который противоположен атеистическому коммунизму:

...Народ русский в огромном большинстве своем – православен и живет идеей Православия в полноте, хотя и не понимает эту идею ответчиво и научно. В сущности, в народе нашем, кроме этой «идеи», и нет никакой, и все из нее одной и исходит, по крайней мере народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим... Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, покуда земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово... И тут прямо можно поставить формулу: кто не понимает в народе нашем его Православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего.

Вслед за Гоголем, защищавшим в своих «Выбранных местах» Церковь и духовенство, Достоевский с почтением говорит о деятельности православных архиереев и священников, противопоставляя их заезжим миссионерам-протестантам:

Ну какой в самом деле наш народ протестант и какой он немец? И к чему ему учиться по-немецки, чтобы петь псалмы? И не заключается ли все, все, чего ищет он, в Православии? Не в нем ли одном и правда и спасение народа русского, а в будущих веках и для всего человечества? Не в Православии ли одном сохранился Божественный лик Христа во всей чистоте? И может быть, главнейшее предызбранное назначение народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтоб сохранить у себя этот Божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время, явить этот образ миру, потерявшему пути свои!.. Ну а кстати: что же наши священники? Что об них-то слышно? А наши священники тоже, говорят, просыпаются. Духовное наше сословие, говорят, давно уже начало обнаруживать признаки жизни. С умилением читаем мы назидания владык по церквам своим о проповедничестве и благообразном житии. Наши пастыри, по всем известиям, решительно принимаются за сочинение проповедей и готовятся произнести их... Добрых пастырей у нас много, – может быть, более даже, чем мы можем надеяться или сами того заслуживаем.

Если Гоголь и Достоевский пришли к осознанию истинности и спасительности Православной Церкви, то Л.Н. Толстой (1828—1910), наоборот, отошел от Православия и встал в открытую оппозицию к Церкви. О своем духовном пути Толстой говорит в «Исповеди»: «Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили». С потрясающей откровенностью Толстой рассказывает о том образе жизни, бездумном и безнравственном, который он вел в молодости, и о духовном кризисе, поразившем его в пятидесятилетнем возрасте и едва не доведшем до самоубийства.

В поисках выхода Толстой погрузился в чтение философской и религиозной литературы, общался с официальными представителями Церкви, монахами и странниками. Интеллектуальный поиск привел Толстого к вере в Бога и возвращению в Церковь; он вновь, после многолетнего перерыва, начал регулярно ходить в храм, соблюдать посты, исповедовался и причастился. Однако причастие не оказало на Толстого обновляющего и животворящего действия; напротив, оно оставило в душе писателя тяжелый след, что было связано, по всей видимости, с его внутренним состоянием.

Возвращение Толстого к православному христианству было кратковременным и поверхностным. В христианстве он воспринял только нравственную сторону, вся же мистическая сторона, включая Таинства Церкви, осталась для него чуждой, поскольку не укладывалась в рамки рационального познания. Мировоззрение Толстого характеризовал крайний рационализм, и именно этот рационализм не позволил ему воспринять христианство во всей его полноте.

После долгих и мучительных поисков, так и не закончившихся встречей с личным Богом, с Богом Живым, Толстой пришел к созданию своей собственной религии, которая основывалась на вере в Бога как в безличное начало, руководящее человеческой нравственностью. Эта религия, сочетавшая в себе лишь отдельные элементы христианства, буддизма и ислама, отличалась крайним синкретизмом и граничила с пантеизмом. В Иисусе Христе Толстой не признавал воплотившегося Бога, считая Его лишь одним из выдающихся учителей нравственности наряду с Буддой и Магометом. Собственного богословия Толстой не создал, и его многочисленные религиозно-философские сочинения, последовавшие за «Исповедью», носили главным образом нравственно-дидактический характер. Важным элементом учения Толстого была идея о непротивлении злу насилием, которую он заимствовал из христианства, однако довел до крайности и противопоставил церковному учению.

В историю русской литературы Толстой вошел как великий писатель, автор романов «Война и мир» и «Анна Каренина», многочисленных повестей и рассказов. Однако в историю Православной Церкви Толстой вошел как богохульник и лжеучитель, посеявший соблазн и смуту. В своих сочинениях, написанных после «Исповеди», — как литературных, так и нравственно-публицистических, — Толстой обрушивался на Православную Церковь с резкими и злобными нападениями. Его «Исследование догматического богословия» представляет собой памфлет, в котором православное богословие (Толстой изучил его крайне поверхностно — в основном по катехизисам и семинарским учебникам) подвергается уничижительной критике. Роман «Воскресение» содержит карикатурное описание православного богослужения, которое представлено как серия «манипуляций» над хлебом и вином, «бессмысленное многоглаголание» и «кощунственное волхвование», якобы противное учению Христа.

Не ограничившись нападениями на учение и богослужение Православной Церкви, Толстой в 1880-е годы принялся за переделку Евангелия и издал несколько сочинений, в которых Евангелие было «очищено» от мистики и чудес. В толстовской версии Евангелия отсутствует

рассказ о рождении Иисуса от Девы Марии и Святого Духа, о воскресении Христовом, отсутствуют или в искаженном виде представлены многие чудеса Спасителя. В сочинении под названием «Соединение и перевод четырех Евангелий» Толстой представляет произвольный, тенденциозный и временами откровенно безграмотный перевод отдельных евангельских отрывков с комментарием, отражающим личную неприязнь Толстого к Православной Церкви.

Антицерковная направленность литературной и нравственно-публицистической деятельности Толстого в 1880—1890-е годы вызвала резкую критику в его адрес со стороны Церкви, лишь еще более ожесточившую писателя. 20 февраля 1901 года решением Святейшего Синода Толстой был отлучен от Церкви. Постановление Синода содержало следующую формулу отлучения: «...Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею». Отлучение Толстого от Церкви вызвало громадный общественный резонанс: либеральные круги обвинили Церковь в жестокости по отношению к великому писателю. Однако в своем «Ответе Синоду» от 4 апреля 1901 года Толстой писал: «То, что я отрекся от Церкви, называющей себя православной, это совершенно справедливо... И я убедился, что учение Церкви есть коварная и вредная ложь, практически же собиравшая самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского вероучения». Отлучение Толстого было, таким образом, лишь констатацией того факта, которого Толстой не отрицал и который заключался в сознательном и добровольном отречении Толстого от Церкви и от Христа, зафиксированном во многих его сочинениях.

До последних дней жизни Толстой продолжал распространять свое учение, которое приобрело многих последователей. Некоторые из них объединились в общины сектантского характера – со своим культом, в который вошли «молитва Христу-Солнцу», «молитва Толстого», «молитва Мухаммеда» и прочие произведения народного творчества. Вокруг Толстого сформировалось плотное кольцо его почитателей, которые бдительно следили за тем, чтобы писатель не изменил своему учению. За несколько дней до смерти Толстой неожиданно для всех тайно покинул свое имение в Ясной Поляне и отправился в Оптину пустынь. Вопрос о том, что влекло его в сердце православного русского христианства, навсегда останется тайной. Не доехав до монастыря, Толстой слег с тяжелым воспалением легких на почтовой станции Астапово. Сюда к нему приехала жена и еще несколько близких людей, которые застали его в тяжелом душевном и физическом состоянии. Из Оптиной пустыни к Толстому был прислан старец Варсонофий – на тот случай, если перед смертью писатель захочет принести покаяние и воссоединиться с Церковью. Но окружение Толстого не оповестило писателя о его приезде и не допустило старца к умирающему – слишком велик был риск разрушить толстовство разрывом с ним самого Толстого. Писатель умер без покаяния и унес с собой в гроб тайну своих предсмертных духовных метаний.

В русской литературе XIX века не было более противоположных личностей, чем Толстой и Достоевский. Они различались во всем, в том числе в эстетических взглядах, в философской антропологии, в религиозном опыте и мировоззрении. Достоевский утверждал, что «красота спасет мир», а Толстой настаивал на том, что «понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему». Достоевский верил в личного Бога, в Божественность Иисуса Христа и в спасительность Православной Церкви; Толстой верил в имперсональное Божественное бытие, отрицал Божество Христа и отвергал Православную Церковь. И все же не только Достоевский, но и Толстой не может быть понят вне Православия.

Л. Толстой русский до мозга костей, и возникнуть он мог лишь на русской православной почве, хотя Православию он и изменил... – пишет Н. Бердяев. – Толстой принадлежал к высшему культурному слою, отпавшему в значительной своей части от православной веры, которой жил народ... Он захотел верить, как верует простой народ, не испорченный культурой.

Но это ему не удалось ни в малейшей степени... Простой народ верил по-православному. Православная же вера в сознании Толстого сталкивается непримиримо с его разумом.

Среди других русских писателей, уделявших большое внимание религиозным темам, следует отметить Н.С. Лескова (1831—1895). Он был одним из немногих светских писателей, сделавший представителей духовного сословия главными героями своих произведений. Роман Лескова «Соборяне» представляет собой хронику жизни провинциального протоиерея, написанную с большим мастерством и знанием церковного быта (сам Лесков был внуком священника). Главный герой рассказа «На краю света» – православный архиерей, направленный на миссионерское служение в Сибирь. Религиозная тематика затрагивается во многих других произведениях Лескова, в том числе в повестях «Запечатленный ангел» и «Очарованный странник». Известное сочинение Лескова «Мелочи архиерейской жизни» является собранием историй и анекдотов из жизни русских архиереев XIX века: один из главных героев книги – митрополит Московский Филарет. К тому же жанру примыкают очерки «Владычный суд», «Архиерейские объезды», «Епархиальный суд», «Святительские тени», «Синодальные персоны» и другие. Перу Лескова принадлежат сочинения религиозно-нравственного содержания, такие как «Зеркало жизни истинного ученика Христова», «Пророчества о Мессии», «Указка к книге Нового Завета», «Изборник отеческих мнений о важности Священного Писания». В последние годы жизни Лесков подпал под влияние Толстого, стал проявлять интерес к расколу, сектантству и протестантизму, отошел от традиционного Православия. Однако в истории русской литературы его имя так и осталось связано прежде всего с рассказами и повестями из жизни духовенства, снискавшими ему читательское признание.

Необходимо упомянуть о влиянии Православия на творчество А.П. Чехова (1860—1904), в своих рассказах обращающегося к образам семинаристов, священников и архиереев, к описанию молитвы и православного богослужения. Действие рассказов Чехова нередко разворачивается на Страстной седмице или на Пасху. В «Студенте» двадцатидвухлетний студент Духовной академии в Страстную пятницу рассказывает двум женщинам историю отречения Петра. В рассказе «На Страстной неделе» девятилетний мальчик описывает исповедь и причастие в православном храме. Рассказ «Святой ночью» повествует о двух монахах, один из которых умирает накануне Пасхи. Наиболее известным религиозным произведением Чехова является рассказ «Архиерей», повествующий о последних неделях жизни провинциального викарного архиерея, недавно приехавшего из-за границы. В описании чина «двенадцати Евангелий», совершаемого в канун Великой Пятницы, чувствуется любовь Чехова к православной церковной службе:

В продолжение всех двенадцати Евангелий нужно было стоять среди церкви неподвижно, и первое Евангелие, самое длинное, самое красивое, читал он сам. Бодрое, здоровое настроение овладело им. Это первое Евангелие «Ныне прославися Сын Человеческий» он знал наизусть; и, читая, он изредка поднимал глаза и видел по обе стороны целое море огней, слышал треск свечей, но людей не было видно, как и в прошлые годы, и, казалось, что это все те же люди, что были тогда в детстве и в юности, что они все те же будут каждый год, а до каких пор – одному Богу известно. Отец его был дьякон, дед – священник, прадед – дьякон, и весь род его, быть может, со времен принятия на Руси христианства, принадлежал к духовенству, и любовь его к церковным службам, духовенству, к звону колоколов была у него врожденной, глубокой, неискоренимой; в церкви он, особенно когда сам участвовал в служении, чувствовал себя деятельным, бодрым, счастливым.

Отпечаток этой врожденной и неискоренимой церковности лежит на всей русской литературе XIX века.

Эта же церковность отразилась в творчестве великих русских композиторов – М.И. Глинки

(1804—1857), А.П. Бородин (1833—1887), М.П. Мусоргского (1839—1881), П.И. Чайковского (1840—1893), Н.А. Римского-Корсакова (1844—1908), С.И. Танеева (1856—1915), С.В. Рахманинова (1873—1943). Многие сюжеты и персонажи русских опер связаны с церковной традицией, например Юродивый, Пимен, Варлаам и Мисаил в «Борисе Годунове» Мусоргского. В ряде произведений, например, в пасхальной увертюре «Светлый праздник» Римского-Корсакова, в увертюре «1812 год» и Шестой симфонии Чайковского, используются мотивы церковных песнопений. У многих русских композиторов встречается имитация колокольного звона, в частности у Глинки в опере «Жизнь за царя», у Бородина в «Князе Игоре» и пьесе «В монастыре», у Мусоргского в «Борисе Годунове» и «Картинках с выставки», у Римского-Корсакова в нескольких операх и увертюре «Светлый праздник».

Колокольная стихия занимает особое место в творчестве Рахманинова: колокольный звон (или его имитация при помощи музыкальных инструментов и голосов) звучит в начале 2-го фортепианного концерта, в симфонической поэме «Колокола», «Светлом празднике» из 1-й сюиты для двух фортепиано, прелюдии до-диез минор, «Ныне отпускаеши» из «Всенощного бдения».

Некоторые произведения русских композиторов, например кантата Танеева на слова А.К. Толстого «Иоанн Дамаскин», представляют собой светские сочинения на духовную тематику.

Многие великие русские композиторы писали и собственно церковную музыку: для богослужебного употребления написаны «Литургия» Чайковского, «Литургия» и «Всенощное бдение» Рахманинова. Написанное в 1915 году и находившееся под запретом на протяжении всего советского периода «Всенощное бдение» Рахманинова представляет собой грандиозный хоровой эпос, созданный на основе древнерусских церковных распевов.

Все это – лишь отдельные примеры того глубокого влияния, которое православная духовность оказала на творчество русских композиторов.

В русской академической живописи XIX века религиозная тема представлена очень широко. Русские художники неоднократно обращались к образу Христа: достаточно вспомнить такие полотна, как «Явление Христа народу» А.А. Иванова (1806—1858), «Христос в пустыне» И.Н. Крамского (1837—1887), «Христос в Гефси-манском саду» В.Г. Перова (1833—1882) и картину с одноименным названием А.И. Куинджи (1842—1910). В 1880-е годы к христианской тематике обращаются Н.Н. Ге (1831—1894), создавший целый ряд полотен на евангельские темы, художник-баталист В.В. Верещагин (1842—1904), автор Палестинской серии, В.Д. Поленов (1844—1927), автор картины «Христос и грешница». Все перечисленные художники писали Христа в реалистической манере, унаследованной от эпохи Возрождения и далекой от традиции древнерусской иконописи.

Интерес к традиционному иконописанию отразился в творчестве В.М. Васнецова (1848—1926), автора многочисленных композиций на религиозные темы, и М.В. Нестерова (1862—1942), которому принадлежит множество картин религиозного содержания, в том числе на сюжеты из русской церковной истории: «Видение отроку Варфоломею», «Юность преподобного Сергия», «Труды преподобного Сергия», «Преподобный Сергий Радонежский», «Святая Русь». Васнецов и Нестеров принимали участие в росписи храмов – в частности, при участии М.А. Врубеля (1856—1910) они расписали Владимирский собор в Киеве.

Русская религиозная философия

Особое место в истории Православной Церкви занимает русская религиозная философия XIX – первой половины XX века. Не будучи дипломированными богословами и церковными деятелями, русские религиозные философы в большинстве своем выступали с православных

позиций, отвечая на вызовы западничества, либерализма, нигилизма и атеизма. Русская религиозная философия – это огромный пласт православной мысли, затрагивающей широкий спектр тем богословского, философского, культурологического, исторического и социального характера.

Заметным явлением в русской общественной жизни XIX века была полемика между западниками и славянофилами. Эта полемика носила преимущественно культурологический и историософский характер, однако затрагивала богословскую и экклезиологическую проблематику. Западники во главе с П.Я. Чаадаевым (1794—1856) выступали за ориентацию России на западноевропейские культурные и мировоззренческие ценности. В своих «Философических письмах» Чаадаев резко критиковал российскую историю: «Стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок, и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара. Но не такова роль, определенная нам провидением». Историческая роль России, по мнению Чаадаева, заключалась в том, что она была предоставлена всецело самой себе, что общемировые законы в ней не действовали. Россия ничего не дала миру и не содействовала движению вперед человеческого разума, а все, что досталось ей от этого движения, она исказила. Чаадаев критиковал Православие за его социальную пассивность и за то, что Православная Церковь не выступала против крепостного права. Изоляционизму и государственничеству русского Православия Чаадаев противопоставлял вселенскость и надгосударственный характер католичества. Философ мечтал о том дне, когда все христианские исповедания воссоединятся вокруг папства, которое, по его мнению, является «постоянным видимым знаком» и центром единства мирового христианства. Ознакомившись с произведением Чаадаева, император Николай I назвал его «смесью дерзкой бессмыслицы, достойной умалишенного», после чего Чаадаев был объявлен сумасшедшим.

В противовес западникам славянофилы в лице А.С. Хомякова, И.В. Киреевского и ряда других мыслителей настаивали на том, что у России свой путь развития, отличный от Западной Европы, и что самобытность этого пути определяется прежде всего Православием, которое Россия унаследовала от Византии. Отвечая на первое «Философическое письмо» Чаадаева, Хомяков писал, что «для религии России нужно только уважение ее к собственной религии, которой святость и могущество проходят так мирно чрез века».

А.С. Хомяков (1804—1860) был первым оригинальным религиозным философом России XIX века. Будучи лидером кружка славянофилов, Хомяков создал ряд трактатов, посвященных экклезиологической тематике. Как свободный богослов-мирянин, Хомяков не пользовался поддержкой российской духовной цензуры и не мог публиковать свои работы на родине: он писал их на французском языке и издавал за рубежом. При его жизни они были мало известны в России, однако после его смерти оказали большое влияние на развитие русской философской и богословской мысли.

Главной темой Хомякова была тема Церкви. Ее Хомяков развивал преимущественно в полемическом ключе, противопоставляя Православие как истинную веру западным исповеданиям – католичеству и протестантизму. Единственным неполемическим богословским сочинением Хомякова является короткий трактат «Церковь одна», в котором Хомяков изложил учение о Церкви как о Теле Христовом, отождествив единую Святую, Кафолическую и Апостольскую Церковь с Православной Церковью. Ключевым для Хомякова, как и для других славянофилов, было понятие «соборности», которую славянофилы понимали как внутреннюю цельность, полноту, органическое единство чад Церкви, собранных воедино союзом любви. Именно соборность, по мнению славянофилов, является основным принципом устройства

Православной Церкви и основной характеристикой русского духа.

В трактате «Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях» Хомяков полемизирует с сочинениями западных католических авторов, обвиняющих Православие в склонности к протестантизму. Хомяков доказывает, что, наоборот, «протестантизм» в смысле противления церковному Преданию был присущ Римской Церкви с того момента, когда она стала вводить догматические новшества, первым из которых было учение о Филиок-ве, а последним – учение о папской непогрешимости. Римскую Церковь Хомяков считает одной из Поместных Церквей, которая приняла еретические учения, не утвержденные авторитетом Вселенских Соборов, и тем самым поставила себя вне единства с истинной Церковью, каковой является Церковь Православная. Хомяков отвергает возможность сближения между Православием и «романизмом» (католичеством), указывая на унию как на недопустимую, с точки зрения Православия, экклезиологическую ложь:

Сближение между нами возможно ли? – Кроме решительного отрицания, иного ответа нельзя дать на этот вопрос. Истина не допускает сделок. Что папство изобрело Церковь греко-униатскую – это понятно... Истым латинянам они (униаты), конечно, ничего более не внушают, кроме жалости с примесью презрения; но они пригодны и полезны как союзники против их восточных братьев, которым они изменили, уступая гонению... Такого рода единение в глазах Церкви немыслимо, но оно совершенно согласно с началами романизма. В сущности, для него Церковь состоит в одном лице, в папе; под ним аристократия его чиновников, из числа которых высшие носят многозначительное название князей Церкви; ниже толпится чернь мирян, для большинства которых невежество почти обязательно; еще ниже стоит греко-униат, помилованный в награду за свою покорность, грекоуниат, в котором предлагается бессмыслие и за которым оно признано как его право. Повторяю: романизм может допустить такое слияние, но Церковь не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, не менее; за это она дает в обмен равенство полное; ибо знает братство, но не знает подданства. Итак, сближение невозможно без полного отречения со стороны римлян от заблуждения, длившегося более десяти веков.

Говоря о западном протестантизме, Хомяков подчеркивает, что он не был расколом внутри Церкви: это был раскол внутри раскола, и именно потому он не затронул православные страны. Истоки протестантизма Хомяков видит в рационализме «римского исповедания», отколовшегося от единства с Церковью Восточной. Современное состояние протестантизма Хомяков описывает в резких тонах:

Отрицательною своею стороною протестантство окончательно подпало исключительному господству явного рационализма, а положительное содержание, в нем еще уцелевшее, расплывается в тумане произвольного мистицизма... Отрицая Предание законное, не имея никакого единства живого ни в прошедшем, ни в настоящем, не будучи в состоянии удовлетворить ни требованиям души человеческой, которой нужна несомненная вера, ни требованиям разума, которому нужно определенное учение, реформа беспрестанно меняет свою почву, переходя от одного положения к другому: у нее даже не хватает смелости засвидетельствовать действительность и несомненность какой-либо истины, так как она наперед знает, что на другой день ей придется, вероятно, разжаловать эту истину в простой символ, в миф или в заблуждение, порожденное невежеством. Подчас она еще заговаривает о своих надеждах, но в голосе ее слышится отчаяние.

Решительно отвергая протестантизм, Хомяков был более миролюбиво настроен к англиканству, о чем свидетельствует его обширная переписка с англиканским богословом Уильямом Палмером (1811—1879). Будучи диаконом Оксфордского колледжа Святой Магдалины, Палмер в 1840 году впервые посетил Россию с целью принять Православие, однако

поставленное Синодом условие отречения от заблуждений англиканства показалось ему неприемлемым. С той же целью Палмер затем посетил Константинополь: там греки потребовали от него вторично принять крещение. Российское Православие отталкивало Палмера своей синодальной структурой, подчиненной царю, а согласиться на вторичное крещение ему не позволяла совесть. Переписка Палмера с Хомяковым велась на английском языке и затрагивала широкий круг тем богословского и экклезиологического характера: как и в других сочинениях, Хомяков в своих письмах Палмеру настаивал на истинности Православной Церкви и критиковал католичество. Доводы русского философа, однако, не убедили англиканского богослова, и после долгих колебаний он перешел в Римско-католическую Церковь.

Проблематика взаимоотношений между христианским Востоком и Западом волновала умы русских мыслителей на протяжении всей второй половины XIX века. Она получила глубокое осмысление в трудах русского философа, литературоведа и поэта В.С. Соловьева (1853—1900), в частности в его докладе «Русская идея», прочитанном в 1888 году в Париже и вскоре опубликованном на французском языке (на русском языке он был опубликован лишь в 1909 году). Сам термин «русская идея» был впервые употреблен Достоевским, однако, только начиная с Соловьева, он прочно закрепился в русской религиозной философии.

В «Русской идее» Соловьев говорит об особом вкладе, который Россия должна сделать в мировую цивилизацию. «Русский народ – народ христианский, – пишет Соловьев, – и, следовательно, чтобы познать истинную русскую идею, нельзя ставить себе вопроса, что сделает Россия чрез себя и для себя, но что она должна сделать во имя христианского начала, признаваемого ею, и во благо всего христианского мира, частью которого она предполагается». Христианство русского народа, по мнению Соловьева, не означает того, чтобы этот народ имел «монополию веры в христианской жизни». И Русская Церковь не должна становиться «палладиумом узкого национального партикуляризма». Религия России православна постольку, поскольку она проявляется в вере народной и в богослужении. И Русская Церковь участвует в единстве Вселенской Церкви, основанной Христом, постольку поскольку она сохраняет истину веры, непрерывность преемственности от апостолов и действенность Таинств. Однако «официальное учреждение, представителями которого являются наше церковное управление и наша богословская школа», не являет собою живую часть истинной Вселенской Церкви.

Для восстановления связи между Россией и Вселенской Церковью должно быть, по мнению Соловьева, восстановлено единство трех членов социального бытия – Верховного Первосвященника (т.е. папы Римского, которого Соловьев называет «непогрешимым главой священства»), главы национального государства (т.е. российского императора) и пророка – «вдохновенного главы человеческого общества в его целом» (под пророком Соловьев, очевидно, понимает самого себя). Иными словами, Русская Церковь, возглавляемая, как и сама Россия, императором, должна войти в подчинение Римской Церкви. Тогда будет восстановлено вселенское единство государства, Церкви и общества:

Русская идея, исторический долг России требуют от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств – Церковь, государство и общество – безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ Божественной Троицы – вот в чем русская идея.

Доклад «Русская идея» содержал квинтэссенцию той идеологии, которую Соловьев с гораздо большей полнотой развил в сочинении «Россия и Вселенская Церковь». В предисловии

к сочинению Соловьев говорит о себе: «Как член истинной и досточтимой Православной Восточной или Греко-Российской Церкви, говорящей не устами антиканонического Синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих отцов и учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии... апостола Петра, живущего в своих преемниках», т.е. папу Римского. В первой книге сочинения речь идет о вселенском призвании России, приводится критика славянофилами синодальной системы управления Российской Церкви, говорится о противоречиях во взаимоотношениях Российской Церкви с Церквями Греции, Болгарии и Сербии, о невозможности создания центра христианского единства на Востоке, будь то в Константинополе или Иерусалиме. Истинное православие русского народа противопоставляется лжеправославию «богословов-антикафоликов», под каковыми Соловьев понимает богословов «официальной Церкви» начиная с патриарха Фотия и кончая российским Святейшим Синодом. Вторая книга содержит обоснование папства как краеугольного камня «церковной монархии, основанной Иисусом Христом». В третьей книге Соловьев развивает свои мысли о призвании России к восстановлению троического единства государства, Церкви и общества, намеченные им в «Русской идее». Мечтой Соловьева является теократическое мировое государство, в котором церковная власть Римского папы соединилась бы с государственной властью русского императора: это государство стало бы третьей и последней империей, которое пришло бы на смену империи Константина и империи Карла Великого.

Приведенные высказывания свидетельствуют о том, что Соловьева нельзя признать вполне православным мыслителем, поскольку проповедуемая им идея вселенского христианства предполагала подчинение Православной Церкви Риму, а его богословская мысль находилась под сильным влиянием католичества.

Еще менее соответствующим Православию следует признать учение Соловьева о Софии, оказавшее огромное влияние на последующее развитие русской философии, литературы и поэзии. Это учение основано на трех мистических переживаниях, которые Соловьев имел в разные годы и которые он описал в стихотворном цикле «Три свидания». Первое из них относится к 1862 году, когда Соловьеву было девять лет и когда он за воскресной литургией, во время пения Херувимской песни, узрел таинственное женское существо:

Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?

И где толпа молящихся людей?

Страстей поток, – бесследно вдруг иссяк он,

Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

Пронизана лазурью золотистой,

В руке держа цветок нездешних стран,

Стояла ты с улыбкою лучистой,

Кивнула мне и скрылася в туман.

Второе подобное видение, по утверждению Соловьева, имело место в 1875 году в Британском музее в Лондоне, а третье в 1876-м в египетской пустыне. Соловьев отождествил увиденный им образ с библейской Софией-Премудростью Божией (См.: [Притч 8:1-36](#); 9,1—12) и в своем философском творчестве постоянно возвращался к этому образу. Однако в православной традиции София-Премудрость Божия отождествляется с Христом: Софийские соборы в Константинополе, Киеве и других древних городах были посвящены Христу, и на древнерусских иконах Софии-Премудрости Божией ангелоподобное женственное существо является символическим изображением Христа. У Соловьева же София предстает как некое Божественное начало, отличное от Христа и даже противопоставляемое Ему. В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев говорит о Софии как о «существенном элементе Божества», «теле Божиим, материи Божества, проникнутой началом Божественного единства». София

противопоставляется Логосу:

В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, то есть как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второго – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея.

Как разъясняет далее Соловьев, «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном Божественном существе, или Христе». София отождествляется также с «мировой душой», которая, «воспринимая единое божественное начало и связывая этим единством всю множественность существ... тем самым дает божественному началу полное действительное осуществление во всем; посредством нее Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как Дух Святой».

Туманность и многозначность соловьевских формулировок является прямым следствием невозможности соотнести его софио-логию с традиционным христианским учением о Святой Троице. София у Соловьева – не Христос и не Дух Святой, а некое «второе» единящее начало в Божестве, отличное от Логоса, а также посредствующее звено между миром Божественным и миром тварным. В «Смысле любви» это второе начало определяется как пассивное, женственное и получает название «вечной женственности». Вечная женственность Божия «не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий». Будучи единственным для всех абсолютным объектом любви, Бог, однако, может быть реализован и воплощен «в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы». Вслед за Платоном Соловьев видит в земной любви отражение любви идеальной, однако у Соловьева объект идеальной любви приобретает черты живого духовного существа.

Учение о Софии у Соловьева неразрывно связано с его теорией всеединства, имеющей косвенное отношение к славянофильской идее «соборности», однако уходящей корнями в неоплатонизм и ряд других философских концепций. Теория всеединства призвана раскрыть внутреннее органическое единство бытия, различные элементы которого находятся в состоянии взаимопроникновения и взаимного тождества при сохранении их качественности и специфичности. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, – пишет Соловьев. – Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия». В перспективе тварного мира всеединство реализуется благодаря Софии как посредствующему звену между единством Божества и множественностью тварного бытия. Суть исторического процесса видится Соловьеву в восстановлении всеединства как полноты бытия: задача этого восстановления возложена на человека.

Философские взгляды Соловьева нашли отражение в его поэзии, которую характеризует тонкий интеллектуализм и глубокое религиозное чувство. Вот одно из наиболее известных его стихотворений:

*Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,*

*Что житейский шум трескучий –
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?
Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете –
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете?*

Философская мысль Соловьева, его поэтическое творчество, его богословские, культурологические и историософские воззрения оказали несомненное и глубокое влияние на русскую религиозную философию, литературу и поэзию первой половины XX века. Идея вечной женственности была подхвачена поэтами серебряного века и нашла продолжение, в частности, в «Стихах о Прекрасной Даме» А.А. Блока. Богословское учение о Софии, при всем его, казалось бы, очевидном несоответствии православному Преданию, развивалось крупнейшими православными богословами, такими как священник Павел Флоренский и протоиерей Сергей Булгаков. В философском аспекте софиология и теория всеединства разрабатывались С.Н. и Е.Н. Трубецкими, Н.О. Лосским, С.Л. Франком, А.Ф. Лосевым, Л.П. Карсавиным, рядом других мыслителей.

С Соловьева началось то религиозно-философское движение рубежа XIX и XX веков, которое получило название «русского религиозного ренессанса». По времени это движение совпало с общим оживлением общественной и церковной жизни России, началом подготовки к Поместному Собору, значительным ослаблением цензуры и возникновением условий для свободного диалога по богословско-философским вопросам. В диалог включились как представители духовенства, так и религиозные философы, писатели, поэты, общественные деятели. В 1901—1903 годах в Петербурге проводились религиозно-философские собрания, инициаторами которых были Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус, а председателем – ректор Санкт-Петербургской академии епископ Сергей (Страгородский), впоследствии патриарх Московский и всея Руси. На смену собраниям в 1907 году пришло Религиозно-философское общество, созданное опять же Мережковским и Гиппиус и просуществовавшее до 1917 года. В Москве с 1905 по 1918 годы действовало Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева, при котором в 1907 году был создан Вольный богословский университет. С 1907 года в Москве функционировал также Кружок ищущих христианского просвещения.

Вокруг этих обществ, университетов и кружков группировались основные деятели русского религиозного ренессанса – философы С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, В.В. Зеньковский, В.П. Свенцицкий, П.Б. Струве, С.Л. Франк, Н.С. Арсеньев, писатели и литературоведы Д.С. Мережковский и В.В. Розанов, поэты А. Белый и В.И. Иванов. Всех этих весьма разных людей объединял живой интерес к религиозно-философской проблематике и искренняя тревога за судьбу России.

В 1909 году вышел сборник «Вехи», содержащий статьи М.О. Гершензона, Бердяева, Булгакова, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского, Струве и Франка. Сборник был посвящен религиозно-философскому осмыслению тех процессов, которые привели к первой русской революции 1905 года. Авторы сборника указывали на трагический разрыв между интеллигенцией и народом, на отход интеллигенции от Православия, предупреждая, что дальнейшее движение в ту же сторону приведет к духовной гибели России. Спасение виделось в религиозном возрождении, которое должно охватить все слои общества – от интеллигенции до простого народа. В статье «Героизм и подвижничество», включенной в сборник, С.Н. Булгаков писал:

Религиозная природа русской интеллигенции. Достоевский в «Бесах» сравнивал Россию и

прежде всего ее интеллигенцию с евангельским бесноватым, который был исцелен только Христом и мог найти здоровье и восстановление сил лишь у ног Спасителя. Это сравнение остается в силе и теперь. Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим возможно излечить ее, освободить от этого легиона. Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится вместе с своею родиной за эту измену, за это религиозное самоубийство.

Русский религиозный ренессанс начала XX века разворачивался на фоне все усиливающихся революционных настроений, все расширяющейся пропасти между нигилистически настроенной интеллигенцией и народом, все углубляющегося разрыва между Церковью и обществом. В отчаянной попытке спасти страну от надвигающейся катастрофы лучшие умы России обращались к темам, поставленным в творчестве Пушкина, Достоевского, славянофилов и Соловьева, – о «русской идее», о религиозном призвании русского народа, о значении Православия для истории и будущности России.

Крупнейшей фигурой русского религиозного ренессанса и наиболее ярким религиозным философом России первой половины XX века был Н.А. Бердяев (1874—1948). Его творческая судьба началась в России, а завершилась в эмиграции, куда он был выслан в 1922 году вместе с группой философов, богословов и деятелей культуры. В России им были написаны труды «Философия свободы», «Смысл творчества», «[Судьба](#) России», в эмиграции – «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы», «О назначении человека», «О рабстве и свободе человека», «Истоки и смысл Н.А. Бердяев русского коммунизма», «Философия неравенства», «Философия свободного духа», «Опыт эсхатологической метафизики», «Истина и откровение», «Самопознание», «Царство Духа и царство кесаря», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» и другие. Помимо чисто философских работ, перу Бердяева принадлежит фундаментальное исследование «Миросозерцание Достоевского», являющееся одной из лучших работ, посвященных великому русскому писателю, а также работы о Л. Толстом, А. Хомякове, К. Леонтьеве, Л. Шестове, других русских писателях и мыслителях.

Бердяева иногда называют основателем русского экзистенциализма. Его экзистенциализм носил ярко выраженный религиозный, христианский характер. Задачей философии он видел возвращение к религиозным истокам: «Философская мысль не может питаться из себя, т.е. не может быть отвлеченной, самодовлеющей. Не может она питаться и одной наукой... Древнее питание философии было питание религиозное... Без посвящения в религиозные тайны и без приобщения к религиозным таинствам нет питания; знание становится худосочным и отвлеченным, порывает с живым бытием». Рационализму и позитивизму западной философии Бердяев противопоставляет свободную философию, или философию свободы, восстановившую свою связь с религиозным первоисточником и основанную на догматах веры. По словам Бердяева, «христианские догматы – не интеллектуальные теории, не метафизические учения, а факты, видения, живой опыт. Догматы говорят о пережитом и увиденном, догматы – факты мистического порядка».

Подлинная философия свободы должна быть основана на христианском опыте и укоренена в Церкви, которая, по Бердяеву,

есть богочеловеческий организм и богочеловеческий процесс. Свободная активность человеческой воли органически входит в тело Церкви, является одной из сторон церковной жизни. Благодатные дары Святого Духа не зависят ни от чего человеческого, они изливаются свыше и составляют незыблемую святыню Церкви. Но вращение человечества в божественную жизнь есть процесс творческого и свободного волевого устремления... Только

свободные в силах утверждать Церковь, несмотря ни на что, преодолевая все соблазны. Церковь не раз переживала трудные минуты в своей истории, и всегда в ней находились праведники, которыми держалась ее святость. В эти трудные минуты судьба Церкви зависит не от внешних вещей, не от принудительных охранений, не от государственных вмешательств, не от политических переворотов, не от общественных реформ, а от напряженного мистического чувства Церкви верных, от мистической свободы прежде всего.

Антиподом христианства как религии свободы является атеистический коммунизм, требующий «принудительного единства мысли». Непримируемая враждебность коммунизма по отношению к христианству объясняется его претензией на мировоззренческую монополию. Коммунизм воспринимает себя как религию, пришедшую на смену христианству. Поскольку же человек, по словам Бердяева, является «религиозным животным», то «когда он отрицает истинного, единого Бога, он создает себе ложных богов, идолов и кумиров и поклоняется им».

Наивысшее выражение христианства как религии свободы Бердяев видит в Православии. Бердяев иногда говорил о своем «восстании против официального Православия, против исторических форм церковности». Его суждения об отцах Церкви, в которых он не был начитан, о Феофане Затворнике и некоторых других русских богословах нередко поверхностны и субъективны. В то же время, начиная с 1900-х годов, Бердяев был и до конца дней оставался «практикующим» православным христианином. Уже будучи в эмиграции, он соорудил в своем доме в предместье Парижа Кламар домовую церковь. В своих философских и литературно-критических сочинениях Бердяев исходит из православного миропонимания, рассматривая все объекты своего исследования через призму православного христианства. И его творчество явилось мощным свидетельством западному миру о красоте и истинности православной веры.

Свое понимание Православия Бердяев изложил в статье «Истина Православия», опубликованной после его смерти. В этой статье Бердяев прежде всего отмечает, что «христианский мир мало знает Православие. Знают только внешние и по преимуществу отрицательные стороны Православной Церкви, но не внутренние, духовные сокровища». Между тем Православие «есть форма христианства наименее искаженная в существе своем человеческой историей. В Православной Церкви были моменты исторического греха, главным образом в связи с внешней зависимостью от государства, но само церковное учение, самый внутренний духовный путь не подверглись искажению». По мнению Бердяева, «Православная Церковь есть прежде всего Церковь Предания, в отличие от Церкви Католической, которая есть Церковь авторитета, и церквей протестантских, которые суть церкви личной веры. Православная Церковь не имела единой внешнеавторитарной организации, и она незыблемо держалась силой внутреннего предания, а не внешнего авторитета».

Православие, подчеркивает Бердяев, «есть прежде всего ортодоксия жизни, а не ортодоксия учения... Православие есть прежде всего не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а духовная жизнь, духовный опыт и духовный путь. Во внутреннем духовном делании видит оно сущность христианства». В Православии, опирающемся на учение восточных отцов Церкви, христианство не было так рационализировано, как на Западе: «Православию чужд рационализм и юридизм, чужд всякий норма-тизм. Православная Церковь не определима в рациональных понятиях, она понятна лишь для живущих в ней, для приобщенных к ее духовному опыту».

Православие, по словам Бердяева, прежде всего литургично. Оно «научает народ и развивает его не столько проповедями и преподаванием норм и законов поведения, сколько самим литургическим действием, в котором дан прообраз преображения жизни». Православие «научает также народ образами святых и внушает культ святости. Но образы святых не нормативны; в них дано благодатное просветление и преображение твари действием Духа

Святого. Эта ненормативность Православия делает его труднее для путей человеческой жизни, для истории, мало благоприятным для всякой организации и для творчества культуры».

Православие в отличие от католичества есть религия свободы, подчеркивает Бердяев. Но свобода в Православии понимается не так, как в протестантизме: «В протестантизме, как и во всей западной мысли, свобода понимается индивидуалистически, как право личности, охраняющей себя от посягательства всякой другой личности и определяющей себя автономно. Православию чужд индивидуализм, ему свойственен своеобразный коллективизм». В Православной Церкви религиозная личность находится внутри религиозного коллектива, который не является по отношению к ней внешним авторитетом:

Церковь не находится вне религиозных личностей, к ней противопоставляемых; она внутри их, и они внутри ее. Поэтому Церковь не есть авторитет, Церковь есть благодатное единство любви и свободы. Православию чужда авторитарность, потому что эта форма порождает разрыв между религиозным коллективом и религиозной личностью, между Церковью и ее членом. Без свободы совести, свободы духа нет духовной жизни, нет даже представления о Церкви, так как Церковь не терпит внутри себя рабов и Богу нужны лишь свободные. Но подлинная свобода религиозной совести, свобода духа раскрывается не в изолированной, автономной личности, самоутверждающейся в индивидуализме, а в личности, сознающей себя в сверхличном духовном единстве, в единстве духовного организма, в Теле Христовом, то есть в Церкви... В Православии свобода сочетается органически с соборностью, то есть с действием Духа Святого на религиозный коллектив...

Космическая природа Церкви как Тела Христова не была достаточно выражена ни в католичестве, ни в протестантизме. В Православии же Церковь есть «охристовленный космос»: в ней «подвергается воздействию благодати Духа Святого весь тварный мир». Космичность Православия выражена в его учении об искуплении:

Явление Христа имеет космическое, космогоническое значение; оно означает как бы новое творение, новый день миротворения. Православию наиболее чуждо юридическое понимание искупления, как разрешения судебного процесса между Богом и человеком, и более свойственно онтологическое и космическое его понимание как явления новой твари и нового человечества. Центральной и верной идеей восточной патристики была идея theosis, обожения человека и всего тварного мира. Спасение и есть обожение. И обожению подлежит весь тварный мир, весь космос. Спасение есть преобразование и просветление твари, а не судебное оправдание. Православие обращено к тайне Воскресения, как к вершине и последней цели христианства. Поэтому центральным праздником в жизни Православной Церкви является праздник Пасхи, Светлое Христово Воскресение. Светлые лучи Воскресения пронизывают православный мир.

Спасение в Православии понимается «не только индивидуально, но и соборно, вместе со всем миром», поэтому «на духовной почве Православия возникает стремление ко всеобщему спасению». Из недр Православия, подчеркивает Бердяев, не могло бы родиться мнение Фомы Аквинского о том, что праведник в раю будет наслаждаться муками грешника в аду. Кальвинистское и августинианское учение о предопределении также глубоко чуждо Православию. Православная мысль «не была подавлена идеей божественной справедливости, и она никогда не забывала идеи божественной любви. Главное, она не определяла человека с точки зрения божественной справедливости, а идеи преобразования и обожения человека и космоса».

Наконец, последней важной чертой в Православии, по мнению Бердяева, является его эсхатологичность: Православие – «наиболее традиционная, наиболее консервативная форма христианства, ибо охраняло древнюю истину, но в нем же заложена возможность наибольшей религиозной новизны, не новизны человеческой мысли и культуры, которая так велика на

Западе, но новизны религиозного преобразования жизни». Православие «устремлено к Царству Божьему, которое должно явиться не в результате последствий исторической эволюции, а в результате таинственного преобразования мира».

Бердяев заключает свою статью призывом, обращенным как к православным, так и к западным христианам, – призывом к открытости, диалогу, христианскому единению:

Православие нельзя узнать по оставшимся теологическим трактатам; оно узнается в жизни Церкви и всего церковного народа, оно менее всего выражается в понятии. Но Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно и приобретет мировое значение. Признание исключительного духовного значения Православия, как наиболее чистой формы христианства, не должно порождать в нем самодовольства и вести к отрицанию значения западного христианства. Наоборот, мы должны узнать западное христианство и многому учиться у него. Мы должны стремиться к христианскому единению. Православие благоприятно для христианского единения. Но православное христианство наименее подвергалось секуляризации, и поэтому оно может безмерно много дать для христианизации мира. Христианизация мира не должна означать обмирщения христианства. Христианство не может быть изолировано от мира, и оно продолжает в нем движение, не отделяясь и оставаясь в мире, должно быть победителем мира, а не быть побежденным.

4. Православие в XX веке

Гонения на веру в России

Русская революция не была явлением случайным – она стала результатом более чем двухсотлетнего политического и духовного развития России. Реформы [Петра I](#), которые потрясли основы многовекового жизненного уклада русского человека и лишили Церковь канонического возглавления, были отправной точкой этого пути. Следующей вехой на пути к революции стало правление просвещенных императриц XVIII века, с систематической последовательностью наносивших удары по Церкви, заимствовавших и внедрявших в массы западные мировоззренческие стандарты, вольтерьянство и вольнодумство. Постепенный отход интеллигенции от Церкви в XIX веке, увлечение образованных классов нигилизмом и атеизмом под влиянием немецкого материализма и его отечественных адептов – Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Герцена, деятельность Л. Толстого по подрыву традиционного Православия – все это неумолимо влекло Россию в пропасть. К началу XX века силы «удерживающего», каковым для России на протяжении веков было традиционное Православие, оказались подорванными, а затем рухнуло и самодержавие.

Революцию и падение монархии предрекали многие великие умы России. В 1830 году М.Ю. Лермонтов предсказал события, которые девяносто лет спустя, в годы революционного террора, сбудутся с ужасающей точностью:

*Настанет год,
России черный год,
Когда царей корона упадет;
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь;
Когда детей, когда невинных жен
Низвергнутый не защитит закон;
Когда чума от смрадных, мертвых тел
Начнет бродить среди печальных сел,
Чтобы платком из хижин вызывать,
И станет глад сей бедный край терзать;
И зарево окрасит волны рек:
В тот день явится мощный человек,
И ты его узнаешь – и поймешь,
Зачем в руке его булатный нож;
И горе для тебя! – твой плач, твой стон
Ему тогда покажется смешон;
И будет все ужасно, мрачно в нем,
Как плащ его с возвышенным челом.*

Революцию предсказывал Достоевский, который в своих романах и публицистических произведениях показывал гибельность атеизма и нигилизма, обличал русских «бесов» – революционеров и отрицателей нравственных норм. Революцию предрекал Иоанн Кронштадтский, в проповедях и сочинениях призывавший народ к покаянию, возвращению к отеческим истокам. Деятели русского религиозного ренессанса были последними, кто пытался предотвратить неизбежное, но их голос не был услышан. Идеологическое брожение в среде интеллигенции и в народных массах, наложившееся на политическую беспомощность царской

власти и серию военных неудач, привело сначала к февральской, буржуазной, а затем октябрьской, пролетарской, революции 1917 года.

Когда 25 октября 1917 года к власти в России пришли большевики, Русская Православная Церковь находилась в зените славы и могущества. Спустя десять дней после октябрьской революции в Русской Православной Церкви было восстановлено патриаршество. Однако уже в первом своем послании к пастве новоизбранный патриарх Тихон характеризовал переживаемые дни как «многоскорбные и многотрудные», когда «затемнились в совести народной христианские начала строительства государственного и общественного, ослабела и самая вера, неистовствует безбожный дух мира сего».

Борьба с религией была частью идейной программы новой большевистской власти. Патологическая ненависть к религии характеризовала всех большевиков, в первую очередь двух главных вождей революции – В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого. Еще в период первой русской революции, в декабре 1905 года, Ленин опубликовал статью «Социализм и религия», в которой писал: «Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством... Религия есть опиум народа. Религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь». В той же статье Ленин требовал полного отделения Церкви от государства и школы от Церкви, превращения религии в частное дело.

В ходе октябрьской революции учение вождя мирового пролетариата было воплощено в жизнь. В первый же день после захвата власти, 26 октября 1917 года, большевики издали «Декрет о земле», объявлявший о национализации всех церковных и монастырских земель «со всем их живым и мертвым инвентарем». 16—18 декабря последовали декреты, лишавшие юридической силы церковный брак. 23 января 1918 года был опубликован декрет Совнаркома «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», в соответствии с которым религиозные организации лишались права собственности и прав юридического лица, запрещалось религиозное воспитание и преподавание религии в школах.

Сразу же после победы октябрьской революции начались жестокие гонения на Церковь, аресты и убийства священнослужителей. Первой жертвой революционного террора стал петербургский протоиерей Иоанн Кочуров, убитый 31 октября 1917 года: его смерть открыла трагический список новомучеников и исповедников Российских, включающий имена десятков тысяч представителей духовенства и монашествующих, сотен тысяч мирян. 19 января (1 февраля) патриарх Тихон написал послание, в котором анафематствовал всех, проливающих невинную кровь, т.е. большевиков. 25 января (7 февраля) 1918 года в Киеве был убит митрополит Киевский [Владимир \(Богоявленский\)](#). Члены Поместного Собора, заседавшего в Москве, почтили его память совершением панихиды.

Вскоре расстрелы и аресты духовенства приобрели массовый характер. В 1918 году были убиты несколько архипастырей, несколько сотен священнослужителей, многие миряне. 17 июля в Екатеринбурге был убит отрекшийся от престола император Николай II вместе с семьей – императрицей Александрой, наследником-цесаревичем Алексием, дочерьми Ольгой, Татьяной, Марией и Анастасией. На следующий день неподалеку от Алапаевска была заживо погребена великая княгиня Елизавета Федоровна, основательница Марфо-Мариинской обители сестер милосердия. На гибель царской семьи Святейший Патриарх Тихон откликнулся в проповеди, произнесенной в московском Казанском соборе:

На днях совершилось ужасное дело – расстрелян бывший государь Николай Александрович, и высшее наше правительство, исполнительный комитет, одобрил это и признал законным... Но наша христианская совесть, руководясь словом Божиим, не может согласиться с этим. Мы

должны, повинуюсь учению слова Божия, осудить это дело. Иначе кровь расстрелянного падет и на нас, а не только на тех, кто совершил это дело. Пусть за это называют нас контрреволюционерами, пусть заточат в тюрьму, пусть нас расстреливают. Мы готовы все это претерпеть...

Казни священнослужителей совершались с изощренной жестокостью: их закапывали в землю живьем, обливали на морозе холодной водой до полного обледенения, варили в кипятке, распинали, засекали до смерти плетьюми, зарубали топором. Многих священнослужителей перед смертью пытали, многие были казнены вместе с семьями или на глазах у жены и детей. Церкви и монастыри подвергались разгрому и разграблению, иконы – поруганию и сожжению. Разнузданная кампания против религии была развернута в прессе. 26 октября 1918 года, в годовщину пребывания большевиков у власти, патриарх Тихон в послании Совету народных комиссаров говорил о бедствиях, постигших страну, народ и Церковь:

Вы разделили весь народ на враждующие между собой станы и ввергли его в небывалое по жестокости братоубийство. Любовь Христову вы открыто заменили ненавистью и вместо мира искусственно разожгли классовую вражду. И не предвидится конца порожденной вами войне, так как вы стремитесь руками русских рабочих и крестьян доставить торжество призраку мировой революции... Никто не чувствует себя в безопасности; все живут под постоянным страхом обыска, грабежа, выселения, ареста, расстрела. Хватают сотнями беззащитных, гноят целыми месяцами в тюрьмах, казнят смертью часто без всякого следствия и суда... Казнят епископов, священников, монахов и монахинь, ни в чем не повинных, а просто по огульному обвинению в какой-то расплывчатой и неопределенной контрреволюции. Бесчеловечная казнь отягчается для православных лишением последнего предсмертного утешения – напутствия Святыми Тайнами, а тела убитых не выдаются родственникам для христианского погребения... Не проходит дня, чтобы в органах вашей печати не помешались самые чудовищные клеветы на Церковь Христову и ее служителей, злобные богохульства и кощунства. Вы глумитесь над служителями алтаря... Вы наложили свою руку на церковное достояние, собранное поколениями верующих людей, и не задумались нарушить их посмертную волю. Вы закрыли ряд монастырей и домовых церквей без всякого к тому повода и причины... Выбрасывая из школ священные изображения и запрещая учить в школах детей вере, вы лишаете их необходимой для православного воспитания духовной пищи... К вам, употребляющим власть на преследование ближних и истребление невинных, простираем Мы Наше слово увещания: отпразднуйте годовщину вашего пребывания у власти освобождением заключенных, прекращением кровопролития, насилия, разорения, стеснения веры; обратитесь не к разрушению, а к устройению порядка и законности, дайте народу желанный и заслуженный им отдых от междоусобной брани. А иначе взыщется от вас всякая кровь праведная, вами проливаемая (см.: [Лк 11:50](#)), и от меча погибнете сами вы, взявшие меч (см.: [Мф 26:52](#)).

Вскоре после этого письма патриарх Тихон был посажен под домашний арест, а гонения продолжились с новой силой. 14 февраля 1919 года Наркомат юстиции издал постановление об организованном вскрытии мощей. Для этой цели были назначены специальные комиссии, которые в присутствии священнослужителей и мирян публично оскверняли мощи святых. Целью кампании была дискредитация Церкви и разоблачение «фокусничества и шарлатанства». Всего до июля 1920 года было произведено около 60 вскрытий мощей угодников Божиих, в том числе святителей [Митрофана Воронежского](#), Питирима Тамбовского, Иоанна Новгородского, преподобных Макария Калязинского, Нила Столобенского, Евфимия Суздальского. 11 апреля 1919 года были вскрыты мощи преподобного Сергия Радонежского. Накануне перед воротами Троице-Сергиевой лавры собралась толпа богомольцев, молебны преподобному совершались всю ночь. 29 июля 1920 года Совнарком издал постановление о ликвидации мощей, а 23 августа

Наркомат юстиции постановил передавать мощи в музеи. Не все мощи были ликвидированы: многие были впоследствии перевезены в Ленинградский музей атеизма и религии, расположившийся в помещениях Казанского собора.

Экономическая разруха, явившаяся следствием революции и гражданской войны, а также засуха лета 1921 года привела к тому, что в Поволжье и некоторых других регионах России начался голод. К маю 1922 года голодало уже около 20 миллионов человек, около миллиона скончалось. Вымирали целые деревни, дети оставались сиротами, люди покидали голодающие районы и гибли в пути. Поначалу большевистская власть обратилась за помощью к патриарху Тихону: для переговоров к нему был послан писатель А.М. Горький. В результате переговоров был создан «Всероссийский комитет помощи голодающим» под председательством патриарха. Начался сбор средств в помощь голодающим, патриарх обратился к восточным патриархам, папе Римскому, архиепископу Кентерберийскому и епископу Йоркскому. Вся эта деятельность вызвала недовольство властей, и комитет был закрыт, а собранные им средства конфискованы. Вместо него при ВЦИК была создана «Центральная комиссия помощи голодающим», которая в декабре 1921 года обратилась к патриарху с призывом к пожертвованию церковных ценностей. Патриарх благословил жертвовать в пользу голодающих любые церковные украшения, не имеющие богослужебного употребления. Однако в прессе была развернута новая кампания против Церкви, которую теперь обвинили в сокрытии ценностей и безразличии к бедствиям народа. 23 февраля 1922 года был издан декрет ВЦИК о принудительном изъятии церковных ценностей, включая богослужебные сосуды. Церковью данный декрет был расценен как святотатственный, поскольку употребление богослужебных сосудов не для богослужебных целей запрещено церковными канонами.

Принудительное изъятие церковных ценностей началось сразу же после издания декрета и в некоторых случаях приводило к массовым беспорядкам. При изъятии церковных ценностей из кафедрального собора в Шуе вокруг собора столпились люди, которые пытались защитить святыни, но красноармейцы расстреляли толпу. 19 марта 1922 года В.И. Ленин составил секретное письмо членам Политбюро, в котором предлагалось использовать голод как повод для полного разгрома церковной организации в России:

Все соображения указывают на то, что позже сделать нам этого не удастся, ибо никакой иной момент, кроме отчаянного голода, не даст нам такого настроения широких крестьянских масс, который бы либо обеспечивал нам сочувствие этой массы, либо, по крайней мере, обеспечил бы нам нейтрализование этих масс в том смысле, что победа в борьбе с изъятием ценностей останется безусловно и полностью на нашей стороне... Поэтому я прихожу к безусловному выводу, что мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий.

30 марта на заседании Политбюро был принят план разгрома Церкви, включающий арест Синода и патриарха, развертывание новой антирелигиозной кампании в прессе, изъятие церковных ценностей по всей стране. Патриарха Тихона начали вызывать в ГПУ и подвергать допросам. По всей стране начались судебные процессы против священнослужителей и мирян, обвинявшихся в сопротивлении изъятию церковных ценностей. 26 апреля подобный процесс, на котором предстало 20 священников и 34 мирянина, открылся в Москве. В конце мая был арестован Петроградский митрополит Вениамин (Казанский): ему и 85 другим лицам было предъявлено обвинение в подстрекательстве верующих к сопротивлению властям. Процесс был публичным, длился около месяца, и тысячи верующих следили за ним. 4 июля митрополит Вениамин произнес последнее слово, в котором сказал: «Я не знаю, что вы мне объявите в вашем приговоре, жизнь или смерть, но что бы вы в нем ни провозгласили, я с одинаковым

благоговением обращу свои очи горе, возложу на себя крестное знамение (святитель при этом широко перекрестился) и скажу: «Слава Тебе, Господи Боже, за все!». Митрополит и несколько других лиц были приговорены к расстрелу, а большинство обвиняемых – к разным срокам тюремного заключения. В ночь с 12 на 13 августа митрополит Вениамин, архимандрит Сергей (Шеин), Ю. Новицкий и И. Ковшаров были расстреляны. Незадолго до расстрела митрополит Вениамин направил письмо одному из петроградских благочинных:

В детстве и отрочестве я зачитывался житиями святых и восхищался их героизмом, их святым воодушевлением, жалел всей душой, что времена не те и не придется переживать, что они переживали. Времена переменились, открывается возможность терпеть ради Христа от своих и от чужих. Трудно, тяжело страдать, но по мере наших страданий избыточествует и утешение от Бога... Теперь, кажется, пришлось пережить почти все: тюрьму, суд, общественное заплевание, обречение и требование смерти, якобы народные аплодисменты, людскую неблагодарность, продажность, непостоянство и тому подобное, беспокойство и ответственность за судьбу других людей и даже за самую Церковь. Страдания достигли своего апогея, но увеличивалось и утешение. Я радостен и покоен, как всегда. Христос – наша жизнь, свет и покой. С Ним всегда и везде хорошо. За судьбу Церкви Божией я не боюсь. Веры надо больше, больше ее иметь надо нам, пастырям. Забыть свои самонадеянность, ум, ученость и силы и дать место благодати Божией.

В 1918 году, когда начались казни архиереев, а некоторые епископы уехали за границу, Церковь начала приводить в исполнение решение Поместного Собора об увеличении епископских кафедр. В 1918 году было рукоположено 4 новых епископа, в 1919-м – 14, в 1920-м – 30, в 1921-м – 39. Состав епископата, таким образом, был значительно обновлен. Однако уже в 1922 году около половины епископата было отправлено в ссылку.

Помимо гонений со стороны безбожной власти, удары по Церкви наносили многочисленные внутренние нестроения и расколы. К 1922 году оформился «обновленческий раскол», который поначалу возглавили епископ Антонин (Грановский), петроградские священники Александр Введенский и Владимир Красницкий, несколько московских священников. Обновленцами их называли в народе потому, что они ратовали за всестороннее обновление церковной жизни, отмену многовековых традиций, введение женатого епископата и целый ряд других новшеств. Но главным в программе обновленцев было свержение законной церковной иерархии во главе с патриархом Тихоном. Для этой цели они вошли в альянс с ГПУ. Заручившись поддержкой властей, обновленцы 12 мая 1922 года потребовали от патриарха Тихона отречения от престола. Патриарх согласился и направил на имя председателя ВЦИК письмо о передаче полномочий митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). Однако власти воспрепятствовали приезду митрополита Агафангела в Москву, патриарх же оказался отстраненным от церковных дел. НКВД выдворило его из Патриарших покоев на Троицком подворье и посадило под домашний арест, а его покои в тот же день заняло обновленческое ВЦУ (Высшее церковное управление) во главе с Антонином (Грановским). 29 мая в Москве состоялось учредительное собрание «Живой церкви», постановившее ввести женатый епископат, разрешить второбрачие духовенства и отменить отлучение от Церкви Л.Н. Толстого. В июне обновленческое ВЦУ признали архиепископы Владимирский Сергей (Страгородский), Нижегородский Евдоким (Мещерский) и Костромской Серафим (Мещеряков). К июлю 1922 года из 73 правящих архиереев Русской Церкви большинство уже подчинилось ВЦУ. Только 36 правящих архиереев остались верны патриарху.

В период между летом 1922 и летом 1923 года власть в Церкви фактически находилась в руках обновленцев. 2 мая в храме Христа Спасителя обновленцы провели лжесобор, в котором участвовало 476 делегатов, в том числе 62 архиерея. Лжесобор постановил лишить патриарха

Тихона сана и монашества, отменить восстановление патриаршества. Введенский был объявлен «архиепископом Крутицким», Красницкий «протопресвитером Русской Церкви», а Антонин «митрополитом Московским и всея России». Однако вскоре после окончания собора Красницкий и Антонин вышли из обновленческого ВЦС (Высшего церковного совета).

Патриарх Тихон решения лжесобора не признал. В течение второй половины 1922 года патриарх находился под домашним арестом, а в начале 1923 года был переведен в тюрьму ГПУ на Лубянке, где его подвергали регулярным допросам. 16 июня он обратился в Верховный суд с заявлением, в котором раскаялся «в поступках против государственного строя» и просил освободить его из-под стражи. 25 июня патриарх был освобожден и через три дня обратился с посланием к пастве, в котором писал: «Я, конечно, не выдавал себя за такого поклонника советской власти, как объявляют себя церковные обновленцы... но зато я и далеко не такой враг ее, каким они меня выставляют... Я решительно осуждаю всякое посягательство на советскую власть, откуда бы оно ни исходило. Пусть все заграничные и внутренние монархисты и белогвардейцы поймут, что я советской власти не враг». Затем последовало еще два послания патриарха, в которых он признавал свою «провинность перед народом и советской властью» и осуждал обновленческий раскол.

Столь радикальное изменение позиции патриарха по отношению к советской власти, которую он еще в 1918 году анафематствовал, объяснялось как давлением со стороны ГПУ, так и сознанием необходимости восстановить каноническое возглавление Церкви и прекратить обновленческий раскол. Вскоре после возвращения патриарха к своим обязанностям началось возвращение иерархов, отпавших в раскол, в каноническую патриаршую Церковь. 27 августа 1923 года митрополит Сергей (Страгородский) принес принародное покаяние перед патриархом. Перед началом Божественной литургии, стоя в одной рясе, без клобука и пангии, Сергей глухим, дрожащим голосом произнес покаянные слова и поклонился патриарху в ноги. Святейший Патриарх вручил ему пангию, белый клобук и архиерейскую мантию, после чего митрополит Сергей сослужил патриарху за литургией. Ряд других иерархов последовал примеру Сергея.

В 1924 году обновленцы попытались нанести еще один удар по Церкви. Заручившись поддержкой восточных патриархов, они выступили с идеей созыва в Иерусалиме «Вселенского Собора», для подготовки которого созвали в Москве «предсоборное совещание». Незадолго до его начала патриарх Тихон получил письмо от представителя Константинопольского Патриархата в Москве архимандрита Василия (Димопуло), в котором содержалось пожелание Константинопольского патриарха Григория VII, чтобы патриарх Тихон «пожертвовал собою, немедленно удалившись от управления Церковью... и чтобы одновременно упразднилось, хотя бы временно, патриаршество...» Патриарх Тихон решительно отказался от предложения Константинополя, и тогда патриарх Григорий VII прервал с ним общение. Обновленческое «предсоборное совещание» открылось в Москве 23 июля под заочным председательством Григория VII, которого представлял архимандрит Василий. В совещании приняли участие около 400 делегатов, в том числе 83 епископа и лжеепископа (из которых 40 ранее были православными архиереями, а 43 были «рукоположены» обновленцами). Совещание объявило высшей церковной властью «Всероссийское ВЦУ», а патриарха Тихона вновь объявило низложенным. Патриарх опять же не признал решения очередного обновленческого лжесобора.

Помимо обновленческого раскола заботой патриарха было разделение, возникшее в среде русского эмигрантского духовенства. После революции 1917 года часть иерархов Русской Православной Церкви оказалась за пределами отечества. В 1920 году в Константинополе группа архиереев, эвакуированных вместе с военным и гражданским населением из России, созвала заграничный собор и образовала Высшее Церковное Управление Заграницей. Главой

новоучрежденного управления был избран митрополит Антоний (Храповицкий). В 1921 году управление переехало в Сремские Кар-ловцы (Югославия), где был созван 1-й Всезарубежный Собор. Советское правительство оказывало давление на патриарха Тихона, требуя от него осудить действия зарубежных архиереев. В 1922 году патриарх издал распоряжение о закрытии Высшего Церковного Управления Заграницей. В августе 1922 года управление было распущено, однако вместо него был создан временный Архиерейский Синод Русской Заграничной Церкви. Выступления зарубежных архиереев в защиту Русской Церкви лишь отягощали ее и без того ужасающее положение на родине.

9 декабря 1924 года на патриарха было совершено покушение, в результате которого его келейник Я. Полозов, вставший между патриархом и бандитами, был убит. После этого здоровье патриарха стало ухудшаться. Он составил завещание, в котором в случае своей кончины передавал власть в Церкви митрополиту Казанскому Кириллу (Смирнову), в случае невозможности для него приступить к обязанностям – митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому), а в случае, если и ему будет возбранено исполнение обязанностей, – митрополиту Крутицкому Петру (Полянскому). В начале апреля Е. Тучков, сотрудник ГПУ, отвечавший за контакты с Церковью, потребовал от патриарха издать послание с выражением лояльности советской власти и осуждением эмигрантского духовенства. Текст послания был составлен, однако патриарх отказывался его подписывать. 7 апреля патриарх скончался, так и не подписав послание. На следующий день после его кончины текст послания, якобы подписанный патриархом, был опубликован в «Известиях». Никто из близких к патриарху людей, в том числе митрополит Крутицкий [Петр](#), не посмел обнаружить подлог.

12 апреля 1925 года, в день погребения патриарха Тихона, в Москве состоялось совещание из 58 архиереев, на котором, ввиду отсутствия митрополитов Кирилла и Агафангела, находившихся в ссылке, местоблюстителем патриаршего престола был избран митрополит Петр. В недолгий период своего пребывания на свободе митрополит Петр в качестве местоблюстителя продолжил избранную патриархом Тихоном линию лояльности советской власти и решительного противодействия расколу. Однако гонения на Церковь всё ужесточались. В 1925 году был создан «Союз безбожников» во главе с Е. Ярославским (в 1929 году переименованный в «Союз воинствующих безбожников»): через год в этом союзе насчитывалось уже 87 тысяч членов. В декабре 1925 года, чувствуя приближение ареста, митрополит Петр составил две записки: в одной он передавал обязанности местоблюстителя (в порядке очередности) митрополитам Кириллу, Агафангелу, Новгородскому Арсению и Нижегородскому Сергию, а в другой – митрополиту Сергию, 10 декабря митрополит Петр был арестован, а 14 декабря митрополит Нижегородский Сергий (Страгородский) приступил к обязанностям заместителя патриаршего местоблюстителя.

Канонический хаос, последовавший за кончиной патриарха Тихона и арестом митрополита Петра, а также действия ГПУ, направленные на дальнейший раскол Церкви, привели к тому, что в Русской Церкви вскоре образовалось несколько претендентов на роль местоблюстителя. Митрополит Сергий отверг их притязания, вступил в переписку с находившимся в тюрьме митрополитом Петром и заручился его поддержкой. Однако в конце 1926 года и он был арестован и отстранен от управления Церковью. К тому времени многие архиереи томились в лагерях и тюрьмах по всей России. Более 20 архиереев находились в бывшем Соловецком монастыре, превращенном в «Соловецкий лагерь особого назначения».

30 марта 1927 года митрополит Сергий был освобожден из заключения. 7 мая он обратился в НКВД с ходатайством о легализации церковного управления. В качестве условия такой легализации ставилось заявление, в котором Сергий должен был высказаться в поддержку советской власти, осудить контрреволюцию и эмигрантское духовенство. 29 июля митрополит

Сергий и сформированный им Временный Патриарший Синод издали «Декларацию», содержащую благодарность советскому правительству за «внимание к духовным нуждам православного населения», призыв «не на словах, а на деле» доказать лояльность советской власти и осуждение «противосоветских выступлений» некоторых заграничных архиереев. «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи», – говорилось в «Декларации».

Издание этого документа вызвало в церковной среде смятение, и значительная часть епископата отказалась его признать. Сложилась партия «непоминающих» – тех архиереев и клириков, которые отказывались помянуть митрополита Сергия за богослужением. Заграничный Синод выразил свое несогласие с «Декларацией» и постановил: «Заграничная часть Русской Православной Церкви должна прекратить административные сношения с Московской Церковной властью ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения ее безбожной советской властью». В мае 1928 года указом митрополита Сергия и Временного Синода Заграничный Синод и Собор были объявлены упраздненными и все их действия отмененными. В 1934 году Заграничный Синод во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) был вторично осужден с запрещением в священнослужении всех его членов впредь до суда или раскаяния. Однако Зарубежная Церковь, вопреки прещениям со стороны митрополита Сергия и его Синода, продолжала существовать и развиваться.

Издание «Декларации» не приостановило гонения на Церковь. Наоборот, в 1928—1931 годах они развернулись с новой силой. На 1 января 1928 года на территории РСФСР находилось 28 560 приходов Русской Православной Церкви, а вместе с приходами обновленцев и других раскольников число приходов приближалось к 39 тысячам (т.е. 2/3 от дореволюционного количества). В течение 1928 года закрыли 354 церкви, а в 1929-м – 1119, из которых 322 были уничтожены. В Москве из 500 храмов к январю 1930 года оставалось только 224, а через два года – лишь 87. В 1931 году был взорван храм Христа Спасителя. По всей стране боролись с колокольным звоном, срывали и разбивали колокола. Продолжалось уничтожение икон и осквернение святынь.

Аресты и расстрелы священнослужителей не прекращались. Первый удар был нанесен по противникам «Декларации» митрополита Сергия, затем по прочим архиереям. Борьба митрополита Сергия за легализацию Церкви и облегчение судьбы арестованных архиереев имела лишь относительный успех. По его ходатайству несколько архиереев в 1931 году вернулись из заключения и ссылки, однако другие архипастыри продолжали томиться в тюрьмах и изгнании. Все новые и новые аресты происходили на глазах заместителя патриаршего местоблюстителя, который был бессилен что-либо сделать. Сам местоблюститель митрополит Петр был в 1926 году отправлен в ссылку в Тобольскую область, а затем на Крайний Север, в зимовье Хэ. На многократные предложения сложить с себя полномочия местоблюстителя он отвечал отказом, и к срокам наказания, которые он отбывал, добавлялись новые сроки.

В 1932 году «Союз воинствующих безбожников» спланировал пятилетку борьбы с религией: согласно плану, церкви всех конфессий должны быть закрыты, а священнослужители высланы за границу, и «к 1 мая 1937 года имя Бога должно быть забыто на всей территории СССР». Разумеется, священнослужителей за границу никто не высылал: их продолжали заключать в тюрьмы и расстреливать, причем в отличие от времен Ленина, когда производились громкие и публичные судебные процессы, теперь для расстрела достаточно было приговора «тройки». В 1930-е годы, когда молох сталинского террора ударил по всем слоям населения, арестам и расстрелам стали подвергать всех священнослужителей без разбора, включая

обновленцев. К середине 1930-х годов обновленческий раскол себя практически исчерпал, и в 1935 году обновленческий «синод» самоликвидировался.

Осенью 1936 года в Московскую Патриархию поступило сообщение о кончине митрополита Петра. В связи с этим Патриархия издала акт о переходе прав и обязанностей местоблюстителя патриаршего престола к митрополиту Сергию, которому еще в 1934 году было присвоено звание блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского. Однако на самом деле митрополит Петр был еще жив, хотя и находился в тяжелом физическом состоянии. Он был расстрелян 10 октября 1937 года по приговору тройки НКВД по Челябинской области.

В 1937 году, в разгар сталинских репрессий, состоялась всесоюзная перепись населения, по результатам которой население страны составило 162 миллиона человек. В 1934 году в стране насчитывалось 168 миллионов человек, и предполагалось, что к 1937 году численность населения будет равняться 170—172 миллионам. Разница в 10 миллионов между ожидавшимися и реальными цифрами была прямым следствием коллективизации, раскулачивания, бегства крестьян из деревни, голода 1933 года, а также массовых репрессий, приведших к гибели миллионов людей и вызвавших демографическую катастрофу. Ознакомившись с данными переписи, Сталин обвинил ее устроителей в «недоучете», они были репрессированы, а результаты переписи засекречены. В 1939 году была произведена новая перепись, которая дала искомый результат: 170 миллионов. Негодование коммунистических властей результатами переписи 1937 года было вызвано не только «недоучетом» населения, но и тем фактом, что в графе «религия» 55,3 миллиона человек, т.е. 56,7% лиц от 16 лет и старше, назвали себя верующими (лица моложе 16 лет не заполняли эту графу). Таким образом, несмотря на массовые гонения на духовенство и верующих, закрытие и разрушение храмов и монастырей, несмотря на угрозу расстрела или репрессий, висевшую над любым человеком, открыто исповедовавшим веру в Бога, и над его семьей, более половины взрослого населения страны в 1937 году заявило о своей религиозности.

В результате беспрецедентных по своим масштабам гонений 1930-х годов Церковь в СССР была почти полностью разгромлена. К 1939 году на всей территории страны оставалось лишь около 100 действующих храмов, ни одного монастыря, ни одного церковного учебного заведения и лишь четыре правящих архиерея – митрополит Московский Сергей, митрополит Ленинградский Алексий (Симанский), архиепископ Петергофский Николай (Ярушевич), управлявший Новгородской и Псковской епархиями, и архиепископ Дмитровский Сергей (Воскресенский). Еще несколько архиереев служили настоятелями храмов. На Украине оставалось лишь 3 процента от дореволюционного числа храмов.

Положение Церкви стало меняться перед началом Второй мировой войны. В 1939 году, в результате пакта Молотова-Риббентропа, к СССР были присоединены Западная Украина и Западная Белоруссия, а в 1940 году – Бессарабия, Северная Буковина и Прибалтика. В результате резко возросло число приходов Русской Православной Церкви. К началу Великой Отечественной войны она имела 3021 храм и 88 монастырей.

Когда 22 июня 1941 года гитлеровские войска напали на Советский Союз, митрополит Сергей выступил с обращением к народу:

...Фашиствующие разбойники напали на нашу родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. Повторяются времена Батыя, немецких рыцарей, Карла шведского, Наполеона... Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божией помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу... Отечество защищается оружием и общим народным подвигом, общей готовностью послужить отечеству в тяжкий час испытания всем, чем каждый может... Вспомним святых вождей русского народа, например

Александра Невского, Димитрия Донского, полагавших свои души за народ и родину... Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг.

Патриотическая позиция Церкви не осталась незамеченной, и уже в 1942 году гонения на Церковь значительно ослабли. По ходатайству митрополита Сергия некоторые архиереи были возвращены из ссылки и назначены на кафедры. Состоялись хиротонии новых архиереев. Однако переломным моментом в судьбе Церкви стала встреча И.В. Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем), состоявшаяся 4 сентября 1943 года по инициативе диктатора. В ходе встречи был поставлен целый ряд вопросов: о необходимости созыва Архиерейского Собора для избрания патриарха и Синода, об открытии духовных учебных заведений, об издании церковного журнала, об освобождении архиереев, находившихся в заключении и ссылке (последний вопрос поставил митрополит Алексий). На все вопросы Сталин дал положительный ответ. Московской Патриархии был предоставлен особняк в Чистом переулке, где она располагается и поныне.

Спустя четыре дня после этой встречи, 8 сентября, в Москве состоялся Архиерейский Собор, в котором приняли участие 19 архиереев. Собор избрал митрополита Сергия патриархом и образовал при нем Священный Синод из трех постоянных и трех временных членов. Интронизация новоизбранного патриарха состоялась в Богоявленском соборе 12 сентября. 8 октября был образован Совет по делам Русской Православной Церкви при Совнаркомом СССР под председательством Г.Г. Карпова. Этому органу советское правительство поручило осуществлять контакт с Церковью и контроль над ней.

Период с сентября 1943 года вплоть до начала «хрущевских гонений» в конце 1950-х годов был для Русской Православной Церкви временем частичного восстановления того, что было разрушено и уничтожено в годы сталинского террора. Государство сохраняло свой атеистический характер, и Церковь оставалась в значительной степени вне общественной жизни. Однако открытые гонения были временно прекращены. Многие православные приходы возобновили свою деятельность на оккупированных немцами территориях, но после того, как Красная Армия изгоняла оттуда немцев, эти приходы уже не закрывались.

4 мая 1944 года умер Святейший Патриарх Сергей, местоблюстителем патриаршего престола стал митрополит Алексий (Симанский). К осени 1944 года на архиерейских кафедрах было уже около 50 архиереев. 21—23 ноября в здании Патриархии в Чистом переулке состоялся Архиерейский Собор с участием 50 архиереев, а 31 января в московском храме Воскресения Христова в Сокольниках открылся Поместный Собор в составе 46 архиереев, 87 клириков и 38 мирян. Поместный Собор избрал патриархом митрополита Алексия и принял «Положение об управлении Русской Православной Церковью». На Соборе присутствовали патриархи Александрийский Христофор, Антиохийский Александр III, Грузинский Каллистрат, представители Константинопольской, Иерусалимской, Румынской и Сербской Православных Церквей. 4 февраля 1945 года в Богоявленском соборе в Москве состоялась интронизация патриарха Алексия.

В 1946 году Русская Православная Церковь расширилась за счет присоединения украинских греко-католиков к Православной Церкви. Решение о воссоединении было принято 8—9 марта 1946 года на Львовском Соборе, в котором приняло участие 204 греко-католических священника и 12 мирян. В результате воссоединения более 3 тысяч униатских церквей стали православными. Так были, по сути, ликвидированы последствия Брестской унии, тяготевшей над Украиной на протяжении четырех с половиной столетий. Однако процесс воссоединения проходил при активной поддержке государственной власти, которая после Львовского Собора

сняла с регистрации греко-католические приходы, не вошедшие в состав Русской Православной Церкви, и подвергла жестоким репрессиям униатское духовенство. В этих репрессиях не было вины Русской Православной Церкви, которая сама только начинала возрождаться из пепла. По словам исследователя, «сама подвергшаяся несравненно более страшным ударам в 20—30-х годах, Русская Православная Церковь ни о какой помощи со стороны НКВД в святом деле воссоединения униатов с Матерью-Церковью не ходатайствовала. И то обстоятельство, что это воссоединение соответствовало видам государственной политики, не могло и не должно было удерживать Православную Церковь от того, чтобы принять возвращающихся в свою спасительную ограду».

В послевоенные годы продолжался численный рост Русской Православной Церкви: на 1 января 1949 года епископат насчитывал 73 архиерея, число действующих храмов достигло 14 477, монастырей – 75, действовали 2 Духовные академии и 8 семинарий.

После смерти Сталина 5 марта 1953 года на свободу были выпущены многие узники совести, в том числе священнослужители. Однако уже в 1958 году началась новая кампания против Церкви, инициированная Н.С. Хрущевым, пообещавшим за двадцать лет построить коммунизм, а в 1980 году показать по телевизору «последнего попа». В соответствии с новой установкой на искоренение религии возобновилось массовое закрытие храмов и монастырей, была значительно усилена антирелигиозная пропаганда. В период между 1961 и 1964 годами 1234 человека были осуждены по религиозным мотивам и приговорены к тюремному заключению или ссылке. К началу 1966 года у Русской Православной Церкви осталось 7523 храма, 16 монастырей, 2 Духовных академии и 3 семинарии. Число клириков по сравнению с 1948 годом сократилось вдвое. При этом храмы распределялись по территории страны неравномерно: в областях, не входивших в состав СССР до 1939 года, их было значительно больше, чем в других местах. В некоторых городах с населением в несколько сот тысяч человек могли действовать лишь один или два храма.

Хрущевское гонение характеризовалось не столько открытыми репрессиями против духовенства, сколько мощным идеологическим давлением со стороны властей, стремившихся подорвать потенциал Церкви, разрушить ее изнутри и дискредитировать в глазах народа. С этой целью органы госбезопасности начали предлагать священникам отречение от Бога и вступление на стезю пропаганды «научного атеизма». Для этой неблагоприятной миссии подыскивали, как правило, тех священнослужителей, которые или состояли под запрещением, или имели канонические нарушения, или находились «на крючке» у властей и боялись репрессий.

5 декабря 1959 года газета «Правда» опубликовала статью, в которой от Бога и Церкви отрекся бывший протоиерей и профессор Ленинградской духовной академии Александр Осипов. Ранее он был запрещен в священнослужении за второй брак, однако продолжал преподавание. Утром того дня, когда текст отречения был сдан в «Правду», Осипов еще читал лекции в академии. Отречение выглядело внезапным и неожиданным, однако на самом деле, как показывают недавние исследования, Осипов на протяжении многих лет был сексотом и писал доносы в КГБ на своих собратьев-священнослужителей. Его отречение тщательно и долго готовилось сотрудниками госбезопасности. Став атеистом, Осипов обратил свой проповеднический дар на обличение «религиозных предрассудков»: в 1960—1967 годах он прочитал до 1000 лекций в 42 областях и республиках СССР, более 300 раз выступал по радио, издал 35 книг и брошюр, написал более 300 статей и очерков. Умирал он мучительно и долго, но и на смертном одре не уставал заявлять о своем атеизме: «У «боженек» милостей выпрашивать не собираюсь». Отречение Осипова и нескольких других священников больно ударило по Церкви, которая, впрочем, не побоялась принять постановление о лишении ренегатов священного сана и отлучении их от церковного общения.

В хрущевские годы, когда был взят курс на бескровное уничтожение Церкви, когда Церковь подвергалась атаке атеизма, теперь уже не «воинствующего», как в 1930-е годы, а «научного», подкрепленного свидетельствами ренегатов и отступников, историческую роль в деле сохранения Церкви сыграл митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (1929—1978). В 18-летнем возрасте став монахом, он уже в 33 года возглавил одну из крупнейших епархий – Ленинградскую. Будучи постоянным членом Синода и председателем Отдела внешних церковных сношений, митрополит Никодим при престарелом патриархе Алексии I в значительной степени определял внутреннюю и внешнюю политику Церкви. В начале 60-х годов в епископате происходила смена поколений: многие архиереи старого поставления уходили в мир иной, и надо было искать им замену, а власти препятствовали рукоположению в епископский сан молодых образованных клириков. Митрополит Никодим сумел переломить эту ситуацию и добиться разрешения на рукоположение молодых епископов, мотивируя это тем, что они необходимы для международной, миротворческой и экуменической деятельности Церкви. Дабы предотвратить закрытие Ленинградской духовной академии, митрополит создал в ней факультет иностранных студентов, а для предотвращения надругательства над священнослужителями во время пасхального крестного хода (что было обычным делом) стал приглашать на пасхальные богослужения иностранные делегации. В расширении международных и экуменических контактов митрополит видел одно из средств для защиты Церкви от травли, организованной богоборческой властью. При этом на словах митрополит был предельно лоялен властям и в своих многочисленных интервью зарубежным средствам массовой информации отрицал гонения на Церковь: это была плата за возможность работать над постепенным омоложением церковного клира. Митрополит Никодим был сторонником сближения с Католической Церковью, за что многие его критиковали. Но его выдающийся вклад в дело защиты Православной Церкви от посягательств властей признавали даже его недоброжелатели.

После отставки Хрущева и прихода к власти в 1967 году Л.И. Брежнева положение Церкви мало изменилось. Численный состав Русской Православной Церкви в течение 20 последующих лет менялся лишь незначительно: в 1988 году Церковь имела 6893 прихода, 22 монастыря, 2 Духовных академии и 3 семинарии (это на 630 приходов меньше и на 6 монастырей больше, чем в 1966 году). Правда, давление на Церковь было несколько ослаблено, однако вплоть до конца 1980-х годов Церковь оставалась социальным изгоем: невозможно было открыто исповедовать христианство и при этом занимать хоть сколько-нибудь значимое положение в обществе. Количество храмов, священнослужителей, студентов духовных школ и насельников монастырей жестко регламентировалось, а миссионерская, просветительская и благотворительная деятельность была запрещена. Вся деятельность Церкви по-прежнему находилась под строжайшим контролем светской власти, которая осуществляла его через уполномоченных Совета по делам религий, а также через разветвленный аппарат КГБ. Некоторые священнослужители, особенно высшего ранга, привлекались к сотрудничеству с КГБ, однако это сотрудничество в абсолютном большинстве случаев носило вынужденный и формальный характер (например, архиерей был обязан информировать «органы» – напрямую или через уполномоченного – о текущих делах епархии, получать разрешение на рукоположение тех или иных лиц). Таковы были условия, на которых Церковь могла легально существовать в Советском Союзе, и ради сохранения Церкви священнослужители шли на сотрудничество с безбожной властью.

Говоря о Русской Православной Церкви в новейший период, необходимо коснуться той ее части, которая после революции 1917 года оказалась за пределами родины. Русская эмиграция в 1920—1930-е годы разделилась на три церковные юрисдикции. Наиболее многочисленную группу составили архиереи, вошедшие в Синод под управлением митрополита Антония (Храповицкого): они разорвали общение с Московским Патриархатом еще при жизни патриарха Тихона и стали называться Русской Православной Церковью Заграницей, сокращенно Зарубежной Церковью. От своих идейных противников они получили наименование «карловацкого раскола» (по месту пребывания Синода в сербском городе Сремские Карловцы). Другую группу возглавил митрополит Евлогий (Георгиевский), отделившийся от карловацкого Синода и вошедший в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Третью группу составили архиереи и клирики, сохранившие верность Московскому Патриархату: эта группа была поначалу самой малочисленной, однако после окончания Второй мировой войны она начала расти. Между тремя юрисдикциями существовал жесткий антагонизм. Наиболее непримиримую позицию по отношению к Московскому Патриархату занимала Зарубежная Церковь, которая резко критиковала Патриархат за сотрудничество с безбожным режимом. Русский экзархат в юрисдикции Константинопольского Патриархата, хотя и имел канонический статус, не вступал в евхаристическое общение с Московским Патриархатом. Диалог Московского Патриархата с русским экзархатом Константинопольского Патриархата начался лишь в середине 1990-х годов, а с Зарубежной Церковью он активизировался и принес плоды в начале XXI века.

На протяжении второй и третьей четверти XX века в среде русской эмиграции активно развивалась богословская мысль, в то время как в России в результате закрытия всех духовных учебных заведений ее развитие было практически прекращено. Крупным богословским центром стал Свято-Сергиевский институт в Париже, в котором преподавали ведущие богословы русского зарубежья. В институте и около него сформировался ученый круг, получивший название «парижской школы» русского богословия. Живя на чужбине, представители этой школы продолжили традиции русского богословия на новой почве, в новых условиях. Встреча с Западом оказалась для них плодотворной: она мобилизовала их силы на осмысление собственной духовной традиции, которую надо было не только защитить от нападков, но и представить Западу на понятном для него языке. Во многом именно благодаря трудам богословов русского зарубежья западный мир узнал о Православии, о котором до того знал лишь понаслышке.

Представители «парижской школы» сумели окончательно преодолеть то «вавилонское пленение» русского богословия, которое началось еще в XVII веке благодаря влиянию Киевской академии и на протяжении более двух столетий сковывало отечественную богословскую мысль, держа ее в узах латинской схоластики. Освобождение от этих уз и возвращение к святоотеческим истокам богословия началось в России второй половины XIX века, однако завершилось лишь в XX веке в трудах представителей «парижской школы».

В богословии «парижской школы» можно выделить четыре наиболее заметных направления, каждое из которых характеризовалось своей сферой интересов и своими богословскими, философскими, историческими и культурологическими установками.

Первое направление, связанное с именами протоиерея Георгия Флоровского (1893—1979), архиепископа Василия (Кривошеина; 1900—1985), В.Н. Лос-ского (1903—1958), архимандрита Киприана (Керна; 1909—1960) и протопресвитера Иоанна [Мейендорфа](#) (1926—1992), служило делу «патристического возрождения». Поставив во главу угла лозунг «вперед – к отцам», оно обратилось к изучению наследия восточных отцов и открыло миру сокровища византийской духовной и богословской традиции, в частности творения преподобного Симеона Нового

Богослова и святителя Григория Паламы. Фундаментальные работы Флоровского «Восточные Отцы IV века» и «Византийские Отцы V-VIII веков», несмотря на ряд недостатков (отсутствие критического аппарата, субъективность некоторых оценок, недостаточная проработка отдельных тем), до сего дня сохраняют свою значимость в качестве основного систематического введения в богословие отцов Церкви на русском языке. Монография Флоровского «Пути русского богословия» остается классическим введением в «русскую патристику» и религиозно-философскую мысль России. Труды Лосского «Мистическое богословие Восточной Церкви», «Догматическое богословие» и «Боговидение», написанные на французском и переведенные на русский язык, представляют собой систематические исследования основных тем богословия восточных отцов Церкви. Ряд ценных работ по патристике принадлежит перу [архиепископа Василия \(Кривошеина\)](#), в частности «Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы», «Преподобный Симеон Новый Богослов». Широкий круг тем затрагивается в творчестве архимандрита [Киприана \(Керна\)](#), автора книг «Антропология святителя Григория Паламы», «Евхаристия», «Православное пастырское служение». Научное наследие протоиерея Иоанна Мейендорфа включает монографии на французском и английском языках, такие как «Введение в изучение святителя Григория Паламы», «Введение в святоотеческое богословие», «Византийский исихазм»: некоторые из этих работ переведены на русский язык.

Второе направление готовило почву для «литургического возрождения» в Православной Церкви: оно связано с именами выдающихся литургистов протопресвитеров Николая Афанасьева (1893—1966) и Александра Шмемана (1921—1983). Главной работой Афанасьева является книга «Церковь Духа Святого», в которой заложены основы так называемой «евхаристической экклезиоло-гии», получившей дальнейшее развитие у Шмемана и греческого богослова митрополита Иоанна (Зизиуласа). Суть этой экклезиоло-гии заключается в подчеркивании центральной роли Евхаристии в церковном устройстве: каждая евхаристическая община во главе с епископом воспринимается не просто как часть Вселенской Церкви, а как местная Церковь, обладающая всей полнотой церковности и через Евхаристию связанная с другими местными Церквями. В книгах Шмемана «Евхаристия», «Великий пост», «За жизнь мира», «Водю и Духом», а также в его многочисленных статьях и проповедях развивается евхаристическая экклезиология и раскрывается богатство литургического предания Православной Церкви.

Третье направление характеризовалось интересом к осмыслению русской истории, литературы, культуры, духовности: к нему можно отнести протоиерея Сергея Четверикова (1867—1947), А.В. Карташева (1875—1960), Г.П. Федотова (1886—1951), К.В. Мочульского (1892—1948), И.М. Концевича (1893—1965), Н.А. Зернова (1898—1980). Протоиерей Сергей Четвериков (с 1942 года – схи-иеромонах Ново-Валаамского монастыря Сергей) был автором многочисленных трудов, посвященных русской святости и современной церковной жизни, в том числе «Оптина пустынь», «Молдавский старец Паисий Величковский», «Духовный облик отца Иоанна Кронштадтского и его пастырские заветы». Карташев, последний обер-прокурор Синода и министр исповеданий при Временном правительстве, в эмиграции сосредоточился на изучении истории Церкви: ему принадлежат труды «На путях к Вселенскому Собору», «Ветхозаветная библейская критика», «Воссоздание Святой Руси», «Очерки по истории Русской Церкви» в двух томах, «Вселенские Соборы». Федотов, в прошлом марксист, а затем специалист по западному Средневековью, в эмиграции сосредоточился главным образом на русской церковной истории: его перу принадлежат книги «Св. Филипп Митрополит Московский», «Святые Древней Руси», «Стихи духовные», «Русское религиозное сознание: христианство в Киевской Руси». Мочульский был философом и литературоведом, автором исследований о Гоголе, Достоевском, Соловьеве, поэтах «серебряного века». Концевич был автором книг

«Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси» (о русской святости), «Иеросхимонах Нектарий, последний Оптинский старец», «Истоки душевной катастрофы А. Н. Толстого», «Оптина Пустынь и ее время», «Северная Фиваида» (о русском монашестве, на английском языке). Перу Зернова принадлежат многочисленные труды по истории Православия, Русской Церкви и русской эмиграции, написанные главным образом на английском языке, в том числе «Москва – третий Рим», «Церковь восточных христиан», «Русские и их Церковь», «Вселенская Церковь и русское Православие», «Восточное христианство», «На переломе», «За рубежом», «Русские писатели эмиграции», «Русское религиозное возрождение».

Наконец, четвертое направление развивало традиции русской религиозно-философской мысли: его представителями были Н.А. Бердяев (о котором говорилось выше в связи с русским религиозным ренессансом), Н.О. Лосский (1870—1965), Б.П. Вышеславцев (1877—1954), А.П. Карсавин (1882—1952), И.А. Ильин (1882—1954), [протоиерей Василий Зеньковский](#) (1881—1962). Н. Лосский был философом-персоналистом, создателем философии интуитивизма, борцом против позитивизма в философии и науке, автором книг «Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», «Основные вопросы гносеологии», «[Свобода](#) воли», «Условия абсолютного добра», «Мир как осуществление красоты». Вышеславцев, автор книг «Этика преображенного Эроса», «Кризис индустриальной культуры», «Вечное в русской философии», обращался к проблеме иррационального, разрабатывал проблемы этики пола, критиковал теории Фрейда и Юнга с позиций христианской этики. Карсавин, крупный философ, культуролог и историк-медиевист, автор книг «Философия истории», «О началах», «Восток, Запад и русская идея», «О личности», ряда религиозно-философских сочинений на русском и литовском языках, разрабатывал философские вопросы с позиций христианского персонализма и теории всеединства. Перу Ильина, видного философа и правоведа, принадлежат книги «Религиозный смысл философии», «О сопротивлении злу силою» (против учения Л. Толстого о непротивлении злу), «Путь духовного обновления», «О сущности правосознания». Вслед за русскими писателями и мыслителями XIX века Ильин разрабатывал тему патриотизма и национализма, писал о судьбе России и значении Православия для ее истории. Зеньковский интересовался различными аспектами философии и психологии (в частности, детской и юношеской психологии), был автором трудов «Психология детства», «Русские мыслители и Европа», «На пороге зрелости», «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», «Апологетика», «Н.В. Гоголь», «Основы христианской философии». Однако наиболее значительной работой Зеньковского является фундаментальный труд «История русской философии», в котором русская философская традиция осмысливается с позиции традиционного Православия.

К этому же направлению «парижской школы» примыкали Л.И. Шестов (1866—1938) и С.Л. Франк (1907—1950). Шестов, автор труда «Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)», ряда работ о Чехове, Достоевском, Толстом, Ницше, Бердяеве, не был христианином, хотя проблематика его трудов смыкалась с проблематикой русского религиозного ренессанса. Перу Франка принадлежат книги «Предмет знания», «Душа человека», «Живое знание», «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Непостижимое», статьи о Пушкине, Достоевском, Ницше. Франк разрабатывал философские вопросы с христианских позиций, однако в своем понимании Бога был близок к пантеизму.

Крупнейшей фигурой «русского Парижа» был протоиерей Сергей Булгаков (1871—1944), принадлежавший сразу к нескольким направлениям: его труды охватывают широкий спектр богословских, философских и церковно-исторических вопросов. Булгаков, сын священника, в молодости увлекавшийся марксизмом, был наряду с Бердяевым одним из ведущих деятелей

русского религиозного ренессанса начала XX века, а в эмиграции возглавлял кафедру догматического богословия в парижском Свято-Сергиевском институте. В его трудах влияние восточной патристики переплелось с влияниями немецкого идеализма, религиозных воззрений Владимира Соловьева и священника Павла Флоренского. Булгаков был одним из самых ярких и оригинальных богословов XX века, автором многочисленных монографий по православному богословию, среди которых «Свет невечерний», «Купина неопалимая», «Лествица Иаков-ля», «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца», «Философия Имени», «Православие. Очерки учения Православной Церкви».

В книге «Православие» Булгаков предпринял попытку систематизации церковного учения. Книга включает очерки о Церкви, Предании, церковной иерархии, вероучении, Таинствах, почитании Богоматери и святых, богослужении и иконописании, мистике и этике, об отношении Православия к государству и хозяйству, об апокалиптике и эсхатологии, о Православии и инославии. В своей книге Булгаков подчеркивает, что принцип «православия» не может быть понимаем абстрактно, вне контекста исторической реальности Церкви: «Христианство есть историческая религия не только в том смысле, что оно занимает определенное место в истории человечества, возникая и развиваясь в этой истории и связываясь с нею внешне и внутренне, но и в том более общем смысле, что богово-площение, вселение Бога к человекам, только и может совершиться в жизни этого мира, входя во временный его контекст, следовательно, и в историю... Будучи сверхисторично, христианство не внеисторично, но имеет историю». Именно в историческом контексте раскрывается смысл церковного Предания как непрерывной преемственности веры и догматического учения, богослужения и церковного строя от апостольских времен до наших дней:

Полнота правой веры и правого учения не вмещается в сознание отдельного члена, но сохраняется всей Церковью и передается ею из поколения в поколение как предание Церкви, и это Священное Предание есть самая общая форма сохранения Церковью своего учения различными способами. Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно раскрывается в ее истории. Это не есть археологический музей или научный каталог, и это не есть даже мертвый «депозит» веры; оно есть живая сила, присущая живому организму. В потоке своей жизни оно несет все свое прошлое во всех своих частях и во все времена. Все прошлое включено в настоящее, есть это настоящее. Единство и непрерывность церковного Предания устанавливается самотожеством Церкви во все времена... Как ни различна эпоха первохристианства от наших дней, однако приходится признать, что это одна и та же самотожественная Церковь, несущая в едином потоке своего Предания все времена своей истории и связующая единством жизни и общины апостола Павла, и ныне существующие Поместные Церкви... Общий принцип Предания состоит в том, что каждый отдельный член Церкви в своей жизни и сознании... должен стремиться к церковному всеединству Предания и, согласно с ним, проверять себя Преданием, вообще быть самому носителем живого Предания, звеном, которое соединено неразрывно со всей цепью истории.

Центральным в мирозерцании Булгакова является учение о Софии как о ипостасном начале, посредствующем между миром и Богом: в отношении к Богу София есть Его образ, идея, имя, в отношении к миру – вечная основа мира, мир умопостигаемых идей. Со-фиология Булгакова, являющаяся развитием софиологии Соловьева и Флоренского, была в 1935 году осуждена митрополитом Сергием (Страгородским) и действовавшим при нем Синодом (за несколько лет до этого она была осуждена Синодом Зарубежной Церкви). Тем самым был вынесен приговор софиологии, которой Владимир Соловьев заразил русскую богословскую и философскую мысль на несколько десятилетий. Кроме того, учение Булгакова подверглось беспощадной критике со стороны В.Н. Аосского и ряда других богословов русского зарубежья.

В их трудах высказана оценка учения Булгакова о Софии как чуждого Православной Церкви.

В 1950-е годы «парижская школа» была частично перенесена в Америку, куда из Франции переехали, один за другим, протоиереи Георгий Флоровский, Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф. Все трое последовательно занимали пост декана Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, которая благодаря их руководству превратилась в ведущий центр православного богословия на Североамериканском континенте.

К «парижской школе» примыкает, хотя и существенно выходит за ее рамки, архимандрит Софроний (Сахаров; 1896—1993), автор книги «Старец Силуан», посвященной выдающемуся афонскому подвижнику XX века преподобному Силуану Афонскому. Архимандрит Софроний много лет прожил на Афоне, где был учеником и келейником преподобного Силуана, затем переехал в Париж, а в 1960-х годах обосновался в Англии: там он создал монастырь во имя святого Иоанна Предтечи. Основной темой богословия архимандрита Софрония является учение о Боге как персональном (личном) бытии и о богообщении как встрече между личным Богом и человеком-личностью. Только Сам Бог персонален в полном смысле слова, а человек есть персона в той мере, в какой он является образом и подобием личного Бога. Благодаря исполнению заповедей Христовых, молитве за мир и любви к врагам человек может реализовать в себе персональный потенциал вплоть до уподобления Богу:

Бог есть любовь; и человек-персона одарен способностью воспринять от Бога пламя сей любви. Бог есть Свет, в котором нет никакой тьмы, и мы призваны стать светом в Божественной вечности. Богу все совершенно открыто, все ведомо Ему до конца; и человек-ипостась, включенный в акт Божеского Бытия, через Бога и в Боге становится носителем всеведения... Человек – тварная ипостась; однако в своем внутреннем существе как образ Абсолютного Бога и он есть некий всемирный центр, великий и дивный в своем конечном завершении через Сына, собезначального Отцу.

В произведениях архимандрита Софрония отражена традиция, восходящая к духовному опыту преподобного Симеона Нового Богослова и исихастов XIV века. Одной из составляющих этого опыта является созерцание Божественного света. В книге «О молитве» архимандрит Софроний рассказывает о своем собственном опыте созерцания: «Не раз мне было дано созерцать Божественный свет. Нежно объятый им, я бывал полон неземной любовью. В некоторых случаях мир терял свою материальность и становился невидимым». Вслед за Григорием Паламой архимандрит Софроний утверждает, что Божественный свет, созерцаемый подвижниками, есть Сам Бог в Его откровении человеческому духу:

Небесный Свет не поддается чувственному контролю. Иной, неуловимый по своей природе, он приходит неопределимым для нас образом... Исходя из Единого Существа, Свет сей ведет к единому познанию Бога Любви... Душа не без страха решается говорить о том Свете, который посещает человека, жаждущего увидеть Лицо Безначального. Таинственна его природа; и в каких образах описывать его? Неизъяснимый, невидимый – он иногда бывает видим вот этими телесными очами. Тихий и нежный – он влечет к себе и сердце, и ум, так что забываешь о земле, будучи восхищен в иной мир. Это бывает и среди бела дня, и во тьме ночной. Кроткий, он, однако, более могуществен, чем все, что нас окружает. Он объемлет человека странным образом извне; видишь его, но внимание уходит в глубь внутреннего человека, в сердце, согретое любовью... Случается, что не ощущаешь материальности: ни своей, ни окружающей действительности, и себя видишь, как свет... Свет сей святой, являясь в силе, приносит смиренную любовь, изгоняет всякое сомнение и страх, оставляет далеко позади все земные отношения... Он дает духу нашему познание об ином Бытии, не поддающемся описанию; ум останавливается, став превыше мышления самым фактом вхождения в новую форму жизни... Дух наш торжествует: сей Свет – есть Бог. Всемогущий и вместе неизъяснимо кроткий. О,

как осторожно обращается Он с человеком: Он сердце, сокрушенное отчаянием, исцелит; душу, надломленную грехом, вдохновит надеждой на победу.

Особняком среди деятелей русской эмиграции XX века стоит митрополит Сурожский Антоний (Блум), который приобрел широкую известность своими проповедями, беседами и радиопередачами, посвященными главным образом вопросам христианской нравственности. Особенностью творчества митрополита Антония является то, что он почти никогда ничего не писал – большинство его публикаций представляет собой отредактированную распечатку устных бесед, которые он проводил на протяжении более полувека в Лондонском православном кафедральном соборе. Книги митрополита Антония «Беседы о вере и Церкви», «О встрече», «Человек перед Богом», «Школа молитвы», «Труды» также представляют собой сборники бесед на разные темы, касающиеся вопросов духовной жизни. В 1960-е, 70-е и 80-е годы митрополит Антоний был едва ли не единственным «свободным» богословом, чей голос – через передачи по радио Би-би-си и через многочисленные перепечатки в «самиздате» – достигал России, находившейся в тисках государственного атеизма.

Возрождение Русской Православной Церкви

Существенные изменения в жизни Русской Православной Церкви начались в 1985 году с приходом к власти в СССР М.С. Горбачева и началом политики «гласности» и «перестройки». Впервые после многих десятилетий Церковь начала выходить из вынужденной изоляции, ее руководители стали появляться на общественных трибунах. Празднование 1000-летия Крещения Руси, состоявшееся в 1988 году и задуманное изначально как узко-церковное мероприятие, вылилось во всенародное торжество, свидетельствовавшее о жизнеспособности Православной Церкви, не сломленной гонениями, о ее высоком авторитете в глазах народа. С этого юбилея началось второе массовое Крещение Руси, продолжающееся поныне. В конце 1980-х и начале 1990-х годов миллионы людей на всем пространстве бывшего Советского Союза пришли к православной вере. В крупных городских храмах крестились десятки и сотни людей ежедневно, один священник мог в течение одного года окрестить несколько тысяч людей.

Важной вехой в жизни Русской Православной Церкви стал 1990 год. 3 мая этого года скончался Святейший Патриарх Пимен, возглавлявший Церковь в течение 18 лет. В июне в Троице-Сергиевой лавре состоялся Поместный Собор Русской Православной Церкви, в котором участвовало 317 делегатов: 90 архиереев, 92 клирика и 88 мирян. После трех туров голосования на патриаршество был избран митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Ридигер), один из наиболее опытных и авторитетных иерархов, долгие годы занимавший должность Управляющего делами Московской Патриархии.

В течение всех лет первосвятительского служения Патриарха Алексея наблюдается стремительный рост Церкви, начавшийся еще в конце 1980-х годов. Если в 1988 году количество приходов Русской Православной Церкви составляло около 7 тысяч, то к концу 1989-го их стало уже около 11 тысяч, к концу 1994-го – около 16 тысяч, к концу 1997-го – около 18 тысяч, к концу 2000-го – около 19,5 тысячи, а к концу 2006-го более 27 тысяч. По сравнению с 1988 годом к 2007 году число епархий Русской Православной Церкви выросло приблизительно в 2 раза, численность приходов и приходского духовенства – более чем в 4 раза, монастырей – в 35 раз. В докладе Патриарха Алексея на собрании духовенства Московской епархии в декабре 2006 года приведена следующая статистика: число епархий Русской Православной Церкви – 136, число архиереев – 171, из них 131 епархиальный, 40 викарных, не считая 13-ти находящихся на покое. Действует 713 монастырей, в том числе в России 208 мужских и 235 женских; на Украине 89 мужских и 84 женских; в странах СНГ и Прибалтике 38 мужских и 54 женских; в

зарубежных странах 2 мужских и 3 женских. Общее число приходов Русской Православной Церкви в России, странах СНГ и Прибалтике – 27 393. Общее количество духовенства – 29 450.

Согласно статистическим данным, около 70% россиян считают себя принадлежащими к Русской Православной Церкви. Большинство верующих Украины, Белоруссии и Молдавии принадлежит к Московскому Патриархату. В странах Балтии (Эстония, Латвия, Литва) и государствах Средней Азии (Казахстан, Узбекистан, Кир-гизстан, Таджикистан, Туркменистан) членами Русской Православной Церкви является большинство православных верующих. Общее число членов Русской Церкви, проживающих в России и перечисленных странах, а также за их пределами, составляет, по некоторым данным, около 160 миллионов, т.е. превышает численность всех остальных Поместных Православных Церквей вместе взятых.

Беспрецедентный количественный рост Русской Православной Церкви в конце XX – начале XXI века сопровождался кардинальными переменами в ее социополитическом положении в России и других странах бывшего СССР. Впервые после более семидесяти лет Церковь вновь стала интегральной частью общества, признанной духовно-нравственной силой, обладающей высоким общественным авторитетом. Впервые после многих столетий Церковь обрела право самостоятельно, без вмешательства со стороны светских властей, определять свое место в обществе, выстраивать свои отношения с государством. Впервые у Церкви появились широкие возможности для просветительской, миссионерской, социальной, благотворительной, издательской деятельности.

Изменение ситуации потребовало от Церкви и ее служителей больших усилий по преодолению «менталитета гетто», который сложился за долгие годы ее вынужденной изоляции. Если раньше служитель Церкви общался почти исключительно со своими прихожанами, которые мыслили теми же категориями, что и он сам, то теперь священник столкнулся лицом к лицу с огромным числом невоцерковленных людей, чьи знания о религии были рудиментарными или нулевыми. Если раньше священник не выходил с проповедью за стены своего храма, то теперь для него открылась возможность выступать на телевидении, по радио, в печатных и электронных изданиях. Если раньше общество жило своей жизнью, а Церковь своей, то теперь Церковь оказалась вовлеченной в общественную дискуссию по основным вопросам современности.

С конца 1980-х годов государство начало возвращать Церкви храмы, которые Церковь должна была восстанавливать за свой счет или за счет добровольных пожертвований верующих: никаких регулярных субсидий от государства Церковь не получала. Знаковым событием в жизни Церкви стало восстановление в 1995—2000 годах храма Христа Спасителя в Москве. Этот храм был построен в XIX веке в память о воинах, погибших в русско-французской войне 1812 года: строился он на народные пожертвования на протяжении 46 лет. После того как храм был взорван большевиками, на его месте предполагалось строительство гигантского Дворца советов со статуей Ленина наверху. Котлован для здания был вырыт, но здание так и не построили. В конце концов, котлован был залит водой, и на месте храма Христа Спасителя был построен плавательный бассейн «Москва». С конца 1980-х годов начались споры о восстановлении храма, на Архиерейском Соборе 1994 года решение о восстановлении было принято, и в январе 1995 года в основание храма был заложен камень. Спустя пять лет, в юбилейном 2000 году, храм был освящен.

В период между 1988 и 2004 годами возобновили действие более 600 монастырей, в том числе все крупные исторические центры русского монашества – Печерская лавра в Киеве, Донской и Новодевичий монастыри в Москве, Александро-Невская лавра в Санкт-Петербурге, Оптиная пустынь, Валаамский, Соловецкий, Кирилло-Белозерский, Дивеевский монастыри. Большинство монастырей восстановлено из руин, многие построены заново. Некоторые

монастыри, в частности Троице-Сергиева лавра и московский Сретенский монастырь, ведут обширную просветительскую деятельность, при них действуют крупные издательства. Некоторые обители осуществляют благотворительную и миссионерскую деятельность. Большинство насельников и насельниц монастырей – среднего и молодого возраста, ощущается нехватка пожилых монахов, духовно опытных наставников. Традиция старчества никогда, даже в годы гонений, полностью не прерывалась в Русской Церкви, однако духовно опытные старцы исчисляются единицами.

В 1990-е годы во многих епархиях были открыты Духовные семинарии и училища. На декабрь 2006 года в Русской Православной Церкви имелось 5 Духовных академий (Московская, Санкт-Петербургская, Киевская, Минская и Молдавская), 2 православных университета и 2 богословских института, 37 Духовных семинарий, 38 Духовных училищ и в одной епархии – пастырские курсы. В Москве действуют Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет и Российский православный институт имени апостола Иоанна Богослова. Кроме того, в 21 высшем учебном заведении России открыты кафедры теологии, в соответствии с принятым в 2001 году государственным стандартом «теология».

Одной из проблем создающихся духовных школ является недостаток высокообразованных преподавателей, которые могли бы способствовать повышению научного уровня в богословских учебных заведениях. Нередко преподавателем духовной школы становится выпускник той же самой школы, что не способствует качественному повышению образовательного уровня: выпускник школы не может дать своим ученикам что-то принципиально новое по сравнению с тем, что он сам изучал в этой школе. Однако в последние годы увеличивается число студентов, получивших образование за рубежом – в духовных учебных заведениях, а также на богословских факультетах светских университетов. Обучение студентов за рубежом способствует преодолению разрыва между отечественной и зарубежной богословской наукой, который возник из-за вынужденной изоляции русского богословия на протяжении 70 лет коммунистического режима.

Расширение Русской Православной Церкви коснулось не только стран постсоветского пространства, но и дальнего зарубежья, где в период с 1988 по 2006 годы количество приходов выросло многократно. В связи с наплывом русскоязычных эмигрантов из стран бывшего Советского Союза потребовалось открытие новых приходов в Германии, Франции, Италии, Великобритании, странах Скандинавии, в Латинской и Южной Америке, Австралии, странах Юго-Восточной Азии. В 2004 году первый православный храм был освящен в Антарктиде. По состоянию на 1 сентября 2004 года в 42 странах действовали 277 церковных учреждений Московского Патриархата, включая 8 епархий, 1 Духовную миссию, Патриаршие приходы в США, Канаде и Финляндии, 16 монастырей, 1 скит, 10 часовен, 46 ставропигиальных приходов, в том числе 6 представительств и 9 подворий. Руководство внешнецерковной деятельностью с 1989 года осуществляет митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, на плечи которого ложится попечение о зарубежных приходах Московского Патриархата.

Важнейшей задачей Патриарха и Священного Синода в описываемый период стало сохранение единства Церкви перед лицом расколов и нестроений. Еще в конце 1980-х годов серьезно осложнилась ситуация на Западной Украине, где началось возрождение униатской Церкви, запрещенной Сталиным в 1946 году. Само по себе это возрождение свидетельствовало о появлении той религиозной свободы, которая необходима для нормального существования всех христианских конфессий, и могло стать актом восстановления исторической справедливости. Но случилось так, что одну историческую несправедливость начали исправлять путем другой несправедливости, ибо возрождение униатских структур на Западной Украине сопровождалось грубым насилием со стороны греко-католиков, которые в одностороннем порядке вышли из

переговорного процесса и начали массовый захват храмов. В результате действий греко-католиков были практически разгромлены три православные епархии: Львовская, Ивано-Франковская и Тернопольская.

Осенью 1989 года оформился первый раскол внутри Православной Церкви на Украине, где была сформирована УАПЦ («Украинская автокефальная православная церковь») во главе с «митрополитом», а затем и «патриархом» Мстиславом (Скрыпник-ом): эту группу нередко называют «автокефалистами». В 1992 году Православную Церковь на Украине потряс еще один раскол, возникший в результате действий митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Денисенко). До этого времени он возглавлял Киевскую митрополию Московского Патриархата, однако на Архиерейском Соборе, состоявшемся в Москве в апреле 1992 года, под давлением украинских архиереев он дал клятву уйти в отставку. Вернувшись на Украину, Филарет изменил клятве и приступил к созданию раскольничьей структуры, которую он назвал УПЦ-КП («Украинская православная церковь – киевский патриархат»). В «Киевском патриархате» Филарет сначала занимал должность «заместителя патриарха», а в 1995 году, после загадочной смерти «патриарха» Владимира (Романюка), Филарет присвоил себе титул «патриарха Киевского и всея Руси-Украины». Московским Патриархатом Филарет был сначала запрещен в служении, затем лишен сана и, наконец, анафематствован (отлучен от Церкви).

Расколы локального масштаба возникли и на территории России. С 1990 года Русская Зарубежная Церковь начала открывать приходы на постсоветском пространстве. На служение в эти приходы во многих случаях определялись бывшие клирики Московского Патриархата, запрещенные в служении за канонические преступления или нравственные пороки. Часть этих клириков затем откалывалась от Зарубежной Церкви и основывала свои церковные группировки. Так возникли РПАЦ («Российская православная автономная церковь») во главе с «митрополитом» Валентином (Русанцовым) и ряд других расколов, которые, однако, крайне маргинальны и не составляют реальной угрозы единству Церкви. Некоторые из возникших в начале 1990-х годов расколов уже прекратили существование.

В течение 1990-х годов в Москве состоялось несколько Архиерейских Соборов, на которых основное внимание уделялось различным аспектам возрождения церковной жизни на постсоветском пространстве и преодолению расколов и нестроений.

Значительной вехой на историческом пути Русской Православной Церкви стал Юбилейный Архиерейский Собор 2000 года, по масштабу своих деяний сопоставимый с Поместным Собором 1917—1918 годов. Главным деянием Собора было причисление к лику святых всех новомучеников и исповедников Российских, то есть всех, кто в XX столетии стал жертвами репрессий со стороны советской власти и отдал жизнь за веру. Из числа многих тысяч людей, причисленных к лику святых, более тысячи были названы по именам – это те люди, чья жизнь была изучена Комиссией по канонизации святых и чья мученическая кончина засвидетельствована документально. Причислив мучеников к лику святых, Церковь дала оценку наиболее трагическому периоду российской истории. В числе новомучеников особое место занимает последний российский император Николай II и его семья. Для Церкви канонизация царской семьи не имела политического характера. Царь и его семья были канонизированы за то, что они разделили судьбу своего народа и встретили смерть со смирением, как истинные христиане и праведники.

Еще одним важным деянием Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года стало принятие «Основных принципов отношения Русской Православной Церкви к инославиям». В этом документе осмыслен опыт межхристианского сотрудничества Православной Церкви в XX столетии, намечены пути его расширения. Документ формулирует принципы, цели и задачи Русской Православной Церкви в ее отношениях с инославным христианством, формулирует

критерии членства в международных христианских организациях.

На Юбилейном Архиерейском Соборе был принят развернутый документ под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Уникальность этого документа обусловлена тем, что он затрагивает почти все проблемы, с которыми сталкивается Православная Церковь на современном этапе. Подобный документ является первым не только в истории Русской Православной Церкви, но и в истории всего мирового Православия. «Основы социальной концепции» затрагивают широкий спектр тем, таких как: Церковь и нация; Церковь и государство; христианская этика и светское право; Церковь и политика; труд и его плоды, собственность; война и мир; преступность, наказание и исправление; вопросы личной, семейной и общественной нравственности; проблемы биоэтики; экология; светская культура, наука и образование; Церковь и СМИ; международные отношения; проблемы глобализации и секуляризма. «Основы социальной концепции» призваны стать духовным и нравственным руководством для всей полноты Русской Церкви. Нравственные требования, заложенные в «Основах», являются обязательными для исполнения не только священнослужителями и членами клира, но и рядовыми членами Церкви.

В 2004 году состоялся новый Архиерейский Собор, уделивший особое внимание теме взаимоотношений с Русской Зарубежной Церковью. Собор одобрил курс на сближение с нею, наметившийся в начале XXI века. Ранее, в течение многих десятилетий, руководство Зарубежной Церкви занимало непримиримую позицию по отношению к Московскому Патриархату, который оно обвиняло в союзнничестве с советской властью и считало безблагодатным. Ситуация не изменилась даже после падения коммунистического режима и распада СССР. Лишь после ухода в отставку первоиерарха Зарубежной Церкви митрополита Виталия (Устинова) в 2001 году начались официальные контакты между этой Церковью и Московским Патриархатом.

После того как в октябре 2003 года президент России В.В. Путин передал новому главе Русской Зарубежной Церкви митрополиту Лавру (Шкурле) приглашение от Патриарха Московского и всея Руси Алексия посетить Россию, 18—19 ноября того же года Москву посетила официальная делегация Зарубежной Церкви, которая встречалась со Святейшим Патриархом и другими ведущими иерархами Московского Патриархата, а в 2004 году Москву посетил митрополит Лавр. После этого начались переговоры с целью устранения препятствий для восстановления евхаристического общения между Московским Патриархатом и Русской Православной Церковью Заграницей. Курс на восстановление общения был одобрен Всезарубежным Собором в мае 2006 года.

В ноябре 2006 года специальные комиссии Московского Патриархата и Зарубежной Церкви одобрили текст «Акта о каноническом общении». Согласно Акту, Русская Православная Церковь Заграницей становится «неотъемлемой самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви», сохраняя самостоятельность в «делах пастырских, просветительных, административных, хозяйственных, имущественных и гражданских». Высшей духовной, законодательной, административной, судебной и контролирующей властью в Русской Православной Церкви Заграницей остается ее собственный Архиерейский Собор. Первоиерарх этой Церкви избирается ее Архиерейским Собором, однако избрание утверждается Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом Русской Православной Церкви. Архиереи Русской Православной Церкви Заграницей являются членами Поместного и Архиерейского Соборов Русской Православной Церкви. Вышестоящей инстанцией церковной власти для Русской Православной Церкви Заграницей являются Поместный и Архиерейский Соборы Русской Православной Церкви.

Акт о восстановлении общения был подписан 17 мая 2007 года Святейшим Патриархом

Алексием и митрополитом Лавром. В тот же день в храме Христа Спасителя состоялось первое совместное служение Божественной литургии предстоятелями и иерархами Московского Патриархата и Зарубежной Церкви. Таким образом, был окончательно преодолён раскол, длившийся более восьмидесяти лет.

Несмотря на то что многие проблемы, стоявшие перед Церковью в России в конце XX – начале XXI века, были успешно решены, целый ряд проблем ещё остается нерешенным. Православная Церковь ныне обладает правом беспрепятственно осуществлять благотворительную деятельность. Однако масштабы церковной благотворительности несопоставимы с масштабами социальных бедствий, требующих участия Церкви. В значительной степени эта ситуация объясняется тем, что у Церкви до сих пор нет стабильной финансовой базы, которая позволяла бы ей осуществлять широкую благотворительность. До 1917 года Церковь была крупнейшим землевладельцем и обладала колоссальной недвижимостью, однако вся эта собственность была после революции национализирована, и реституция до настоящего времени не произошла. Государство возвращает Церкви многие культовые здания, однако возвращает в пользование, а не в собственность. На практике это, как правило, означает, что от Церкви требуется восстановление за свой счет тех зданий, которые при советской власти превратились в руины, однако даже восстановленные здания остаются государственной собственностью.

В отличие от тех стран, где церковное имущество не было национализировано (как в Австрии) или где произошла реституция собственности (как в Литве), ни в России, ни в Украине, ни в большинстве других стран постсоветского пространства у Церкви нет недвижимости, которую она могла бы использовать в качестве источника дохода. Главным источником дохода для Церкви остаются добровольные пожертвования верующих. Однако на одних пожертвованиях невозможно развернуть широкую благотворительность: возможны лишь отдельные проекты, осуществляемые благодаря привлечению частных спонсоров.

Другой комплекс проблем связан с просветительской деятельностью, которой Православная Церковь в России занимается, однако, опять же не в том масштабе, в каком могла бы. Развернувшаяся в начале XXI века в России полемика вокруг преподавания «Основ православной культуры» в светских школах показала, что некоторая часть общества морально не подготовлена к тому, чтобы Церковь стала полноправным партнером государства в системе школьного образования. Высказывались опасения, что преподавание религиозных дисциплин в школе нарушит секулярный характер государственной системы образования и приведет к межрелигиозным столкновениям. Однако между представителями традиционных религий по данному вопросу было достигнуто полное взаимопонимание: лидеры основных нехристианских конфессий России высказались за преподавание основ Православия в тех регионах, где оно является религией большинства.

После долгой и напряженной полемики государство признало право средних школ на преподавание «Основ православной культуры» в качестве факультативного предмета. Параллельно был разработан стандарт «теология» для высших учебных заведений. Все это открыло новые возможности для просветительской деятельности Церкви. Однако сразу же возник другой вопрос: хватит ли у самой Церкви сил для того, чтобы использовать открывшиеся возможности? До настоящего времени этих сил явно не хватало, о чем в марте 2003 года достаточно резко говорил в своем обращении к московскому духовенству Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий:

Миссионерская и катехизаторская деятельность приходов по-прежнему, как в советский период, замыкается почти исключительно в стенах храмов или церковноприходских школ, в то время как существует множество других возможностей для убедительного свидетельства о

православной вере и православной культуре. Вне сферы нашей катехизаторской и просветительской деятельности остаются светские учебные заведения всех уровней, где можно и нужно организовать, по согласованию с руководством этих заведений, даже вне рамок основного учебного процесса, христианские православные факультативы, циклы тематических лекций и пастырских бесед. Из-за нашей инертности и лени мы не выполняем прямой заповеди Господа: Идите, научите все народы... уча их соблюдать все, что Я повелел вам ([Мф 28:19-20](#)). Как известно, свято место пусто не бывает, и образовавшийся из-за нашей нерешительности и лени вакуум настойчиво занимают сектанты и представители других конфессий, которых можно встретить повсюду, от детских домов до домов престарелых, от общеобразовательных школ до университетов и академий.

Деятельность сект и так называемых «новых религиозных движений» бросает вызов Православной Церкви и другим традиционным религиям, отторгая от них потенциальную паству. По некоторым данным, в России действует до 5000 сект, самая крупная из которых – свидетели Иеговы, насчитывающая 150 тысяч последователей. Достаточно многочисленны группы сайентологов, неопятидесятников, мунитов. Многие секты относятся к числу деструктивных, оказывая разрушительное влияние на психику своих адептов. Растет число сатанистских сект, толкающих людей на чудовищные преступления. В Русской Православной Церкви создаются центры по реабилитации жертв деструктивных сект и по борьбе с сектантством.

Древние восточные Патриархаты на современном этапе

XX век стал эпохой великих политических потрясений и великого переселения народов, изменившего этнический и религиозный состав всех пяти континентов. Революционные события, происшедшие в 1910-х годах в ряде государств Европы, а также Первая мировая война и распад империй – Российской, Германской, Османской и Австро-Венгерской – привели к крупным геополитическим сдвигам, в результате которых структура мирового Православия претерпела существенные изменения.

В XX веке значительно изменилась география Константинопольского Патриархата, который на протяжении нескольких веков был ограничен пределами Османской империи. Мощным ударом по Константинопольскому Патриархату стала «малоазийская катастрофа» 1922 года, когда греческие войска потерпели поражение в войне против Турции и турки вырезали часть двухмиллионного греческого населения Малой Азии. Согласно Лозаннскому договору 1923 года, греческое население Малой Азии было репатриировано в Грецию, однако многие беженцы умерли в пути. Оставшееся в Стамбуле греческое население подвергалось насилиям и репрессиям. В 1955 году был учинен погром, в результате которого были осквернены и разграблены три четверти православных церквей Стамбула. В последующие годы бегство греков из Турции продолжалось, и к началу 1990-х годов греческое население Стамбула составляло не более 3 тысяч человек. Здание Патриархии в Фанаре постоянно подвергается нападениям турецких националистов, которые оспаривают международный статус Константинопольского патриарха и его титул «Вселенский», ссылаясь на Лозаннский договор, рассматривающий патриарха как лидера греческого православного меньшинства в Турции. Часть беженцев из Малой Азии обосновалась в Греции, однако другая часть осела в различных странах Европы, а также в Америке и Австралии. Таким образом сформировалась крупная греческая диаспора, которая признает своим духовным лидером Константинопольского патриарха. Эта диаспора в последней четверти XX века значительно увеличилась за счет беженцев из оккупированной турками части о. Кипр.

Если на протяжении тысячи лет Константинопольский патриарх был предстоятелем Православной Церкви столицы Византийской империи, а затем на протяжении более пятисот лет – духовным лидером греческого населения Османской империи, то после распада Османской империи в 1922 году Константинопольскому патриарху необходимо было переформулировать свою новую роль в православном мире. Выполнение этой задачи взял на себя патриарх Мелетий IV (Метаксакис), занимавший патриарший престол в 1921—1923 годах. Он первым сформулировал учение о праве Константинопольского патриарха на юрисдикцию над всей православной «диаспорой». В марте 1922 года Синод Константинопольской Церкви принял решение об обязательном и исключительном подчинении Константинопольскому патриарху всех православных приходов и епархий, находящихся вне границ государств, в пределах которых пребывают Поместные Православные Церкви. Вплоть до настоящего времени эта идея, не принятая большинством других Поместных Церквей, является определяющей во внешней политике Константинопольского Патриархата.

В соответствии с многовековой традицией в юрисдикцию Константинопольского Патриархата входят все монастыри Афона, в том числе русский, сербский и болгарский. XX век был для Афона временем тяжелых испытаний. В начале века на Святой Горе проживало несколько тысяч монахов, из которых более половины составляли русские. В одном только Пантелеимоновом монастыре их было около полутора тысяч, еще столько же, если не больше, проживало в русских скитах Афона. В 1913 году, в результате разгрома движения имяславцев, число русских монахов на Афоне сократилось более чем на тысячу. После начала Первой мировой войны приток русских на Афон практически прекратился. К началу 1960-х годов русские обитатели на Афоне почти полностью опустели, в Пантелеимоновом монастыре осталось лишь 14 иноков. Вплоть до начала 1970-х годов уменьшалось и количество монахов в греческих монастырях. В 1971 году общее число афонских монахов составило 1145 человек, причем большинство из них были немощными стариками. Однако уже с 1972 года начинается постепенное омоложение Афона и увеличение числа афонских иноков. В греческих монастырях Святой Горы этот процесс связан с деятельностью нескольких игуменов, способствовавших духовному обновлению Афона. В русском монастыре приток иноков возобновился в 1960-х годах благодаря вмешательству в ситуацию митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, добившегося от властей Греции и от Константинопольского Патриархата разрешения на увеличение квоты русских насельников Святой Горы.

Древний Александрийский Патриархат, переживший девять веков арабского владычества (640—1517) и почти три века османского владычества (1517—1798), к началу XX века насчитывал около 100 тысяч верующих греческого, арабского и сирийского происхождения. После того как в 1926 году бывший патриарх Константинопольский Мелетий (Метаксакис) стал патриархом Александрийским, Патриархат развернул обширную миссионерскую деятельность среди коренного африканского населения. В результате этой деятельности, продолжающейся по сей день, число верующих Александрийского Патриархата к концу XX века превысило 1 миллион и продолжает расти. В Египте Александрийский Патриархат сосуществует с намного превышающей его по численности Коптской Церковью. Паства Патриархата многонациональна: помимо греков, арабов и сирийцев, она включает в себя представителей коренного населения африканских стран.

Антиохийский Патриархат, переживший владычество арабов, турок-сельджуков, мамлюков и на протяжении четырех столетий (1516—1918) входивший в Османскую империю, к началу XX века включал около 350 тысяч верующих на территории Сирии и Ливана. По Лозаннскому договору 1923 года часть территории, входившей в юрисдикцию Антиохийского Патриархата, оказалась в составе Турции, и православных арабов вместе с греками депортировали с этих

территорий. В результате массовой миграции в Европе, Америке и Австралии сложилась значительная по численности арабская православная диаспора, входящая в юрисдикцию Антиохийского Патриархата. К концу XX века паства Антиохийского Патриархата оставляла около 500 тысяч человек на территории Сирии и около 300 тысяч в Ливане, однако это лишь около половины общей численности верующих Патриархата, разбросанных по всему миру.

Численность верующих Иерусалимского Патриархата в течение XX века не претерпела драматических изменений и в настоящее время оценивается приблизительно в 150 тысяч человек. Большинство паствы Патриархата составляют православные арабы, проживающие в Израиле, Палестине и Иордании, однако в церковном управлении преобладают греки. В состав Иерусалимского Патриархата на правах автономной Церкви входит Синайская архиепископия, включающая в себя братство монастыря Святой Екатерины на Синае (Египет). Иерусалимский патриарх получает подтверждение на право вступления в должность от светских властей Израиля, Палестины и Иордании. Отношения Иерусалимского Патриархата с властями Израиля характеризуются напряженностью, вызванной стремлением Израиля к вмешательству во внутренние дела Церкви.

На территории Израиля существуют Русская духовная миссия и Горненский монастырь, находящиеся в прямой юрисдикционной зависимости от патриарха Московского и всея Руси. Эмиграция евреев из Советского Союза и «постсоветского пространства» в 1970—1990-е годы способствовала значительному увеличению паствы Московского Патриархата в Израиле, поскольку многие из выехавших евреев по вероисповеданию являются православными христианами. Их пастырское окормление осуществляется Русской духовной миссией и подведомственными ей церковными учреждениями, с согласия Иерусалимского Патриархата.

Православие в Европе

Судьбы Православных Церквей в Европе складывались по-разному в зависимости от политического развития тех стран, на территории которых они находились. В XX веке тяжелые удары по Православию наносили коммунистические и атеистические режимы, существовавшие в Европе вплоть до 1990-х годов.

Грузинская Православная Церковь – одна из древнейших Православных Церквей. В IV веке она находилась в зависимости от Антиохийского престола, но уже в V веке стала автокефальной. Предстоятели Грузинской Церкви с V века именовались католикосами, а с XI – католикосами-патриархами. В 1811 году Грузинская Церковь вошла в состав Русской Православной Церкви на правах экзархата. Присоединение Грузинской Церкви к Русской было следствием вхождения Грузии в состав Российской империи. Автокефалия Грузинской Церкви была восстановлена в 1917 году, однако провозглашение автокефалии и избрание католикоса не было признано Русской Православной Церковью, в результате чего молитвенное и каноническое общение между Церквами Грузии и России было нарушено. В 1943 году Русская Церковь признала автокефалию Грузинской Церкви. Константинополь признал ее лишь в 1990 году.

После вхождения Грузии в состав СССР в 1921 году Грузинская Церковь оказалась в том же положении, что и Русская. И большевистские репрессии против религии, и сталинский террор, и хрущевские гонения в полной мере ударили по Грузинской Церкви. В 1920—1930-х годах многие архиереи, клирики и монахи подверглись репрессиям и были расстреляны. Монашеская жизнь почти пресеклась, многие древние монастыри и храмы превратились в руины. Уменьшение числа храмов продолжалось в течение всей советской эпохи. Если в 1917 году в Грузии действовало 2455 храмов, то в 1980-х годах их оставалось меньше ста.

Некоторое оживление в жизни Церкви наступило после избрания в 1977 году патриарха

Илии II, вокруг которого сплотилась верующая интеллигенция и молодежь. Однако лишь после распада Советского Союза и обретения Грузией независимости началось полномасштабное возрождение церковной жизни. Значительно увеличилось количество епархий, возобновили деятельность более 50 монастырей, были открыты духовные учебные заведения. К концу XX века число приходов Грузинской Православной Церкви превысило 500, епархий – 30. Общее число верующих – около 3 миллионов.

В независимой Грузии Церковь приобрела государственный статус, что отражено в Конституционном соглашении, подписанном патриархом и президентом в 2002 году. Согласно этому документу, Православие является в Грузии государственной религией, Конституция Грузии признает особый статус Грузинской Церкви, католикос-патриарх обладает правом неприкосновенности, великие церковные праздники объявляются выходными днями. Государство поддерживает тайну исповеди и церковную тайну, признает церковный брак, духовенство освобождается от воинской повинности. Государство признает собственностью Церкви все монастыри, храмы, развалины и участки земли, на которых они расположены, все церковные сокровища, в том числе находящиеся в музеях. Данный документ является единственным подобного рода «конкордатом», заключенным государственной властью независимого светского государства с Православной Церковью.

Сербская Православная Церковь имеет автокефальный статус с 1219 года и статус Патриархата с 1346 года. После завоевания турками Сербии в XV веке Сербский Патриархат с центром в Пече был упразднен, и Сербская Церковь подчинилась Охридскому архиепископу. В середине XVI века Печский Патриархат был восстановлен, но в 1766 году, по указу турецкого султана, вновь упразднен, и Сербская Церковь на территории Османской империи вошла в подчинение Константинопольскому патриарху. При этом все епископы-сербы лишились своих кафедр, их место заняли греки. Что же касается Австро-Венгерской империи, то проживавшие на ее территории сербы с 1695 года вошли в состав автокефальной Карловацкой митрополии, не имевшей канонической зависимости от Константинополя.

После окончания Первой мировой войны, когда в Белграде образовалось «Королевство сербов, хорватов, словенцев», была восстановлена автокефалия Сербской Православной Церкви. Произошло это на Соборе 1919 года, в котором приняли участие сербские епископы, ранее принадлежавшие различным юрисдикциям. А 1920 году предстоятель Сербской Церкви был возведен в патриаршее достоинство.

Сербская Православная Церковь подверглась суровым испытаниям в годы Второй мировой войны. Особенно тяжелая ситуация сложилась в Хорватии, где фашистский режим лидера усташей А. Павелича при попустительстве местной Католической Церкви осуществил геноцид более половины православного населения. На территории Черногории православное население в годы войны было почти полностью истреблено. Всего с начала войны до 9 мая 1945 года Сербская Церковь потеряла 9 архиереев и 544 священника. Многие епископы были интернированы оккупационной властью. После окончания войны и установления в Югославии коммунистической диктатуры преследования Церкви были продолжены: церковное имущество национализировано, многие храмы закрыты или разрушены, духовенство подвергалось притеснениям.

Новые бедствия принес Сербской Православной Церкви распад Югославии и последовавшие за ним военные действия в 1990-х годах в Хорватии, Боснии и Герцеговине. Вновь, как при усташах, сербское население подвергалось преследованиям, православные монастыри, кладбища и храмы осквернялись и разрушались. В Косово и Метохии в 1999 году началось систематическое уничтожение древних православных храмов, и большинство сербского населения вынуждено было покинуть эти территории.

В то же время в Сербии 1990-е годы ознаменовались религиозным возрождением и восстановлением церковной жизни. Символом этого возрождения стало строительство крупнейшего православного храма Европы – кафедрального собора во имя святого Саввы в Белграде. В настоящее время в состав Сербской Православной Церкви входит более 3500 приходов, более 200 монастырей, действуют 2 богословских факультета и 6 Духовных семинарий. Число верующих Сербской Православной Церкви составляет около 8 миллионов. Епархии и приходы Сербской Церкви существуют за пределами бывшей Югославии, в том числе в странах Западной Европы, в Америке и Австралии.

Румынская Православная Церковь объединяет верующих, проживающих на территории нескольких областей – Молдавии, Валахии, Трансильвании, Буковины, Бессарабии. В течение веков эти земли входили в сферу политических интересов Османской, Российской и Австро-Венгерской империй. После Первой мировой войны Трансильвания, Буковина, Бессарабия и часть Молдавии вошли в состав новообразованного Румынского государства, другая часть Молдавии отошла к Советскому Союзу. Еще в 1877—1878 годах Синод Румынской Православной Церкви обратился в Константинополь с просьбой о даровании автокефалии. Константинополь признал автокефалию Румынской Церкви в 1885 году, а в 1925 году предстоятель Румынской Церкви был возведен в достоинство патриарха. Во второй половине XX века, в отличие от других Православных Церквей Восточной Европы, Румынская Церковь не подверглась массовым репрессиям со стороны коммунистического режима. В период с 1948 по конец 1980-х годов, когда у власти в Румынии находились коммунисты, Церковь имела право обладать недвижимостью, осуществлять благотворительную и издательскую деятельность, пользоваться государственными дотациями. Наблюдался стабильный рост числа верующих, духовенства и церковных учреждений. С 1948 по 1986 год в Румынии было построено 454 храма.

После падения диктатуры Н. Чаушеску в 1989 году патриарх Румынский Феоктист был обвинен в сотрудничестве со свергнутым режимом и в январе 1990 года ушел в отставку. Однако в апреле того же года Синод Румынской Церкви просил патриарха Феоктиста вернуться к исполнению обязанностей. При новой власти рост и укрепление Румынской Церкви продолжились. К началу XXI века это вторая по величине (после Русской) Православная Церковь: число ее членов составляет около 20 миллионов, она имеет более 13 тысяч приходов, монастырей и скитов, более 500 монашеских общин, более 11 тысяч священнослужителей, более 7 тысяч монашествующих, 2 богословских факультета и 7 Духовных семинарий. Церковь разделена на 30 епархий, из которых 5 находятся за пределами Румынии, в том числе в Западной Европе, Америке и Австралии.

Болгарская Православная Церковь ведет свое существование с IX века, когда благодаря деятельности византийских миссионеров в Болгарии возникает архиепископия в юрисдикции Константинопольского Патриархата. В 919 году на Соборе в Преславе архиепископия провозглашает себя автокефальным Патриархатом с центром в Доростоле. Впоследствии центр Патриархии перемещается в Триадицу (совр. София), затем Преспу и, наконец, Охрид. После завоевания Болгарии в 1018—1019 годах византийским императором Василием Болгаробойцей Охридская Церковь утрачивает автокефалию и статус Патриархата. С 1235 по 1393 год существовал так называемый Второй Болгарский Патриархат с центром в Тырново, однако после падения Второго Болгарского царства он подчинился Константинопольскому патриарху. В 1872 году, когда Османская империя была уже значительно ослаблена, Болгарская Церковь добилась фактической независимости от султана и провозгласила автокефалию, однако Константинопольский Патриархат признал автокефалию недействительной, а Болгарскую Церковь объявил схизматической. Схизма была прекращена лишь в 1945 году, по ходатайству Русской Православной Церкви.

В годы правления коммунистического режима Болгарская Церковь подвергалась притеснениям, многие храмы были закрыты, монастыри опустели. В 1957 году Болгарская Церковь была преобразована в Патриархат. Константинопольский Патриархат поначалу отказался признать законность Патриархата в Болгарии и лишь в 1961 году, по настойчивому ходатайству Русской Православной Церкви, признал патриаршее достоинство предстоятеля Болгарской Церкви.

После падения коммунистического режима в Болгарской Церкви начались нестроения, вызванные тем, что новая власть, грубо вмешавшись во внутренние дела Церкви, в 1992 году низложила патриарха Максима. Некоторые архиереи поддержали это решение, другие оставались верны патриарху. Был образован альтернативный Синод во главе с митрополитом Неврокопским Пименом. Правительство признало этот Синод в качестве легитимной церковной власти. В 1996 году на раскольничьем церковно-народном Соборе Пимен был избран «патриархом». В 1997 году правительство сняло с регистрации патриарха Максима и возглавляемый им Синод. Однако другие Поместные Православные Церкви продолжали считать Максима законным патриархом. Канонический церковно-народный Собор, состоявшийся 2—4 июля 1997 года, подтвердил полномочия патриарха Максима. С 30 октября по 1 октября 1998 года в Софии под председательством Константинопольского патриарха Варфоломея состоялся межправославный Собор, во время которого болгарские епископы, находившиеся в расколе, принесли покаяние. Однако несколько дней спустя они дезавуировали свои подписи под покаянным письмом. Основная часть раскольников вернулась в лоно Церкви после того, как в 2001 году премьер-министром стал бывший болгарский царь Симеон II и правительство поддержало каноническую Церковь.

На начало XXI века Болгарская Церковь имела 14 митрополий, около 3800 храмов, более 1300 священнослужителей, более 160 монастырей, 2 богословских факультета, 1 кафедру богословия, 2 Духовные семинарии. Существуют также епархии и приходы Болгарской Церкви за пределами Болгарии.

Кипрская Православная Церковь имеет автокефальный статус с V века: ее самостоятельность была подтверждена 8-м правилом III Вселенского Собора (451) и 39-м правилом Пято-Шестого Вселенского Собора (691). На протяжении почти четырех столетий (1191—1571) Кипр находился под властью крестоносцев, затем в течение трехсот лет (1571—1878) под властью турок, после чего был подчинен Великобритании. Борьбу Кипра за независимость в середине XX века возглавил архиепископ Макарий III, который после провозглашения независимости стал первым президентом Республики Кипр. В 1975 году западная половина острова была захвачена турками: большинство православного населения было оттуда изгнано, храмы и монастыри осквернены и закрыты. Оккупация Кипра турками продолжается по сей день.

Элладская Православная Церковь образовалась в 1833 году, когда Греция освободилась от турецкого владычества. Константинопольский Патриархат поначалу не признал самопровозглашенную автокефалию, однако в 1850 году издал Томос, согласно которому автокефалия на определенных условиях признавалась. Церковное управление в новообразованной Элладской Церкви было организовано по протестантской модели, близкой той, которая действовала в Русской Церкви в синодальный период. Главой Церкви был объявлен король, управлявший Церковью через постоянный Синод, в котором заседал королевский представитель. В 1912—1913 годах к Греции были присоединены так называемые «северные территории» включая Салоники. Епархии, находившиеся на этих территориях и ранее входившие в состав Константинопольского Патриархата, в 1928 году перешли в управление Элладской Церкви, сохранив тем не менее каноническую зависимость от Константинополя.

После свержения монархии в 1974 году Церковь получила большую независимость от государства, однако Православие сохранило статус государственной религии.

В XX веке Элладская Церковь была одной из самых динамично развивающихся Православных Церквей. В 1992 году она имела 80 епархий, 7742 прихода, 8670 клириков, более 3000 монашествующих. Основными центрами духовного образования являются богословские факультеты Афинского и Салоникского университетов, действует 28 духовных школ разного уровня. Православное население Греции составляет около 10 миллионов человек. Элладская Церковь не имеет епархий или приходов за пределами Греции, поскольку признает юрисдикцию Константинопольского Патриархата над греческой диаспорой.

Албанская Православная Церковь ведет происхождение от тех епархий на территории нынешней Албании, которые в XI веке вошли в Охридскую архиепископию. В 1912 году Албания стала независимым государством, а в 1922 году была провозглашена автокефалия Албанской Церкви. В 1929 году все иерархи-греки были высланы из Албании, на их места были назначены архиереи-албанцы. Константинополь сначала выразил резкий протест, однако впоследствии, в 1937 году, издал Томос о даровании Албанской Церкви законной автокефалии. В довоенный период в Албанской Православной Церкви насчитывалось 250 тысяч верующих, 354 храма и 300 часовен, 370 приходских священников, 28 монастырей, 2 Духовные семинарии.

В январе 1946 года к власти в Албании пришла коммунистическая партия во главе с Э. Ходжей (1908—1985). Началось систематическое преследование верующих, принявшее массовый характер. В 1967 году Албания стала первым в мире государством, официально запретившим отправку любых религиозных культов. После этого все священнослужители были казнены, брошены в тюрьмы или отправлены в ссылку, сотни храмов и большинство монастырей были разрушены. Православная Церковь в Албании прекратила легальное существование, ее структура управления была уничтожена. В 1973 году в тюрьме скончался архиепископ Тиранский и всей Албании Дамиан.

В 1991 году, после падения коммунистического режима, началось возрождение Албанской Церкви. Поскольку к этому времени в живых не осталось ни одного епископа-албанца, предстоятелем Церкви был избран иерарх Элладской Православной Церкви Архиепископ Анастасий (Яннулатос). В течение 1992—2002 годов было рукоположено несколько епископов, в том числе этнических албанцев, и 114 священников, было построено 74 новых храма, восстановлено из руин 65 храмов и 5 монастырей, отреставрировано 130 храмов.

Литургическая культура восстановленной Албанской Церкви сформирована под влиянием двух традиций – греческой и русской. За богослужением в кафедральном соборе Тираны исполняются преимущественно песнопения русских церковных композиторов, переложенные на албанский язык. Хор поет в сопровождении электрооргана. В храмовой архитектуре преобладает греческое влияние.

Польская Православная Церковь получила автокефалию от Константинопольского Патриархата в 1924 году. Большинство православного населения Польши проживает на северо-востоке страны – на территориях, граничащих с Белоруссией. В XIX веке эти земли входили в состав Российской империи, и в 1840 году в Варшаве была создана православная епархия. В 1905 году была открыта Холмская епархия. Провозглашенная в 1922 году и признанная Константинополем автокефалия Польской Церкви не была утверждена Церковью-Матерью – Московским Патриархатом. Лишь в 1948 году Московский Патриархат признал автокефалию Польской Церкви.

В период между 1925 и 1939 годами Православная Церковь на территории Польши подвергалась гонениям со стороны Католической Церкви, которую поддерживало правительство маршала Пилсудского. 8 сентября 1925 года между Ватиканом и Польшей был подписан

конкордат, признавший римское католичество господствующим исповеданием. В 1930 году католики потребовали передачи им около 700 церковных объектов, из которых около 500 было им передано. В Варшаве был разрушен Александро-Невский собор, построенный на рубеже XIX и XX веков. В 1938—1939 годах на Холмщине и Подлясье было разрушено более 120 православных храмов, тысячи православных были обращены в католицизм. В годы Второй мировой войны мученическую смерть претерпели священнослужители, оставшиеся верными Православной Церкви.

В 1939 году Православная Церковь в Польше имела более 4 миллионов верующих, 2500 церквей и часовен, около 3000 клириков, 17 монастырей и скитов, несколько духовных учебных заведений. Однако после Второй мировой войны территория Польши уменьшилась, часть земель отошла к Литве и Украине. В результате этого численный состав Польской Церкви существенно сократился. В послевоенные годы он продолжал сокращаться. К концу XX века Польская Православная Церковь включала 7 епархий, около 250 приходов, 410 храмов, 6 монастырей, около 250 священнослужителей, 2 Духовные семинарии и 1 богословский факультет. Число православных верующих в Польше, по данным разных источников, составляет от 600 тысяч до 1 миллиона.

Православная Церковь Чешских Земель и Словакии получила автокефалию в 1951 году. История Православия в Чехии и Словакии восходит к IX веку, когда святыми братьями Кириллом и Мефодием была основана Моравско-Паннонская архиепископия. Впоследствии преобладающей религией на этих землях стало католичество. Вплоть до XVIII столетия проводилась политика систематического окатоличивания населения. Однако в то время как в Западной Словакии и Великой Моравии Православие было упразднено, оно сохранялось в Восточной Словакии, где проживало большое количество украинцев. После образования в 1918 году Чехословацкой Республики была создана Национальная Чехословацкая Церковь, в 1920 году объявившая себя автокефальной. Самопровозглашенную автокефалию не признала ни Русская Церковь, ни Константинополь. В 1923 году Константинополь образовал на территории Чехословакии Пражскую архиепископию, а в 1924 году часть православных верующих во главе с епископом Гораздом объединились в епархию Сербской Церкви. Вплоть до окончания Второй мировой войны в Чехословакии существовали также приходы Русской Зарубежной Церкви. В 1946 году все православные приходы на территории Чехословакии были объединены в Экзархат Московского Патриархата, а в 1951 году Экзархат был преобразован в автокефальную Чехословацкую Православную Церковь. Дарование автокефалии Русской Православной Церкви в течение почти полувека не признавалось Константинопольским Патриархатом. Лишь в 1998 году Константинополь издал То-мос, признававший за Православной Церковью Чешских Земель и Словакии автокефальный статус.

Свое современное наименование Церковь получила в связи с разделением Чехословакии 1 января 1993 года на два государства. В настоящее время Православная Церковь Чешских Земель и Словакии включает в себя 4 епархии, 166 приходов, 184 храма, 2 богословских факультета. Из 74 тысяч православных верующих около двух третей проживают на территории Словакии.

Финляндская автономная Православная Церковь получила автономию от Константинопольского Патриархата в 1923 году; ранее православные приходы Финляндии входили в состав Русской Православной Церкви. Число православных верующих Финляндии составляет около 50 тысяч, т.е. около 1 процента населения страны, однако Православная Церковь, наряду с Лютеранской, имеет государственный статус.

В XX веке в связи с несколькими волнами эмиграции из России, Турции, Кипра и стран Ближнего Востока в Западной Европе образовалась многочисленная православная диаспора. Точные статистические данные о количестве православных верующих в Западной Европе

отсутствуют, однако предполагается, что их совокупная численность составляет не менее 2 миллионов. При этом около 1 миллиона православных проживает в Германии, по несколько сот тысяч – в Великобритании, Франции и Италии. Особенностью канонического устройства Православных Церквей в Западной Европе (за исключением Греции и Кипра) является то, что в одной и той же стране может существовать несколько параллельных православных юрисдикций, каждая из которых возглавляется иерархом одной из Поместных Православных Церквей. Так, например, на территории Франции существуют епархии Константинопольского, Антиохийского, Московского, Сербского, Румынского и Болгарского Патриархатов.

Православие в Америке, Австралии и Азии

Православие в Америке разделено на несколько юрисдикций, из которых наиболее многочисленными являются три: архиепископия Северной Америки в юрисдикции Константинопольского Патриархата, автокефальная Православная Церковь в Америке и Американская митрополия Антиохийского Патриархата.

Православие было принесено в Америку в XVIII веке, когда Аляска входила в состав Российской империи. Первая православная епископская кафедра в Америке была учреждена Святейшим Синодом Российской Церкви в 1840 году, однако правящий архиерей этой епархии – святитель Иннокентий (Вениаминов) – пребывал в Новоархангельске. В 1872 году, через 5 лет после продажи Аляски Америке, кафедра русского епископа была перенесена в Сан-Франциско. С 1898 по 1907 год епархией управлял святитель Тихон, будущий патриарх Всероссийский. При нем кафедра была перенесена в Нью-Йорк. Он же подготовил Всеамериканский Собор 1907 года, который переименовал епархию в «Русскую Православную Греко-Кафолическую Церковь в Северной Америке». Так было положено начало будущей автокефальной Американской Православной Церкви.

В годы пребывания в Америке святителя Тихона в Новый Свет прибыло большое количество антиохийских христиан, для которых по ходатайству святителя в 1903 году был рукоположен викарный епископ Бруклинский Рафаил, родом из Сирии. Так начала складываться новая, уникальная по своему характеру эклизиологическая модель, которая предполагала, что в рамках одной Поместной Церкви могли действовать епископы разных национальностей, причем епархии создавались бы не по территориальному, а по этническому признаку. Такая модель не соответствовала эклизиологии древней Церкви, но она соответствовала той новой реальности, которая складывалась в результате миграционных процессов. Если бы развитие событий продолжалось по плану, разработанному святителем Тихоном, в Америке уже в 1920-х годах могла образоваться единая Поместная Православная Церковь, возглавляемая одним митрополитом, в чьем подчинении находились бы епископы разных национальностей: каждый из них окормлял бы паству своей национальности, будь то русские, украинцы, греки, антиохийцы или румыны.

Однако после того как в 1922 году Константинопольский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) заявил претензии на церковную юрисдикцию над всей православной диаспорой, в Америке была создана архиепископия Константинопольского Патриархата. Антиохийские христиане, ранее входившие в состав русской митрополии, были выделены в Североамериканскую митрополию Антиохийского Патриархата. Что же касается русской митрополии, то она в 1924 году объявила о своей временной автономии и вышла из подчинения Московскому Патриархату, не войдя в юрисдикцию какой-либо другой Церкви. Почти полвека продолжался разрыв между русской митрополией Северной Америки и Матерью-Церковью. Таким образом, на территории Америки возникли три параллельные юрисдикции, к которым

впоследствии добавились епархии Сербской, Румынской и Болгарской Православных Церквей. В послевоенные годы значительно расширилась американская юрисдикция Русской Зарубежной Церкви, не состоявшей в общении ни с одной из канонических церковных юрисдикций.

Переговоры о воссоединении между русской митрополией и Московским Патриархатом были возобновлены в 1969 году. В 1970 году Московский Патриархат даровал своей бывшей митрополии автокефалию. Предполагалось, что к новосозданной автокефальной Церкви, получившей название Православная Церковь в Америке, примкнут и православные других юрисдикций. Этого, однако, не произошло, и Православие в Америке осталось разделенным на несколько юрисдикций. Автокефалию Православной Церкви в Америке не признали Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская и Элладская Церкви.

В настоящее время происходит постепенный процесс консолидации православных на американском континенте. Успешно функционирует Постоянная конференция канонических православных епископов Америки. Происходит сближение между Православной Церковью в Америке и митрополией Антиохийского Патриархата. Студенты из разных церковных юрисдикций обучаются в Свято-Владимирской православной духовной академии, унаследовавшей богословские традиции парижского Свято-Сергиевского института. Все эти процессы могут в дальнейшем привести к созданию единой Поместной Православной Церкви на американском континенте. В данный момент наиболее решительным противником такого развития событий выступает Константинопольский Патриархат, заинтересованный в сохранении своей церковной юрисдикции в Америке.

В Японию Православие было принесено миссионерами из России. В 1861 году в Японию в качестве настоятеля русской посольской церкви прибыл иеромонах Николай (Касаткин). Его трудами была учреждена Японская миссия Русской Православной Церкви. В 1880 году он был рукоположен во епископа и стал первым православным архиереем на японской земле. В 1891 году в Токио был возведен кафедральный собор во имя Воскресения Христова (более известный среди японцев как «Николай-до», по имени его основателя). Во время русско-японской войны 1904 года архиепископ Николай остался в Токио вместе со своей паствой и взял на себя заботу о 70 с лишним тысячах русских военнопленных. Миссионерская и просветительская деятельность святителя Николая Японского длилась полвека. К моменту его кончины в 1912 году в Японской Церкви насчитывалось 31 984 верующих, 265 церквей, 41 священник, 15 хоровых регентов, 121 катехизатор.

Преемник святителя Николая митрополит Сергей (Тихомиров) сохранял верность Московскому Патриархату вплоть до своей кончины в 1945 году. Однако враждебные отношения и военное противостояние между Россией и Японией подорвали Японскую Церковь. В послевоенный период общение между Московским Патриархатом и Японской Церковью было прервано. Оно было восстановлено в 1970 году, когда Японская Церковь вошла в Московский Патриархат на правах автономной Церкви. В настоящее время Японская автономная Православная Церковь включает 3 епархии, около 150 приходов и около 30 тысяч верующих. Большинство этих верующих являются прямыми потомками тех японцев, которые обратились в Православие благодаря деятельности святителя Николая Японского.

Православие в Китае имеет более чем трехвековую историю. Еще в XVII веке Китай посещали православные миссионеры из России. В 1717 году была учреждена Русская духовная миссия в Пекине. С 1896 по 1931 год начальником миссии был архимандрит, впоследствии митрополит Иннокентий (Фигуровский). В 1905 году в ходе восстания «ихэтуаней» миссия была полностью разгромлена, несколько православных храмов уничтожено, 222 православных китайца замучены до смерти. Тем не менее к 1918 году Православие приняли около 10 тысяч китайцев. После октябрьской революции 1917 года волны русских эмигрантов докатились до

Китая, где образовалась русская диаспора численностью в полмиллиона человек. Русские построили на территории Китая более 100 храмов. После революции 1949 года начался массовый исход русских из Китая: многие уехали в Австралию, другие в Северную или Южную Америку. В 1957 году Китайская Православная Церковь получила автономный статус от Русской Православной Церкви. Однако в ходе «культурной революции» 1960-х годов Православная Церковь в Китае была разгромлена, храмы разрушены, кладбища осквернены, иконы уничтожены. Многие православные китайцы стали мучениками за Христа. До настоящего времени, несмотря на просьбы верующих, в Китае нет ни одного постоянно действующего православного священника.

Положение Православной Церкви в Латинской и Южной Америке, Австралии и Новой Зеландии во многом напоминает ситуацию в Северной Америке и Западной Европе. В этих регионах имеются епархии и приходы разных юрисдикций, в том числе Константинопольского, Антиохийского, Московского и Сербского Патриархатов.

В последние десятилетия православные приходы начали возникать в Юго-Восточной Азии, в том числе в Гонконге, на Филиппинах, в Индонезии, Сингапуре, Таиланде, Южной Корее, Северной Корее, Монголии, Вьетнаме.

5. Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия

Главным итогом многовекового бытия Православной Церкви является то, что, несмотря на жесточайшие гонения, она не утратила свою веру, свое литургическое Предание, отразившееся в ее храмовой архитектуре, иконописании, церковном пении, во всем строе ее богослужения. Православную Церковь подвергали гонениям и притеснениям на протяжении многих веков – и арабы, и крестоносцы, и монголы, и турки, и атеисты. Но Церковь – ценой крови многочисленных исповедников и мучеников – выстояла, сохранила свою веру и свое единство.

В начале XXI века Православная Церковь является одной из наиболее динамично развивающихся религиозных конфессий мира. Растет число православных верующих в России, Украине, Белоруссии, Молдавии, Румынии, Сербии, Албании и других странах, где ранее господствовал атеизм, восстанавливаются и строятся новые храмы, увеличивается количество монастырей, открываются новые духовные школы. В отличие от многих христианских общин Запада Православная Церковь не испытывает кризис «призваний»: тысячи молодых людей принимают священный сан и вступают на стезю служения Церкви. Православные храмы наполняются людьми всех возрастов, в том числе детьми и молодежью.

Сегодня множество храмов строится, восстанавливается и реставрируется – это свидетельствует о востребованности Православия, о его непреходящей актуальности, о его жизненности и духовной силе. Храмы в России и других православных странах наполняются людьми, а те православные люди, которые вынуждены покинуть родину, создают церковные общины за рубежом.

Православная Церковь бережно хранит ту «веру апостольскую, веру отеческую, веру православную», которую проповедовали отцы и учителя Церкви. Сегодня немногие в западном так называемом «постхристианском» мире знают имена и читают сочинения Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, Исаака Сирина, Григория Паламы: эти имена известны в лучшем случае ученым мужам – профессорам и академиком, которые изучают творения святых отцов как памятники прошлого, как музейные экспонаты. А православные христиане читают произведения этих отцов, для них эти произведения – свидетельство веры, которая обновляет и оживотворяет сердца людей сегодня точно так же, как десять или пятнадцать веков назад.

Немногие сегодня на Западе читают сочинения аскетических духовных писателей древней Церкви. А православные – монашествующие и миряне – читают эти книги и руководствуются ими в своей духовной жизни. Однажды к преподобному Силуану, который жил в первой половине XX века на Афоне, пришел один профессор западного богословского факультета и спросил: «Что читают ваши монахи?» Силуан ответил: «Макария Египетского, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, «Добротолубие»". Профессор удивился: «У нас эти книги читают только ученые богословы». Силуан сказал: «Наши монахи не только читают эти книги, но, если бы книги были утрачены, могли бы написать новые, не хуже прежних». Ибо тот опыт, который отражен в этих книгах, продолжает сохраняться в православном монашестве.

В обителях Святой Горы Афон и во множестве других православных монастырей по всему миру продолжают подвизаться иноки, посвятившие себя Богу. Среди них много молодых людей, «взыскавших жития постнического» и оставивших мир для молитвы и аскетического трудничества. Сегодня во многих величественных монастырях Запада, некогда вмещавших по 500 или 1000 иноков, живет по 10—15 монахов, а некоторые обители и вовсе пустуют: молодежь не хочет идти в монастыри, идея одинокой жизни во имя Бога ее не вдохновляет. А православные монастыри пополняются иноками и инокинями. Причина массового обращения

молодых людей к монашеской жизни заключается в том, что православная вера продолжает вдохновлять их, как вдохновляла их предков на протяжении столетий.

В странах Запада присутствие Православной Церкви имеет миссионерское измерение. Православная Церковь не занимается прозелитизмом в ущерб другим христианским конфессиям, не разрабатывает стратегию по массовому обращению западных христиан в Православие. Миссия Православия заключается не просто в том, чтобы переводить в Православие, а прежде всего в том, чтобы свидетельствовать о Боге, об истине, о Предании древней неразделенной Церкви, которое в Православии сохранилось с максимальной полнотой. Многие инославные христиане, приходя на православное богослужение, поражаются его красотой, величием, глубиной, продолжительностью. Сам внешний вид и внутреннее убранство православного храма уже выполняют миссию свидетельства о горнем мире: кресты и золотые купола, иконы и фрески – все это напоминает современному западному человеку о том духовном измерении, которое многими утрачено.

В начале XXI века продолжает активно развиваться православная богословская наука. Один из наиболее известных на Западе современных богословов – англичанин митрополит Каллист (Уэр), блестящий популяризатор и компилятор святоотеческого наследия, систематизатор основных идей восточной патристики, выдающийся знаток византийской традиции. Перу митрополита Каллиста принадлежат многочисленные переводы творений святых отцов и богослужебных книг на английский язык. Под его руководством и при его непосредственном участии были переведены Минея Праздничная и Триодь Постная, а также пять томов «Добротолубия». Владыка Каллист – автор нескольких монографий, в том числе книг «Православная Церковь» и «Православный путь», ставших классическим введением в историю и духовность Православной Церкви. Его перу принадлежит свыше 200 статей на самые разные темы, связанные с учением Православной Церкви или восточной патристикой.

Крупным богословом, чьи труды широко известны на Западе, является митрополит Иоанн (Зизиулас), автор нескольких фундаментальных трудов по истории ранней Церкви. В своих монографиях и статьях митрополит Иоанн развивает традиции русской «парижской» школы, в частности «евхаристическую экклезиологию» протоиереев Николая Афанасьева и Александра Шмемана. Выводы, к которым приходит Зизиулас, не всегда бесспорны, но его влияние на современную богословскую мысль Запада несомненно. Большое внимание митрополит Иоанн уделяет межхристианской деятельности, являясь одним из наиболее активных участников «экуменического движения».

Среди западных православных патрологов следует упомянуть Жан-Клода Ларше и священника Иоанна Бера, декана Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Перу Ларше принадлежит несколько монографий, посвященных творчеству восточных отцов Церкви, в частности Максима Исповедника. О. Иоанна Бера можно охарактеризовать как восходящую звезду на небосклоне православной богословской науки: в настоящее время он работает над фундаментальным многотомным исследованием по истории святоотеческой богословской мысли (первые два тома уже вышли из печати, один переведен на русский язык). В Сербии широкой известностью пользуются труды [митрополита Амфилохия \(Радовича\)](#), [епископа Афанасия \(Евтича\)](#) и других учеников выдающегося христианского мыслителя архимандрита [Иустина \(Поповича\)](#), умершего в 1979 году и недавно канонизированного Сербской Православной Церковью. В Румынии развивается богословская традиция, сформированная под влиянием крупнейшего румынского богослова XX века протоиерея Думитру Станилоэ. Значительный вклад в развитие православного богословия вносит предстоятель Албанской Православной Церкви Архиепископ Анастасий (Яннулатос).

В России, на Украине и в других странах постсоветского пространства богословская наука

В последние полтора десятилетия выходит из состояния стагнации, в котором она оказалась в результате гонений на веру. Создаются крупные очаги богословской науки, такие как Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», привлекающие значительные богословские силы. Появляются новые переводы творений отцов Церкви с греческого, латинского, сирийского и других древних языков. Создаются оригинальные богословские труды, переиздаются труды отечественных богословов XIX и XX столетий, публикуются ранее недоступные архивные материалы, проливающие свет на новейшую историю Церкви.

В XX веке происходило и поныне продолжается возрождение древних традиций иконописания и церковного зодчества. Благодаря восстановлению и строительству сотен и тысяч храмов в тех странах, где возродилась православная вера, особенно востребованным оказался труд иконописцев. В России и за ее пределами созданы школы иконописания, где под руководством опытных мастеров трудятся многочисленные ученики. Крупнейшим иконописцем начала XXI столетия является архимандрит Зинов (Теодор), которым расписано несколько храмов в России и за ее пределами, созданы одноярусные и многоярусные иконостасы, написаны сотни икон. Он является современным продолжателем дела Феофана Грека, Андрея Рублева, Даниила Черного и других великих иконописцев прошлого.

Развивается традиция православного церковного пения, возникают новые хоровые коллективы, создаются новые музыкальные произведения для церковных хоров. Для современных русских композиторов, пишущих церковную музыку, характерен интерес к древним певческим традициям, в частности к традиции знаменного распева.

Православная духовность оказывает глубокое влияние не только на церковную, но и на светскую музыку тех современных композиторов, которые принадлежат к Православной Церкви. Среди них первое место занимает Арво Пярт, эстонец по происхождению, проживающий в Германии и Англии, духовный сын архимандрита Софрония (Сахарова). Пярту принадлежит целый ряд сочинений на православные тексты, главным образом для хора а капелла, в том числе «Канон покаянен» на слова преподобного Андрея Критского, «Я есмь Лоза истинная» и «Триодион» на слова из Триоди Постной. Инструментальные произведения Пярта, такие как «Песнь Силуана» для струнного оркестра, тоже отмечены глубоким влиянием Православия.

В начале XXI века Православие остается живой духовной традицией, не подающей никаких признаков ослабления, старения или вымирания. Православная Церковь живет полнокровной духовной жизнью, помогая миллионам людей по всему земному шару обрести смысл бытия, спасая их от безысходности и тоски, открывая им врата жизни вечной и путь в Царствие Небесное.

Раздел II. Каноническое устройство

Глава I. Каноническая структура мирового

Православия

1. Формирование канонической структуры Православной Церкви. Принцип канонической территории

Православная Церковь сознает себя единой Святой, Соборной (Кафолической) и Апостольской Церковью, распространенной по всей вселенной. В настоящий момент приходы и епархии Православной Церкви имеются во всем мире, на всех континентах. Однако вплоть до начала XX века Православная Церковь была географически ограничена рамками христианского Востока, почему ее нередко называли «Восточной Церковью». Понятие «Восток», генетически связанное с Константинополем и Восточно-Римской империей (в противовес Риму и Западно-Римской империи), в данном контексте включало в себя Ближний Восток и некоторые страны Восточной Европы и Азии. Православную Церковь называли также «Греко-восточной» или «Греко-кафолической».

Каноническая структура Православной Церкви складывалась на протяжении почти двух тысячелетий. Своеобразие современной структуры Церкви коренится в тех исторических перипетиях, с которыми было связано ее развитие в первые века, в византийскую и послевизантийскую эпоху.

Матерью всех христианских Церквей – и восточных и западных – была Церковь Иерусалимская, то есть община учеников Спасителя в Иерусалиме. Однако уже в I веке, благодаря миссионерской деятельности апостолов, христианские общины стали возникать вне Иерусалима – в частности, в Антиохии, Александрии, Риме, Карфагене, других городах Римской империи. Каждую общину возглавлял епископ, или пресвитер.

В Деяниях и Посланиях Павла термины «епископ» и «пресвитер» нередко употребляются в качестве синонимов (см.: [Деян 20:17-18](#) и 20,28; [Тит 1:5-7](#)). В рассказе об апостольском Соборе в Иерусалиме епископы вообще не упоминаются: многократно употребляется лишь выражение «апостолы и пресвитеры» (см.: [Деян 15:2,4,6](#)). Именно «апостолы и пресвитеры» составляли тот коллегиум, который вместе со всею Церковью (см.: [Деян 15:22](#)) принимал решения. С другой стороны, апостол Павел говорит о «епископах и диаконах» (см.: [Флп 1:1](#)), не упоминая о пресвитерах. Из этого можно заключить, что служение епископа на ранних этапах развития Церкви не отличалось от служения пресвитера.

В Послании Климента Римского к Коринфянам также нет четкого различия между служениями епископа и пресвитера: «Немалый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства. Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры, которые разрешились от тела после многоплодной и совершенной жизни: им нечего опасаться, чтобы кто мог свергнуть их с занимаемого ими места». Здесь термины «епископ» и «пресвитер» употреблены синонимично. В том же Послании Климент говорит о поставлении апостолами «епископов и диаконов», не упоминая (как и апостол Павел в [Флп 1:1](#)) о пресвитерах, что опять же свидетельствует об идентичности, в его глазах, обоих служений.

В то же время уже в Посланиях апостола Павла служение епископа связывается с поставлением пресвитеров. Обращаясь к Титу, апостол пишет: Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по городам пресвитеров ([Тит 1:5](#)). Именно право поставлять пресвитеров станет той прерогативой, которой епископское служение отличается от пресвитерского. Пресвитер не может рукоположить другого пресвитера: это может сделать только епископ.

Если в I веке разделение между функциями епископа и пресвитера выражено еще с недостаточной четкостью и последовательностью, то уже во II веке между этими двумя служениями выявляется четкое различие: епископ становится главой местной христианской

общины, а пресвитеры – его делегатами, помогающими ему в управлении Церковью. Об этом свидетельствуют Послания Игнатия Богоносца, где принцип так называемого «монархического епископата» закреплён в качестве основного принципа управления Церковью.

В своих Посланиях Игнатий неустанно подчеркивает первенствующую роль епископа как главы евхаристического собрания, утверждая, что «на епископа должно смотреть как на Самого Господа. Все в Церкви должно совершаться с ведома епископа: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это... Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно». Эта экклезиология ведёт Игнатия к следующей классической формуле: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Христос, там и католическая Церковь»⁶.

Таким образом, уже во II веке складывается та иерархическая структура Церкви, которая сохраняется до сего дня. В её основе лежит понятие местной Церкви – церковной общины того или иного места (города, области), возглавляемой епископом. Каждая такая община, называемая «епархией», состоит из более мелких церковных подразделений – приходов, возглавляемых пресвитерами. В главном храме города Евхаристия совершается епископом – этот храм называется «кафедральным», поскольку там находится епископская кафедра. В каждом другом храме или молитвенном доме Евхаристия совершается «тем, кому епископ поручит это», т.е. пресвитером, рукоположенным для служения в той или иной общине. Пресвитер является делегатом епископа, его уполномоченным лицом: без разрешения епископа пресвитер не может совершать какие бы то ни было священнодействия.

Первенствующая роль епископа, по учению ранних отцов, обусловлена тем, что он занимает место Христа в евхаристическом собрании. Именно это понимание объясняет тот факт, что принцип монархического епископата – один епископ в каждой евхаристической общине или Церкви – стал общепринятым в древней Церкви. Будучи главителем Церкви данного места, епископ тем не менее управляет Церковью не единолично, а в соработничестве с пресвитерами и диаконами. Епископ не обладает церковной властью или авторитетом сам по себе, в силу полученного им сана: он является священнослужителем внутри местной церковной общины, которая доверила ему это служение. Вне церковной общины служение епископа теряет смысл и действенность. Кроме того, епископ управляет Церковью в согласии с другими епископами. Этим обеспечивается католичность, или «соборность» Церкви – важнейшее понятие православной экклезиологии.

Принцип монархического епископата с самого начала неразрывно связан с принципом канонической территории, согласно которому за каждым епископом закрепляется определенная церковная область. Термин «каноническая территория» возник недавно, однако стоящая за ним экклезиологическая модель восходит к апостольским временам. Эта модель предполагает закрепление определенной церковной территории за конкретным епископом, в соответствии с формулой: «один город – один епископ – одна церковь». Об исторических предпосылках возникновения данной модели пишет епископ Никодим (Милаш) в комментариях к «Апостольским правилам»:

Как только, вследствие проповеднической деятельности апостолов, успели мало-помалу организовать отдельные, небольшие церковные области, тотчас же начало утверждаться и понятие о постоянном священстве в этих областях... Каждая из тогдашних областей получала свое начало или непосредственно, или через чье-либо посредство, от одного из апостолов... так что церковные области, непрестанно нарождавшиеся, составляли как бы отдельные семьи, в которых епископ являлся отцом, а остальные духовные лица его помощниками.

Исходя из указанного принципа, «Апостольские правила» и другие канонические

постановления древней Церкви говорят о недопустимости нарушения границ церковных областей епископами или клириками. «Правила» настаивают на том, что епископ не должен оставлять свою епархию и самовольно переходить в другую (см.: Ап. 14); епископ не может рукополагать вне пределов своей епархии (см.: Ап. 35); отлученный от церковного общения клирик или мирянин не может, перейдя в другой город, быть принят в общение другим епископом (Ап. 12); клирик, перешедший в другую епархию без воли своего епископа, лишается права священнодействия (см.: Ап. 15); запрещение или отлучение, наложенное на клирика одним епископом, не может быть снято другим епископом (см.: Ап. 16 и 32).

Определяя границы церковных областей, отцы древней Церкви принимали во внимание гражданское территориальное деление, установленное светскими властями. Во II-III веках обычным был порядок, при котором епископ возглавлял церковную область, причем сам он служил в городе, а назначенные им пресвитеры окормляли церковные общины в близлежащих селениях. Однако уже в начале IV века, после того как император Диоклетиан объединил провинции Римской империи в «диоцезы», возникла необходимость в соответствующем объединении церковных областей (епархий) в более крупные единицы: последние стали называть митрополиями. Первым епископом митрополии (митрополитом) становился епископ столицы диоцеза, а другие епископы оказывались у него в административном подчинении.

Впрочем, в пределах своих епархий епископы сохраняли полноту церковной власти, соотносясь с митрополитом лишь в тех вопросах, которые выходили за пределы их компетенции. О взаимоотношениях между митрополитом и епископами митрополии 34-е Апостольское правило говорит так: «Епископам всякого народа подобает знать первого среди них и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения, творить же каждому только то, что касается его епархии и мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех». 4-е правило I Вселенского Собора (325) предписывает осуществлять поставление епископа всем или по крайней мере трем епископам данной области; утверждение же рукоположения должно осуществляться митрополитом.

Хотя принцип соответствия церковных областей гражданским территориальным единицам принимался в древней Церкви в качестве руководящего, он никогда не абсолютизировался и не воспринимался как безальтернативный. Свидетельством тому является конфликт между святителем Василием Великим и епископом Анфимом Тианским, хорошо документированный благодаря, в частности, подробному описанию его в сочинениях Григория Богослова. Суть конфликта заключалась в следующем. Когда летом 370 года Василий Великий вступил в управление Каппадокийской Церковью, Каппадокия представляла собой единую провинцию с центром в Кесарии. Однако зимой 371—372 года император Валент разделил Каппадокию на две области – Каппадокию I со столицей в Кесарии и Каппадокию II со столицей в Тиане. Епископ Тиан-ский Анфим в соответствии с новым гражданским делением стал действовать в качестве митрополита Каппадокии II, не признавая юрисдикцию над ней Василия Великого; последний же продолжал считать себя митрополитом всей Каппадокии, в соответствии с прежним территориальным делением. Чтобы упрочить свою власть, Василий весной 372 года рукоположил епископов в города, де-факто вошедшие в «каноническую территорию» Анфима: в Сасимы он назначил своего друга Григория (Богослова), а в Нис-сы – своего брата, тоже Григория. В 374 году двоюродный брат Григория Богослова и верный ученик Василия Амфилохий был назначен епископом Иконии. Все эти деяния Анфим Тианский воспринимал как неканонические и всячески препятствовал деятельности назначенных Василием епископов. Впоследствии, уже после смерти Василия в 379 году, епископы Каппадокии II фактически признали Анфима Тианского в качестве митрополита этой церковной области.

В эпоху I Вселенского Собора существовало несколько церковных областей, обладавших правами митрополий. В частности, 6-е правило этого Собора упоминает епископов Александрии и Антиохии как обладающих, наряду с епископом Рима, властью над епископами своих областей, а 7-е правило такой же властью наделяет епископа Иерусалимского. (В этот же период существовали и другие митрополии, как, например, Ефеса, Кесарии Каппадокийской, Ираклии, Милана, Карфагена, однако в дальнейшем их значение стало ослабевать.)

После провозглашения Константинополя столицей Восточной империи и усвоения ему статуса «нового Рима» в начале IV века права митрополита получил епископ Константинополя. К 80-м годам IV века Константинопольский епископ по значению становится вторым после Римского, что закреплено 3-м правилом II Вселенского Собора, гласящим: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град сей есть новый Рим». IV Вселенский Собор (451) дал следующую мотивацию этого решения: «Престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущество, поскольку это был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу Нового Рима, правильно рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим Римом, и в церковных делах был возвеличен подобно тому, и был вторым после него». Таким образом, первенство Римского епископа воспринималось восточными отцами не как обусловленное преемством этого епископа от апостола Петра, а как основанное на политическом значении Рима как столицы империи. Точно так же преимущества Константинопольского престола вытекали не из его древности (Иерусалимский, Александрийский и Антиохийский престолы были древнее) и не из каких-либо иных церковных предпосылок, а исключительно из политического значения Константинополя как «города царя и синклита».

В VI веке предстоятели наиболее древних христианских Церквей, в том числе Константинопольской, начинают именоваться патриархами. К этому же периоду относится развитие в византийском богословии идеи «пентархии», в соответствии с которой Вселенская Церковь возглавляется пятью патриархами – Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским. На Востоке данная идея была законодательно закреплена императором Юстинианом, однако на Западе ее легитимность никогда не признавалась.

Экклезиология на Востоке и Западе в течение всего первого тысячелетия развивалась разными путями. На Востоке каждый епископ со времен Игнатия Богоносца и Ипполита Римского воспринимался как занимающий место Христа в евхаристическом собрании: по словам Игнатия, «епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, а диаконам вверено служение Иисуса Христа». На Западе же уже Ки-приан Карфагенский начал развивать идею епископского престола не как «места Бога», но как кафедры апостола Петра. У Киприана «эсхатологический образ апостолов, сидящих вокруг Христа, – образ, который Игнатий и Ипполит применяли к местной Церкви (епископ в окружении пресвитериума), – уступил место апостольской коллегии, собранной вокруг ее главы, апостола [Петра...](#) Значение этой перемены состоит в том, что она открывает возможность говорить об *unus episcopatus* (едином епископате), рассеянном по миру, под главенством Петра». Именно такая универсалистская экклезиология восторжествовала в Римской Церкви к концу первого тысячелетия, что способствовало углублению отчуждения между ней и Восточными Церквями.

В VII веке окраинные области Византийской империи подверглись опустошительным набегам арабов. В 638 году под их натиском пали Иерусалим и Антиохия, в 642-м –

Александрия. Это привело к ослаблению трех древних восточных Патриархатов, предстоятелям которых нередко приходилось искать убежище в Константинополе. С середины VII по середину XV века, за исключением периода, когда Константинополь был захвачен крестоносцами (1204—1261), Константинопольский Патриархат оставался главным центром церковной власти на всем христианском Востоке. После разрыва евхаристического общения между Римом и Константинополем первенство чести среди предстоятелей Восточных Церквей как бы автоматически перешло к Константинопольскому патриарху. Теперь пентархия превратилась в тетрархию, и диптих Православных Церквей включал четыре Патриархата – Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский.

Православные восточные Патриархаты имели автокефальный статус, то есть в церковно-административном отношении были самостоятельными и независимыми один от другого. Помимо этих Патриархатов, в период между IV и XV веками на православном Востоке, в частности на Балканах, возникают, исчезают и вновь возникают другие автокефальные христианские Церкви. С середины XV века фактически самостоятельной становится Церковь Московской Руси, в течение нескольких предшествовавших столетий находившаяся в канонической зависимости от Константинополя.

После падения Константинополя в 1453 году, когда Византийская империя прекратила свое существование, Константинопольские патриархи стали назначаться турецким султаном. Духовно-политический альянс между султаном и патриархом был причиной упразднения церковной автокефалии в тех землях, которые в результате завоеваний входили в состав Османской империи. С другой стороны, вполне закономерно, что ослабление Османской империи в XIX веке и возникновение новых государств на территориях, освободившихся от турецкого владычества, привело к возникновению новых автокефальных Церквей, а также к восстановлению автокефалии тех Церквей, которые по тем или иным причинам ее утратили.

Процесс образования автокефальных Православных Церквей никогда не был легким и безболезненным. Единой, апробированной всем мировым Православием, процедуры дарования или получения автокефалии не существовало ни в византийскую, ни в послевизантийскую эпоху. Церковная автокефалия почти всегда была следствием усиления политического могущества того или иного государства или обретения этим государством независимости. Упразднение автокефалии, в свою очередь, было прямым следствием утраты самостоятельности тем государством, на территории которого находилась Поместная Церковь.

Кроме того, приобретение автокефалии той или иной Церковью никогда не происходило по инициативе Церкви-Матери. Нередко автокефалия не даровалась, а провозглашалась явочным порядком, после чего Церковь-Мать в течение некоторого времени не признавала самостоятельность Церкви-Дочери. Так, например, Константинопольский Патриархат не признавал автокефалию Элладской Церкви в течение 17 лет, Чехословацкой – 47, а Болгарской и Грузинской – более 70 лет; Московский Патриархат не признавал автокефалию Грузинской и Польской Православных Церквей в течение 26 лет. Признание самопровозглашенной автокефалии в большинстве случаев было результатом политических изменений и сложного переговорного процесса, в котором, помимо Церкви-Матери и Церкви-Дочери, могли участвовать также Церкви-посредницы.

2. Современная каноническая структура Православной церкви

Как уже было сказано, краеугольным камнем канонического устройства Православной Церкви является монархический епископат, действующий на уровне «местной Церкви», т.е. той церковной единицы, которая на современном языке называется «епархией» (возглавляемая одним епископом Церковь одной области, страны, территории). В современном православном словоупотреблении понятие «Поместная Церковь» закреплено за более крупными церковными образованиями – группами епархий, объединенными в Патриархаты, митрополии или архиепископии. На этом уровне принцип монархического епископата уступает место коллегиальным формам управления. На практике это означает, что предстоятель Поместной Церкви является «первым среди равных», первым между епископами своей Церкви: он не вмешивается во внутренние дела епархий и не обладает прямой юрисдикцией над ними, хотя ему и усваиваются координирующие функции в вопросах, выходящих за пределы компетенции отдельного епархиального архиерея.

Права и обязанности предстоятеля в разных Поместных Церквях определяются по-разному, однако ни в одной Поместной Церкви предстоятель не имеет верховной власти: везде и повсюду верховной властью обладает Собор. Так, например, в Русской Православной Церкви высшая догматическая власть усваивается Поместному Собору, в котором, помимо архиереев, участвуют клирики, монахи и миряне, а высшей формой иерархического управления является Архиерейский Собор. Что касается патриарха Московского и всея Руси, то он управляет Церковью совместно со Священным Синодом в перерывах между Соборами, и его имя возносится во всех епархиях перед именем правящего архиерея. В Элладской Православной Церкви Поместный Собор с участием мирян отсутствует; высшая власть принадлежит Архиерейскому Синоду, председателем которого является архиепископ Афинский и всей Эллады; в храмах за богослужением, однако, поминается Синод, а не архиепископ.

В настоящее время существует пятнадцать Поместных Православных Церквей, каждая из которых имеет своего предстоятеля в сане патриарха, митрополита или архиепископа:

Название церкви Официальная численность верующих Каноническая территория

Константинопольский Патриархат

7 000 000 Турция, Фракия, Эгейские острова, диаспора

Александрийский Патриархат

1 000 000

Египет и вся Африка

Антиохийский Патриархат 1 500 000 Сирия, Ливан, Ирак, диаспора

Иерусалимский Патриархат

156 000

Палестина, Израиль, Иордания

Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)

160 000 000

Россия, Белоруссия, Украина, Молдавия, страны Балтии, страны Средней Азии, диаспора

Грузинская Православная Церковь 3 000 000 Грузия

Сербская Православная Церковь 8 000 000 Сербия, Черногория, Словения, Хорватия

Румынская Православная Церковь 20 000 000

Румыния, диаспора

Болгарская Православная Церковь 8 000 000 Болгария, диаспора

Кипрская Православная Церковь 500 000 Кипр

Элладская Православная Церковь

10 000 000 Греция

Польская Православная Церковь

1 000 000 Польша

Албанская Православная Церковь 700 000 Албания

Православная Церковь Чешских Земель и Словакии 74 000 Чехия, Словакия

Православная Церковь в Америке 1 000 000 США, Канада, Мексика

Совокупная численность членов этих Церквей составляет приблизительно 227 миллионов.

К православной традиции принадлежит большинство верующих двенадцати европейских стран: России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Румынии, Болгарии, Сербии, Черногории, Греции, Кипра, Македонии и Грузии. Во многих других странах Европы – в частности, в Польше, Литве, Латвии, Эстонии, Албании – православные составляют значительное по численности меньшинство. Наибольшее количество православных верующих проживает на территории Восточной Европы. Из западноевропейских стран православными являются две – Греция и Кипр.

Предстоятели Поместных Православных Церквей носят титулы «Святейший» (в случае Константинопольского, Московского, Сербского и Болгарского патриархов), «Святейший и Блаженнейший» (в случае Грузинского патриарха), или «Блаженнейший» (в остальных случаях). Полный титул предстоятелей некоторых древних Церквей несет в себе следы былого величия этих Церквей, однако не всегда соответствует современным реалиям. Так, например, полный титул Константинопольского патриарха – «архиепископ Константинополя, нового Рима, и Вселенский патриарх», а Александрийского – «папа и патриарх великого града Александрии, Ливии, Пентаполя, Эфиопии, всего Египта и всея Африки, отец отцов, пастырь пастырей, архиерей архиереев, тринадцатый апостол и судия всей вселенной».

Помимо автокефальных, существует несколько автономных Церквей, независимых в управлении, но сохраняющих духовную и юрисдикционную связь с более древними и крупными автокефальными Церквями. В юрисдикции Константинопольского Патриархата находится Финляндская Автономная Православная Церковь, в юрисдикции Иерусалимского Патриархата – Синайская Автономная Церковь, в юрисдикции Московского Патриархата – Японская Православная Церковь. Несколько других Церквей в составе Московского Патриархата обладают правами широкой автономии (о чем будет подробнее сказано ниже, в разделе, посвященном Русской Православной Церкви).

Каноническая зависимость автономной Церкви от своей Матери-Церкви выражается прежде всего в том, что избрание ее предстоятеля, осуществляемое ее собственным Собором (Синодом), утверждается предстоятелем и Синодом Матери-Церкви. Кроме того, автономная Церковь получает святое миро от предстоятеля автокефальной Церкви. В остальном же в своей жизни и деятельности автономная Церковь является самостоятельной, руководствуется своим Уставом и управляется своими органами высшей церковной власти.

Существует мнение, согласно которому Православная Церковь в структурном отношении составляет некий восточный аналог Католической Церкви. Соответственно, патриарх Константинопольский воспринимается как аналог папы Римского, или как «восточный папа». Между тем Православная Церковь никогда не имела единого предстоятеля: она всегда состояла из автокефальных Поместных Церквей, находящихся в молитвенно-каноническом общении, но лишенных какой-либо административной зависимости одна от другой. «Первым среди равных» в ряду предстоятелей Поместных Православных Церквей признается патриарх Константинопольский, который с византийских времен носит титул «Вселенского», однако ни данный титул, не первенство чести не дают Константинопольскому патриарху каких-либо

юрисдикционных прав вне пределов своего собственного Патриархата.

Отсутствие единого административного центра в Православной Церкви обусловлено как историческими, так и богословскими причинами. Исторически это связано с тем, что ни один из предстоятелей Поместных Православных Церквей ни в византийскую, ни в послевизантийскую эпоху не обладал такими же правами, какими на Западе обладал папа Римский. Богословски же отсутствие единого предстоятеля объясняется принципом соборности, который действует в Православной Церкви на всех уровнях. Этот принцип предполагает, в частности, что каждый архиерей управляет епархией не самостоятельно, а в согласии с клиром и мирянами. В соответствии с тем же принципом предстоятель Поместной Церкви, будучи, как правило, председателем Архиерейского Синода, управляет Церковью не единолично, а в сотрудничестве с Синодом.

Данная структура управления – на уровне Вселенской Церкви – порождает ряд неудобств, одним из которых является отсутствие верховного арбитра в тех случаях, когда возникает разногласие или конфликт по церковно-политическим вопросам между двумя или несколькими Поместными Церквями. Такой инстанцией, возможно, мог бы стать Константинопольский Патриархат, если бы другие Поместные Церкви согласились поручить ему подобные функции. Однако наибольшее число внутривославных конфликтов связано в настоящий момент именно с Константинопольским Патриархатом, который уже в силу одного этого не может играть роль верховного арбитра. В отсутствие механизма, который обеспечивал бы урегулирование разногласий между двумя или более Православными Церквями, в каждом конкретном случае вопрос решается по-разному: иногда созывается межправославное совещание, решения которого, впрочем, имеют лишь консультативный характер и не обладают обязательной силой для той или иной Поместной Церкви; в других же случаях две Церкви, находящиеся в состоянии конфликта, ищут решение путем двусторонних переговоров или привлекают в качестве посредника третью Церковь.

Итак, в Православной Церкви в мировом масштабе не существует какого-либо внешнего механизма обеспечения соборности, нет внешнего авторитета – в лице ли одного человека или в форме коллегиального органа, – который гарантировал бы единство Церкви в церковно-политических вопросах. Это, однако, не означает, что соборность в Православной Церкви существует только в теории, а не на практике. Практически соборность на межправославном уровне выражается, во-первых, в том, что все Поместные Православные Церкви имеют между собою евхаристическое общение. Во-вторых, Православные Церкви заботятся о сохранении единства вероучения, для чего в необходимых случаях созываются межправославные совещания. В-третьих, предстоятели или официальные представители Церквей время от времени встречаются друг с другом для обсуждения важных вопросов или обмениваются посланиями. Таким образом, даже в отсутствие Всеправославного Собора Православная Церковь во всемирном масштабе сохраняет свое единство, свой соборный, кафолический характер.

3. Практическое применение принципа «канонической территории»

Вплоть до начала Первой мировой войны в православном мире соблюдался принцип канонической территории, предполагавший наличие лишь одной церковной юрисдикции в той или иной стране или области. Эта церковная юрисдикция могла иметь или не иметь автокефальный статус, но она оставалась единственной в данном конкретном месте. Так называемых параллельных юрисдикций практически не существовало.

Во время Первой мировой войны и в годы, последовавшие за ее окончанием, значительная часть православных верующих была вынуждена покинуть родные земли. Массовая миграция православного населения привела к возникновению юрисдикционного хаоса, ибо нередко иерархи, пастыри и паства одной Поместной Церкви оказывались на территориях, где уже действовала другая Поместная Церковь. Положение усугублялось тем обстоятельством, что, как уже говорилось, начиная с 1920-х годов, Константинопольский Патриархат стал создавать новые митрополии и архиепископии в Европе и за ее пределами, объявив своей юрисдикцией всю церковную «диаспору», то есть все страны, не входящие в границы исторических Православных Церквей. Практически вся Западная Европа, Северная и Южная Америка, а также Австралия и Океания, в соответствии с этой точкой зрения, подпали под определение «диаспоры». Однако в Америке, например, уже имелась Православная Церковь, возглавлявшаяся русским епископом. Создание там Константинопольской юрисдикции внесло разделение в американское Православие, лишь усилившееся после возникновения там юрисдикций Антиохийского, Румынского и Сербского Патриархатов.

В Западной Европе в 1920-х годах складывалась не менее запутанная ситуация. Во Франции, Германии и других западноевропейских странах, а также за пределами Европы оказалось большое количество русских православных верующих, которые стали создавать свои церковные структуры. Параллельно происходил процесс создания митрополий и архиепископий Константинопольского и Антиохийского Патриархатов. В период после Второй мировой войны в Западной Европе значительно усилились сербская, румынская и болгарская диаспоры, для которых также были созданы свои церковные структуры.

Несмотря на то что во многих регионах мира существуют параллельные православные юрисдикции, нельзя говорить о том, что принцип канонической территории вообще не соблюдается Православными Церквями. Данный принцип по-прежнему остается важнейшим элементом православной экклезиологии и применяется на практике, хотя далеко не всегда и далеко не везде. Приведем примеры практического применения этого принципа во внутри-православных отношениях.

1) Каждая Поместная Православная Церковь имеет свою каноническую территорию, целостность которой в принципе признается другими Церквями. На этой канонической территории другие Церкви не имеют права основывать свои приходы. При этом ряд Церквей (в частности, Константинопольский, Антиохийский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский Патриархаты) имеют епархии и приходы вне своей канонической территории, в так называемой «диаспоре»; другие же Церкви (например, Кипрская, Элладская, Албанская) таких приходов не имеют.

2) Границы Церквей во многих случаях совпадают с границами государств, однако изменение государственных границ совершенно не обязательно ведет к дроблению Церквей. Так, например, после распада СССР Московский Патриархат сохранил свою территориальную целостность, хотя на его канонической территории (в частности, на Украине) и возник ряд

раскольничьих структур. После разделения Чехословакии на два самостоятельных государства Чехословацкая Православная Церковь была переименована в Православную Церковь Чешских Земель и Словакии, однако не разделилась на две Поместные Церкви, но сохранила единство. Сербская Православная Церковь также сохранила единство после распада Югославии.

3) В православной традиции существует понятие традиционно православных государств – это те государства, где Православная Церковь является Церковью большинства. Во многих из этих стран (за исключением Греции и Кипра) Церковь отделена от государства, однако пользуется уважением со стороны государства и является важной общественной силой. Православные Церкви таких стран имеют тенденцию воспринимать все население этих государств, за исключением принадлежащих к другим конфессиям или религиям, как свою реальную или потенциальную паству. Здесь может быть применено понятие «культурной канонической территории», предполагающее, что все население той или иной страны, по своим культурным корням принадлежащее православной с верой своих предков, является потенциальной паствой Поместной Православной Церкви. Так, например, в России абсолютное большинство русских людей по своим корням принадлежит именно православной традиции, и потому Россия не может рассматриваться как свободная миссионерская территория. Этот принцип не означает того, что Русская Церковь позиционирует себя в качестве безальтернативной религиозной конфессии, не оставляя за каждым конкретным человеком права выбора, или что в России не могут создаваться общины инославных Церквей. Он, скорее, предполагает уважение к Русской Церкви как «Церкви большинства» со стороны инославных Церквей, которые решают создавать на ее канонической территории свои церковные структуры. Что же касается других Поместных Православных Церквей, то они не могут создавать свои структуры на канонической территории Русской Церкви.

Соблюдение вышеуказанных трех пунктов является залогом успешного развития межправославных отношений. Отказ от их применения на межправославном уровне, напротив, ведет к созданию параллельных юрисдикций и возникновению конфликтных ситуаций. Именно это произошло после вторжения в 1996 году Константинопольского Патриархата в Эстонию, которая является канонической территорией Московского Патриархата, и создания там параллельной юрисдикции. Напряженная ситуация возникла также в Молдавии, где, параллельно с Молдавской Православной Церковью Московского Патриархата, Румынский Патриархат в 1992 году создал так называемую Бессарабскую митрополию. И в Эстонии, и в Молдавии абсолютное большинство православных верующих осталось в юрисдикции Московского Патриархата, и новосозданные параллельные структуры оказались маргинальными и малочисленными церковными объединениями. Однако их наличие на канонической территории Московского Патриархата осложняет межправославную ситуацию.

4. Расколы и разделения

Наряду с канонической (т.е. законной) Православной Церковью, существует немало альтернативных структур, именующих себя православными. В совокупности они представляют собой то, что можно было бы назвать «теневым Православием». На церковном языке эти структуры называются «раскольничьими». К числу таковых принадлежат украинские «филаретовцы» и «авто-кефалисты», о которых упоминалось в главе, посвященной новейшей истории Русской Православной Церкви. Отдельного упоминания заслуживают «старостильный» раскол в Греции и церковный раскол в Македонии.

Старостильный раскол возник в Греции после того, как Константинопольский Патриархат и Элладская Православная Церковь в 1924 году ввели в употребление так называемый «исправленный юлианский» календарь, в настоящее время совпадающий с григорианским. Поначалу в защиту старого стиля выступили ми-рянские группы и братства, но в 1935 году три епископа отделились от Элладской Церкви, объявив изменение календаря незаконным и схизматическим актом. В 1940 году старостильная иерархия разделилась на две – «матфеевскую» (по имени возглавившего ее митрополита Матфея) и «флоринскую» (по имени ее лидера митрополита Флоринского Хризостома). Впоследствии каждая из этих групп несколько раз делилась на более мелкие группы, в результате чего к настоящему времени образовалось около 10 «синодов» во главе с «первоиерархами», не имеющими общения между собой. Большинство из этих групп называют себя «истинно православной церковью».

Церковный раскол в Македонии возник в 1967 году после того, как автономная Македонская Православная Церковь с центром в Охриде, входившая в юрисдикцию Сербской Православной Церкви, объявила о своей автокефалии. Эту автокефалию не признала ни Сербская, ни другие Поместные Православные Церкви, в результате чего Македонская Церковь осталась в изоляции. Переговоры с руководством Сербской Православной Церкви, начавшиеся в 1968 году, то прерывались, то возобновлялись, но успеха не имели. В 2005 году Сербская Церковь объявила о прекращении переговоров и назначила в Македонию своего митрополита, в задачу которого входило создание параллельной юрисдикции. Митрополит, однако, был македонскими властями отдан под суд и подвергнут тюремному заключению. Македонская Церковь насчитывает более миллиона членов и является «Церковью большинства» в Республике Македония.

Следует отметить, что понятие «раскол» отсутствует в современном политическом лексиконе, так же как и понятия «каноничности» или «неканоничности» применительно к той или иной Церкви. Светское государство (а таковыми являются все государства Европы) в большинстве случаев не делает различия между каноническими и неканоническими Церквями, давая тем и другим равные права на существование и предоставляя возможность самим Церквям решать свои внутренние проблемы.

В то же время в новейшей истории Европы имели место случаи прямой поддержки раскольников светскими властями. Так, например, «филаретовский» раскол на Украине был поддержан президентом Республики Л. Кравчуком, что позволило расколу набрать значительные обороты. Болгарские раскольники в начале 1990-х годов также были поддержаны тогдашними властями Болгарии. И в том и в другом случае поддержка раскола светскими властями имела самые пагубные последствия для развития религиозной ситуации. На Украине ситуация продолжает оставаться крайне напряженной. В Болгарии, напротив, раскол был фактически преодолен благодаря прекращению поддержки со стороны светских властей в 2001 году.

Глава II. Каноническое устройство Русской Православной Церкви

Одной из пятнадцати Поместных Православных Церквей является Русская Православная Церковь. Это многонациональная Поместная Церковь, находящаяся в вероучительно-единстве и молитвенно-каноническом общении с другими Поместными Православными Церквями. «Московский Патриархат» – другое официальное наименование Русской Православной Церкви. (В дореволюционный период официальным названием Русской Православной Церкви было «Российская Греко-Кафолическая Православная Церковь».)

Из 136 епархий Московского Патриархата 68 находятся на территории Российской Федерации (более 12,5 тысячи приходов), 35 на Украине (более 10 тысяч приходов), 11 в Белоруссии (более 1,3 тысячи приходов), 6 в Молдавии (более 1,5 тысячи приходов), 3 в Казахстане, по одной в Азербайджане, Литве, Латвии и Эстонии. Приходы Московского Патриархата в Киргизстане, Таджикистане и Узбекистане объединены в Ташкентскую и Среднеазиатскую епархию.

В дальнем Зарубежье у Русской Православной Церкви имеется 8 епархий: Аргентинская и Южноамериканская, Берлинская и Германская, Брюссельская и Бельгийская, Будапештская и Венгерская, Венская и Австрийская, Гагская и Нидерландская, Корсунская (объединяющая приходы на территории Франции, Италии, Испании, Португалии и Швейцарии) и Сурожская (на территории Великобритании и Ирландии). Приходы Московского Патриархата в США и Канаде управляются викариями Московской епархии на правах епархиальных архиереев.

Как и другие Поместные Православные Церкви, Русская Православная Церковь имеет иерархическую структуру управления. Высшими органами церковной власти и управления в Русской Православной Церкви являются Поместный Собор, Архиерейский Собор и Священный Синод во главе с патриархом Московским и всея Руси. Церковь разделена на епархии, которые могут быть объединены в митрополичьи округа, экзархаты, автономные и самоуправляемые Церкви. Епархии включают в себя приходы, монастыри, духовные учебные заведения и другие канонические учреждения. Приходы объединяются в благочиния.

1. Высшее церковное управление

Поместный Собор

Высшая власть в области вероучения и канонического устройства в Русской Православной Церкви принадлежит Поместному Собору, состоящему из архиереев, представителей клира, монашествующих и мирян. Поместный Собор созывается для избрания патриарха Московского и всея Руси, а также для решения других вопросов вероучительного и канонического характера. Сроки созыва Поместного Собора определяются Архиерейским Собором или – в исключительных случаях – патриархом Московским и всея Руси (местоблюстителем патриаршего престола) и Священным Синодом.

Согласно Уставу Русской Православной Церкви, Поместный Собор истолковывает учение Православной Церкви на основе Священного Писания и Священного Предания, сохраняя вероучительное и каноническое единство с Поместными Православными Церквями; решает канонические, богослужебные, пастырские вопросы, обеспечивая единство Русской Православной Церкви, сохранение чистоты православной веры, христианской нравственности и благочестия; утверждает, изменяет, отменяет и разъясняет свои постановления, касающиеся церковной жизни; утверждает постановления Архиерейского Собора, относящиеся к вероучению и каноническому устройству; канонизирует святых; избирает патриарха Московского и всея Руси и устанавливает процедуру такого избрания; определяет и корректирует принципы отношений между Церковью и государством; выражает в необходимых случаях озабоченность проблемами современности.

Председателем Поместного Собора является патриарх Московский и всея Руси, а в отсутствие патриарха – местоблюститель патриаршего престола. Кворум Собора составляет 2/3 законно избранных делегатов, включая 2/3 архиереев от общего числа иерархов – членов Собора. Решения на Поместном Соборе, за исключением особых случаев, принимаются большинством голосов.

Важную роль в работе Поместного Собора играет Архиерейское Совецание, состоящее из всех архиереев – членов Собора. В задачу Совецания входит обсуждение тех постановлений Собора, которые имеют особую важность и которые вызывают сомнения с точки зрения соответствия Священному Писанию, Священному Преданию, догматам и канонам, а также поддержания церковного мира и единства. Если какое-либо решение Собора или его часть отвергаются большинством присутствующих архиереев, то оно выносится на повторное соборное рассмотрение. Если же и после этого большинство присутствующих на Соборе иерархов его отвергнут, то оно теряет силу.

В новейшей истории Русской Православной Церкви было 5 Поместных Соборов – 1917—1918, 1945, 1971, 1988 и 1990 годов. Собор 1917—1918 годов восстановил патриаршество в Русской Церкви, избрал патриарха Всероссийского [Тихона \(Белавина\)](#) и принял множество других важнейших для церковной жизни решений. Собор 1945 года избрал патриарха Алексия I (Симанского), Собор 1971 года избрал патриарха Пимена (Извекова). Собор 1988 года был посвящен 1000-летию Крещения Руси, он принял новый Устав Русской Церкви. Поместный Собор 1990 года избрал ныне здравствующего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (Ридигера).

На Поместном Соборе 1990 года каждая епархия Русской Православной Церкви была представлена правящим архиереем, одним священнослужителем и одним мирянином (мирянкой). Кроме того, в Соборе участвовали викарные архиереи, ректоры духовных школ,

руководители синодальных подразделений, представители монастырей.

Архиерейский Собор

Высшим органом иерархического управления в Русской Православной Церкви является Архиерейский Собор. Согласно Уставу, принятому в 2000 году, Архиерейский Собор не подотчетен Поместному Собору и его решения не нуждаются в утверждении более высокой церковной инстанцией, за исключением решений, относящихся к вероучению и каноническому устройству, которые утверждаются Поместным Собором. Согласно предыдущему Уставу, принятому в 1988 году, Архиерейский Собор был подотчетен Поместному Собору. А Собор 1917—1918 годов вообще не предусматривал какой-либо иной высшей церковной власти, кроме Поместного Собора в составе епископов, клириков и мирян. Изменение устава в 2000 году было обусловлено как практическими соображениями, так и стремлением возвратиться к более древней практике, согласно которой высшая власть в Церкви принадлежит именно Собору архиереев, а не какому-либо церковному органу с участием мирян.

Архиерейский Собор состоит из епархиальных архиереев, а также викарных архиереев, возглавляющих синодальные учреждения и Духовные академии или имеющих каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами. Архиерейский Собор созывается патриархом Московским и всея Руси (местоблюстителем) и Священным Синодом не реже одного раза в четыре года и в преддверии Поместного Собора, а также в исключительных случаях, предусмотренных Уставом Русской Православной Церкви.

В обязанности Архиерейского Собора входит: хранение чистоты и неповрежденности православного вероучения и норм христианской нравственности; принятие Устава Русской Православной Церкви и внесение в него изменений и дополнений; хранение догматического и канонического единства Русской Православной Церкви; решение принципиальных богословских, канонических, богослужебных и пастырских вопросов, касающихся как внутренней, так и внешней деятельности Церкви; канонизация святых и утверждение богослужебных чинопоследований; компетентное истолкование святых канонов и иных церковных законоположений; выражение пастырской озабоченности проблемами современности; определение характера отношений с государственными органами; поддержание отношений с Поместными Православными Церквями; создание, реорганизация и ликвидация самоуправляемых Церквей, экзархатов и епархий, а также определение их границ и наименований; создание, реорганизация и ликвидация синодальных учреждений; утверждение порядка владения, пользования и распоряжения имуществом Русской Православной Церкви; в преддверии Поместного Собора внесение предложений по повестке дня, программе, регламенту заседаний и структуре Собора, а также по процедуре избрания патриарха Московского и всея Руси, если таковое избрание предполагается; наблюдение за претворением в жизнь решений Поместного Собора; суждение о деятельности Священного Синода и синодальных учреждений; утверждение, отмена и внесение изменений в законодательные деяния Священного Синода; создание и упразднение органов церковного управления; установление процедуры для всех церковных судов; рассмотрение финансовых отчетов, представляемых Священным Синодом; утверждение новых общецерковных наград.

Решения на Соборе принимаются простым большинством голосов открытым или тайным голосованием. Никто из архиереев – членов Архиерейского Собора не может отказаться от участия в его заседаниях, кроме случаев болезни или иной важной причины, которая признается Собором уважительной. Кворум Архиерейского Собора составляют 2/3 иерархов – его членов.

В новейшей истории Русской Православной Церкви было 16 Архиерейских Соборов – в

1925, 1943, 1944, 1961, 1971, 1988, 1989, 1990 (трижды), 1992 (дважды), 1994, 1997, 2000 и 2004 годах. Собор 1925 года носил наименование «Архиерейского совещания» и был созван для избрания местоблюстителя патриаршего престола после кончины Святейшего Патриарха Тихона. Собор 1943 года избрал Святейшего Патриарха Сергия. Соборы 1944, 1971, 1988 и июня 1990 годов созывались для подготовки Поместных Соборов. Архиерейский Собор 1961 года был созван для принятия нового Устава Русской Православной Церкви. Частота созыва Архиерейских Соборов в период с 1989 по 1997 годы была обусловлена серьезными изменениями в правовом положении Русской Церкви в период распада СССР и возникновения на его территории новых государств, а также необходимостью реагировать на украинский раскол, стремительно набиравший силу. Архиерейский Собор 2000 года носил название «Юбилейного» и был посвящен 2000-летию христианства. Наконец, Собор 2004 года был первым Архиерейским Собором, созданным в соответствии с новым Уставом, предписывающим созывать Архиерейские Соборы раз в 4 года.

Патриарх

Предстоятель Русской Православной Церкви носит титул «Святейший Патриарх Московский и всея Руси». В истории Русской Православной Церкви было 15 патриархов:

свт. Иов с 11 декабря 1586 г. митрополит Московский; с 26 января 1589 г. по начало июня 1605 патриарх Всероссийский

свт. Гермоген 3 июля 1606 – 17 февраля 1612 г.

Филарет 24 июня 1619 – 1 октября 1633 г.

Иоасаф I 6 февраля 1634 – 28 ноября 1640 г.

Иосиф 27 марта 1642 – 15 апреля 1652 г.

Никон 25 июля 1652 – 12 декабря 1666 г.

Иоасаф II 10 февраля 1667 – 17 февраля 1672 г.

Питирим 7 июля 1672 – 19 апреля 1673 г.

Иоаким 26 июля 1674 – 17 марта 1690 г.

Адриан 24 августа 1690 – 16 октября 1700 г.

свт. Тихон 5 ноября 1917 – 7 апреля 1925 г.

Сергий с 14 декабря 1925 г. заместитель патриаршего местоблюстителя, затем местоблюститель; 11 сентября 1943 – 15 мая 1944 г. патриарх Московский и всея Руси

Алексий I 4 февраля 1945 – 17 апреля 1970 г.

Пимен 2 июня 1971 – 3 мая 1990 г.

Алексий II с 10 июня 1990 г.

Патриарх Московский и всея Руси занимает пятое место в диптихах Поместных Православных Церквей после патриархов Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. За патриархом Московским и всея Руси в диптихах Русской Православной Церкви следуют патриархи Грузинский, Сербский, Болгарский, Румынский, архиепископы Кипрский, Албанский, Афинский и всей Эллады, митрополиты Варшавский и всей Польши, Чешских Земель и Словакии, Америки и Канады.

Патриарх имеет первенство чести среди епископата Русской Православной Церкви. В своей деятельности патриарх подотчетен Поместному и Архиерейскому Соборам. Сан патриарха в Русской Православной Церкви является пожизненным. Имя патриарха возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви.

Патриарх Московский и всея Руси является епархиальным архиереем Московской епархии, состоящей из города Москвы и Московской области. В управлении Московской епархией

патриарху помогает патриарший наместник на правах епархиального архиерея, с титулом митрополита Крутицкого и Коломенского. На практике патриарх управляет приходами города Москвы, а митрополит Крутицкий и Коломенский – приходами Московской области. Патриарх является, кроме того, священноархимандритом Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ряда других монастырей, имеющих особое историческое значение, и управляет всеми церковными ставропигиями.

Как предстоятель Русской Православной Церкви, патриарх имеет попечение о внутреннем и внешнем благосостоянии Церкви и управляет ею совместно со Священным Синодом, являясь его председателем. Вместе со Священным Синодом патриарх созывает Архиерейские Соборы, в исключительных случаях – Поместные Соборы, и председательствует на них. Патриарх созывает также заседания Священного Синода.

Осуществляя свою каноническую власть, патриарх несет ответственность за исполнение постановлений Соборов и Священного Синода; представляет Соборам отчеты о состоянии Церкви; поддерживает единство иерархии Церкви; осуществляет начальственное наблюдение за всеми синодальными учреждениями; обращается с пастырскими посланиями ко всей полноте Русской Церкви; подписывает общецерковные документы после одобрения Священным Синодом; управляет Московской Патриархией; состоит в переписке с предстоятелями Православных Церквей; представляет Русскую Церковь в отношениях с высшими органами государственной власти и управления; имеет долг ходатайства и «печалования» перед органами государственной власти; утверждает уставы самоуправляемых Церквей, экзархатов и епархий; принимает апелляции от епархиальных архиереев самоуправляемых Церквей; своевременно освящает миро для распространения по всем епархиям и приходам Русской Церкви.

Будучи правящим архиереем Московской епархии, патриарх не имеет права прямого и личного вмешательства в дела других епархий Русской Церкви. Тем не менее патриарху принадлежит целый ряд координирующих функций, связанных с деятельностью других архиереев. Согласно Уставу, патриарх издает указы об избрании и назначении епархиальных архиереев, руководителей синодальных учреждений, викарных архиереев, ректоров духовных школ и иных должностных лиц, назначаемых Священным Синодом; имеет попечение о своевременном замещении архиерейских кафедр; поручает архиереям временное управление епархиями в случае длительной болезни, кончины или нахождения под церковным судом епархиальных архиереев; наблюдает за выполнением архиереями их архипастырского долга по окормлению епархий; имеет право посещения в необходимых случаях всех епархий Русской Церкви; преподает архиереям братские советы как относительно их личной жизни, так и относительно исполнения ими архипастырского долга; в случае невнимания к его советам предлагает Священному Синоду вынести надлежащее постановление; принимает к рассмотрению дела, связанные с недоразумениями между архиереями, добровольно обращающимися к его посредничеству без формального судопроизводства (решения патриарха в таких случаях для обеих сторон обязательны); принимает жалобы на архиереев и дает им надлежащий ход; разрешает архиереям отпуск на срок более 14 дней; награждает архиереев установленными титулами и высшими церковными отличиями.

Патриарх Московский и всея Руси не имеет прямой канонической юрисдикции над клириками и мирянами не подведомственных ему епархий. Однако, в соответствии с Уставом, церковные награды клирикам и мирянам всех епархий вручаются именно патриархом. Данная традиция унаследована от синодальной эпохи, когда, в отсутствие канонически избранного предстоятеля, церковные награды вручались клирикам и мирянам государем императором. В соответствии с этой же традицией патриарх, не будучи прямым начальником духовных учебных заведений, утверждает присуждение ученых степеней и званий.

Право суда над патриархом, равно как и решение вопроса о его уходе на покой, принадлежит Архиерейскому Собору.

В случае кончины патриарха, его ухода на покой, нахождения под церковным судом или иной причины, делающей невозможным исполнение им патриаршей должности, Священный Синод под председательством старейшего по хиротонии постоянного члена Священного Синода немедленно избирает из числа своих постоянных членов местоблюстителя патриаршего престола. В период междупатриаршества Русской Православной Церковью управляет Священный Синод под председательством местоблюстителя; имя местоблюстителя возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви; местоблюститель исполняет обязанности патриарха Московского и всея Руси; митрополит Крутицкий и Коломенский вступает в самостоятельное управление Московской епархией.

Не позднее шести месяцев после освобождения патриаршего престола местоблюститель и Священный Синод созывают Поместный Собор для избрания нового патриарха. Кандидат в патриархи должен быть архиереем Русской Православной Церкви; обладать высшим богословским образованием, достаточным опытом епархиального управления, отличаться приверженностью к каноническому правопорядку, пользоваться доброй репутацией и доверием иерархов, клира и народа, иметь доброе свидетельство от внешних ([1 Тим 3:7](#)), быть не моложе 40 лет.

Священный Синод

В период между Архиерейскими Соборами Русской Православной Церковью управляет Священный Синод, ответственный перед Архиерейским Собором и состоящий из председателя – патриарха Московского и всея Руси (или, в случае его кончины, местоблюстителя патриаршего престола), семи постоянных и пяти временных членов. Постоянными членами Синода являются: по кафедре – митрополиты Киевский и всея Украины; Санкт-Петербургский и Ладужский; Крутицкий и Коломенский; Минский и Слуцкий, патриарший экзарх всея Белоруссии; Кишиневский и всей Молдовы; по должности – председатель Отдела внешних церковных связей и управляющий делами Московской Патриархии. Временные члены Синода вызываются для присутствия на одной сессии, по старшинству архиерейской хиротонии.

Современный Священный Синод не является прямым преемником дореволюционного Святейшего Синода и отличается от него как по полномочиям, так и по составу. Святейший Синод управлял Церковью от имени «Его Императорского Величества» и включал в качестве полноправных членов как архиереев, так и священников, а также мирянина в чине обер-прокурора. Все решения Святейшего Синода вступали в силу только после утверждения императором. Титул «Святейшего» перешел к дореволюционному Синоду от патриарха после упразднения патриаршества Петром I; после восстановления патриаршества в 1917 году этот титул вновь вернулся к патриарху. Современный Синод именуется «Священным» и состоит исключительно из архиереев. Решения Синода не утверждаются патриархом, так как патриарх сам является членом Синода и его председателем.

Заседания Священного Синода созываются патриархом (или, в случае его кончины, местоблюстителем патриаршего престола). Как правило, заседания Синода являются закрытыми. С правом совещательного голоса в Синоде могут присутствовать епархиальные архиереи, руководители синодальных учреждений и ректоры Духовных академий при рассмотрении дел, касающихся управляемых ими епархий, учреждений, школ или несения ими общецерковного послушания.

Дела в Священном Синоде решаются общим согласием всех участвующих в заседании

членов или большинством голосов. Никто из присутствующих в Синоде не может воздерживаться от участия в голосовании. Каждый из членов Синода в случае несогласия с принятым решением может подать отдельное мнение, которое должен заявить на том же заседании и представить в письменной форме не позднее трех дней со дня заседания. Отдельные мнения прилагаются к делу, но не останавливают его решение.

В обязанности Священного Синода входит забота о неповрежденном хранении и истолковании православной веры, норм христианской нравственности и благочестия; служение внутреннему единству Церкви; поддержание единства с другими Православными Церквями; организация внутренней и внешней деятельности Церкви; толкование канонических постановлений и разрешение затруднений, связанных с их применением; регулирование богослужебных вопросов; издание дисциплинарных постановлений, касающихся клира, монашествующих и церковных работников; оценка важнейших событий в области межцерковных, межконфессиональных и межрелигиозных отношений; поддержание межконфессиональных и межрелигиозных связей; координация миротворческой деятельности Русской Православной Церкви; выражение пастырской озабоченности общественными проблемами; обращение со специальными посланиями ко всем чадам Русской Православной Церкви; поддержание должных отношений между Церковью и государством; ряд других функций.

Священный Синод избирает, назначает, в исключительных случаях перемещает архиереев и увольняет их на покой; вызывает архиереев для присутствия в Синоде; рассматривает отчеты архиереев о состоянии епархий; инспектирует через своих членов деятельность архиереев всякий раз, когда сочтет это нужным; определяет денежное содержание архиереев. Священный Синод назначает руководителей синодальных учреждений и, по их представлению, их заместителей; ректоров Духовных академий и семинарий; настоятелей (настоятельница) и наместников монастырей; архиереев, клириков и мирян для прохождения ответственного послушания за границей.

Священный Синод образует и упраздняет епархии, изменяет их границы и наименования с последующим утверждением Архиерейским Собором; принимает положения о епархиальных учреждениях; одобряет уставы монастырей и осуществляет общее наблюдение за монашеской жизнью; учреждает ставропигии; по представлению Учебного комитета утверждает уставы и учебные планы духовных учебных заведений, программы Духовных семинарий и учреждает новые кафедры в Духовных академиях; следит, чтобы действия всех органов церковной власти в епархиях, благочиниях и приходах соответствовали законным постановлениям; в случае необходимости проводит ревизии.

Московская Патриархия и синодальные учреждения

Органами исполнительной власти патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода являются Московская Патриархия и синодальные учреждения. Московская Патриархия является учреждением Русской Православной Церкви, объединяющим структуры, непосредственно руководимые патриархом Московским и всея Руси. В Московскую Патриархию на правах синодального учреждения входит Управление делами.

Синодальным учреждением является учреждение Русской Православной Церкви, ведающее кругом общецерковных дел, входящих в его компетенцию. Синодальные учреждения создаются или упраздняются по решению Архиерейского Собора или Священного Синода и подотчетны им. Синодальными учреждениями Русской Православной Церкви в настоящий момент являются: Отдел внешних церковных связей; Издательский Совет; Учебный комитет; Отдел

катехизации и религиозного образования; Отдел благотворительности и социального служения; Миссионерский отдел; Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями; Отдел по делам молодежи. В случае необходимости могут быть созданы иные синодальные учреждения.

2. Епархии, экзархаты, автономные самоуправляемые Церкви

Русская Православная Церковь разделяется на епархии – местные церкви, возглавляемые архиереем и объединяющие епархиальные учреждения, благочиния, приходы, монастыри, подворья, духовные образовательные учреждения, братства, сестричества, миссии. Епархия учреждается по решению Священного Синода, с последующим утверждением Архиерейским Собором. Границы епархий определяются Священным Синодом.

Границы епархий, как правило, отражают гражданское территориальное деление, совпадая с границами областей. Этим обусловлена значительная разница в численности приходов, входящих в ту или иную епархию: менее десяти в некоторых зарубежных епархиях, по несколько сотен во многих епархиях России и Украины, более тысячи в самой крупной епархии Русской Православной Церкви – Московской.

Епархии могут быть объединены в экзархаты. В основу такого объединения полагается национально-региональный принцип. Высшая церковная власть в экзархате принадлежит Синоду экзархата под председательством экзарха. Синод экзархата принимает Устав, регламентирующий управление экзархатом. Экзарх избирается Священным Синодом и назначается патриаршим указом. Экзарх является епархиальным архиереем своей епархии и возглавляет управление экзархатом. Имя экзарха возносится во всех храмах экзархата после имени патриарха Московского и всея Руси. В Русской Православной Церкви в настоящее время имеется один экзархат – Белорусский. «Белорусская Православная Церковь» – другое официальное наименование Белорусского экзархата. Предстоятелем Белорусского экзархата является митрополит Минский и Слуцкий, патриарший экзарх всея Белоруссии.

Епархии могут быть также объединены в митрополичьи округа. На Поместном Соборе 1917—1918 годов было предложено поделить всю Русскую Православную Церковь на митрополичьи округа, однако революционные события и последующие гонения на Церковь воспрепятствовали осуществлению этого проекта. В настоящее время в Русской Православной Церкви имеется один митрополичий округ – в Казахстане. Его глава носит титул «митрополит Астанайский и Алма-Атинский».

Епархии Московского Патриархата в ряде стран объединены в церковные структуры, обладающие правами автономии. Современная практика Русской Православной Церкви различает полную, широкую и ограниченную автономию. В настоящий момент в составе Русской Православной Церкви имеется одна Церковь, обладающая полной автономией: Японская Православная Церковь. Ее предстоятелем является Высокопреосвященный митрополит Токийский и всей Японии. В состав Московского Патриархата входит Украинская Православная Церковь, являющаяся самоуправляемой с правами широкой автономии. Ее предстоятель носит титул Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины. Помимо Японской и Украинской Православных Церквей, в состав Московского Патриархата входят три самоуправляемые Церкви, обладающие правами ограниченной автономии: Латвийская Православная Церковь, Православная Церковь Молдовы и Эстонская Православная Церковь. После подписания Акта о каноническом общении между Московским Патриархатом и Русской Православной Церковью Заграницей последняя также получила статус самоуправляемой Церкви с правами широкой автономии.

Самоуправляемые Церкви осуществляют свою деятельность на основе и в пределах, предоставляемых Патриаршим Томосом, издаваемым в соответствии с решениями Поместного или Архиерейского Собора. Органами церковной власти и управления самоуправляемой Церкви являются Собор и Синод, возглавляемые предстоятелем самоуправляемой Церкви в сане

митрополита или архиепископа. Предстоятель самоуправляемой Церкви избирается Собором из числа кандидатов, утверждаемых патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом. Имя предстоятеля поминается во всех храмах самоуправляемой Церкви после имени патриарха Московского и всея Руси.

Архиереи самоуправляемой Церкви, как и архиереи автономных Церквей, экзархатов и митрополичьих округов, являются членами Поместного и Архиерейского Соборов Русской Православной Церкви. Решения Поместного и Архиерейского Соборов и Священного Синода Русской Православной Церкви являются обязательными для экзархатов, митрополичьих округов, самоуправляемых и автономных Церквей.

3. Епархиальные и викарные архиереи

Каждую епархию возглавляет архиерей, назначенный патриархом и Священным Синодом (в автономных Церквах архиереи назначаются своим собственным Синодом). Согласно Уставу Русской Православной Церкви, епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной Церкви, канонически управляющий ею при соборном содействии клира и мирян.

В Русской Православной Церкви архиерей может называться епископом, архиепископом, митрополитом или патриархом. Сан патриарха усвоен предстоятелю Церкви. Сан епископа получают все лица, поставляемые на архиерейское служение. Саны архиепископа и митрополита являются почетными званиями: они присваиваются патриархом за церковные заслуги (в синодальный период эти саны присваивались императором). Такое употребление санов отличает Русскую Церковь от ряда других Поместных Православных Церквей, в частности от Константинопольского Патриархата и Элладской Церкви, где каждый епархиальный архиерей имеет сан митрополита.

Полный титул епархиального архиерея, как правило, включает наименование кафедрального города. В большинстве случаев титул включает также название еще одного города епархии (например, Владимирский и Суздальский, Липецкий и Елецкий). В тех случаях, когда юрисдикция архиерея простирается на целое государство, титул включает наименования города и страны (например, Виленский и Литовский, Венский и Австрийский), а если юрисдикция архиерея простирается на целый регион или континент, то названия города и региона (Ташкентский и Среднеазиатский), либо страны и континента (Аргентинский и Южноамериканский). В некоторых странах, где епархии Русской Православной Церкви находятся на канонической территории инославных Церквей, титул епархиального архиерея носит символический характер (например, «Корсунский» во Франции, «Сурожский» в Великобритании).

Избираемый на епископское служение кандидат должен соответствовать высокому званию епископа по нравственным качествам и иметь богословское образование. Древние канонические правила не определяли минимальный возраст кандидата на поставление в епископы. Согласно действующему Уставу Русской Православной Церкви, кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства с обязательным пострижением в монашество. Под пострижением в монашество в Уставе понимается пострижение в мантию (малую схиму).

Следует отметить, что безбрачие епископата не было общепринятым в первоначальной христианской Церкви. Напротив, апостол Павел говорит, что епископ должен быть одной жены муж (1 Тим 3:2). Многие известные епископы IV века состояли в браке, например Григорий Назианзин-старший (отец Григория Богослова), Григорий Нисский. Однако уже в это время предпочтение при избрании начинают отдавать безбрачным (Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст). Безбрачие, впрочем, не означало непременно пострижения в монашество. В Церквах греческого Востока (в частности, в Константинопольском, Александрийском, Антиохийском, — Иерусалимском Патриархатах, в Элладской, Кипрской и Албанской Православных Церквах) большинство архиереев имеет постриг лишь в рясофор.

Требование обязательного безбрачия для епископата было введено на православном Востоке не позднее VII века. 12-е правило VI Вселенского Собора упоминает о том, что в Африке, Ливии и некоторых других местах епископы после рукоположения продолжают жить со своими женами; правило постановляет, «чтобы отныне не было ничего такого». При этом

отцы Собора специально оговаривают, что данное правило вводится «не для того, чтобы отбросить или извратить апостольское постановление», но «дабы не допустить какое-либо нареkanie на священное звание». Иными словами, безбрачие епископата введено не потому, чтобы архиерейство было несовместимо с браком, а прежде всего по причинам нравственно-дисциплинарного характера. Как глава епархии архиерей распоряжается ее материальным богатством, доходами и недвижимостью, по своему усмотрению назначает и смещает с должностей приходских священников. Не всякий архиерей, имеющий семью, детей, многочисленную родню, смог бы избежать соблазна использовать власть и влияние в интересах собственной семьи: в ранней Церкви имели место случаи, когда архиерейская кафедра передавалась от отца к сыну или когда архиерей назначал своих сыновей и родственников на ключевые епархиальные должности (например, настоятелями соборов). Дабы исключить подобные случаи в дальнейшем, было принято решение об обязательном безбрачии архиереев.

Архиереи пользуются всей полнотой иерархической власти в делах вероучения, священнодействия и пастырства. Епархиальный архиерей рукополагает и назначает клириков на место их служения, назначает всех сотрудников епархиальных учреждений и благословляет монашеские постриги. Епархиальный архиерей имеет право принимать в клир своей епархии духовенство из других епархий при наличии отпускных грамот, а также отпускать священнослужителей в иные епархии, предоставляя по запросу архиереев их личные дела и отпускные грамоты. Без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь.

Осуществляя управление епархией, архиерей заботится о хранении веры, христианской нравственности и благочестия; наблюдает за правильным совершением богослужения и соблюдением церковного благолепия; несет ответственность за осуществление положений Устава Русской Православной Церкви, постановлений Соборов и Священного Синода; утверждает гражданские уставы приходов, монастырей, подворий и иных канонических подразделений, входящих в епархию; посещает приходы своей епархии и осуществляет контроль за их деятельностью непосредственно или через своих полномочных представителей; имеет высшее начальственное наблюдение за епархиальными учреждениями и входящими в его епархию монастырями; наблюдает за деятельностью епархиального клира; назначает настоятелей, приходских священников и иных клириков; заботится о совершенствовании духовного и нравственного состояния духовенства и о повышении его образовательного уровня; имеет попечение о подготовке священно- и церковнослужителей; наблюдает за состоянием церковной проповеди; ходатайствует перед патриархом о награждении клириков и мирян соответствующими наградами и в установленном порядке сам награждает таковых; дает благословение на учреждение новых приходов; дает благословение на постройку и ремонт храмов, молитвенных домов и часовен и заботится, чтобы их внешний вид и внутреннее убранство соответствовали православной церковной традиции; освящает храмы; имеет попечение о состоянии церковного пения, иконописи и прикладных церковных искусств; исполняет ряд других функций.

Архиерей имеет право отеческого воздействия и взыскания по отношению к клирикам, включая наказания выговором, отстранением от занимаемой должности и временным запрещением в священно-служении; увещевает мирян, в случае необходимости в соответствии с канонами налагает на них прещения или временно отлучает от церковного общения, а тяжкие проступки передает на рассмотрение церковного суда; утверждает взыскания церковного суда и имеет право смягчать их; в соответствии с канонами решает вопросы, возникающие при заключении церковных браков и разводов.

В случае кончины епархиального архиерея, его ухода на покой, перевода на другое место

служения или отстранения от управления епархией его епархия становится «вдовствующей». Управление вдовствующей епархией осуществляет архиерей, назначаемый патриархом Московским и всея Руси.

В древней Церкви сан епископа был пожизненным, и епархиальные архиереи, за редчайшими исключениями, не оставляли кафедры вплоть до своей кончины. В современной практике Русской Православной Церкви каждый архиерей, за исключением Святейшего Патриарха, по достижении 75-летнего возраста подает на имя патриарха прошение об уходе на покой. Вопрос о времени удовлетворения такого прошения решается Священным Синодом. Данная практика заимствована из Римско-католической Церкви, где каждый архиерей, за исключением папы Римского, по достижении 75-летнего возраста подает прошение об уходе на покой, а по достижении 80 лет обязан оставить свой пост. В Русской Православной Церкви архиерей может продолжать служение и после 80 лет, если на то будет согласие патриарха и Священного Синода.

Архиерей может подать прошение об увольнении на покой и в некоторых других случаях, в частности в случае тяжелой болезни. В истории Русской Православной Церкви были случаи добровольного ухода архиерея на покой и по иным причинам, которые высшая церковная власть считала уважительными. В частности, святитель Феофан Затворник в возрасте 51 года, после нескольких лет управления Тамбовской и Владимирской епархиями, подал в Синод прошение об увольнении на покой для того, чтобы посвятить остаток жизни ученым трудам. Святитель Игнатий Брянчанинов в тех же целях ушел на покой в возрасте 54 лет. Однако в современной практике случаи добровольного досрочного ухода архиерея на покой редки.

После ухода на покой архиерей сохраняет сан епископа (архиепископа, митрополита), но лишается епархиального титула и каких-либо канонических и административных прав, связанных с управлением епархией. При этом находящийся на покое архиерей может получить церковное послушание, например вступить в управление монастырем или приходом.

В случае совершения архиереем дисциплинарных проступков или уклонения от норм христианской нравственности, а также в других случаях, предусмотренных церковными правовыми нормами, высшая церковная власть может принять решение не только об отстранении архиерея от управления епархией и увольнении его на покой, но и о запрещении его в священнослужении, а в исключительных случаях – о лишении его священного сана. Запрещенный в священнослужении архиерей временно лишается права священнодействия, однако сохраняет епископский сан: в случае раскаяния и исправления он может быть восстановлен в своих архиерейских правах. Лишение сана высшей церковной властью влечет за собой его утрату на всю оставшуюся жизнь. В соответствии с канонами архиерей не может быть низведен на степень священника или диакона: утрачивая священный сан, он утрачивает все степени священства и становится простым монахом.

Если архиерей, получивший то или иное наказание за совершение канонического преступления, упорствует и не подчиняется решению высшей церковной власти, к нему может быть применено более строгое наказание. В частности, архиерей, запрещенный в священнослужении за уклонение в раскол, но продолжающий священнодействовать, может быть лишен священного сана, а в исключительном случае даже анафематствован (отлучен от Церкви). Примером подобного случая является бывший митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Денисенко), который после уклонения в раскол был сначала запрещен в священнослужении, затем лишен священного сана и, наконец, предан анафеме.

Каноническому прещению подвергается и архиерей, самовольно, без отпускной грамоты, покинувший юрисдикцию Русской Православной Церкви, даже если он принимается в юрисдикцию другой Поместной Православной Церкви.

В современной церковной практике имеют место случаи перемещения архиереев, однако Устав Русской Православной Церкви определяет каждый такой случай как исключительный. Более распространенной является практика назначения викарного архиерея на должность епархиального в случае освобождения (вдовства) архиерейской кафедры.

В управлении епархией епархиальному архиерею помогают Епархиальное собрание и Епархиальный совет. Епархиальное собрание, возглавляемое епархиальным архиереем, состоит из клира, монашествующих и мирян, проживающих на территории епархии и представляющих канонические подразделения, входящие в состав епархии. Епархиальный совет образуется по благословению епархиального архиерея и состоит не менее чем из четырех лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на три года. Исполнительно-распорядительным органом епархии является Епархиальное управление, находящееся под непосредственным руководством епархиального архиерея и призванное помогать архиерею в осуществлении его исполнительной власти.

Викарным архиереем в Русской Православной Церкви называется архиерей, не управляющий епархией. Процедура избрания викарного архиерея ничем не отличается от процедуры избрания епархиального архиерея. Викарный архиерей может быть назначен Священным Синодом в помощь епархиальному архиерею; в этом случае круг его обязанностей определяется епархиальным архиереем. Викарный архиерей может нести и иное церковное послушание, например быть ректором духовного учебного заведения, управлять монастырем, возглавлять синодальное учреждение, руководить приходом. Титул викарного архиерея включает наименование одного епархиального города, однако не дает викарному архиерею никаких прав по управлению церквами этого города.

Во внебогослужбное время епископ Русской Православной Церкви одевается в подрясник, черную рясу и черный клобук без креста, а на груди носит панагию – изображение Пресвятой Богородицы. Отличием архиепископа является черный клобук с крестом, митрополита – белый клобук с крестом, патриарха – белый куколь с изображением серафимов. Белые клобуки и коколи, а также клобуки с крестами – явление чисто русское: в греческих Церквах и патриархи, и митрополиты носят обычные черные клобуки.

4. Приходы и приходское духовенство

Приходом, согласно Уставу Русской Православной Церкви, называется община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Приход находится под наблюдением епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля. Приход образуется по добровольному согласию верующих православного вероисповедания, достигших совершеннолетия, с благословения епархиального архиерея. При приходе могут быть созданы братства и сестричества с целью привлечения прихожан к более активному участию в жизни прихода, к благотворительности, милосердию, религиозно-нравственному просвещению и воспитанию.

Во главе каждого прихода стоит настоятель, назначаемый епархиальным архиереем. В своей деятельности настоятель подотчетен епархиальному архиерею. Настоятель призван нести ответственность за исправное, согласное с церковным уставом совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное состояние и соответствующее воспитание членов прихода.

В обязанности настоятеля, в частности, входит: руководство причтом в исполнении им богослужебных и пастырских обязанностей; наблюдение за состоянием храма, его убранством и наличием всего необходимого для совершения богослужений; забота о правильном и благоговейном чтении и пении в храме; забота о точном выполнении указаний епархиального архиерея; организация катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительной деятельности прихода; созыв приходского собрания; представление интересов прихода в органах государственной власти и местного самоуправления.

Помимо настоятеля, в приходе могут служить другие священники и диаконы. Чтобы быть рукоположенным в диакона или священника, необходимо быть членом Русской Православной Церкви, обладать соответствующими нравственными качествами, иметь достаточную богословскую подготовку; иметь свидетельство духовника об отсутствии канонических препятствий к рукоположению, не состоять под церковным или гражданским судом; принять церковную присягу. Древние церковные каноны определяли минимальный канонический возраст для поставления в сан диакона – 25 лет, в сан пресвитера – 30 лет. Однако современный Устав Русской Церкви определяет гражданское совершеннолетие (18 лет) в качестве минимального возрастного ценза для рукоположения в сан диакона и пресвитера.

Среди приходского духовенства Русской Православной Церкви абсолютное большинство составляют женатые священники; лишь незначительный процент приходских клириков относится к числу монашествующих. Согласно каноническим установлениям Православной Церкви, священнослужитель может вступить в брак лишь один раз. В том случае, если семейный священник овдовел, он может быть пострижен в монашество. Овдовевший или разведенный священнослужитель не имеет права вступить в новый брак и при этом сохранить священный сан: в случае вступления во второй брак он должен быть извержен из сана.

Наличие женатого духовенства отличает Православную Церковь от Католической Церкви латинского обряда, где со времен папы Григория VII (1073—1085) действует требование неперемennого celibата (безбрачия) для приходского клира. Руководствуясь учением апостола Павла (См.: [Тит 1:6](#)) и постановлениями Вселенских и Поместных Соборов, Церковь на христианском Востоке всегда признавала брак для приходского духовенства легитимным и никогда не считала семейную жизнь несовместимой с исполнением функций приходского священника. В современной практике Православной Церкви семья священника может играть

существенную роль в приходской жизни. Нередко жена священнослужителя является регентом хора, печет просфоры, заботится о благолепии храма, а сыновья священника прислуживают в алтаре.

Вступление в брак для священнослужителя допускается только до рукоположения. Данное правило мотивировано скорее дисциплинарными, чем какими-либо иными соображениями: если бы приходской священник имел право на вступление в брак, он должен был бы совмещать пастырское руководство лицами женского пола с поиском супруги, что создавало бы очевидные неудобства.

В Православной Церкви семейных священников иногда называют «белым духовенством», в отличие от «черного», монашеского духовенства. Священник в Русской Церкви может иметь сан протоиерея. Настоятель патриаршего собора традиционно носит титул протопресвитера. Возведение в сан протопресвитера осуществляется патриархом Московским и всея Руси, в сан протоиерея – епархиальным архиереем по письменному благословению патриарха.

Во внебогослужебное время священники Русской Церкви носят подрясник (длинное черное платье с узкими рукавами) и рясу (длинное черное платье с широкими рукавами, надеваемое поверх подрясника). Все священники имеют право ношения нагрудного (наперсного) креста – посеребренного, позолоченного или с украшениями. Ношение креста всеми священниками было узаконено в Русской Церкви лишь при императоре Николае II; до этого кресты вручались священникам лишь в качестве награды за особые заслуги или по выслуге лет. (В Церквях греческого Востока кресты носят только те священники, которые получают на это специальное право от архиерея.) Диаконы во внебогослужебное время носят подрясник и черную рясу.

Помимо священников и диаконов, на приходах Русской Православной Церкви трудятся представители низшего клира – иподиаконы и чтецы. Иподиаконами называются лица, прислуживающие за архиерейским богослужением, чтецами – лица, которым поручено читать за богослужением все священные тексты, кроме Евангелия.

Членами прихода, или прихожанами, являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь со своим приходом. Каждый прихожанин призывается участвовать в богослужении, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать каноны и церковные предписания, совершать дела веры, стремиться к религиозно-нравственному совершенствованию и содействовать благосостоянию прихода. Прихожане заботятся о материальном содержании причта и храма.

Органами приходского управления, помимо настоятеля, являются также приходское собрание, приходской совет и ревизионная комиссия. Приходское собрание возглавляется настоятелем и включает других священнослужителей и прихожан, регулярно участвующих в литургической жизни прихода. Приходской совет состоит из председателя, его помощника и казначея, а ревизионная комиссия – из председателя и двух членов. Состав приходского совета избирается из числа членов приходского собрания.

Приходы епархии могут быть объединены в благочиния во главе с благочинными, назначаемыми епархиальным архиереем. Благочинный осуществляет контроль за деятельностью приходов, имеет координирующие функции, в необходимых случаях созывает духовенство на братские совещания.

5. Монастыри и монашество

Монахом в Русской Православной Церкви называется человек, добровольно отрекшийся от мира и давший обет безбрачия. Монашество разделяется на три чина: рясофорных монахов, получивших право на ношение рясы и клобука, но еще не произнесших монашеские обеты; мантийных монахов, давших обеты послушания, целомудрия и нестяжания; схимонахов, постриженных в великую схиму и связанных обетом полного отречения от мира и отказа от общения с миром.

Большинство монахов и монахинь проживает в монастырях, хотя некоторые, по благословению священноначалия, могут нести послушание на приходах. Монастырем, согласно Уставу Русской Православной Церкви, называется церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры. Решение вопроса об открытии монастырей принадлежит патриарху и Священному Синоду по представлению епархиального архиерея.

Ставропигиальные монастыри находятся под начальственным наблюдением и каноническим управлением патриарха или тех синодальных учреждений, которым патриарх поручит такое наблюдение и управление. Епархиальные монастыри находятся под наблюдением и каноническим управлением епархиальных архиереев. Зачисление в монастырь и увольнение из монастыря производится распоряжениями епархиального архиерея по представлению настоятеля (настоятельницы) или наместника.

Некоторые наиболее крупные монастыри носят унаследованный от византийского церковного обихода титул «лавры»: к числу таковых относятся Троице-Сергиева лавра под Москвой, Киево-Печерская лавра в Киеве, Почаевская лавра. Некоторые монастыри называются «пустынями» – в частности, Оптиная пустынь, расположенная в Калужской области. В древности «пустынями» назывались монастыри, находившиеся в отдалении от населенных пунктов и руководствовавшиеся пустынножительным уставом. Однако в наше время термин «пустынь» употребляется лишь в качестве исторического названия некоторых общежительных монастырей.

Жизнь монастыря регламентируется уставом. Большинство монастырей Русской Церкви руководствуются общежительным уставом, предполагающим ежедневное совершение богослужений всеми членами общины, ежедневные совместные трапезы, несение послушаний по благословению настоятеля. Уставы монастырей Русской Православной Церкви основываются на правилах монашеского общежития, сформулированных в IV веке святителем Василием Великим.

Во главе мужского монастыря стоит настоятель в сане архимандрита, игумена или иеромонаха. Женские монастыри возглавляются игумениями или монахинями, имеющими право ношения наперсного креста. Во многих случаях официальным настоятелем мужского монастыря считается правящий архиерей; в таком случае архимандрит, игумен или иеромонах, поставленный во главе монастыря, называется «наместником». Лицо мужского пола, в том числе правящий архиерей, не может быть настоятелем женского монастыря.

В практике древних монастырей Египта, Палестины и Сирии должность настоятеля была выборной: настоятель избирался братией путем тайного голосования. Эта практика до сего дня сохраняется в монастырях Святой Горы Афон. В современной практике Русской Православной Церкви настоятель монастыря назначается патриархом и Священным Синодом по представлению архиерея, в епархию которого входит монастырь; настоятели ставропигиальных

монастырей назначаются непосредственно патриархом.

В большинстве монастырей, помимо настоятеля (наместника), имеется также благочинный, эконо́м, казначей и духовник. Благочинным монастыря называется монах, в обязанности которого входит наблюдение за правильным совершением богослужения. Эконом отвечает за монастырское хозяйство, казначей – за финансы. Духовником именуется старший священнослужитель, отвечающий за духовное руководство братией. В древних монастырях служение настоятеля и духовника не разделялось, однако в современной практике Русской Православной Церкви эти служения, как правило, разделены и исполняются разными лицами. Духовниками женских монастырей являются лица мужского пола в священном сане (не обязательно из числа монашествующих).

6. Духовные учебные заведения

Духовными учебными заведениями Русской Православной Церкви являются высшие и средние специальные учебные заведения, готовящие священно- и церковнослужителей, богословов и церковных работников. Духовные учебные заведения состоят под наблюдением патриарха Московского и всея Руси, осуществляемым через Учебный комитет. Канонически духовные учебные заведения входят в юрисдикцию того архиерея, в епархии которого они находятся. Духовные учебные заведения учреждаются решением Священного Синода по представлению епархиального архиерея.

Каждая Духовная академия и семинария Русской Церкви возглавляется ректором в сане архиерея или священника. Ректор управляет академией или семинарией совместно с ученым советом, состоящим из профессоров, доцентов и преподавателей. Профессорско-преподавательская корпорация духовных учебных заведений включает как клириков, так и мирян – мужчин и женщин. В учебные заведения, готовящие пастырей Церкви, принимаются только мужчины; в богословские институты и иные учебные заведения более широкого профиля, в частности в школы церковных регентов, принимаются также женщины. Курс обучения в Духовном училище составляет, как правило, 2 года, в Духовной семинарии 5 лет, в Духовной академии 3 года. Выпускники семинарии обычно получают степень бакалавра, выпускники академии – степень кандидата богословия, при условии успешной защиты кандидатской диссертации. Степени магистра и доктора богословия присуждаются учеными советами Духовных академий на основании представленных диссертаций.

Согласно Уставу Русской Православной Церкви, богословское образование является непременным условием для рукоположения в священный сан. На практике, однако, не все священнослужители являются выпускниками духовных школ. Во времена государственного атеизма количество священнических вакансий значительно превышало количество мест в Духовных академиях и семинариях, поэтому в священный сан нередко рукополагались лица без богословского образования. Некоторые священники уже после рукоположения обучались в семинарии по системе заочного образования.

7. Церковный суд

Церковный суд является древним церковным установлением, направленным на исправление пороков в среде высшего, среднего и низшего церковного клира, а также устранение разного рода канонических аномалий. Церковному суду подлежат клирики, совершившие дисциплинарные или канонические проступки, то есть нарушившие нормы христианской нравственности или церковные каноны. Вероотступничество или серьезные отклонения от православного вероучения, допущенные тем или иным клириком или богословом, также могут стать предметом рассмотрения церковной судебной властью. Решение церковного суда имеет силу только внутри Церкви и не ведет к уголовному преследованию осужденного; церковный суд не может приговорить человека, например, к ссылке или тюремному заключению. Наказание, определяемое церковным судом, может заключаться в запрещении клирика в священнослужении, лишении его священного сана, в особо тяжких случаях – в отлучении клирика или мирянина от Церкви.

В Русской Православной Церкви судопроизводство осуществляется церковными судами трех инстанций: епархиальными судами, имеющими юрисдикцию в пределах своих епархий; общецерковным судом, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви; судом Архиерейского Собора, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви.

Церковным судом первой инстанции является епархиальный суд, состоящий из священнослужителей, назначенных епархиальным архиереем. Епархиальный суд рассматривает канонические преступления, совершенные клириками епархии. Постановления епархиального суда подлежат исполнению после их утверждения епархиальным архиереем. В случае несогласия епархиального архиерея с решением епархиального суда он действует по своему усмотрению. В таком случае решение архиерея вступает в силу незамедлительно, но дело передается в общецерковный суд, который и принимает окончательное постановление.

Общецерковный суд является судом второй инстанции. Он состоит из председателя и не менее четырех членов в архиерейском сане, которые избираются Архиерейским Собором сроком на 4 года. Постановления общецерковного суда подлежат исполнению после их утверждения патриархом и Священным Синодом. В случае несогласия патриарха и Синода с решением общецерковного суда в силу вступает решение патриарха и Синода. В таком случае для окончательного решения дело может быть передано на суд Архиерейского Собора.

Церковным судом высшей инстанции является Архиерейский Собор, который правомочен рассматривать и принимать решения: в первой и последней инстанции по догматическим и каноническим отступлениям в деятельности патриарха Московского и всея Руси; в последней инстанции по разногласиям между двумя и более архиереями; по каноническим проступкам и вероучительным отступлениям архиереев; по всем делам, переданным ему общецерковным судом для окончательного решения.

Раздел III. Вероучение

Глава I. Источники православного вероучения

1. Писание и Предание

Христианство является богооткровенной религией. В православном понимании Божественное Откровение включает в себя Священное Писание и Священное Предание. Писание – это вся Библия, то есть все книги Ветхого и Нового Заветов. Что же касается Предания, то этот термин требует специального разъяснения, так как употребляется в разных значениях. Нередко под Преданием понимают всю совокупность письменных и устных источников, при помощи которых христианская вера передается из поколения в поколение. Апостол Павел говорит: Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим (2 Фес 2:15). Под «словом» здесь понимается устное Предание, под «посланием» – письменное. Иногда же под Преданием понимают преимущественно устную передачу истин веры, в отличие от письменных источников вероучительного характера. Об устном Предании говорит святитель Василий Великий:

Из сохраненных в Церкви догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые приняли от апостольского предания, по преемству в тайне; и те и другие имеют одну и ту же силу для благочестия... Ибо если отвергнем неписанные обычаи, как не имеющие большую силу, то неприметно повредим Евангелие в главных предметах... Например, прежде всего упомяну о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа знаменовались знаком креста – кто учил этому писанием? К востоку обращаться в молитве – какое писание нас научило? Слова призывания при преложении хлеба Евхаристии и чаши благословения кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о коих упомянул апостол или Евангелие, но и прежде, и после них произносим и другие, как имеющие великую силу в Таинстве, приняв их от неписаного учения. Благословляем также и воду крещения, и елея помазания, еще же и самого крещаемого, по какому писанию? Не по преданию ли, умалчиваемому и тайному? И что еще? Самому помазанию елеем какое писаное слово научило? Откуда и троекратное погружение человека, и прочее, бывающее при крещении: отрицаться сатаны и ангелов его – из какого взято писания?

В приведенных словах Василий Великий говорит преимущественно о традициях литургического или обрядового характера, переданных изустно и вошедших в церковную практику. Во времена Василия Великого (IV век) многое из перечисленного оставалось незаписанным. Впоследствии, однако, все эти обычаи были зафиксированы в письменных источниках – в творениях отцов Церкви, в постановлениях Вселенских и Поместных Соборов, в литургических текстах, в частности, в чинопоследованиях Божественной литургии и Таинства крещения. Значительная часть того, что изначально было устным Преданием, «умалчиваемым и тайным», стало письменным Преданием, которое продолжало сосуществовать с устным Преданием.

Если Предание понимать в смысле совокупности устных и письменных источников, то как оно соотносится с Писанием? Является ли Писание чем-то внешним по отношению к Преданию или оно представляет собой составную часть Предания?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо отметить, что проблематика взаимоотношения между Писанием и Преданием, хотя и отражена у многих православных авторов, не является православной по своему происхождению. Вопрос о том, что важнее, Писание или Предание, был поставлен в ходе полемики между Реформацией и Контрреформацией в XVI-XVII столетиях. Лидеры Реформации (Лютер, Кальвин) выдвинули принцип «достаточности Писания», согласно которому абсолютным авторитетом в Церкви пользуется только Писание; что же касается позднейших вероучительных документов, будь то

постановления Соборов или творения отцов Церкви, то они авторитетны лишь постольку, поскольку согласуются с учением Писания (наиболее радикальные реформаты вообще отвергали авторитет отцов Церкви). Те догматические определения, литургические и обрядовые традиции, которые не основаны на авторитете Писания, не могли, по мнению лидеров Реформации, быть признаны легитимными и потому подлежали упразднению. С Реформации начался процесс ревизии церковного Предания, который продолжается в недрах протестантизма и поныне.

В противовес протестантскому принципу «*sola Scriptura*» (лат. «только Писание») богословы Контрреформации подчеркивали важность Предания, без которого, по их мнению, Писание не имело бы авторитета. Оппонент Лютера на Лейпцигском диспуте 1519 года утверждал, что «Писание не является подлинным без авторитета Церкви». Противники Реформации ссылались на слова блаженного Августина: «Я бы не поверил Евангелию, если бы меня не подвиг к этому авторитет католической Церкви (*Ego vero Evangelio pop credere, nisi me catholicae Ecclesiae commoverat auctoritas*)». Указывали, в частности, на то, что канон Священного Писания был сформирован именно церковным Преданием, определившим, какие книги должны в него войти, а какие нет. На Тридентском Соборе 1546 года была сформулирована теория двух источников, согласно которой Писание не может рассматриваться как единственный источник Божественного Откровения: не менее важным источником является Предание, составляющее жизненно важное дополнение к Писанию.

Православные богословы XIX века, говоря о Писании и Предании, расставляли акценты несколько по-иному. Они настаивали на первичности Предания по отношению к Писанию и возводили начало христианского Предания не только к новозаветной Церкви, но и ко временам Ветхого Завета. Святитель Филарет Московский подчеркивал, что Священное Писание Ветхого Завета началось с Моисея, но до Моисея истинная вера сохранялась и распространялась посредством Предания. Что же касается Священного Писания Нового Завета, то оно началось с евангелиста Матфея, но до того «основание догматов, учение жизни, устав богослужения, законы управления церковного» находились в Предании.

У А.С. Хомякова соотношение Предания и Писания рассматривается в контексте учения о действии Духа Святого в Церкви. Хомяков считал, что Писанию предшествует Предание, а Преданию – «дело», под которым он понимал богооткровенную религию, начиная от Адама, Ноя, Авраама и других «родоначальников и представителей ветхозаветной Церкви». Церковь Христова является продолжением Церкви ветхозаветной: и в той и в другой жил и продолжает жить Дух Божий. Этот Дух действует в Церкви многообразно – в Писании, Предании и в деле. Единство Писания и Предания постигается человеком, который живет в Церкви; вне Церкви невозможно постичь ни Писание, ни Предание, ни дело. Христианин понимает Писание постольку, поскольку хранит Предание и поскольку совершает «дела, угодные мудрости», но мудрости не персональной, принадлежащей ему одному, а данной всей Церкви «в полноте истины и без примеси лжи». Понятие Священного Писания Хомяков употребляет расширительно, считая, что всякое Писание, которое Церковь сочтет своим, в частности исповедания веры Вселенских Соборов, является для нее Священным. «Пребывает до нашего времени Священное Писание, – заключает Хомяков, – и, если угодно Богу, будет еще Священное Писание. Но не было и не будет никогда в Церкви никакого противоречия, ни в Писании, ни в Предании, ни в деле; ибо во всех трех единый и неизменный Христос».

В XX веке мысли Хомякова о Предании развивал [В.Н. Лосский](#). Он определял Предание как «жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ей свете, а не естественном свете человеческого разума». Подчеркивая связь между Преданием и Церковью, Лосский писал:

...Понятие Предания богаче, чем обычно думают. Предание состоит не только в устной передаче фактов, которые могут нечто добавить к евангельскому повествованию. Оно есть восполнение Писания и прежде всего осознанное Церковью исполнение Ветхого Завета в Новом. Именно Предание дает понимание смысла истины Откровения – не только того, что надлежит принимать, но также и, – что главное, – того, как следует принимать и хранить услышанное. В этом общем смысле предпосылкой Предания является непрерывное действие Духа Святого, которое может вполне раскрываться и приносить плоды только в Церкви, после Пятидесятницы. Только в Церкви делаемся мы способными обнаруживать внутреннюю, сокровенную связь между священными текстами, благодаря которой Священное Писание – как Ветхого, так и Нового Завета – является единым и живым телом Истины, где Христос присутствует в каждом слове. Только в Церкви семя слова не остается бесплодным: это-то плодоношение Истины, так же как и способность делать ее плодоносной, и называется Преданием.

Ключ к пониманию вопроса о соотношении Писания и Предания Лосский видит в словах священномученика Игнатия Богоносца: «Тот, кто истинно обладает словом Христа, может слышать даже Его молчание». В Откровении содержатся некие зоны молчания, недоступные слуху «внешних», поясняет Лосский. Молчание сопутствует словам Священного Писания и передается Церковью вместе со словами Откровения как условие их восприятия. Для восприятия полноты Откровения требуется «обращение к плану вертикальному», чтобы постигнуть не только что широта и долгота Откровения, но также что есть его глубина и высота (Еф 3, 18). В этом контексте «Писание и Предание нельзя ни противопоставлять, ни сопоставлять как две отличные друг от друга реальности». Предание – это «не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слышанием молчания, из которого слово исходит».

Таким образом, существует словесное выражение Предания, будь то в письменном или устном виде, но существует также та духовная реальность, которая не поддается словесному выражению и которая хранится в молчаливом опыте Церкви, передаваемом из поколения в поколение. Эта реальность есть не что иное, как богопознание, богообщение и боговидение, которые были присущи Адаму до изгнания из рая, библейским праотцам Аврааму, Исааку и Иакову, боговидцу Моисею и пророкам, а затем и очевидцам и служителям Слова (см.: [Лк 1:2](#)) – апостолам и последователям Христа. Единство и непрерывность этого опыта, хранимого в Церкви вплоть до настоящего времени, составляет суть церковного Предания. Приобщение к этому опыту доступно только тем, кто находится внутри Предания, внутри Церкви. Человек, находящийся вне Церкви, даже если бы он изучил все источники христианского вероучения, не «услышит молчание» Иисуса, потому что за внешней оболочкой Предания не сможет видеть ее внутреннюю сердцевину. Под Церковью мы в данном случае понимаем не только христианскую Церковь, но и Церковь ветхозаветную, которая была хранительницей Божественного Откровения до пришествия Христа Спасителя.

Отвечая на поставленный ранее вопрос о том, является ли Писание чем-то внешним по отношению к Преданию или составной частью последнего, мы должны со всей определенностью сказать, что в православном понимании Писание является частью Предания и немислимо вне Предания. Поэтому Писание отнюдь не самодостаточно и не может само по себе, изолированно от церковной традиции, служить критерием истины. Книги Священного Писания создавались в разное время разными авторами, и каждая из этих книг отражала опыт конкретного человека или группы людей, отражала определенный исторический этап жизни Церкви (опять же Церкви в расширительном смысле, включая и ветхозаветную «Церковь»). Первичным был опыт, а вторичным – его выражение в книгах Писания. Именно Церковь

придает этим книгам – как Ветхого, так и Нового Завета – то единство, которого они лишены, если рассматривать их с чисто исторической или текстологической точки зрения:

В глазах какого-нибудь историка религии единство ветхозаветных книг – создававшихся в течение многих веков, написанных различными авторами, которые часто соединяли и сплавливали различные религиозные традиции, – случайно и механично. Их единство с Писанием Нового Завета кажется ему натянутым и искусственным. Но сын церкви узнает единое вдохновение и единый объект веры в этих разнородных писаниях, изреченных тем же Духом, – Духом, Который после того, как говорил устами пророков, предшествует Слову, соделывая Деву Марию способной послужить воплощению Бога. Только в церкви можем мы сознательно распознать во всех священных книгах единое вдохновение, потому что одна только церковь обладает Преданием, которое есть знание воплощенного Слова в Духе Святом.

Итак, Церковь считает Писание богодухновенным (см.: 2 Тим 3, 16) не потому, что книги, вошедшие в его состав, были написаны Богом, но потому, что Дух Божий вдохновлял их авторов, открывал им истину и скреплял их разрозненные сочинения в единое целое. Понятие «богодухновенности» в православной традиции указывает на то, что авторы той или иной книги Священного Писания создавали свой текст при помощи благодати Святого Духа, под непосредственным Его воздействием. Но в действии Святого Духа нет никакого насилия над разумом, сердцем и волей человека; напротив, Святой Дух помогал человеку мобилизовать свои собственные внутренние ресурсы на осмысление ключевых истин христианского Откровения. Творческий процесс, результатом которого становилось создание той или иной книги Священного Писания, можно представить как синергию, совместное действие, соработничество человека и Бога: человек описывает некие события или излагает различные аспекты учения, а Бог помогает ему уразуметь и адекватно выразить их. Книги Священного Писания были написаны людьми, находившимися не в состоянии транса, а в трезвой памяти, и на каждой из книг лежит отпечаток творческой индивидуальности автора.

Именно Дух Божий помог Церкви распознать внутреннее единство ветхозаветных и новозаветных книг, созданных разными авторами в разное время, и из всего многообразия древних письменных памятников отобрать в канон Священного Писания те книги, которые скреплены этим единством, отделить богодухновенные сочинения от небогодухновенных. Не было никакого формального принципа или критерия, по которому происходило это отделение. Была лишь непогрешимая, основанная на многовековом опыте внутренняя интуиция Церкви, которая регулировала этот процесс.

Говоря о соотношении Предания и Писания в Церкви, архимандрит [Софроний \(Сахаров\)](#) пишет:

Предание как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви есть наиболее глубокая основа ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм ее... Писание не глубже и не важнее Предания, но одна из его форм... Если предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, то есть Ветхого и Нового Заветов, творений святых отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением той же веры, единожды преданной святым (см.: [Иуд. 1:3](#)), выявлением все того же Единого Духа, неизменно действующего в Церкви, являющегося ее основой, ее сущностью. Но если бы Церковь лишилась своего Предания, то она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, написанное не чернилами, но Духом Бога Живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца ([2 Кор. 3:3](#))

2. Священное Писание в Православной Церкви

В православной традиции [Ветхий Завет](#), Евангелие и корпус апостольских Посланий воспринимаются как три части неделимого целого. При этом Евангелию отдается безусловное предпочтение как источнику, доносящему до христиан живой голос Иисуса, Ветхий Завет воспринимается как прообразующий христианские истины, а Послания апостольские – как авторитетное толкование Евангелия, принадлежащее ближайшим ученикам Христа. В соответствии с этим пониманием священномученик Игнатий Богоносец говорит: «Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству Церкви. Будем любить также и пророков, ибо и они возвещали то, что относится к Евангелию, на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верою в Него».

Учение о Евангелии как «плоти Иисуса», Его воплощении в слове, получило развитие у Оригена. Во всем Писании он видит «кенозис» (истоцание) Бога Слова, воплощающегося в несовершенные формы человеческих слов: «Все, признаваемое словом Божиим, есть откровение воплотившегося Слова Божия, Которое было в начале у Бога ([Ин 1:2](#)) и истощило Себя. Поэтому мы за нечто человеческое признаем Слово Божие, ставшее человеком, ибо Слово в Писаниях всегда становится плотью и обитает с нами (см.: [Ин 1:14](#))».

В православном богослужении Евангелие является не только книгой для чтения, но и объектом литургического поклонения: закрытое Евангелие лежит на престоле, его выносят для целования. Во время архиерейской хиротонии раскрытое Евангелие возлагают на голову рукополагаемого, а при совершении Таинства елеосвящения раскрытое Евангелие возлагают на голову больного. В качестве объекта литургического поклонения Евангелие воспринимается как символ Самого Христа.

Что же касается Ветхого Завета, то он в христианской традиции воспринимается как прообраз новозаветных реальностей и рассматривается через призму Нового Завета. Такой род толкования получил в науке название «типологического». Начало ему положено Самим Христом, Который сказал о Ветхом Завете: Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне ([Ин 5.39](#)). В соответствии с этим указанием Христа в Евангелиях многие события из Его жизни истолкованы как исполнение ветхозаветных пророчеств. Типологические толкования Ветхого Завета встречаются в Посланиях апостола Павла, в особенности в Послании к Евреям, где вся ветхозаветная история толкуется в прообразовательном, типологическом смысле. Та же традиция продолжена в богослужебных текстах Православной Церкви, наполненных аллюзиями на события из Ветхого Завета, которые трактуются применительно к Христу и событиям из Его жизни, а также к событиям из жизни новозаветной Церкви.

По учению Григория Богослова, в Священном Писании заложены все догматические истины христианской Церкви: надо только уметь их распознавать. Григорий предлагает такой метод чтения Писания, который можно назвать «ретроспективным»: он заключается в том, чтобы рассматривать тексты Писания, исходя из последующего Предания Церкви, и идентифицировать в них те догматы, которые более полно сформулированы в позднейшую эпоху. Такой подход к Писанию является основным в патристический период. В частности, по мнению Григория, не только новозаветные, но и ветхозаветные тексты содержат учение о Святой Троице:

Вознеси славу с Херувимами, соединяющими три Святости в одно Господство ([Ис 6:2-3](#)) и настолько показывающими Первую Сущность, насколько их крылья приоткрывают Ее трудолюбивым. Просветись с Давидом, говорящим Свету: Во свете Твоем узрим свет ([Пс](#)

[35:10](#)), то есть в Духе Сына, светозарнее Которого может ли что-нибудь и быть? С Иоанном возгреми, сыном громовым, ничего низкого и земного не возлашая о Боге, но все высокое и возвышенное, признавая Того, Кто был в начале, Кто был с Богом и Кто есть Слово Божие ([Ин 1:1](#)), Богом, и Богом истинным от истинного Отца... И когда читаешь Я и Отец – одно ([Ин 10:30](#)), представляй связь по сущности; а когда (читаешь): К нему придем и обитель у него сотворим ([Ин 14:23](#)), размышляй о раздельности Ипостасей; когда же (встречаешь) имя Отца и Сына и Святого Лука ([Мф 28:19](#)), представляй три личных свойства. Вдохновляйся вместе с Лукой, читая Деяния апостолов. Зачем ставишь себя в один ряд с Ананией и Сапфирой... украдываешь Само Божество и лжешь не человекам, а Богу ([Деян 5:4](#)), как слышал?

Таким образом, Библию следует читать в свете догматического Предания Церкви. В IV веке и православные, и ариане прибегали к текстам Писания для подтверждения своих богословских установок. В зависимости от этих установок к одним и тем же текстам прилагали разные критерии и толковали их по-разному. Для Григория Богослова, как и для других отцов Церкви, в частности Иринея Лионского, существует один критерий правильного подхода к Писанию: верность Преданию Церкви. Только то толкование библейских текстов легитимно, считает Григорий, которое основывается на церковном Предании: всякое другое толкование ложно, так как «украдывает» Божество. Вне контекста Предания библейские тексты утрачивают свою догматическую значимость. И наоборот, внутри Предания даже те тексты, которые не выражают прямо догматические истины, получают новое осмысление. Христиане видят в текстах Писания то, чего не видят нехристиане; православным открывается то, что остается сокрытым от еретиков. Тайна Троицы для находящихся вне Церкви остается под покрывалом, которое снимается только Христом и только для тех, кто пребывает внутри Церкви.

Если Ветхий Завет является прообразом Нового Завета, то Новый Завет, по мнению некоторых толкователей, является тенью грядущего Царства Божия: «Закон есть тень Евангелия, а Евангелие есть образ будущих благ», – говорит Максим Исповедник. Эту идею преподобный Максим заимствовал у Оригена, так же как и аллегорический метод толкования Писания, которым он широко пользовался. Аллегорический метод давал возможность Оригену и другим представителям александрийской школы рассматривать сюжеты из Ветхого и Нового Заветов как прообразы духовного опыта отдельной человеческой личности. Одним из классических примеров мистической интерпретации подобного рода является толкование Оригена на Песнь Песней, где читатель выходит далеко за пределы буквального смысла и переносится в иную реальность, причем сам текст воспринимается лишь как образ, символ этой реальности.

После Оригена такой тип толкования получил широкое распространение в православной традиции: мы находим его, в частности, у Григория Нисского, Макария Египетского и Максима Исповедника. Последний, подобно Клименту Александрийскому, говорил о двух видах, в которых Писание являет себя людям: первом – «простом и общедоступном, видеть который могут многие»; втором – «более сокрытом и доступном лишь для немногих, то есть для тех, кто, подобно Петру, Иакову и Иоанну, уже стали святыми апостолами, пред которыми Господь преобразился в славу, побеждающую чувство». Вслед за Оригеном Максим Исповедник разделял Писание на тело и дух:

Ветхий Завет составляет тело, а Новый – душу, дух и ум. И еще: телом всего Священного Писания, Ветхого и Нового Заветов, служит историческая буквальность его, душой же – смысл написанного... Как человек смертен по своей видимой части, а по невидимой бессмертен, так и Священное Писание, с одной стороны, обладает преходящей явленностью буквы, а с другой – содержит сокрытый в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания.

Максим Исповедник говорил о толковании Священного Писания как о восхождении от

буквы к духу. Анагогический метод толкования Писания (от греч. восхождение), как и аллегорический метод, исходит из того, что тайна библейского текста неисчерпаема: только внешняя канва Писания ограничена рамками повествования, а «созерцание», или таинственный внутренний смысл, является беспредельным. Все в Писании связано с внутренней духовной жизнью человека, и буква Писания возводит к этому духовному смыслу: «Когда слово Бога становится в нас ясным и светлым, а лик Его сияет, словно солнце, тогда и одежды Его являются белыми, то есть слова Священного Евангельского Писания – ясными, прозрачными и не имеющими никакого покрова. И вместе с Господом приходят (к нам) Моисей и Илия, то есть духовные логосы закона и пророков».

Типологическое, аллегорическое и анагогическое толкование Писания характерно для богослужения Православной Церкви. Главная цель чтения Писания за богослужением – помочь верующим стать участниками описанных в нем событий, приобщиться к опыту библейских персонажей и сделать его своим собственным опытом. Великий канон преподобного Андрея Критского, читаемый в Великом посту, содержит целую галерею библейских персонажей из Ветхого и Нового Заветов; в каждом случае пример библейского героя сопровождается комментарием со ссылкой на духовный опыт молящегося или призывом к покаянию. В такой интерпретации каждый библейский персонаж становится прообразом верующего:

Достошно из Едема изгнан бысть, яко не сохранив едину Твою, Спасе, заповедь Адам; аз же что постражду, отменяя всегда животная Твоя словеса?

Хананею и аз подражая, помилуй мя, вопию, Сыне Давидов ([Мф 15:22](#)); касаюся края ризы, яко кровоточивая ([Лк 8:43-44](#)); плачу, яко Марфа и Мария над Лазарем ([Ин 11](#), 33).

Священник мя предвидев мимоиде, и левит виде в лютых, нага презре ([Лк Ю](#), 31—33); но из Марии возсиявый Иисусе, Ты представ ушедри мя.

В литургических текстах Страстной седмицы мы встречаем множество примеров толкования Писания со ссылкой на внутреннюю духовную жизнь христианина. Следуя за Христом день за днем, верующий сам становится участником событий, описанных в Евангелиях. Например, эпизод с засохшей смоковницей (См.: [Мф 21:19](#)) комментируется так: «Изсохшая смоковницы за неплодие прещения убоявше-ся, братие, плоды достойны покаяния принесем Христу...» Рассказ о предательстве Иуды побуждает автора богослужебных текстов вместе со слушателем вступить в прямой диалог с Иудой: «Кий тя образ, Иудо, предателя Спасу содела? Еда от лика тя апостольска разлучи? Еда дарования исцелений лиши? Еда со оными вечеряв, тебе от трапезы отрину? Еда иных нозе умыв, твои же презре? О, коликих благ непамятлив был еси! И твой убо неблагодарный обличается нрав...» В песнопении, посвященном распятию, автор говорит от лица Девы Марии, а в песнопении, посвященном погребению Христа, – от лица Иосифа Аримафейского. В ночь после Великой Пятницы устав предписывает совершение Чина погребения Спасителя – богослужения, в котором принимают участие все присутствующие с горящими свечами в руках. За этим богослужением поются следующие слова:

«Жизнь, како умираеши? Како и во гробе обитаеши?.. Иисусе, сладкий мой и спасительный свете, во гробе како темном скрылся еси?.. Иосифе треблаженне, погреби Тело Христа Жизнодавца». Верующий настолько глубоко вовлечен в литургическую драму Страстной седмицы, что вступает в диалог со всеми ее участниками и с Самим Иисусом. Страдания Христа переживаются православным христианином и становятся частью его личного молитвенного опыта.

Если говорить о православной монашеской традиции толкования Священного Писания, то прежде всего надо отметить, что у монахов было особое отношение к Священному Писанию как к источнику религиозного вдохновения: они не только читали и толковали Писание, но еще и

заучивали его наизусть. Монашеская традиция знает совершенно особый способ использования Писания – так называемое «размышление», «прилежное изучение», предполагающее постоянное повторение, вслух или шепотом, отдельных стихов и отрывков из Библии.

Монахи в Восточной Церкви, как правило, не интересовались «научной» экзегетикой Писания: они рассматривали Писание как руководство к практической деятельности и стремились понимать его посредством исполнения написанного в нем. В своих сочинениях святые отцы-аскеты настаивают на том, что все сказанное в Писании необходимо применять к собственной жизни: тогда станет понятным и скрытый смысл Писания. Такой подход к Писанию особенно характерен для «Изречений пустынных отцов». «Исполняя то, что написано», – говорит авва Геронтий, и в этой простой формуле обобщен весь опыт толкования и понимания Писания в раннем монашестве. Знаменательно также высказывание Антония Великого: «Куда бы ты ни шел, всегда имей перед глазами Господа; что бы ты ни делал, имей на это свидетельство Священного Писания». Таким образом, Писание должно присутствовать в жизни монаха так же неизменно, как и Сам Господь: каждый отдельный поступок следует сверять с евангельским свидетельством. Монашеский подход к Писанию, который можно определить как экзегезис через опыт, обобщен в следующих словах преподобного Марка Подвижника (IV век):

Смирennemудрый и упражняющийся в духовном делании, читая Божественное Писание, будет относить все к себе, а не к другим...

Читая Божественное Писание, старайся уразуметь сокровенное в нем, ибо все, что писано было прежде, написано нам в наставление ([Рим 15:4](#))...

Слова Божественного Писания читай делами и не многословь, тщеславясь одним простым (буквальным) пониманием.

В аскетической традиции Восточной Церкви присутствует мысль о том, что чтение Священного Писания – лишь вспомогательное средство на пути духовной жизни подвижника. Святитель Иоанн Златоуст говорит: «По-настоящему нам не следовало бы иметь нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем». Подобные же мысли встречаются у Исаака Сирина: «Пока человек не примет Утешителя, необходимы ему Божественные Писания... Но когда сила Духа снизойдет в действующую в человеке душевную силу, тогда вместо закона Писаний укореняются в сердце заповеди Духа, и тогда тайно учится он у Духа и не имеет нужды в пособии вещества чувственного». По мысли Симеона Нового Богослова, необходимость в Писании отпадает, когда человек встречается с Богом лицом к лицу:

...Кто сознательно обрел в себе Бога, дающего людям знание, тот прочитал все Священное Писание и собрал весь плод пользы от чтения: он более не будет нуждаться в чтении книг. Почему так? Потому что беседующий с Тем, Кто вдохновил авторов Божественных Писаний, посвящаемый Им в сокровенные и несказанные таинства, сам станет для других богодухновенной книгой, содержащей новые и ветхие тайны, написанные в ней перстом Божиим...

В приведенных словах отцов Восточной Церкви отнюдь не отрицается необходимость чтения Священного Писания и не умаляется значение Писания. Скорее, цитированные авторы выражают здесь традиционное восточнохристианское представление о том, что опыт причастия Христу в Святом Духе выше любого словесного выражения этого опыта, будь то Священное Писание или какой-либо другой авторитетный письменный источник. Христианство – это религия встречи с Богом, а не книжного знания о Боге, и христиане – отнюдь не «люди Книги».

Иисус Христос не написал ни одной книги, и это не случайно, считает архиепископ Иларион (Троицкий). Суть христианства – не в нравственных заповедях, не в богословском учении, а в спасении человека благодатью Духа Святого через основанную Христом Церковь:

Неужели воплощение Единородного Сына Божия нужно было лишь для того, чтобы написать и вручить человечеству какую-нибудь книгу? Нужно ли быть непременно Единородным Сыном Божиим для написания книги? И если Церковь так настаивала именно на Божественном достоинстве своего Основателя, она, очевидно, не в писании усматривала сущность Его дела. Воплощение Сына Божия нужно было для спасения человечества, а не для написания книги. Никакая книга спасти человечество не могла и не может. Христос не есть Учитель, а именно Спаситель человечества... Христос создал Церковь. Церковь существовала и тогда, когда ни одной книги Священного Писания Нового Завета еще не было. Ведь книги Нового Завета написаны апостолами уже после, в течение более нежели полувека от начала исторического бытия Церкви. В написанных ими книгах апостолы оставили памятники своего устного благовествования. Писали они для Церкви уже существующей и книги свои Церкви вручили для вечного назидания. Очевидно, книги Священного Писания не составляют сущности христианства, потому что самое христианство не есть учение, а есть именно новая жизнь, создаваемая в человечестве Духом Святым на основе воплощения Сына Божия. А потому не будет дерзостью сказать, что не Священным Писанием, как книгой, спасается человек, а благодатью Духа Святого, живущего в Церкви.

Настаивая на приоритете церковного опыта, Православие отвергает те толкования Священного Писания, которые не основаны на опыте Церкви, противоречат этому опыту или являются плодом деятельности автономного человеческого разума. В этом коренное различие между Православием и протестантизмом. Провозгласив принцип «sola Scriptura» и отвергнув Предание Церкви, протестанты открыли широкий простор для произвольных толкований Священного Писания. Православие же утверждает, что вне Церкви, вне Предания правильное понимание Писания невозможно.

3. Состав Библии. Библейская критика

Состав Библии в православной традиции несколько отличается от ее состава у католиков и значительно отличается от ее состава у протестантов. Отличия касаются некоторых книг Ветхого Завета, а также порядка расположения книг в Новом Завете.

В современных изданиях Библии книги Ветхого Завета подразделяются на канонические и неканонические. Под каноническими понимаются книги, вошедшие в еврейский канон. Этот канон, т.е. список книг, признанных священными в иудейской традиции, складывался на протяжении веков и был окончательно утвержден в 90 году по Р.Х. на синаедрионе в галилейском городе Ямнии. Канонические книги отличаются от неканонических своей древностью: первые написаны в период между XV и V веками до Р.Х., тогда как последние – между IV и I веками до Р.Х. К числу неканонических книг относятся: книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 2-я и 3-я книги Ездры, Послание Иеремии, книга Варуха и 3 книги Маккавейские, а также молитва Манассии в конце 2-й книги Паралипоменон, некоторые части книги Есфири, [псалом 151](#), три фрагмента из книги пророка Даниила (3, 24—90; 13; 14).

Протестантская Библия не включает неканонические книги Ветхого Завета, и в этом ее отличие как от православной, так и от католической Библии. Католическая Библия включает неканонические книги под названием «второканонических» (это название дано Тридентским Собором в 1546 году). Для православного христианина различие между каноническими и неканоническими книгами Ветхого Завета имеет условный характер, поскольку речь идет не о православном или христианском каноне, а об иудейском каноне, завершеном независимо от христианства. Основным критерием для определения каноничности той или иной книги Ветхого Завета для Православной Церкви является ее употребление в богослужении. В этом смысле неканоническими с православной точки зрения не могут считаться книга Премудрости Соломона и те фрагменты книги пророка Даниила, которые отсутствуют в еврейском каноне, но которые в православном богослужении занимают важное место. Иногда неканонические с точки зрения еврейского канона и «второканонические» с точки зрения Католической Церкви книги в православном словоупотреблении называют греческим термином «анагиноскомена», т.е. признанными, рекомендованными для чтения.

Хотя все канонические книги Ветхого Завета написаны на еврейском языке, основой ветхозаветного текста в православной традиции является текст Септуагинты – греческого перевода «семидесяти толковников», сделанный в III-II веках до Р.Х. для александрийских евреев и иудеев рассеяния. Авторитет Септуагинты зиждется на трех факторах. Во-первых, хотя греческий язык не является языком оригинала для ветхозаветных книг, текст Септуагинты отражает то состояние, в котором оригинальный текст находился в III–II веках до Р.Х., тогда как дошедший до нас еврейский текст Библии – так называемый «масоретский» – редактировался вплоть до VIII века по Р.Х. Во-вторых, в некоторых цитатах из Ветхого Завета, вошедших в Новый Завет, используется преимущественно текст Септуагинты. В-третьих, именно текст Септуагинты использовался и в творениях греческих отцов Церкви, и в православном богослужении, т.е. именно этот текст стал частью православного церковного Предания. Исходя из трех перечисленных факторов, святитель Филарет Московский считает возможным утверждать, что «в православном учении о Священном Писании тексту семидесяти толковников надлежит усвоить догматическое достоинство, в некоторых случаях равняющее оный подлиннику и даже возвышающее над тем видом еврейского текста, какой представляется общепринятым в изданиях новейшего времени».

Если для Восточной Церкви на протяжении многих столетий функции *textus receptus* (официального, «принятого» текста) выполняла Септуагинта, то для Западной Церкви таким текстом стала Вульгата – латинский перевод, сделанный блаженным Иеронимом (342—420). Тридентский Собор в 1546 году признал Вульгату официальным текстом Библии, принятым в Католической Церкви. Текст Вульгаты отличается от текста Септуагинты, поскольку Септуагинта появилась за несколько столетий до Вульгаты и ориентировалась на более древний еврейский текст. По составу же Вульгата отличается от Септуагинты, в частности, наличием в ней 4-й книги Ездры, отсутствующей на греческом языке.

Когда в начале XIX века встал вопрос о переводе Библии на русский язык, переводчики оказались в затруднительном положении, поскольку не было единого мнения о том, какой оригинал должен лечь в основу перевода. Славянский перевод Библии, восходящий к святым Кириллу и Мефодию, но многократно редактировавшийся на протяжении столетий, был основан на Септуагинте. Именно славянский текст был тем, к которому привыкло ухо русского православного христианина, и наиболее логичным представлялось сделать русский перевод Библии с греческого языка. Решающим, однако, стал голос митрополита Московского Филарета, который, при всем своем уважении к догматическому достоинству Септуагинты, не считал возможным при переводе Библии на русский язык игнорировать еврейский масоретский текст. В соответствии с рекомендациями Филарета при переводе Ветхого Завета на русский язык за основу был взят масоретский текст, который, однако, сверялся с текстом Септуагинты. Филарет разработал некоторые «охранительные правила», требовавшие отдавать предпочтение греческому тексту в тех случаях, когда, например, текст Ветхого Завета приводился в Новом Завете по Септуагинте, или когда в христианской традиции прочно закрепилось понимание текста, основанное на Септуагинте, или когда масоретский текст представлялся испорченным. В итоге канонические книги Ветхого Завета были переведены с еврейского и частично с греческого, а неканонические – с текста Септуагинты, за исключением 3-й книги Ездры, которая была переведена с латинского (в Вульгате это 4-я книга Ездры).

Различие между русской и славянской [Библией](#) особенно заметно при сличении переводов Псалтири. В богослужении Русской Православной Церкви псалмы читаются на славянском языке, однако если верующий захочет понять смысл славянского текста, сличив его с русским переводом, во многих случаях это окажется невозможным, поскольку русский перевод содержит иной текст. Так, например, [Пс 17:26–27](#) по-славянски читается: «С преподобным преподобен будеши, и с мужем неповинным неповинен будеши, и со избранным избран будеши, и со строптивым развратиши». Однако в русском переводе, сделанном с масоретского текста, данный стих псалма приобретает совсем другой смысл: «С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним – искренно, с чистым – чисто, а с лукавым – по лукавству его». Подобных примеров смыслового расхождения между русским и славянским переводами Ветхого Завета, обусловленных как различиями между еврейским и греческим текстом, так и неправильным пониманием греческого текста славянскими переводчиками, можно привести множество.

О формировании канона священных книг Нового Завета мы говорили в разделе, посвященном раннехристианской письменности. Состав Нового Завета в православной, католической и протестантской Библиях один и тот же. Однако в православных изданиях Библии за книгой Деяний апостольских следуют соборные Послания, Послания Павла и Апокалипсис, тогда как в католических и протестантских изданиях за Деяниями следуют Послания Павла и потом уже соборные Послания и Апокалипсис. Это различие присутствует уже в ранних греческих и латинских рукописях Нового Завета; никакого богословского значения оно не имеет.

Относительно догматической значимости и «каноничности» Апокалипсиса в древней Церкви единого мнения не было. Святитель Григорий Богослов в одном из своих стихотворений дает следующий список «подлинных» книг Нового Завета:

Матфей действительно написал для евреев чудесные книги Христовы, и Марк для Италии, Лука – для Греции,

Иоанн, великий проповедник, для всех, восходящих к небесам.

Затем Деяния мудрых апостолов,

и четырнадцать посланий Павла,

и семь соборных, из которых одно Иакова,

два Петра, три снова Иоанна,

и седьмое Иуды. Теперь у вас есть все.

Если появляется что-то сверх этого, то это не из числа подлинных (книг).

Таким образом, у Григория Богослова в числе «подлинных» книг не упоминается Апокалипсис. Младший современник Григория, святитель [Амфилохий Иконийский](#) († после 394) включает в свой список новозаветных писаний четыре Евангелия, Деяния, Послания Павла, соборные Послания и Апокалипсис. При этом, однако, он упоминает о том, что некоторые считают Послание к Евреям подложным; иные утверждают, что из соборных Посланий следует принимать только три – Иакова, 1-е Петра и 1-е Иоанна. Об Апокалипсисе Амфилохий говорит, что «некоторые его принимают, но большинство считают подложным». Споры относительно Апокалипсиса закончились тем, что он вошел в канон Нового Завета, предназначенный для домашнего чтения. Однако за богослужением в Православной Церкви Апокалипсис не читается никогда в отличие от всех остальных книг Нового Завета.

Каким должно быть отношение Православной Церкви к так называемой библейской критике – науке о происхождении и развитии текста Священного Писания? Существует мнение, будто православный христианин должен отвергать библейскую критику как продукт преимущественно протестантской науки. Это мнение представляется ошибочным, во-первых, потому, что единого общепринятого текста Библии в православной традиции нет (достаточно указать на различие между славянской и русской Библией), а во-вторых, потому, что благоговейное отношение к Библии отнюдь не исключает научного подхода к ее тексту. Сличение древних рукописей, установление разночтений между ними и выявление наиболее авторитетного текста вовсе не противоречит православному пониманию Священного Писания. Это касается не только Ветхого, но и Нового Завета, текст которого в рукописной традиции подвергался разнообразным изменениям. Поэтому критическое издание Писания, то есть издание, основанное на наиболее авторитетных древних рукописях, содержащее список основных разночтений, не менее ценно для православного христианина, чем для католика или протестанта. Особенно ценными являются те места в критических изданиях Священного Писания, в которых восстанавливается чтение, известное отцам Церкви, но впоследствии по каким-либо причинам измененное.

В XIX веке святитель Филарет Московский считал необходимым критически подходить к тексту Священного Писания, и сделанный под его руководством русский перевод Библии учитывал достижения библейской критики того времени. В XX веке целый ряд православных богословов высказывался в пользу необходимости приобщения православных ученых к достижениям современной библейской критики. А.В. Карташев подчеркивал:

В неизбежно предстоящем Русской церкви... миссионерском походе по обширному лицу родной земли нельзя обойтись одними устарелыми средствами из арсенала нашей научно-богословской отсталости. Чтобы бить врага на всех его кажущихся передовыми и научными позициях, нужно самим владеть оружием новейшей научной техники. Но для этого нужно ее

сначала творчески воспринять, усвоить и преобразить в лоне церковного богословия и церковной истины.

О положительном отношении Православия к библейской критике писал и протоиерей Сергей Булгаков:

...Ничто не препятствует и, напротив, является вполне естественным... воспользоваться теми подлинно научными достижениями, которые осуществлены в этой области в новое время в западном христианском мире, и, соответственно исправив и восполнив, ввести их в полноту церковного предания, конечно не в отмену, но в дальнейшее раскрытие и восполнение существующего. Истина едина, но постигается людьми в дискурсивном процессе развития. И православному сознанию нет оснований бояться библейской критики или смущаться пред нею, потому что чрез нее лишь конкретнее становятся постижимы пути Божии и действие Духа Божия, многократно и многообразно действовавшего в Церкви.

Православная Церковь принимает данные библейской критики лишь постольку, поскольку они не противоречат ее собственному Преданию. Православие отвергает те эксцессы библейской критики, которые были характерны для раннего протестантизма, когда под сомнение ставилась подлинность тех или иных книг Нового Завета, и те, которые присутствуют в современной библеистике. Православной традиции чужд историко-критический метод Р. Бультмана (1884—1976), основанный на идее «демифологизации» Евангелия – отделения сущности евангельской керигмы (проповеди) от предполагаемых последующих наслоений, от «мифов», которыми она якобы обросла в церковной традиции. Такой метод представляется прямо противоречащим пониманию Евангелия как неотъемлемой составляющей церковного Предания.

Исходя из тех же соображений, Православная Церковь не одобряет те переводы Писания, которые искажают священный текст ради того, чтобы максимально отойти от церковной традиции. Наиболее одиозным русским переводом подобного рода было «Соединение и перевод четырех Евангелий» Л.Н. Толстого, о котором упоминалось выше. Говоря об этом переводе, архиепископ Иларион (Троицкий) вспоминает сцену из «Фауста» Гете, где Фауст переводит первый стих Евангелия от Иоанна то как «в начале был ум», то как «в начале была сила», то как «в начале был подвиг». Эта сцена может показаться карикатурной, но разве, спрашивает архиепископ Иларион, она «не была разыграна и на русской почве, в Ясной Поляне, где поклонник здравого (только своего!) смысла решил по справке с греческим лексиконом остановиться на таком переводе того же евангельского текста: «Началом всего стало разумение жизни»?» Та же сцена разыгрывается и в наше время, когда вольные переводы Писания, отмеченные стремлением отмежеваться от церковного словоупотребления, появляются в протестантской среде.

Впрочем, не только на протестантской, но и на православной почве в последнее время появились переводы, в которых благородная и возвышенная церковная лексика систематически заменяется на низкопробную и нецерковную. К числу таковых относится опубликованный Российским Библейским Обществом перевод Посланий апостола Павла, сделанный В.Н. Кузнецовой. Вот лишь несколько цитат из этого опуса:

Ах, вам бы потерпеть меня, даже если я немного глуповат! Ну уж потерпите, пожалуйста... Я считаю, что ни в чем не уступаю этим самым что ни на есть сверхапостолам. Может, я не мастер говорить, но что касается знания, тут другое дело... Повторяю еще раз: не принимайте меня за дурака! А если принимаете, то дайте мне еще немножко побыть дураком и чуть-чуть побахвалиться! То, что я сейчас скажу, конечно, не от Господа. В этой затее с хвастовством я буду говорить как дурак... Пусть кто угодно претендует на что угодно – я все еще говорю как дурак... (ср.: [2 Кор 11:1-22](#)).

Я совсем помешался! Это вы меня довели! Это вам бы надо меня нахваливаться! Пусть так, скажете вы, да, я вас не обременил, но я ловкач и хитростью прибрал вас к рукам. Может быть, мне удалось поживиться через кого-нибудь из тех, кого я посылал к вам? (ср.: [2 Кор 12:11-18](#)).

Пища для брюха и брюхо для пищи... И ты часть тела Христа хочешь превратить в тело проститутки? Боже упаси! (ср.: [1 Кор 6:13-16](#)).

При таком «переводе» происходит сознательная и последовательная десакрализация священного текста, который перелагается на площадной, базарный, кухонный язык. Слова «дурак», «побахвалиться», «затея», «помешался», «нахваливаться», «ловкач», «поживиться», «брюхо», «проститутка», идиомы «не мастер говорить», «прибрал к рукам», «самым что ни на есть», «меня довели» не соответствуют ни духу, ни букве священного текста, который требует более благоговейного отношения.

Православная Церковь не может одобрить переводы Писания, рассчитанные на ту или иную специальную аудиторию, под вкусы которой искусственно подгоняется священный текст. Распространенные на Западе феминистские и иные «политкорректные» версии Писания воспринимаются православным христианином как непозволительное посягательство на священный текст, граничащее с кощунством. Православная Церковь последовательно выступает против так называемых «gender-neutral» (нейтральных в половом отношении) версий Библии, в которых применительно к Богу используется «инклюзивный язык». Данный феномен имеет отношение преимущественно к переводам Библии на английский язык, в котором отсутствует категория рода, однако Бог традиционно определяется местоимением «Он» (he), а не «Она» (she). Некоторые представители феминистического богословия настаивают на том, что поскольку Бог не является мужчиной, Его следует описывать нейтральными местоимениями или же вообще не употреблять по отношению к Нему местоимений. Вместо же традиционных терминов «Отец, Сын и Святой Дух» (Father, Son and Holy Spirit), имеющих подчеркнуто мужское звучание, феминистки предлагают употреблять нейтральные в половом отношении термины «Родитель, Искупитель и Питатель» (Parent, Redeemer and Sustainer).

Вопрос, однако, не ограничивается только требованием терминологической правки. Представители феминистического богословия указывают на то, что на протяжении всего Священного Писания предпочтение отдается мужчинам, а не женщинам. В Ветхом Завете говорится о Боге Авраама, Исаака и Иакова (см.: Исх 3, 16), а не о Боге Сарры, Ревекки и Рахили; заповеди Моисеевы адресованы мужчинам, а не женщинам (не возжелай жены ближнего твоего); В книге Притчей Соломоновых автор обращается к читателю-мужчине, тогда как о женщинах говорится в третьем лице. В Новом Завете адресатами нравственных заповедей тоже оказываются преимущественно мужчины (ср.: [Мф 5:31-32](#); [Лк 18:29](#); [1 Кор 7:27-28](#)); При упоминании о количестве присутствующих исключаются женщины ([Мф 14:21](#): евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей; ср.: [Мф 15:38](#)); и даже в число 144 тысяч спасенных входят только мужчины ([Откр 14:4](#): те, которые не осквернились с женами). В Посланиях апостола Павла неоднократно подчеркивается неравенство между женщиной и мужчиной (ср. [1 Кор 11:3-16](#), [1 Кор 14:34-35](#); [Кол 3:18](#); и [Тим 2:11-15](#)). С точки зрения феминистского богословия наличие в Писании столь многочисленных текстов, «исключающих» или унижающих женщин, объясняется культурными и общественными стандартами патриархальной эпохи, в которую жили авторы Ветхого и Нового Заветов, и, следовательно, данные тексты должны быть откорректированы. Однако в Православной Церкви такая коррекция считается недопустимой, поскольку она не только радикальным образом разрушает текст Священного Писания, но и во многих случаях ведет к пересмотру тех нравственных установок, которые были характерны для ранней Церкви и которые сохраняются в православном

Предании.

4. Состав и авторитет Предания. Святоотеческое наследие

Помимо Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, в состав Предания Православной Церкви входят другие письменные источники, в том числе богослужебные тексты, чинопоследования Таинств, постановления Вселенских и Поместных Соборов, творения отцов и учителей древней Церкви. Каков авторитет этих текстов для православного христианина?

Безусловным и непререкаемым авторитетом пользуются веро-учительные определения Вселенских Соборов, прошедшие церковную рецепцию. Прежде всего речь идет о Никео-Цареградском Символе веры, который представляет собой суммарное изложение православного вероучения, принятое на I Вселенском Соборе (325) и дополненное на II Соборе (381). Речь идет также о других догматических определениях Соборов, вошедших в канонические сборники Православной Церкви. Эти определения не подлежат изменению и являются общеобязательными для всех членов Церкви. Что же касается дисциплинарных правил Православной Церкви (в канонические сборники Православной Церкви, наряду с определениями и правилами семи Вселенских Соборов, включены также «Апостольские правила» и каноны ряда Поместных Соборов Восточной Церкви IV-IX веков), то их применение определяется реальной жизнью Церкви на каждом историческом этапе ее развития. Некоторые правила, установленные отцами древности, сохраняются в Православной Церкви, тогда как другие вышли из употребления. Пересмотр и обновление кодекса канонического права является одной из неотложных задач Православной Церкви.

Безусловным авторитетом пользуется литургическое Предание Церкви. По своей догматической безупречности богослужебные тексты Православной Церкви следуют за Священным Писанием и веро-определениями Соборов. Эти тексты являются не просто творениями выдающихся богословов и поэтов, но частью литургического опыта многих поколений христиан. Авторитет богослужебных текстов в Православной Церкви зиждется на рецепции, которой эти тексты подвергались в течение многих веков, когда они читались и пелись повсеместно в православных храмах. За эти века все ошибочное и чуждое, что могло бы вкрасться в них по недоразумению или недосмотру, было отсеяно самим церковным Преданием; осталось лишь чистое и безупречное богословие, облеченное в поэтические формы церковных гимнов. Потому Церковь и признала богослужебные тексты в качестве «правил веры», в качестве непогрешимого вероучительного источника.

Следующее по значению место в иерархии авторитетов занимают творения отцов Церкви. Из святоотеческого наследия приоритетное значение для православного христианина имеют произведения отцов древней неразделенной Церкви, в особенности же восточных отцов, оказавших решающее влияние на формирование православной догматики. Мнения западных отцов, согласующиеся с учением Восточной Церкви, органически вплетаются в православное Предание, вмещающее в себя как восточное, так и западное богословское наследие. Те же мнения западных авторов, которые находятся в явном противоречии с учением Восточной Церкви, не являются авторитетными для православного христианина.

Святоотеческое наследие всегда играло особую роль в православном Предании. Преподобный Иоанн Дамаскин определял Предание Церкви как «пределы, которые положили святые отцы наши». Святитель Афанасий Александрийский говорил о «первоначальном Предании» и о «вере Вселенской Церкви, которую передал Господь, проповедали апостолы, сохранили отцы». Вера, исповедуемая Восточной Церковью, определяется как «вера апостольская, вера отеческая, вера православная».

Понятно, почему христианская вера должна быть «апостольской»: переданная Самим

воплотившимся Богом Словом, она была вручена апостолам как талант, который именно им надлежало приумножить, дабы он принес десяти-, пятидесяти- и стократный плод в истории разных народов. Понятно, почему вера должна быть «православной»: иметь правое мнение о Боге необходимо для спасения, тогда как ложное понимание Бога приводит к духовной гибели. Но почему вера должна быть «отеческой»? Может быть, речь идет о какой-то неизбежной стилизации Православия под «отеческую старину»? Или православные христиане должны быть всегда обращены в прошлое, а не жить настоящим или работать для будущего? Или идеалом для православного христианина должен оставаться какой-либо «золотой век», в котором жили великие отцы Церкви и на который современная Церковь должна ориентироваться? Или, может быть, речь идет о том, что формирование православной богословской и церковной традиции завершилось в «святоотеческую эпоху» и что, следовательно, ничего нового в православном богословии и вообще в жизни Православной Церкви уже происходить не должно?

Если это именно так, – а так думают весьма многие, – тогда основная задача Православной Церкви заключается в том, чтобы стоять на страже византийского и русского наследия, бдительно охраняя Православие от заразительных веяний нового времени. Некоторые так и поступают: открепясь от вызовов современности и ссылаясь на то, что в век «всеобщей апостасии» никакого творческого осмысления Предания не требуется, поскольку все уже было осмыслено и изложено отцами прежних веков, они все свои силы тратят на консервацию того, что они понимают под традиционным учением Православной Церкви. Эти сторонники «охранительного Православия», как правило, любят ссылаться на «учение святых отцов», но в действительности святоотеческого учения они не знают: отдельные мнения отцов они привлекают для оправдания своих теорий и идей, но не изучают святоотеческое богословие во всем его многообразии и целокупности.

Если православный христианин должен ориентироваться только на сбережение и консервацию того, что было накоплено святыми отцами древности, тогда никакой сверхзадачи перед ним не стоит. Если же ему надлежит пустить талант святоотеческого наследия в оборот, тогда перед ним встает задача не только по изучению творений отцов, но и по осмыслению этих творений в свете современного опыта, более того – по осмыслению современного опыта в свете учения отцов. Не только изучать творения отцов, но и учиться по-святоотечески мыслить, по-святоотечески жить – вот в конечном итоге задача, которая встает перед православным христианином.

Святоотеческие творения не являются музейным экспонатом, и «отеческая вера» не должна восприниматься исключительно как наследие прежних веков. Сейчас весьма распространено мнение о том, что святые отцы – богословы прошлого. Само прошлое при этом датируется по-разному. По оценкам одних, святоотеческая эпоха закончилась в VIII веке, когда Иоанн Дамаскин написал «Точное изложение православной веры», подведя итог нескольким столетиям богословских споров. По мнению других, она закончилась в XI веке, когда произошел окончательный разрыв между первым и вторым Римом, или в середине XV столетия, когда пал «второй Рим» – Константинополь, или в 1917 году, когда пал «третий Рим» – Москва – как столица православной империи. Соответственно возвращение к «святоотеческим истокам» понимается именно как обращение к прошлому и восстановление либо VIII, либо XV, либо XIX века.

Такое понимание, однако, должно быть оспорено. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, «Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, ибо Дух Святой живет ее не меньше, чем в былые времена»; потому нельзя ограничивать «век отцов» каким-либо временем в прошлом. А митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) говорит: «Православный христианин должен не просто знать и цитировать отцов, но глубоко

проникнуться святоотеческим духом и усвоить себе святоотеческий «образ мыслей» Нужно видеть в святых отцах не реликты прошлого, а живых свидетелей и современников». Митрополит Каллист считает, что эпоха святых отцов не завершилась в V или VIII веке; святоотеческая эпоха в Православной Церкви продолжается и поныне: «Опасно видеть в «отцах» лишь замкнутый круг авторов, всецело принадлежащий прошлому. Разве наше время не может породить нового Василия или Афанасия? Утверждать, будто святых отцов более быть не может, – значит утверждать, что Святой Дух покинул Церковь».

Таким образом, исповедовать «веру отеческую» означает не только изучать святоотеческие творения и не только стремиться воплотить в жизнь заветы отцов, но и верить в то, что современная эпоха является не менее святоотеческой, чем любая другая. «Золотой век», начатый Христом, апостолами и древними отцами, продолжается в богословском творчестве современных отцов Церкви: он будет продолжаться до тех пор, пока стоит на земле Церковь Христова и пока действует в ней Святой Дух.

В творениях отцов Церкви необходимо различать временное и вечное: с одной стороны, то, что сохраняет ценность на века и имеет непреложное значение для современного христианина, а с другой, то, что является достоянием истории, что родилось и умерло внутри того контекста, в котором жил данный церковный автор. Например, многие естественнонаучные взгляды, содержащиеся в «Беседах на Шестоднев» Василия Великого и в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина, являются устаревшими, тогда как богословское осмысление тварного космоса этими авторами сохраняет свою значимость и в наше время. Другой подобный пример – антропологические взгляды византийских отцов, веривших, как и все в византийскую эпоху, что тело человека состоит из четырех стихий, что душа разделена на три части (разумную, желательную и раздражительную). Эти взгляды, заимствованные из античной антропологии, сейчас уже устарели, но многое из того, что говорили упомянутые отцы о человеке, о его душе и теле, о страстях, о способностях ума и души, не потеряло свое значение и в наши дни.

В святоотеческих писаниях, кроме того, следует отличать то, что говорилось их авторами от лица Церкви и что выражает общецерковное учение, от частных богословских мнений (теологуменов). Частные мнения не должны отсекаются для создания некоей упрощенной «суммы богословия», для выведения некоего «общего знаменателя» православного догматического учения. В то же время частное мнение, даже если его авторитет основывается на имени человека, признанного Церковью в качестве отца и учителя, поскольку оно не освящено соборной рецепцией церковного разума, не может быть поставлено на один уровень с мнениями, такую рецепцию прошедшими. Частное мнение, коль скоро оно было выражено отцом Церкви и не осуждено соборно, входит в границы допустимого и возможного, но не может считаться общеобязательным для православных верующих.

На следующем месте после святоотеческих писаний стоят сочинения так называемых учителей Церкви – богословов древности, оказавших влияние на формирование церковного учения, однако по тем или иным причинам не возведенных Церковью в ранг отцов (к числу таковых относятся, например, [Климент Александрийский](#) и Тертуллиан). Их мнения авторитетны постольку, поскольку они согласуются с общецерковным учением. Из апокрифической литературы авторитетными могут считаться только те памятники, которые в прямой или опосредованной форме рецептированы церковным сознанием, в частности нашедшие отражение в богослужении или в агиографической литературе. Те же апокрифы, которые были отвергнуты церковным сознанием, никакого авторитета для православного верующего не имеют.

Отдельного упоминания заслуживают сочинения на догматические темы, появившиеся в

XVI-XIX веках и иногда называемые «символическими книгами» Православной Церкви. Само название «символические книги» заимствовано из протестантизма, где этим названием обозначают нормативные вероучительные документы (например, Большой и Малый Катехизисы М. Лютера, Аугсбургское исповедание 1530 г.). В ответ на протестантские символические книги подобные же документы стали составлять римо-католики. Что касается православных вероучительных документов этого периода, то они носили главным образом полемический характер и были направлены либо против католичества, либо против протестантизма. К числу таких документов относятся, в частности: ответы патриарха Константинопольского Иеремии II лютеранским богословам (1573—1581); Исповедание веры митрополита Митрофана Критопулоса (1625); Православное исповедание митрополита Петра Могилы (1642); Исповедание веры патриарха Иерусалимского Досифея (1672), известное в России под именем «Послания восточных патриархов»; ряд антикатолических и антипротестантских посланий восточных патриархов XVIII – первой половины XIX века; Послание восточных патриархов папе Пию IX (1848); Ответ Константинопольского Синода папе Льву XIII (1895)-При оценке догматической значимости этих произведений необходимо учитывать, что период с XVI по XIX век был не самым благоприятным временем для православного богословия: развитие богословия на греческом Востоке, в условиях турецкого владычества, было сильно стеснено; и в Греции, и в России богословская наука находилась под западным, преимущественно католическим влиянием. Это влияние сказывается и на богословском качестве упомянутых сочинений, в которых православные авторы нередко пользовались протестантскими аргументами в полемике с католиками или католическими аргументами в полемике с протестантами. По мнению архиепископа Василия (Кривошеина), данные сочинения

...не могут быть рассматриваемы как авторитетные и обязательные символические памятники и приравниваться к постановлениям Вселенских Соборов как не имеющие общецерковного характера по своему происхождению, как обычно невысокие по уровню богословской мысли, а часто и отрывающиеся от святоотеческого и литургического Предания и как носящие следы формального, а иногда и существенного влияния римо-католического богословия. Они сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самосознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории. В этом смысле они заслуживают всяческого уважения и изучения. Тем более что в основном они всегда были верны православной вере, хотя и не особенно удачно облекали ее в инославные «одеяния». Авторитет их поэтому второстепенный или вспомогательный...

Наконец, необходимо сказать об авторитетности произведений современных православных богословов по вероучительным вопросам. К этим произведениям может быть применен тот же критерий, что и к сочинениям древних учителей Церкви: они авторитетны постольку, поскольку соответствуют церковному Преданию, поскольку отражают святоотеческий образ мыслей. Православные авторы XX века внесли существенный вклад в дело истолкования различных аспектов православного Предания, развития православного богословия и освобождения его от чуждых влияний, разъяснения основ православной веры перед лицом инославных христиан. Многие труды современных православных богословов стали неотъемлемой частью православного Предания, пополнив собой ту сокровищницу, в которую, по словам Иринея Лионского, апостолы положили «все, что относится к истине» и которая на протяжении веков обогащалась все новыми и новыми произведениями на богословские темы.

1. Откровение личного Бога. Богословие и богопознание

Христианство наряду с иудаизмом и исламом принадлежит к числу монотеистических религий, называемых также «авраамическими». Все три религии восходят к откровению, данному Богом Аврааму и зафиксированному в Ветхом Завете. Христианство исповедует, что Бог един, что Он – Отец всех людей, что Он – Творец мира материального и мира духовного.

Согласно христианскому пониманию, Бог не есть абстрактное отвлеченное начало, безликая духовная сила, имперсональное бытие. Бог христиан – это Бог Личность, Бог Живой. Он открывается человеку в личном общении, личном опыте, личной встрече. В то же время Бог трансцендентен человеку, непостижим, неопишуем, невидим. В этом изначальный парадокс религиозного опыта, – парадокс, который невозможно объяснить человеку неверующему или агностичу, далекому от религии.

В христианстве эмпирический опыт имеет решающее значение. Тому, кто сам опытно не ощутил присутствие Божие, невозможно доказать даже существование Бога. Все попытки доказательства бытия Божия, предпринимавшиеся в истории, были доказательствами для тех, кто желал их принять. Так, например, Фома Аквинский в «Сумме богословия» приводил пять доказательств бытия Божия: 1) через движение (*ex motu*); 2) через производящую причину (*ex ratione causae efficientis*); 3) через необходимость (*ex possibili et necessario*); 4) от степеней бытия (*ex gradibus rei*); 5) через целевую причину (*ex gubernatione rerum*). Первое доказательство исходит из того, что в природе все движется, а всякое движение имеет своей причиной нечто иное, следовательно, необходимо дойти до некоего перводвигателя, который сам не движим ничем иным: таким перводвигателем является Бог. Второе доказательство таким же способом, через понятие причинно-следственной связи, приводит к признанию первопричины всего, которой является Бог. Третье доказательство основывается на том, что для всех предметов этого мира возможно быть или не быть, но должна быть такая сущность, для которой не было бы внешней необходимости существования: такой сущностью является Бог. Четвертое доказательство отталкивается от того, что в мире имеются предметы более или менее совершенные, но необходимо высшее совершенство, которое было бы причиной всякого блага и совершенства: им и является Бог. Наконец, пятое доказательство исходит из того, что предметы, лишённые разума, подчиняются целесообразности, будучи руководимы сознательной волей: «следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и Его мы именуем Богом».

Ни одно из этих доказательств, основанных на философии Аристотеля, не сможет убедить неверующего человека в существовании Бога. Именно поэтому святоотеческое богословие Восточной Церкви в первом тысячелетии, а вслед за ним и православное богословие второго тысячелетия воздерживалось от попыток доказать бытие Божие при помощи рациональных доводов и логических выкладок. Как утверждает преподобный Максим Исповедник, бытие Божие воспринимается на веру, и эта вера «доступнее всякого доказательства», поскольку она есть истинное знание, «превышающее и ум и разум».

Некоторые православные авторы позднего времени использовали рациональные доказательства бытия Божия, заимствованные из западной схоластики, в учебных или апологетических целях, однако изначальной богословской интуиции Восточной Церкви такие доказательства были чужды и не нужны. Воздерживаясь или отказываясь от них, православное Предание основывалось на том, что рациональное признание бытия Божия отнюдь не идентично вере в Бога, ибо вера есть опытное познание Бога, встреча с Богом Живым, а такая встреча вообще невозможна на путях рационального познания. Религиозный опыт сверхрационален, и

для его выражения требуются иные способы, чем употребляемые в философском дискурсе.

В православной традиции само понятие «богословия» менее всего связано с рациональным познанием, и богословие не воспринимается как наука, как отвлеченное теоретизирование. Богослов древней Церкви не был человеком, сидевшим за письменным столом в окружении книг, словарей, справочников, учебных пособий. Отцы Церкви в подавляющем большинстве своем были епископами или монахами: они либо занимались активной церковной деятельностью, либо подвизались в монастырях. Их богословие рождалось из внутреннего мистического опыта, обогащенного ежедневным соприкосновением с Преданием Церкви через богослужение, молитву, чтение Писания и общение с народом Божиим. Классическая формула Евагрия Понтийского (IV век) гласит: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты – богослов». В этом определении грань между богословием и богопознанием, между богословием и молитвенным опытом полностью стирается: богословие есть не что иное, как опыт мистической встречи с Богом в молитве, опыт богообщения.

О богословии как опыте встречи с Богом Живым говорит в своем «Догматическом богословии» В.Н. Лосский:

Бог – не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно, и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия – это «Ты», это живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, Которому мы говорим «Ты» в молитве.

Отцы Восточной Церкви предупреждали против профанирования и десакрализации богословия, превращения его в предмет пререканий, объект страстных споров. Богословие – не занятие для рынка, подчеркивал святитель Григорий Нисский, не без доли сарказма обличавший своих современников за чрезмерное пристрастие к спорам на богословские темы:

Иные, вчера или позавчера оторвавшись от своих обычных трудов, внезапно стали учителями богословия, другие – может быть, слуги, не раз подвергавшиеся бичеванию, бежавшие от рабского служения, – с важностью философствуют у нас о непостижимом... Все в городе полно такими людьми: улицы, рынки, площади, перекрестки. Это и торговцы одеждой, и денежные менялы, и продавцы съестных припасов. Ты спросишь о монетах, а он философствует перед тобой о рожденном и нерожденном; хочешь узнать цену хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше Сына; справишься, готова ли баня, а он говорит, что Сын произошел из ничего.

По словам святителя Григория Богослова, «философствовать о Боге», то есть богословствовать может только тот, кто ведет созерцательный образ жизни и очищает себя для Бога; участвовать в богословских дискуссиях могут не все, а лишь те, кто занимается этим «усердно»; наконец, не всякая богословская тема может обсуждаться вслух:

Не всякому, говорю вам, можно философствовать о Боге, не всяком. Это вещь не дешевая и не для пресмыкающихся по земле! Добавлю таю что не всегда, не перед всеми и не обо всем можно философствовать; но нужно знать, когда, перед кем и о чем. Итак, не всем это доступ! а только тем, которые испытали себя и провели жизнь в созерцании прежде всего очистили душу и тело, или, по крайней мере, очищают,. О чем же можно философствовать и в какой мере? О том, что доступе для нас, и в такой мере, в какой простирается на это способно сила слушателя... Я не говорю, что не нужно всегда вспоминать о Боге. Вспоминать о Боге нужно чаще, чем дышать!.. Запрещаю не вспомни о Боге непрестанно, но богословствовать

непрерывно; притом запрета не само богословие как что-то неблагочестивое, но богословие не время; запрещаю не учительство, но несоблюдение меры.

Необходимым условием богословствования святой Григорий считает очищение себя: «Великое дело – говорить о Боге, но еще больше – очищать себя для Бога». В этом изречении очищение-катарсис не противопоставляется богословию: по сути, богословие и есть то духовное очищение, которое необходимо для познания Бога. Слово очищенное, слово о том, что превыше слов, разума и слуха, должно рождаться из молчания:

Вы не знаете, каким даром Божиим является молчание и то, чтобы не иметь нужды в любом слове, но по своему усмотрению одно избираю а другого избегать и быть для себя распорядителем как слова, так и толчания! Ведь по природе своей всякое слово немощно и удобоколебимо... а слово о Боге – настолько более, насколько предмет его выше, ревность сильнее, опасность страшнее. Но чего мы испугались и на что понадеемся? На ум, на слово или на слух, если всем трем угрожает! опасность? Ибо постичь (Бога) трудно, изъяснить невозможно, а найти! очищенный слух труднее всего.

Тема молчания – лейтмотив восточнохристианского богословия. Священномученик Игнатий Богоносец, как мы помним, говорил за два столетия до Григория Богослова о том, что обладающий словом Христа «может слышать даже Его молчание». Спустя три столетия после Григория преподобный Исаак Сирий скажет: «Молчание есть таинство будущего века, а слова суть орудие этого мира». Отцы Восточной Церкви остро сознавали неадекватность, неприспособленность человеческого языка для выражения божественной реальности. Поэтому в святоотеческой традиции так называемое катафатическое (положительное) богословие уравнивается апофатическим (отрицательным). Катафатическое богословие стремится описать Бога при помощи человеческих слов, наделить Его теми или иными свойствами, соответствующими свойствам человека. Апофатическое богословие путем отрицания всего, что не есть Бог, приводит к пониманию непостижимости Бога, Его абсолютной трансцендентности. Апофатическое Богословие соответствует пути богопознания как совлечения рационального познания и умолкания перед тайной, выразить которую человеческое слово не в силах.

Суть катафатического и апофатического богословия была наиболее полно выражена Дионисием Ареопагитом в трактате «О мистическом богословии». Вслед за [Григорием Богословом](#) и [Григорием Нисским](#) автор трактата сравнивает путь богопознания. Бог познается через мрак, или сумрак «неведения» (незнания), то есть через отрешение от всякого рационального познания, утверждает Дионисий. Конечная цель богослова – оказаться «в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать». Для этой цели апофатический метод, по мнению Дионисия, более подходит, чем катафатический. Последовательно отрицая все то, чем Бог не является, богослов приходит к утверждению о полной непознаваемости Первопричины всего сущего, Которая,

будучи выше всего, и несущностьна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является... Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разума Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не

истина, не царство, не премудрость... ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию... К Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной.

Гносеология Дионисия Ареопагита представляет собой классический образец христианского мистицизма. Согласно Ареопагиту, путь богопознания есть «путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания»; Бог познается только в покое незнания, которое есть сверх-знание. Мистическое незнание есть не что иное, как экстаз – исступление, исхождение человека из самого себя и вступление в божественную реальность, исхождение из сферы рационального и вступление в сферу непостижимого:

...Бог познается и во всем и вне всего. И разумом Бог познается, и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть «все во всем» и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается. И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости. Хотя, как я сказал, подобает Ее познавать и во всем, ибо Она, согласно речениям, Создательница всего, постоянно всем управляющая, и Причина несокрушимого соответствия! и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началом вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию.

Исступление человека из самого себя так же необходимо для встречи с Богом, как и исхождение Бога навстречу человеку. Сама мистическая встреча с Богом становится, таким образом, плодом синергии, совместного действия человека и Бога, соединяющихся друг с другом в гармоничном единстве. В процессе мистического восхождения к Богу катафатическое богословие, оперирующее положительными понятиями, имеет сугубо вспомогательное значение: оно служит лишь трамплином для ума, который благодаря ему должен разогнаться и выйти в свободный полет к вершинам богопознания. В процессе полета ум все более отрешается от всех земных понятий, будь то катафатических или апофатических. В конце концов, достигнув наивысшей доступной для него меры совлечения и незнания, он вступает туда, где рациональное мышление прекращает свое действие, поскольку человек, выйдя за пределы определений, имен, слов и понятий, соединяется с Тем, «Кто выше всякого имени, всякого слова и знания».

В VII веке преподобный Максим Исповедник, продолжатель и комментатор Дионисия Ареопагита, начинает свои «Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» серией противоречивых и взаимоисключающих утверждений апофатического и катафатического характера. Противоречивость этих утверждений, однако, намеренная, ибо она призвана продемонстрировать относительность всякого человеческого понятия применительно к Богу:

Бог, как это доступно нашему познанию, не есть Сам по Себе ни начало, ни середина, ни конец; не является Он и ничем из того, что, следуя за Ним, созерцается естественным образом. Ибо Бог безграничен, неподвижен и беспределен, так что Он безгранично превосходит всякую сущность, силу и действие.

Бог не есть сущность... Бог не есть возможность... Бог не есть действие... Но Бог есть созидающее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия; Он есть созидающая сила и наимогущественная Основа; наконец, Он есть бесконечное и действенное Состояние всякого действия. Кратко сказать, Бог есть Творческая Причина сущности, силы и действия, то есть начала, середины и конца.

Бог... заключает в Себе всю совокупность подлинного бытия и в то же время превосходит это бытие. А если это так, то вообще ничто из того, что обозначается словом «бытие», не обладает бытием в подлинном смысле слова. Ведь вообще ничто из того, что отлично от Бога по сущности, не созерцается вместе с Ним от вечности – ни век, ни время, ни те (существа), которые обитают в них. Ибо подлинное и неподлинное бытие никоим образом не сочетаются друг с другом.

Всякое начало, середина и конец вовсе не отрицают категорию отношения. Бог же, существуя в беспредельной бесконечности, превосходит вообще всякое отношение и, естественно, не является ни началом, ни концом, ни серединой. Ибо Он не есть какая-либо вещь из тех, в которых возможно созерцать категорию отношения.

Бог есть Начало, Середина и Конец сущих, так как Он является действующим, а не претерпевающим. Он также есть и все то, чем именуем Его мы. Ибо Бог есть Начало как Творец, Он – Середина как Промыслитель и Конец как Описание. Ибо (апостол) говорит: Все из Него, и к Нему ([Рим 11](#), 36).

Апофатический метод богословия обладает рядом преимуществ перед катафатическим, ибо он приводит к пониманию того, что Богу соответствуют не слова, но отсутствие слов, благоговейное и трепетное молчание. В то же время у апофатического метода есть один серьезный недостаток: отсутствие слов совсем не всегда обеспечивает человеку реальное богообщение, встречу с Живым Богом. Для того чтобы привести людей к Богу, о Нем нужно говорить, считает Григорий Богослов, причем говорить не только отрицаниями, но и утверждениями, несмотря на то что никакое утверждение о Боге не может быть исчерпывающим. Катафатический метод богословия есть лишь некое дополнение к апофатическому методу, однако без этого дополнения апофатический метод ведет в никуда:

...Любопытствующий о природе Сущего не остановится на том, чем Он не является, но к тому, чем Он не является, добавит и то, чем Он является, ведь легче что-то одно постичь, чем все по отдельности отрицать; добавит, чтобы через исключение того, что не есть Бог и утверждение того, что Он есть, сделать то, о чем мыслит, более доступным пониманию. Ибо говорящий о том, чем что-либо не является, и умалчивающий о том, чем оно является, подобен тому, кто, спрошенный, сколько будет дважды пять, отвечает «не два, не три, не четыре, не пять, не двадцать, не тридцать...», но не говорит, что это будет десять, и не остановит ум вопрошающего на самом исском. Ведь намного легче и короче показать, что не есть предмет, объяснив, что он есть, чем, исключая то, что он не есть, показать, что он есть.

Такое рассуждение может показаться недопустимым упрощением хотя бы потому, что «природа Сущего» – не то же самое, что дважды пять, и если на вопрос «сколько будет дважды пять» есть лишь один положительный ответ, то на вопрос о природе Бога такого ответа нет и быть не может. Однако Григорий Богослов и не утверждает, что по поводу Божественной природы можно дать исчерпывающий ответ. Он лишь считает, что положительное утверждение о природе Сущего может «остановить ум» человека на Боге, тогда как непрерывная цепь отрицаний может увести от Бога.

Григорий сравнивает путь богословия и богопознания со схождением в бездонные глубины: чем ниже спускается разум, тем больше сгущается вокруг него тьма; при этом он ничуть не приближается к цели, так как дна не существует. Погружение в бездны Божества не имеет

конца, и это обусловлено ограниченностью человеческого разума и слова, которые не в силах проникнуть в тайны сущности Божией и судеб Божиих:

Итак, всякая истина и всякое слово остаются темными и неудобосозерцаемыми... А слово о Боге чем совершеннее, тем непостижимее... Так, Соломон... чем больше погружается в глубины, тем большее чувствует головокружение и какой-то вершиной мудрости считает то, чтобы найти, насколько мудрость удалилась от него (см, [Еккл 7:24](#)). А Павел покушается исследовать, не говорю «природу Бога» – он знает, что это совершенно невозможно, – но лишь «судьбы Божии», и поскольку не обретает исхода или остановки в восхождении, ведь не достигает любопытство разума какого-либо явного предела, но всегда остается нечто невыявленное, то... облакает слово в изумление, называет все это богатством Божиим и глубиной, исповедует, что судьбы Божии непостижимы (см.: [Рим 11:33](#)), говоря почти то же, что Давид, когда называет судьбы Божии бездной великой ([Пс 35:7](#)), дна которой нельзя достичь ни мерою, ни чувством, то говорит, что дивно для него и его природы веление Бога, что оно слишком высоко и превышает его силы и возможность постижения.

Путь богопознания заканчивается удивлением и изумлением перед чудом – в этом состоянии всякое дискурсивное мышление прекращается, слово умолкает. Это состояние не есть познание Бога – оно есть умолкание всякого человеческого знания перед лицом Божественной беспредельности и бездонности. Познание сущности Бога недоступно человеку, пребывающему в теле, говорящему на земном языке и мыслящему земными категориями. И вся катафатическая богословская терминология, созданная на протяжении веков, свидетельствует лишь о «косности нашего языка и бессилии нашей мысли перед тайной личного Бога, являющего Себя трансцендентным всему тварному».

2. Бог в Ветхом Завете

Имя Божие и слава Божия

В Библии имя воспринимается как полное и действительное выражение именуемого предмета. На языке Библии имя – не просто условное обозначение того или иного лица или предмета: имя указывает на основные характеристики своего носителя, являет его глубинную сущность. Узнать чье-либо имя означало войти в связь с носителем имени, познать его внутреннюю суть. Наречь имя предмету или лицу значило войти в обладание им, понять его внутреннюю суть. В контексте такого восприятия имени узнать имя Божие означало бы познать сущность Божию. Поэтому Бог в Библии предстает как Существо таинственное и не-именуемое. В библейском рассказе о борьбе Иакова с Богом Иаков спрашивает об имени Божиим, но не узнает его:

И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя. ([Быт 32:24-30](#)).

Это повествование, которое в христианской экзегетике толковалось по-разному, говорит о неименуемости Бога. Характерно, что все общение Иакова с Богом происходит в сфере имен: Бог благословляет Иакова через наречение ему нового имени, что знаменует вступление Иакова в более тесные взаимоотношения с Богом; Иаков благословляет Бога через наречение имени месту, на котором присутствие Божие стало для него видимым. Однако на вопрос об имени Божиим Иаков не получает ответа. В то же время Иаков говорит о том, что видел Бога «лицем к лицу», и называет место видения именем «Пенуэл», что означает «лицо Бога».

Мысль о недоступности имени Божия для человека присутствует во многих других повествованиях Ветхого Завета, в частности в рассказе Книги Судей о явлении Ангела Манюю: *И сказал Манюй Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь о имени моем? ибо оно чудно... И сказал Манюй жене своей: верно, мы умрем, ибо видели мы Бога ([Суд 13:17-22](#)).* Последние слова Манюя показывают, что ему являлся Бог, а не Ангел, следовательно, отказ назвать Свое имя принадлежит Самому Богу.

Наряду с мыслью о неименуемости Бога, которая проходит как лейтмотив через всю Библию, в Ветхом Завете Бог называется разными именами-определениями: ученые насчитывают не менее ста таких имен Бога в Библии. Бог Ветхого Завета – это El («Бог»), или Elohim («Бог» во множественном числе), Творец неба и земли ([Быт 1:1](#)). Он – «Господь», Adonay (буквально «Господь мой» во множественном числе), Господин и Владыка вселенной, Господин по отношению к людям, которые являются Его рабами. Он – El Shadday, Всемогущий (буквально «Бог, Который на горе», Горный, Всевышний): с этим именем Бог открылся Аврааму (см.: [Быт 17:1](#); 35,11). Он – Господь воинств, Zeboat («Саваоф»), Создатель и Начальник ангельского мира. Множественное число в именах Божиих Elohim и Adonay, по мнению некоторых исследователей, представляет собой грамматическую форму pluralis majestatis (множественное величия), или pluralis divinitatis (множественное Божественности): эта форма

употребляется, дабы подчеркнуть величие именуемого субъекта.

Каждое из имен Божиих, встречающихся в Ветхом Завете, указывает на те или иные свойства Бога: на Его могущество, праведность, святость, справедливость, любовь, мудрость, милосердие. Прежде всего в именах Божиих отражается всемогущество Бога, Который на небесах и на земле *творит все, что хочет* ([Пс 113:11](#)). Его могущество особым образом проявляется в судьбе народа израильского. Он – предводитель воинства израильского, Он участвует в битвах на стороне израильтян, Он ведет народ израильский *рукою крепкою и мышцею простертою* ([Пс 135:12](#)). Бог *Пастырь и твердыня Израилева* ([Быт 49:24](#)), Он – *помощь и щит* дома Израилева и всех боящихся Его ([Пс 113:17-19](#)).

Бог Ветхого Завета – это Бог Живой ([1 Цар 17:26, 36; 4 Цар 19:16](#)). Выражение *Жив Господь Бог* (з [Цар 17:1,12](#); 18, 10, 15 и др.) было одной из наиболее распространенных форм упоминания о Боге в клятве или приветствии: упоминая Бога, человек как бы приводил Его в свидетели истинности своих слов. Сам Господь, обращаясь к народу израильскому, говорит: *Живу Я* ([Иез 5](#), и). Бог всегда жив и активен, Он *не дремлет и не спит* ([Пс 120:4](#)), *не утомляется и не изнемогает* ([Ис 40:28](#)). Его живое присутствие ощущается всем народом израильским и каждым членом этого народа. На Его присутствие откликается природа: *перед лицом Бога море... побежало, Иордан обратился назад, горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы* ([Пс 113:3-4](#)).

Ветхозаветный Бог – это Бог *Святой* ([Ис 57:15](#)), имя Его *свято и страшно* ([Пс 110:9](#); 98, 3). Перед Святым Богом не могут стоять другие народы (см.: [1 Цар 6:20](#)), а народ израильский предстоит святости Божией со страхом и трепетом. Между Богом и народом израильским заключен Завет, скрепленный святостью Бога. Поэтому народ называет Бога *Святым Израилев* ([Пс 70:22; Ис 5:24](#)), а Бог, обращаясь к народу, называет Себя *среди тебя Святым* ([Ос 11:9](#)).

Ветхозаветный Бог – это *Судия всей земли* ([Быт 18:25](#)); Он *будет судиться со всякой плотью, нечестивых Он предаст мечу* ([Иер 25:31](#)). Бог – *судия праведный... всякий день строго взыскивающий* ([Пс 7:12](#)); Он восседает на Престоле и производит суд (см.: [Пс 9:5](#)); Он *одного унижает, а другого возносит* ([Пс 74:8](#)); Он *воздаст возмездие гордым* ([Пс 93:2](#)). Справедливость Бога выражается в том, что Он щедро награждает за праведность и сурово карает за грехи. Яхве – *Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий правду и являющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и детях детей до третьего и четвертого рода* ([Исх 34:6-7](#)).

Бог Ветхого Завета – это Бог Единый и единственный: *Прежде Меня не было Бога и после Меня не будет. Я, Я Господь, и нет Спасителя, кроме Меня* ([Ис 43:10-11](#)). Бог – *ревнитель* ([Исх 34](#), и; 20, 5), не позволяющий поклоняться другим богам, воспринимающий народ израильский как Свою невесту (см.: [Ис 54:5; Иер 2:2](#)) и всякое уклонение Израиля в идолопоклонство как измену и блудодеяние ([Исх 34:15-17; Ис 1:21; Иез 16:1-43](#))- Настанет время, говорит Бог в книге пророка Осии, когда народ израильский отвергнет поклонение ложным богам и будет соблюдать верность Яхве, как жена мужу:

И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: «муж мой», и не будешь более звать Меня: «Ваали». И удалю имена Ваалов от уст ее, и не будут более воспоминаемы имена их... И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа... И посею ее для Себя на земле, и помилую непомилованную, и скажу не Моему народу: «ты Мой народ», а он скажет: «Ты мой Бог!» ([Ос 2:16-23](#)).

В ветхозаветных текстах Бог нередко предстает как человекообразное существо, имеющее руки и ноги, глаза и уши, сердце и уста. Говорится о том, что Бог ходит (см.: [Быт 3:8](#)), отдыхает

(см.: [Быт 2:2](#)), вспоминает (см.: [Быт 8:1](#); 19, 29; 30, 22) и забывает (см.: [Пс 9:32-33](#)), ненавидит (см.: [Пс 11:5](#); [Ис 61:8](#); [Иер 44. 4](#); [Ам 5:21](#); [Зах 8:17](#)), Отвращается (см.: [4 Цар 17:20](#); [Иез 23:18](#)), Скорбит И раскаивается (см.: [Быт 6:6](#)), спит и пробуждается (см.: [Пс 43:24](#)). Иногда присутствие Божие связывается с конкретным местом: Моисей и Аарон видят «место стояния Бога Израилева», после чего Господь говорит Моисею: *Взойди ко Мне на гору* ([Исх 24:12](#)). В основе этого антропоморфизма лежит опыт встречи человека с Богом живым, – опыт, который авторы библейских книг описывали конкретным и простым языком, далеким от философской абстракции. Многие имена Божии в Ветхом Завете носят подчеркнуто антропоморфный характер, например *Муж брани* ([Исх 15:3](#)).

От всех перечисленных выше имен Божиих следует отличать священное имя *Yahweh* (Яхве, «Суций») – имя, с которым Бог открыл Себя Моисею (в русской Библии это имя, как и *Adonay*, передается словом «Господь», а иногда «Бог» или «Иегова»). Сам Бог придает имени Яхве особый смысл, когда говорит: *Я Господь (Yahweh). Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем Моим «Бог Всемогущий» (El Shadday), а с именем Моим «Господь» (Yahweh) не открылся им* ([Исх 6:2-3](#)).

Культ священного имени Яхве занимает в Библии исключительное место. Книга Исход связывает откровение этого имени с Моисеем, которому Бог явился на горе Хорив, когда Моисей увидел куст, который горел и не сгорал:

*И воззвал к нему Бог из среды горящего куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я! И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая... И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте... Итак, пойди, я пошлю тебя к фараону, и выведи из Египта народ Мой, сынов Израилевых... И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Суций (*asher ehyeh*). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суций (*Jahw* послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов наших, Бог Авраама, Бог Исаака и Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое навеки, и памятование Мне и рода в род* ([Исх 3:4-15](#)).

Понимание точного смысла этого рассказа крайне затруднено. Дело в том, что употребленное здесь еврейское выражение *ehyeh asher*, переведенное на славянский как «Я есмь Суций», буквально означает «Я есмь Тот, Кто Я есмь»: это можно воспринять как формулу, указывающую на нежелание говорящего ответить прямо на вопрос. Иными словами, повествование может быть понято не как откровение Богом Своего личного имени, а как указание на то, что на человеческом языке нет слова, которое было бы «именем» Бога в еврейском понимании, т.е. неким всеобъемлющим символом, полностью характеризующим его носителя. Ответ Бога Моисею на вопрос об имени Божиим, таким образом, имеет тот же смысл, что отказ Бога назвать Свое имя Иакову.

Если же воспринимать священное имя Яхве как личное имя Бога, то этимология этого имени остается неясной. Даже огласовка составляющих его четырех согласных букв является гипотетической. Дело в том, что после вавилонского плена, во всяком случае не позднее III века до Р.Х., евреи из благоговения перестали вообще произносить священное имя Яхве, которое стало восприниматься как собственное имя Бога. Лишь однажды, в день Очищения (*Yom Kippur*), первосвященник входил во святое святых, чтобы там произнести это священное имя. Во всех же прочих случаях его заменяли на *Adonay* или другие имена, а на письме обозначали четырьмя согласными *YHWH* (так называемый священный тетраграмматон), которые, однако, не произносили. С веками правильное произношение этого имени окончательно забылось. С XVI века на Западе стали употреблять искусственную вокализацию *Yehovah* (Иегова), появившуюся

в результате добавления к согласным YHWH гласных из имени Adonay, и только в середине XIX века ученые пришли к мнению, что тетраграмматон следует читать как Yahweh. Хотя такая вокализация имени YHWH считается в современной библеистике общепринятой, сохраняются значительные расхождения между учеными в толковании смысла этого имени. Большинство исследователей тем не менее сходится во мнении о том, что это имя связано с глаголом Hayaḥ, означающим «быть», «существовать», «иметь бытие», и что само имя означает «Я есмь», или «Я есмь то, что есмь».

Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.

(Исх 20:2-7)

В первой заповеди Моисеева законодательства имя Божие полагается в исторический контекст: Яхве – Тот Самый Бог, Который сыграл решающую роль в истории народа израильского, выведя его из Египта. Бог Яхве противопоставляется другим богам. Вторая заповедь содержит запрещение произносить имя Божие напрасно. Смысл этого запрещения в том, что, как слава, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу, так и бесчестие имени Божия означает оскорбление Самого Бога. Имя Яхве практически отождествляется здесь с Самим Яхве.

Хотя значение имени Яхве остается сокрытым и само имя не описывает Бога, именно это имя в еврейской традиции стало восприниматься как собственное имя Бога: все другие имена Божии воспринимаются как толкования священного имени Яхве. Об этом свидетельствует рассказ книги Исход о явлении Бога Моисею на горе Синай:

И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим; и он возвращался в стан; а слугитель его Иисус, сын Навин, юноша, не отлучался от скинии. Моисей сказал: покажи мне славу Твою.

И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать – помилую, кого пожалеть – пожалею. И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых. И сказал Господь: вот место у Меня, стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо. И вытесал Моисей две скрижали каменные, подобные прежним, и, встав рано поутру, взошел на гору Синай, как повелел ему Господь; и взял в руки свои две скрижали каменные. И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы. И прошел Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода. Моисей тотчас пал на землю и поклонился Богу. (Исх 33:11, 18-23; 34, 4—8).

В этом повествовании сначала говорится о том, что Бог беседовал с Моисеем «лицом к лицу», но потом Бог говорит, что человек не может увидеть лицо Божие и остаться в живых. Моисей видит Бога «сзади», и наивысшим моментом откровения является провозглашение Богом имени Яхве (Иеговы), т.е. Своего собственного имени. Все прочие имена, которые

следуют за именем Яхве – «Бог человеколюбивый», «милосердный» и другие, – являются лишь толкованиями этого священного имени, как бы добавляют обертоны к его основному звучанию.

В цитированном отрывке присутствует еще одно ключевое понятие Ветхого Завета, неразрывно связанное с понятием имени Божия: слава Божия или слава Господня *kabod Yahweh*). Наивысшим моментом откровения этой славы является провозглашение имени Яхве. Но что такое слава Божия? Адекватно перевести это понятие на современный язык сложно: в Ветхом Завете в него вкладывали прежде всего представление о таинственном присутствии Божиим, являемом в зримых образах (например, в образах облака или огня). Слава Божия явилась народу израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (см.: [Исх 16:9-10](#)); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней (см.: [Исх 24:16](#)): вид славы Божией при этом описывается как огонь поядующий ([Исх 24:17](#)).

Слава Божия нередко оказывается локализованной в каком-либо конкретном месте или связанной с тем или иным священным предметом: облако славы Божией наполняет скинию завета (см.: [Исх 40:34-35](#)). оно же является над золотой крышкой ковчега (см.: [Лев 16:13](#)). Слава Божия и ковчег между собой тесно связаны; потеря ковчега означает утрату славы Божией (см.: [1 Цар 4:21-22](#)). Крышка ковчега, вернее, пространство над ней, было местом особого присутствия славы Божией: Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою ([Исх 25:22](#)). Впоследствии, в таргумической литературе, присутствие Божие над крышкой ковчега будет обозначено термином «Шехина», означающим «присутствие Божие».

В книге Второзакония повторена заповедь Божия, данная Моисею: Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, причем к ней прибавлено: ибо не оставит Господь без наказания того, кто употребляет имя Его напрасно ([Втор 5. 11](#)). Угроза наказания звучит и для тех, кто не имеет страха перед именем Яхве: Если... не будешь бояться сего славного и страшного имени Господа, Бога твоего; то Господь поразит тебя и потомство твое ([Втор 28:58-59](#))- Страх перед Богом – неотъемлемая составляющая ветхозаветной религии. Поскольку же в библейском понимании Бог отождествляется со Своим именем, страх Яхве, или «страх Господень» (*pahad Yahweh*), перерастает в религиозное почитание имени Яхве, к которому предписывается относиться со страхом и трепетом.

Во Второзаконии выражение «имя Яхве» (*shem Yahweh*) приобретает смысл, сближающий это понятие с понятиями «славы Божией», «силы Божией», «присутствия Божия». Выражение «имя Яхве» употребляется во Второзаконии не только и не столько как синоним Самого Яхве, сколько как указание на явление, присутствие, действие Яхве. Если Сам Яхве обитает на небе, то «имя Яхве» присутствует на земле: оно – Его земной представитель. Такое словоупотребление приведет к появлению в позднем иудаизме представления об Имени (*shem*) как самостоятельной силе, некоем посреднике между Яхве и людьми.

Страхом перед Яхве и Его именем проникнут ветхозаветный религиозный культ. Об этом с особенной яркостью свидетельствует повествование из 3-й книги Царств о строительстве Соломоном храма:

Когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень. Тогда сказал Соломон: Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле; я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки. И стал Соломон пред жертвенником Господним впереди всего собрания Израильтян, и воздвиг руки свои к небу, и сказал: Господи Боже Израилев! нет подобного Тебе Бога на небесах вверху и на земле внизу; Ты хранишь завет и милость к рабам Твоим, ходящим пред Тобою всем сердцем своим. Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил. но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи Боже

мой; услышь воззвание и молитву, которую раб Твой умоляет Тебя ныне. Да будут очи Твои открыты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое имя будет там»; услышь молитву, которую будет молиться раб Твой на месте сем. Когда народ Твой Израиль будет поражен неприятелем за то, что согрешил пред Тобою, и когда они обратятся к Тебе, и исповедают имя Твое, и будут просить и умолять Тебя в сем храме,

тогда Ты услышь с неба и прости грех народа Твоего Израиля, и возврати их в землю, которую Ты дал отцам их. Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего, – ибо и они услышат о Твоем имени великом и о Твоей руке сильной и о Твоей мышце простертой, – и придет он и помолится у храма сего, услышь с неба, с места обитания Твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя, как народ Твой Израиль, чтобы знали, что именем Твоим называется храм сей, который я построил. ([3 Цар 8:10-13, 22, 23, 27-29, 33, 34, 41-43](#)).

Вся жизнь Соломонова храма сосредоточена вокруг почитания имени Божия: храм называется именем Господним; в храме пребывает имя Господне; в храм приходят, услышав об имени Господнем; в храме исповедуют имя Господне. Священное имя Яхве определяет весь богослужебный строй храма. Даже после того, как первый храм будет разрушен и на его месте будет построен второй храм, он будет по-прежнему восприниматься как место, в котором обитает имя Божие (см.: [1 Езд 6:12](#)). И даже когда вступит в силу запрещение произносить имя Яхве и это имя в устной речи станут заменять на другие, священник единожды в год будет входить в святилище специально для того, чтобы там – со страхом и трепетом – шепотом произнести над крышкой ковчега это священное имя.

В Ветхом Завете Бог предстает как Существо величественное и грозное, Которое открывается человеку в буре и облаке, в молниях и громе и с Которым тягаться человек бессилён. Книга Иова содержит развернутое повествование, в котором Иов, пораженный болезнями и скорбями, в беседе с друзьями упрекает Бога в своих несчастьях. Неожиданно в беседу вступает Сам Бог, Который отвечает Иову «из бури»:

Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне: где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь.

Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь? На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости? Кто затворил море воротами, когда оно исторглось, вышло как бы из чрева,

когда Я облака сделал одеждою его и мглу пеленами его... Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру и указывал ли заре место ее... Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны?

Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной? Обозрел ли ты широту земли? Объясни, если знаешь все это. ([Иов 38:2-9, 12, 16-18](#)).

Господь не отвечает Иову ни на один из его упреков. Смысл ответа Господа Иову: как смеешь ты, слабый человек, спорить со Мною, твоим Создателем? Пораженный и раздавленный величием Господа, Иов отвечает Богу: Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле ([Иов 42:2,5-6](#)). В этом рассказе, как и в рассказе о борьбе Иакова с Богом, о явлении Бога Маною, о явлении Богу Моисею, говорится о непосредственном видении «лицем к лицу», – видении, которое было доступно ветхозаветным избранникам Божиим, несмотря на пропасть, отделяющую человека от Бога.

Таким образом, с одной стороны Ветхий Завет утверждает, что Бог неизменен, с другой – называет Его имена. С одной стороны, Яхве – Бог сокровенный ([Ис 45:15](#)), лицо Его невозможно увидеть и остаться в живых, с другой – праведники видят Его лицом клицу. Бог вдали, но Он и вблизи ([Иер 23:23](#)). Между Богом Святым и человеком существует непреодолимая дистанция, но вместе с тем – Бог преодолевает эту дистанцию, когда хочет открыться человеку.

Дух Божий, Слово Божие, Премудрость Божья

Важным богословским понятием Ветхого Завета является «Дух Божий». Во время сотворения мира Дух Божий носился над водою ([Быт 1:2](#)). Дух Божий создал человека (см.: [Иов 33, 4](#)) и живет в ноздрях его (см.: [Иов 27:3](#))- Дух Божий, или Дух Господень – это дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия ([Ис 11:2](#)). Он сходит на царей, священников и пророков, поставляя их на служение, открывая им тайны, являя видения. Дух Божий в Ветхом Завете лишен личностных атрибутов – это скорее дыхание Божие, Его энергия, Его творческая и животворящая сила.

Существенную роль играет в Ветхом Завете и понятие «слово Божие». Слово Господа пребывает вечно (см.: [Ис 40:8](#)), оно навеки утверждено на небесах (см.: [Пс 118:89](#)). Оно является той силой, посредством которой Бог управляет природой и всем мирозданием: *Посылает слово Свое на землю; быстро течет слово Его; дает снег, как волну; сыпет иней, как пепел; бросает град Свой кусками; перед морозом Его кто устоит? Пошлет слово Свое, и все растает; подует ветром Своим, и потекут воды* ([Пс 147:4-7](#)). Слово Господа не подобно слову человеческому: оно подобно огню или молоту, разбивающему скалу ([Иер 23:29](#)). Слово Божие никогда не возвращается к Богу тщетным ([Ис 55](#), и); ни одно слово Божие не осталось неисполненным ([Нав 23:14](#)). Слово Божие действует без промедления: *Он сказал – и сделалось; Он повелел – и явилось* ([Пс 32:9](#)). Слово Божие обладает целительной силой (см.: [Пс 106:20](#)). В то же время всемогущее слово Божие, как грозный воин ([Прем 18:15](#)) с мечом в руках, является инструментом Божиего суда и наказания.

Слово Божие связано с Духом Божиим: *Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня* ([2 Цар 23:2](#)). При сотворении мира Слово и Дух действуют совместно: *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их* ([Пс 32](#), б). Этот стих псалма привлек особое внимание христианских толкователей, которые увидели в нем указание на то, что в сотворении мира принимали участие три Лица Святой Троицы.

Указание на троичность Божества видят и в тех ветхозаветных текстах, где Бог говорит о Себе во множественном числе (см.: [Быт 1:26](#); 3,22; 11,7; [Ис 6:8](#)), и в имени Elohim, представляющем собой множественное число от El (Бог), хотя грамматически это объясняется употреблением pluralis majestatis (множественного величия) или pluralis divinitatis (множественного Божественности).

В рассказе о явлении трех мужей Аврааму (см.: [Быт 18](#)) множественное число тоже чередуется с единственным. Контекст повествования позволяет объяснить это тем, что иногда Авраам обращается к трем мужам, а иногда к одному, и отвечают ему иногда все трое, а иногда один – главный из них. Этот главный из трех мужей отождествляется с Господом, а два других – с Ангелами ([Быт 18:33](#); 19, 1)- Однако в христианской богословской традиции, нашедшей отражение и в православной иконописи (в частности, в иконе Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева), весь этот рассказ воспринимается как таинственное указание на троичность Божества.

Существенную роль в Ветхом Завете играет представление о Премудрости Божией. Иногда Премудрость описывается как одно из качеств Бога: *у Него премудрость и сила, Его совет и*

разум ([Иов 12:13](#)), у Него могущество и премудрость ([Иов 12:16](#)), дивны судьбы Его, велика премудрость Его ([Ис 28:29](#)). Однако в трех библейских книгах – Притчей Соломоновых, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова – Премудрость предстает как сила Божия, наделенная чертами живого духовного существа:

Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художника всего. Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредемый, благолюбивый, скорый, неустойчивый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она – одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью. Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменяется ночью, а премудрости не преодолевает злоба. Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу... Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее: она таинница ума Божия и избирательница дел Его ([Прем 7:21-30](#); 8, 1, 3, 4).

Премудрость символически описывается в виде женщины, у которой есть ДОМ (см.: [Притч 9:1](#); [Сир 14:25](#)) И слуги (см.: [Притч 9:3](#)). Она заколола жертву, растворила вино, приготовила трапезу и пригласила всех на нее: *идте, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума ([Притч 9:5-6](#))*. В христианской традиции это повествование воспринимается как прообраз Евхаристии, а библейская Премудрость отождествляется с Сыном Божиим. По словам апостола Павла, Христос – *Божия сила и Божия премудрость ([1 Кор 1:24](#))*. Несмотря на то что Премудрость названа «духом» и «дыханием», Она в христианской традиции не отождествлялась со Святым Духом. Сама книга Премудрости Соломоновой делает различие между Святым Духом и Премудростью Божией: *Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал Премудрости и не ниспослал свыше Святого Твоего Духа? ([Прем 9:17](#))*.

Пророчества о Мессии

Как уже говорилось, христианство воспринимает Ветхий Завет через призму новозаветного откровения о Христе. В связи с этим многие места Ветхого Завета, которые в иудейской традиции воспринимаются как относящиеся либо к народу израильскому, либо к царю Давиду, либо к ожидаемому Мессии, в христианстве истолкованы как указывающие на Иисуса Христа. По подсчетам ученых, Ветхий Завет содержит в общей сложности более 450 пророчеств о Христе. Из них не менее ста содержится в Псалтири. К числу мессианских относятся, в частности, псалмы, в которых упоминается Сын Божий:

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона: господствуй среди врагов Твоих. В день силы Твоей народ Твой готов во благолепии святости; из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое. Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека. Господь одесную Тебя. Он в день гнева Своего поразит царей; совершит суд над народами, наполнит землю трупами, сокрушит голову в земле обширной. Из потока на пути будет пить, и потому вознесет главу. ([Пс. 109](#))

В некоторых псалмах говорится о Сыне Божием как о Царе и Помазаннике. В христианской традиции за этими наименованиями прочно закрепилось мессианское толкование:

Зачем мятутся народы, и племена замышляют тщетное? Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его. «Расторгнем узы их, и свергнем с себя оковы их». Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им. Тогда скажет им во гневе Своем и яростью Своею приведет их в смятение: «Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; возведу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе; Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника». Итак вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли! Служите Господу со страхом и радуйтесь [перед Ним] с трепетом. Почтите Сына, чтобы Он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути вашем, ибо гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, уповающие на Него. (Пс 2:1-12).

21-й псалом в христианской традиции воспринимается как говорящий о страданиях Иисуса Христа на кресте:

Боже мой! Боже мой! [внемли мне] для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! я вопию днем, – и Ты не внемлешь мне, ночью, – и нет мне успокоения. Но Ты, Святой, живешь среди славословий Израиля. На Тебя уповали отцы наши; уповали, и Ты избавлял их; к Тебе взывали они, и были спасаемы; на Тебя уповали, и не оставались в стыде. Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною, говорят устами, кивая головою: он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасет, если он угоден Ему». Но Ты извел меня из чрева, вложил в меня упование у груди матери моей. На Тебя оставлен я от утробы; от чрева матери моей Ты – Бог мой. Не удаляйся от меня, ибо скорбь близка, а помощника нет. Множество тельцов обступили меня; тучные Васанские окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев, алчущий добычи и рыкающий. Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильпнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной. Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои; а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий. Но Ты, Господи, не удаляйся от меня; сила моя! поспеши на помощь мне; избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою... (Пс. 21:2-21)

Пророчества о грядущем Мессии содержатся и во многих других псалмах. В частности, [Пс 15](#) воспринимается как указание на тридневное погребение и воскресение Христа. Первая часть [псалма 44](#) (стихи 2—9) воспринимается как относящаяся к Христу, а вторая часть (стихи 10—16) – как относящаяся к Пресвятой Богородице. Некоторые стихи псалмов 68 и 117 толкуются как изображающие страдания Христа. Псалом 71 интерпретируется как повествующий о справедливости суда Мессии. В [псалме 108](#) (в частности, в стихах 6—20) видят пророчество об Иуде-предателе. Многие стихи [псалма 118](#) в христианской традиции воспринимаются как написанные от лица Христа.

Множество предсказаний о Мессии содержится в пророческих книгах Ветхого Завета. Наиболее «мессианской» из них является книга пророка Исаии: она широко используется в православном богослужении в связи с различными событиями из жизни Христа. Исайя предсказывает, что Дева во чреве примет и родит Сына ([Ис 7:14](#)) и что родившемуся Младенцу нарекут имя: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира ([Ис 9:6](#)). На Отроке, Которого держит за руку Господь, почиет Дух Господень, и Он возвестит народам суд, не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине.

Господь хранит Его и поставит Его в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме – из темницы ([Ис 42 1-7](#)). Дух Господень помажет Его благовествовать нищим и пошлет Его исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное ([Ис 61:1-2](#)).

В дни Страстной седмицы в православных церквях за богослужением читается пророчество Исаии о страданиях и смерти Мессии:

Как многие изумлялись, смотря на Тебя, – столько был обезображен паче всякого человека лик Его, и вид Его – паче сынов человеческих! Так многие народы приведет Он в изумление; цари закроют пред Ним уста свои, ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали. Кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. Ему назначали гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его. ([Ис. 52:14-15; 53, 1—2, 4—7, 9](#)).

Уже первое поколение христиан воспринимало эти пророческие тексты как относящиеся к страданиям и крестной смерти Иисуса Христа, и последующая христианская традиция прочно утвердила за ними именно такой смысл. По словам апостола Петра, через пророков вещал Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу ([1 Пет 1:11](#)).

Мессианские пророчества рассыпаны по всему корпусу Ветхого Завета; многие из них уже в Новом Завете цитируются как исполнившиеся на Иисусе Христе. Все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка ([Мф 1:22](#)) – подобные выражения часто встречаются в Евангелии от Матфея и других новозаветных Писаниях. Сам Христос видел Свою миссию как исполнение ветхозаветных пророчеств (см.: [Мф 26:54; Лк 24:47](#)).

3. Бог в Новом Завете

В христианском понимании Новый Завет был продолжением и восполнением того откровения, которое Бог дал народу израильскому в Ветхом Завете. Иисус Христос видел Свое служение именно так. Он отвергал обвинение в том, что Его учение противоречит ветхозаветному закону, и настаивал на непреложности закона: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* ([Мф 5:17-18](#)). В Своих проповедях Иисус неоднократно апеллировал к закону, однако давал заповедям закона новое толкование, нередко неожиданное для Его слушателей. Вся Нагорная проповедь состоит из толкования ветхозаветных установлений, которым Иисус придает новый смысл: *Вы слышали, что сказано древним... А Я го ворю Вам...* ([Мф 5:21-22, 27-28](#) и далее).

Новый Завет — новое откровение о Боге

Не отвергая ветхозаветное откровение о Боге, Новый Завет раскрывает Бога по-иному, с новой полнотой. Если Ветхий Завет был откровением Бога невидимого, Бога, чье лицо человек не мог увидеть и остаться в живых, то в Новом Завете Бесплотный воплотился, Невидимый стал видимым. В Ветхом Завете Бог являлся в громах и молниях, и только особые избранные удостоивались видеть Его «сзади», тогда как в Новом Завете все человечество узрело лик Бога воплотившегося. В Ветхом Завете Бог нередко предстает как антропоморфное существо, а Его присутствие бывает связано с конкретным местом или предметом – горой Синай, Иерусалимом, ковчегом завета, Иерусалимским храмом. В Новом Завете подчеркивается духовная природа Бога и духовный характер взаимоотношений между Богом и человеком: *Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* ([Ин 4:21,24](#)). В Ветхом Завете доминировал образ Бога Судии, наказывающего детей за грехи отцов до третьего и четвертого рода, а в Новом Завете превалирует образ Бога Спасителя, желающего не судить людей, но помиловать и спасти их. *Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, – свидетельствует Христос об Отце* ([Ин 5:22](#)). О Себе же Он говорит: *Я пришел не судить мир, но спасти мир* ([Ин 12:47](#)).

Один из лейтмотивов Ветхого Завета – тема справедливости Бога, поощряющего добродетель и наказывающего за грехи. Лейтмотив Нового Завета – тема прощения грехов милосердным Богом. Бог *благ и к неблагодарным и злым* ([Лк 6:35](#)), Он *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* ([Мф 5:45](#)). В притчах Иисуса Бог предстает не как наказывающий за грехи, а как прощающий их: в этом, в частности, основной смысл притч о погибшей овце, о потерянной драхме и о блудном сыне (см.: [Лк 15:1-32](#)). Бог Нового Завета – это Тот, Кто выходит на поиск заблудившейся овцы и, найдя, берет ее на плечи; Тот, Кто радуется об обретении одной потерянной драхмы; Тот, Кто терпеливо ждет возвращения блудного сына и, когда тот возвращается, не наказывает его, но возвращает в сыновнее достоинство. Будучи Богом воплотившимся, Иисус Своим собственным примером свидетельствует о Божественном всепрощении. Он не осуждает женщину, взятую в прелюбодеянии, но отвечает ее обвинителям: *Кто из вас без греха, первый брось в нее камень* ([Ин 8:7](#)). Будучи распинаем на кресте, Он обращается к Отцу с молитвой о прощении Своих распинателей: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* ([Лк 23:34](#)).

Ветхий Завет лишь изредка упоминал о Боге как об Отце (см.: [Втор 32:6](#); [Ис 63:16](#); 64, 8; [Мал 1:6](#); 2, ю), И чувство нежной **сыновней** любви по отношению к Богу не было характерно для древних евреев: более характерным было чувство рабского страха и трепета перед Богом. В Новом Завете тема отцовства Бога является центральной. Обращаясь к Богу в молитве, Иисус называет Его Отцом: таких обращений в Евангелиях насчитывается 51. Иногда евангелисты передают это обращение как *Авва Отче* (αββα ο πατηρ) – ([Мк 14:36](#)), используя ласкательную форму еврейского слова «отец», указывающую на особую близость Сына к Отцу. Эту близость Иисус хочет разделить со всеми верующими, научая их начинать молитву Богу словами: *Отче наш* ([Мф 6:9](#); [Лк 11:2](#)). По мысли апостола Павла, право обращаться к Богу *Авва, Отче* является свидетельством усыновления христиан Богу: *А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа* ([Гал 4:6-7](#)).

В Ветхом Завете иногда говорилось о любви Божией к народу израильскому (напр., [Иер 31:3](#)), однако эта любовь проявляется прежде всего как ревность по отношению к другим богам: Яхве не допускает поклонения им, потому что Он – Бог ревнитель. В Новом Завете любовь Божия к человеку открывается как любовь жертвенная, не обязывающая к взаимности. Бог возлюбил человека прежде, чем человек возлюбил Бога, и вне зависимости от любви человека к Богу. Любовь Бога к роду человеческому проявилась в наивысшей степени в ниспослании в мир Сына Божия, Который воплотился, пострадал и умер за людей:

Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас. ([1 Ин 4:9-10, 16, 19](#)).

В Новом Завете Бог раскрывается не только как милосердный и сострадательный, но и как страждущий ради спасения рода человеческого. Будучи равен Богу, Сын Божий сделался подобным человекам (см.: [Флп 2:6-7](#)). *Он должен был во всем уподобиться брати-ям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа* ([Евр 2:17](#)). Смерть Бога на кресте стала наивысшим проявлением солидарности Бога с человечеством, желания Бога разделить с человеком его страдания, вплоть до богооставленности. На кресте Иисус возопил к Своему Отцу словами 21-го псалма, приведенными евангелистами на еврейском языке: *Или, Или! лама савахфани? – что значит: Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* ([Мф 27:46](#); [Мк 15:34](#)). Этот вопль Христа означает не то, что Бог отошел от Него в момент Его страданий на кресте, но то, что Он как человек испытывал муки богооставленности, свойственные человеку. При этом, по учению Церкви, даже в момент богооставленности Он был Богом, и Его Божество ни на миг не разлучалось с человечеством.

Ветхий Завет был откровением о едином Боге, Новый Завет стал откровением о Боге Едином в трех Лицах. Согласно синоптическим Евангелиям, когда Иисус Христос, крестившись от Иоанна, выходил из воды, *се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение* (Мф з. 16—17). У евангелистов Марка и Луки Отец обращается непосредственно к Сыну: *Ты Сын Мой возлюбленный* ([Мк 1:11](#); [Лк 3:22](#)).

Голос Отца звучит и в двух других евангельских повествованиях – о преображении Господнем и о беседе Христа с народом. В первом случае евангелисты говорят о том, что, когда Христос преобразился, облако светлое осенило учеников и голос из облака произнес: *Сей есть*

Сын Мой возлюбленный; Его слушайте (М к 9, 7, Л к 9:35; М ф 17:5). Во втором случае рассказывается о том, как во время беседы с народом Иисус обратился к Отцу: Отче! прославь имя Твое. И тотчас пришел с неба глас: и прославил, и еще прослаблю. Народ... слышавший то, говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорил Ему. Иисус на это сказал: не для Меня был глас сей, но для народа (Ин 12:28-30).

Из трех повествований, в которых звучит голос Бога Отца, наибольшую важность для развития христианского учения о Боге Едином в трех Лицах, получило повествование о Крещении Господнем. В христианской традиции описанное в нем событие воспринимается как одновременное явление трех Лиц Святой Троицы – Отца, Сына и Святого Духа: Сын явлен народу в Своем человеческом облике, голос Отца свидетельствует о Сыне, а Дух в виде голубя сходит на Сына. В Православной Церкви празднование Крещения Господня называется Богоявлением. В тропаре этого праздника говорится: «Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, троическое явися поклонение. Родителей бо глас свидетельствоваше Тебе, возлюбленного Тя Сына именуя, и Дух в виде голубине извествоваше словесе утверждение» («Когда Ты, Господи, крестился в Иордане, было явлено поклонение Троице, ибо голос Родителя свидетельствовал о Тебе, называя Тебя возлюбленным Сыном, а Дух в виде голубя подтверждал истинность этого слова»).

Помимо рассказа о Крещении Господнем, другим важнейшим текстом, оказавшим влияние на христианское учение о триедином Боге, были слова Христа, обращенные к ученикам: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф 28:19)*. Именно эти слова стали крещальной формулой древней Церкви. На этой формуле основывалась тринитарная вера Церкви еще до того, как учение о Троице получило окончательное терминологическое оформление.

Тринитарные формулы с упоминанием Бога Отца, Господа Иисуса Христа и Святого Духа встречаются в Посланиях апостолов Петра и Павла: *.. По предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа: благодать вам и мир да умножится (1 Пет 1:2); Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами (2 Кор 13:13)*. Впрочем, гораздо чаще апостол Павел приветствует адресатов своих Посланий именем Бога Отца и Господа Иисуса Христа. Это объясняется не столько недостаточной разработанностью тринитарной терминологии в его времена (учение о равенстве трех Лиц Святой Троицы и о единости Отца, Сына и Святого Духа было окончательно сформулировано лишь в IV веке), сколько христологической направленностью его Посланий. Именно благовестив об Иисусе Христе, *Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых (Рим 1:3-4)*, было главным содержанием всех Посланий апостола Павла.

Иисус Христос — Бог воплотившийся

Новый Завет был откровением Бога воплотившегося, Бога, ставшего человеком. С точки зрения христианства, догмат о Боговоплощении является завершением и оправданием ветхозаветной истории. В центре новозаветного благовестия – личность Иисуса Христа, через Которого совершено спасение и искупление человека. По учению евангелистов, Иисус – Тот Самый Мессия, пришествие Которого предсказывали пророки.

Ключевым вопросом, от ответа на который зависит принятие или непринятие христианства, является вопрос о Божестве Христа. Монотеистические религии отвечают на этот вопрос по-разному. Иудеи считают, что признание Христа Богом противоречит ветхозаветному

откровению о едином Боге. Мусульмане признают историчность Христа, однако считают Его одним из пророков, учение Которого было впоследствии искажено христианами. И только христиане – и православные, и католики, и протестанты – видят в Иисусе Христе Бога и Спасителя.

Надо отметить, что до IV века и внутри христианской Церкви не было единого понимания Божества Христа. В частности, Божество Христа отрицали ариане, осужденные за это I и II Вселенскими Соборами. В более позднее время Божество Христа отрицалось в разных формах в искусстве, литературе, философии, богословии, библейской критике. Живопись эпохи Возрождения, представлявшая Христа гуманизированным, очеловеченным, была имплицитным отрицанием Его Божественной природы. Философские системы эпохи Просвещения и немецкий идеализм XIX века не оставляли места для веры в Богочеловека. В XIX-XX веках предпринимались многочисленные попытки создания образа «исторического»

Христа, как в произведениях Э. Ренана и Л.Н. Толстого, или «альтернативного» Христа, как в «Иуде Искарите» Л.Н. Андреева или «Мастере и Маргарите» М.А. Булгакова. Художественная ценность этих произведений различна, но их объединяет одно – отрицание Божества Иисуса Христа, восприятие Христа как простого человека.

Что говорят о Божестве Христа евангелисты и авторы апостольских Посланий? На чем основана вера христианской Церкви в то, что Иисус Христос – Бог и Спаситель? И как соотносится эта вера с тем строгим монотеизмом, который пронизывает весь Ветхий Завет?

Сам Иисус, говоря о Себе в третьем лице, чаще всего называет Себя «Сыном Человеческим»: это имя встречается в четырех канонических Евангелиях около 80 раз. «Сын Человеческий» – идиома, означающая на арамейском языке не что иное, как «человек». Можно было бы предположить, что, называя Себя Сыном Человеческим, Иисус намеренно подчеркивает Свое человеческое, а не Божественное происхождение. Однако Сын Человеческий, о Котором говорит Иисус, – отнюдь не обычный человек: Он – *Сущий на небесах* (Ин 3, 13). *на Нем положил печать Свою Отец, Бог* (Ин 6, 27), к Нему восходят и нисходят Ангелы Божии (см.: [Ин 1:51](#)). Сын Человеческий сошел с неба (см.: Ин 3, 13), чтобы спасти души человеческие (см.: [Лк 9:56](#)). Он *имеет власть на земле прощать грехи* ([Мф 9:6](#)), Его Плоть и Кровь должны вкушать верующие, чтобы иметь в себе жизнь (см.: Ин 6, 53). Он воскреснет из мертвых (см.: Мк 8, 38) и вознесется на небо (см.: Ин 3, 13) – *туда, где был прежде* (Ин 6, 62). Его пришествие будет неожиданным (см.: [Мф 24:44](#); 25,13 и др.), подобным молнии, сверкнувшей на одном краю неба и блистающей до другого (см.: [Лк 17:24](#)). Он придет *в славе Отца Своего со святыми Ангелами* ([Мк 8:38](#)), сядет в пакибытии на Престоле славы Своей и посадит апостолов на двенадцати престолах *судить двенадцать колен Израилевых* ([Мф 19:28](#)), пред Ним соберутся все народы, и Он будет отделять среди них овец от козлищ ([Мф 25:31-33](#)).

Иисуса нередко называют Сыном Божиим ([Мф 14](#), 33). Сыном Бога Живаго ([Мф 16:16](#); Ин 6, 69), и Он принимает это наименование ([Лк 22:70](#)). На вопрос первосвященника «Ты ли Христос, Сын Божий?» Иисус отвечает: *ты говоришь* (т.е. «да, Я Сын Божий»), но при этом добавляет: *отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках воздушных* ([Мф 26:64](#)). В отношении Самого Себя Иисус употребляет имена «Сын Человеческий» и «Сын Божий» в качестве синонимов:

Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден,

потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. ([Ин 3:13-18](#))

Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. ([Ин 5:25-27](#))

Библейское имя «сын Божий» само по себе совсем не обязательно указывает на Божественность его носителя, особенно когда употребляется во множественном числе. В книге Бытия говорится.

О «сынах Божиих», которые стали «входить к дочерям человеческим» (см.: [Быт 6:1-4](#)). Сынами Божиими называются ангелы, в числе которых сатана (см.: [Иов 1:6](#); 2,1). Сынами Господа Бога называется народ израильский (см.: [Втор 14:1](#)). Однако в Новом Завете выражение «Сын Божий» приобретает особый смысл применительно к Иисусу Христу. Иисус – Единородный Сын Божий (см.: [Ин 3:16](#); 3, 18;), Единородный от Отца (см.: [Ин 1:14](#)), Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил. ([Ин 1:18](#)). В беседах с учениками и с иудеями, записанных евангелистом Иоанном, Иисус многократно свидетельствует о Своем единстве с Отцом:

Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу. На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо Отец и не сулит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтити Сына, как чтит Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его. Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь... Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца ([Ин 5:17-24, 30](#)).

Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца ([Ин 6:38](#)).

Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца ([Ин 10:15](#)).

Дела, которые творю Я во имя Отца Моего, – они свидетельствуют о Мне... Я и Отец – одно ([Ин 10:25, 30](#)).

Никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне ([Ин 14:6-11](#)).

На Тайной Вечери, молясь обо всех верующих в Него, Иисус просит Отца сохранить между ними то единство, которое скрепляет Его с Отцом:

Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя... Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира. Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое... Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них... Не о них же только молю, но и о

верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино ([Ин 17:1, 4-6, 9-10, 20-21](#)).

Хотя Иисус многократно называет Себя Сыном Божиим и свидетельствует о Своем единстве с Отцом, Он нигде в Евангелиях не называет Себя Богом. Более того, когда некто назвал Его «Учителем благим», Иисус сказал ему: *Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог* ([Мф 19:17](#); [Мк 10:18](#); [Лк 18:19](#)). Ответ Иисуса можно понять в том смысле, что Он отрицает Свою Божественность, противопоставляя Себя Богу. Однако слова Христа могут быть поняты и в ином смысле: «называя Меня благим, ты признаешь Мою Божественность». В христианской традиции получило распространение толкование слов Спасителя как упрек юноше в том, что он не признает Его Божественность. Так понимал это место святитель Григорий Богослов: «Слова «никто не благ» заключают в себе ответ вопрошающему законнику, который признавал благость во Христе как в человеке. Вот Он и говорит, что благо в высочайшей степени принадлежит единому Богу». В Евангелиях и Посланиях апостольских имя «Бог» употребляется главным образом применительно к Отцу, тогда как по отношению к Христу последовательно употребляется имя «Господь». В Деяниях апостольских говорится о том, что Бог *соделал Господом и Христом* того Иисуса, Который был распят иудеями ([Деян 2:36](#)). *Бог воскресил Господа*, говорит апостол Павел ([1 Кор 6:14](#)). В апостольских Посланиях неоднократно встречаются выражения *Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа* ([1 Пет 1:3](#); [Рим 15:6](#); [2 Кор 1:3](#); 11, 31; [Еф 1:3](#); 17; [Кол 1:3](#)) или *Бог Отец наш и Господь Иисус Христос* (напр.: [Рим 1:7](#)), и другие сходные формулы.

Само по себе слово «Господь» (греч. Κύριος) как будто бы не указывает на Божественность: оно обозначает «господин». Однако уже в Септуагинте это слово использовалось для передачи имен Божиих *Yahweh* (Яхве, Иегова, Господь, Бог) и *Adonay* (Господь), а в Новом Завете имя Господь (κύριος) постоянно употребляется по отношению к Богу Отцу наряду с именем Бог (θεός). В общине учеников Христовых приложение имени «Господь» к Иисусу, безусловно, означало признание Его Божественности. Апостол Фома употребляет слова «Господь» и «Бог» в качестве синонимов, когда обращается к воскресшему Иисусу со словами: *Господь мой и Бог мой!* ([Ин 20:28](#)). По словам апостола Павла, *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* ([1 Кор 12:3](#)). В Посланиях апостола Павла имена «Бог», «Господь» и «Христос» нередко употребляются синонимично: Павел говорит о Церкви Бога и Церкви Христа, Царстве Божиим и Царстве Христа, благодати Божией и благодати Христовой, Духе Божиим и Духе Христовом. По мнению Иоанна Златоуста, имя «Бог» не больше имени «Господь», и имя «Господь» не меньше имени «Бог», поскольку в Ветхом Завете Бог Отец непрестанно называется Господом.

Наиболее явным утверждением веры ранней Церкви в Божество Иисуса Христа является пролог Евангелия от Иоанна, в котором Христос отождествляется со Словом Божиим:

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. ([Ин 1:1-5](#))

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились. И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца. ([Ин 1:9-14](#))

В Православной Церкви этот евангельский отрывок читается на главном богослужении года – Божественной литургии в ночь святой Пасхи, когда празднуется Воскресение Христово.

Именно эти слова являются манифестом веры древней Церкви в Божество Иисуса Христа, – веры, которую Церковь считает краеугольным камнем своего бытия. В прологе Евангелия от Иоанна содержится эксплицитное признание того, что Слово Божие, Единородный Сын Божий, есть Бог. Это Слово Божие изначально существовало «у Бога» (греческое выражение *πρὸς τὸν Θεὸν* точнее переводится как «с Богом» или «к Богу»), то есть Оно всегда было с Богом Отцом: не было такого момента, когда бы у Бога не было Единородного Сына. Слово Божие *стало плотью*, воплотилось, сделалось человеком и жило среди людей. Именно в том, что Бог стал человеком, и заключается благая весть, которую принесли миру евангелисты и апостолы Христа. Именно в этой вести – новизна христианства как Нового Завета между Богом и людьми.

Пролог Евангелия от Иоанна заканчивается словами: *Бога не видел никто никогда. Единородный Сын, суший в недре Отчем, Он явил* ([Ин 1:18](#)). Современные критические издания Нового Завета приводят этот текст в несколько иной редакции: вместо «Единородный Сын» (*μονογενὴς υἱός*) в них **стоит** «Единородный Бог» (*μονογενὴς Θεός*). Это чтение основано на наиболее древних рукописях (тогда как чтение «Единородный Сын» встречается лишь в некоторых рукописях, начиная с IV века). Аутентичность этого чтения подтверждается также использованием выражения «Единородный Бог» у Василия Великого, Амфилохия Иконийского, Григория Нисского и многих других восточнохристианских авторов. Выражение «Единородный Бог» является еще одним подтверждением веры ранней Церкви в Божество Христа.

Имя Иисуса

Свидетельством веры ранней Церкви в Божество Иисуса Христа является то, что ветхозаветный культ имени Божия в общине учеников Христовых превратился в почитание имени Иисуса Христа. Эта трансформация нашла отражение на страницах всех четырех Евангелий, Деяний, корпуса апостольских Посланий и Апокалипсиса.

В Евангелиях тема имени Иисуса занимает важное место. В беседах с учениками и народом Иисус часто говорит о Своем имени. Призвав дитя, Он поставил его посреди учеников и сказал: *Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает* ([Мф 18:5](#); [Мк 9:37](#); [Лк 9:48](#)). Он предупреждает о том, что ученики будут гонимы за имя Его: *возложат на вас руки... и поведут пред царей и правителей за имя Мое... и будете ненавидимы всеми за имя Мое* ([Лк 21:12,17](#); [Мф 10:18,22](#); 24,9; [Мк 13:13](#)). Явившись ученикам после Своего воскресения, Он напоминает им о том, что *так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах* ([Лк 24:46-47](#)).

В синоптических Евангелиях неоднократно говорится о чудотворной силе имени Иисуса. Иоанн обращается к Иисусу с вопросом: *Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами. На это Иисус отвечает: Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня* ([Мк 9:38-39](#)). Иисус посылает семьдесят учеников на проповедь; по возвращении они с радостью говорят Ему: *Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем*; Он отвечает: *тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах* ([Лк 10:17-20](#)). Впрочем, Иисус подчеркивает, что не только призывание имени Божия, но и совершение чудес именем Иисуса не является спасительным для человека, если он не приносит добрые плоды или совершает незаконные дела:

Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим

ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие ([Мф 7:21-23](#)).

В Евангелии от Иоанна тема имени Иисуса является лейтмотивом. Уже в прологе этого Евангелия говорится о том, что верующим во имя Его Иисус дал власть быть чадами Божиими ([Ин 1:12](#)). Далее упоминается о многих уверовавших во имя Его в Иерусалиме в праздник Пасхи (см.: [Ин 2:23](#)). В беседе с Никодимом Иисус говорит об осуждении того, кто не уверовал во имя Единородного Сына Божия ([Ин 3:18](#)). Веровать во имя Сына Божия, таким образом, означает верить в Сына Божия, то есть признавать Его Сыном Божиим, посланным от Отца.

В Своей последней беседе с учениками Иисус трижды призывает учеников обращаться «во имя Его» с прошением к Отцу. Настойчивость, с которой Он говорит об этом, показывает, что этой Своей заповеди Он придает особое значение:

Если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне; если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю ([Ин 14:13-14](#)).

Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам ([Ин 15:16](#)).

Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна... В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас, ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога ([Ин 16:23-24, 26-27](#)).

Рассказ о земной жизни Иисуса Христа заканчивается в Евангелии от Марка последним наставлением Иисуса: *Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет верить и креститься, спасен будет; а кто не будет верить, осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы* ([Мк 16:15-18](#)). В Евангелии от Луки Христос говорит ученикам: *Так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах* ([Лк 24:46,47](#)). Что же касается Евангелия от Иоанна, то в нем рассказ о воскресении Христовом завершается словами: *Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* ([Ин 20:31](#)).

В книге Деяний апостольских с именем Иисуса связано несколько тем: 1) покаяние, прощение грехов и крещение во имя Господа Иисуса; 2) спасение именем Иисуса; 3) страдание за имя Иисуса; 4) вера во имя Иисуса; 5) чудотворная сила имени Иисуса. Характерен рассказ о беседе Петра и Иоанна после того, как они исцелили хромого, со священниками, старейшинами и саддукеями:

На другой день собрались в Иерусалим начальники их и старейшины и книжники... и, поставив их посреди, спрашивали: какую силою или каким именем вы сделали это? Тогда Петр, исполнившись Духа Святого, сказал им: ...именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перел вами здрав... ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым належало бы нам спастись ([Деян 4:5-12](#)).

Далее повествуется о том, как старейшины и книжники решили с угрозой запретить Петру и Иоанну, чтобы не говорили об имени сем никому из людей ([Деян 4:17](#)). Однако апостолы не выполняют указание старейшин отнюдь не говорить и не учить об имени Иисуса ([Деян 4:18](#)) и продолжают проповедовать и совершать чудеса, молясь Богу: *дай рабам Твоим со всей*

смелостью говорить слово Твое, тогда как Ты простираешь руку Твою на исцеление и на соделание знамений и чудес именем Святого Сына Твоего Иисуса ([Деян 4:29,30](#)). Апостолов вновь призывают в синедрион, где первосвященники спрашивают их: *Не запретили ли мы вам накрепко учить о имени сем?* – на что апостолы отвечают: *должно повиноваться больше Богу, нежели человекам* ([Деян 5:28, 29](#)). После диспута с апостолами старейшины вновь запрещают им говорить об имени Господа Иисуса, а апостолы выходят из синедриона, радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестье ([Деян 5:40-41](#)).

Весьма интересен рассказ о том, что последовало за обращением Савла, который встретил Господа на пути в Дамаск. После этой встречи Господь явился Анании и приказал ему идти к Савлу, чтобы исцелить его от слепоты. Анания ответил: *Господи! я слышал от многих об этом человеке, сколько зла сделал он святым Твоим в Иерусалиме; и здесь имеет от первосвященников власть вязать всех, призывающих имя Твое.* Но Господь сказал Анании: *иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое пред народами и царями и сынами Израилевыми* ([Деян 9:13-15](#))- Анания отправляется к Савлу, который принял крещение и тотчас начал в Дамаске смело проповедовать во имя Иисуса; придя в Иерусалим, он так же смело проповедовал во имя Господа Иисуса ([Деян 9:27,28](#)).

Таким образом, вся деятельность апостолов связана с именем Иисуса Христа: это имя они проповедуют, за него страдают, его считают спасительным, им совершают чудеса, в него крестят. В Деяниях рассказывается о нескольких случаях крещения «во имя Господа Иисуса» в результате проповеди апостолов. Так, когда после проповеди Петра в Иерусалиме народ умилился сердцем и спросил «Что нам делать?», Петр ответил: *Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, – и получите дар Святого Духа* ([Деян 2:38](#)). Проповедуя в доме Корнилия, Петр говорит о Христе: *О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий получит прощение грехов именем Его, – после чего обращается к слушателям с призывом креститься во имя Господа Иисуса Христа* ([Деян 10:43,48](#)). В Ефесе Павел крестит во имя Господа Иисуса тех, кто ранее был крещен крещением Иоанновым ([Деян 19:5](#)).

Об имени Иисуса говорится и в Соборных посланиях, в частности у апостолов Петра и Иоанна:

Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны ([1 Пет 4:14](#)).

Пишу вам, лети, потому что прошены вам грехи ради имени Его ([1 Ин 2:12](#)).

Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное прел Ним. А заповель Его есть та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповелал нам (1 Ин 3, 22, 23).

Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную ([1 Ин 5:13](#)).

В Посланиях апостола Павла тема имени Иисуса Христа занимает весьма существенное место. В частности, 1-е Послание Павла к Коринфянам открывается увещанием к Коринфской Церкви со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа ([1 Кор 1:2](#)) по поводу разделений, имеющих место среди них:

Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений... Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «я Христов». Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил... дабы не сказал кто, что я крестил во имя мое ([1 Кор 1:10-15](#)).

Далее в том же Послании апостол Павел говорит о членах Коринфской Церкви, которые омылись, освятились и оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога

нашего ([1 Кор 6:11](#)). В Послании к Колоссянам Павел говорит о том, что необходимо *все делать во имя Господа Иисуса Христа* ([Кол 3:17](#)), а в Послании к Римлянам – о благодати и апостольстве, полученном им от Христа, *чтобы во имя Его покорять вере все народы* ([Рим 1:5](#)). Здесь же слова пророка Иоиля: *Всякий, кто призовет имя Господне, спасется* ([Иоил 3:5](#)) отнесены к тем, кто исповедует Иисуса Христа Господом (см.: Рим ю, 9—13): Павел переносит на имя Иисусово то понимание, которое в Ветхом Завете вкладывалось в имя Яхве.

В Послании к Филиппийцам мы находим один из самых значительных новозаветных христологических текстов, в котором говорится об имени Иисуса:

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца ([Флп 2:6-11](#)).

Имя, которое Бог Отец даровал Сыну, как явствует из контекста, есть имя «Господь» (Κυριος). Но греческое слово Κυριος, как уже говорилось, не что иное, как один из переводов еврейских имен Божиих Yahweh и Adonay. Таким образом, Иисус Христос отождествляется с Богом Ветхого Завета, и имя Иисуса Христа – со священным именем Божиим. Темой приведенного текста апостола Павла является обожение человеческого естества Христа: Иисус Христос как человек, смилив Себя до крестной смерти, возвысил человеческое естество до славы Божией, благодаря чему имя Господа Иисуса Христа-Богочеловека приобрело вселенское значение, став объектом поклонения не только людей, но и Ангелов и демонов.

Культ имени Иисуса занимает особое место в Апокалипсисе. Эта книга – наиболее таинственная и загадочная из всех книг библейского канона – возвращает нас в мир ветхозаветных пророчеств, образов и символов. Апокалипсис пронизан мистикой имен и чисел и в этом плане может рассматриваться как продолжение древнееврейской богословской традиции, хотя и написан на греческом языке. В частности, все основные аспекты почитания имени Божия, превратившегося в христианской Церкви в почитание имени Иисуса, нашли отражение на страницах этой книги.

Апокалипсис открывается обращением от лица Сына Человеческого к Ангелам семи асийских церквей, причем три из церквей получают похвалу за верность имени Его. Так, Ангелу Ефесской церкви Сын Человеческий говорит: *Ты много переносил и имеешь терпение и для имени Моего трудился и не изнемогал* ([Откр 2:3](#)); Ангелу Пергамской церкви: *Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей...* ([Откр 2:13](#)); Ангелу Филадельфийской церкви: *Знаю твои дела; вот, Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся от имени Моего* ([Откр 3:8](#)).

Основная тема Апокалипсиса – борьба между Богом и дьяволом, Христом и антихристом, Агнцем и зверем, борьба, в которой одни из людей подпадают под власть зверя, другие побеждают его. Результатом победы над антихристом является получение таинственного нового имени, которое не изглаживается из книги жизни. Об этом говорится в обращениях к Ангелам Пергамской и Сардийской церквей: *Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает* ([Откр 2:17](#)). В обращении к Ангелу Филадельфийской церкви имя, получаемое человеком, отождествляется с именем Божиим: *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* ([Откр 3:12](#)). Новое имя

Иисуса – это то таинственное имя, которое не знает никто, кроме его носителя:

И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим; Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровию. Имя Ему: Слово Божие... На одежде Его и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих ([Откр 9:11-13, 16](#)).

В описаниях эсхатологической славы праведников мистика имени играет существенную роль. Приведем некоторые наиболее впечатляющие видения автора Апокалипсиса, описанные в заключительных главах книги:

И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло. И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному. Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов; на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот. Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца. Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец. И не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни. И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их. И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков. ([Откр 21:1-4, 10-14, 22-23, 27](#); 22, 3—5).

В этих описаниях сконцентрировано все библейское богословие имени. В центре всего – Агнец, у Которого есть таинственное имя, не известное никому, кроме Его Самого, но есть также и другие имена: «Слово Божие», «Царь царствующих», «Господь господствующих». Вокруг Агнца – рабы Его, у которых на челах написано имя Его: они воспевают имя Его. Атрибуты ветхозаветного культа присутствуют в этом описании, но в обновленном и преображенном виде: вместо ветхого Иерусалима – новый Иерусалим, сходящий с неба и наполненный славой Божией; вместо ветхозаветной скинии – новая скиния Бога со Своим народом; вместо ветхозаветного храма имени Божия – Сам Бог и Агнец; вместо ковчега завета – Престол Бога и Агнца. Имена двенадцати колен израилевых, написанные на воротах нового Иерусалима, символизируют ветхозаветный богоизбранный народ; имена двенадцати апостолов Агнца – новозаветное искупленное Христом человечество, записанное в книге жизни у Агнца.

Апокалипсис является заключительной книгой Библии и в этом смысле может рассматриваться как итог почитания имени Божия в Библии. Если в Ветхом Завете хула против имени Божия каралась смертью, то в Апокалипсисе говорится о «второй», или окончательной смерти хулящих имя Божие и не записанных в книгу жизни ([Откр 20:13-15](#)). Если в Ветхом Завете Бог открывается как Яхве, а в Новом Завете Иисус получает имя «Господь», то в Апокалипсисе говорится об эсхатологическом «новом имени» Агнца, которое не знает никто, кроме Самого Агнца.

Как мы помним, еще в Ветхом Завете встречались отдельные упоминания о Духе Божиим. Однако именно в Новом Завете Дух Божий открывается не просто как таинственная сила, действующая от имени Бога, а как Божество, обладающее личными характеристиками. Новый Завет, кроме того, являет неразрывную связь, существующую между Сыном и Духом.

В течение земной жизни Иисуса Христа Ему постоянно сопутствует Святой Дух. Еще до Его рождения Ангел является Деве Марии и говорит: *Дух Святы́й найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк 1:35)*. Иисус рождается от Девы Марии и Святого Духа (см.: [Мф 1:18-20](#)). Предтеча Иисуса исполнен *Святаго Духа от чрева матери своей (Лк 1:15)*. Он крестит людей в покаяние, но говорит, что *Идущий за ним будет крестить... Духом Святым и огнем (Мф 3, и; ср.: Мк 1:8; Лк 3, 16)*. В момент крещения Иисуса Дух Святой в виде голубя сходит на Него и почивает на Нем (см.: Лк 3, 22). Тотчас после крещения *Иисус, исполненный Духа Святаго, отводится Духом в пустыню для искушения от диавола (Лк 4:1)*.

В Своей проповеди Иисус многократно говорит о действии Духа Святого. Он предсказывает, что ученики Его будут гонимы, но увещевает их не обдумывать заранее, что надо говорить, ибо не они будут говорить, но Дух Святой (см.: [Мф 10:20](#); [Мк 13:11](#); [Лк 12:12](#)). Иисус предупреждает, что *хула на Духа Святого не простится человеку ни в сем веке, ни в будущем (Мф 12:32; ср.: Мк 3:29; Лк 12:10)*.

Пока Иисус не был прославлен, на Его учениках не было Духа Святого (см.: [Ин 7:39](#)). Смерть и воскресение Христа были необходимым условием для того, чтобы Его ученики получили Святого Духа. Об этом Христос говорит в прощальной беседе с учениками, одним из лейтмотивов которой является ниспослание Утешителя:

И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет... (Ин 14:16-17)

Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне... (Ин 15:26)

...Лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден. Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам (Ин 16:7-15).

После Своего воскресения Иисус является ученикам и через дуновение посылает им Духа Святого, говоря: *Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин 2:22-23)*. В то же время Он повелевает ученикам: *Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым... Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли (Деян 1:4,8)*.

Предреченное Иисусом событие произошло в день Пятидесятницы, когда на апостолов сошли огненные языки, и исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух Святой давал им провещевать ([Деян 2:4](#)). В Иерусалим на праздник собралось множество

народа, и каждый слышал апостолов говорящими на его родном языке, а некоторые сочли, что они напились вина (см.: [Деян 2:7,12](#)). От лица апостолов с проповедью к народу обратился [Петр](#), который сказал:

Мужи Иудейские и все живущие в Иерусалиме! сие да будет вам известно, и внимайте словам моим: они не пьяны, как вы думаете, ибо теперь третий час дня; но это есть предреченное пророком Иошлем: «И буду в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут. И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Иоил 2, 28 —32 Мужи Израильские! послушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засветительствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениям которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Се го по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его, расторгну узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его... Итак, Он быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святаго Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите»... Услышав это, они умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать мужи братия? Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа (Деян 2, 14—17, 21—24, 33, 37—38).

С Пятидесятницы началась та миссия христианской Церкви, которая продолжается поныне и в которой действие Духа Святого играет центральную роль. Именно действие Святого Духа воспринимается в Церкви как гарант того, что учение Христа не подвергнется искажению, что Его служение будет продолжено Его учениками и последователями, что Христос будет оставаться живым и действенным Главой Церкви, осуществляя руководство ею при помощи Духа Святого. Дух Святой – Тот, Кого Иисус оставил в Своей Церкви вместо Себя: Он «другой Утешитель», Который, в отличие от Иисуса, не вознесется на небо, но пребудет с учениками Его вовек (см.: [Ин 14:16](#)). Он будет говорить не от Себя, но от имени Христа (см.: [Ин 16:13-14](#)).

Если синоптические Евангелия были посвящены преимущественно рассказу о земном служении Христа, а Евангелие от Иоанна и апостольские Послания – богословскому осмыслению этого служения, то книга Деяний апостольских является прежде всего свидетельством о благодатном действии Духа Святого в основанной Христом Церкви. Не случайно в Православной Церкви чтение Деяний апостольских начинается на пасхальной литургии, а завершается к празднику Пятидесятницы.

Действие Духа Святого на верующих в Деяниях апостольских описывается при помощи выражений «исполниться Духа Святого» (см.: [Деян 4:8](#); 4,31; 9,17; 13, 9; 13,52) и «принять Духа Святого» (см.: [Деян 8:15](#); 8,17); говорится также о сошествии Духа Святого на верующих (см.: [Деян 8:39](#); 10, 44; 11, 15). Знаком сошествия Святого Духа нередко служило говорение на языках, о чем свидетельствует, в частности, следующий рассказ:

Во время пребывания Аполоса в Коринфе Павел, пройдя верхние страны, прибыл в Ефес и, найдя там некоторых учеников, сказал им: приняли ли вы Святаго Духа, уверовав? Они же сказали ему: мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святой. Он сказал им: во что же вы крестились? Они отвечали: во Иоанново крещение. Павел сказал: Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем, то есть во Христа Иисуса. Услышав это, они крестились во имя Господа Иисуса, и, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить иными языками и пророчествовать ([Деян 19:1-6](#)).

В этом рассказе Дух Святой сходит на учеников не в момент крещения, а сразу после него, при возложении рук апостола Павла. О том, что крещение и возложение рук были

самостоятельными тайнодействиями, свидетельствует и рассказ о сошествии Святого Духа на самарян, к которым апостолы послали Петра и Иоанна, чтобы они, придя, помолились о них, дабы они приняли Духа Святого. *Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого* ([Деян 8:16-17](#)).

Присутствие Святого Духа в раннехристианской Церкви во многом подобно присутствию Бога Яхве среди народа израильского. Дух Святой принимает живое и непосредственное участие в жизни христианской общины. Он говорит с учениками (см.: [Деян 13:2](#); 21, 11), посылает их на проповедь (см.: [Деян 13:4](#)), поставляет их на служение (см.: [Деян 20:28](#)). Принимая те или иные решения, апостолы ощущают действие Святого Духа и объявляют о принятом решении словами: *Угодно Святому Духу и нам* ([Деян 15:28](#)). Этой формулой впоследствии начинались определения Вселенских Соборов.

Если в Ветхом Завете присутствие Божие вызывало прежде всего благоговейный трепет и ужас, то действие Духа Святого в новозаветной Церкви наполняет ее членов радостью и побуждает их *говорить слово Божие с дерзновением* ([Деян 4:31](#)). В то же время иногда действие Духа Святого через апостолов приводит всех в «великий страх» (см.: [Деян 5:5, 11](#)), как это случилось после внезапной смерти Анании и Сапфиры. Как повествует книга Деяний, в первохристианской общине все верующие «были вместе» и «имели все общее», свою собственность они продавали и вырученные средства делили между собой, исходя из нужд каждого (см.: [Деян 2:44-45](#)); поэтому среди них не было нуждающихся (см.: [Деян 4:34](#)). Однако двое супругов, Анания и Сапфира, решили, продав свое имение, утаить от общины часть вырученной суммы. Когда Анания пришел и положил деньги к ногам апостолов, Петр сказал ему: *Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?.. Ты солгал не человеку, а Богу. Услышав эти слова, Анания пал бездыханным. Часа через три пришла его жена, еще не зная о случившемся, и Петр спросил ее: Скажи мне, за сколько ли продали вы землю? Она ответила: Да, за столько. Но Петр сказал ей: Что это согласились вы искусить Духа Господня? вот, входят в двери погребавшие мужа твоего; и тебя вынесут. Вдруг она упала у ног его и испустила дух* ([Деян 5:1-10](#)).

Характерно, что для апостола Петра «солгать Духу Святому» и «солгать Богу» – синонимы, что подтверждает веру апостолов в Божество Святого Духа. Не менее характерна та бескомпромиссность, с которой апостолы относились к делам веры: они не признавали частичное, неполное обращение ко Христу, не допускали ложь в том, что касалось общих правил жизни общины.

Насколько недопустимым считалось утаивание реальной цены проданного имения, настолько же непозволительным воспринималось стремление получить благодать Святого Духа за деньги. Об этом свидетельствует история Симона-волхва, который, увидев, что через возложение рук апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: *дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого. Но Петр сказал ему: серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги* ([Деян 8:18-20](#)). В последующие века Церковь неустанно боролась с «симонией», дачей взятка за рукоположение в священный сан: согласно канонам, извержению из сана подлежали и тот клирик, который получил рукоположение за деньги, и рукоположивший его епископ.

О Святом Духе говорится в Соборных посланиях, в частности в 1-м Послании Петра, где Святой Дух назван «Духом Христовым» (см.: [1 Пет 1:11](#)), «Духом Славы» и «Духом Божиим», почивающим на тех, кого злословят «за имя Христово» (см.: [1 Пет 4:14](#)). По учению апостола Петра, тот же Дух Святой, посланный с небес, Который действовал в пророках, действует в

благовестниках христианской веры, апостолах Христовых (см.: [1 Пет 1:11-12](#)). Петр призывает христиан очищать души послушанием истине чрез Духа ([1 Пет 1:22](#)), напоминая, что украшением их должен быть сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа ([1 Пет 3:4](#)).

По учению апостола Иоанна Богослова, причастность Святому Духу является признаком пребывания человека в Боге: *Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаём из того, что Он дал нам от Духа Своего* ([1 Ин 4:13](#))- Апостол говорит о том, что Христос пришел водою, кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина ([1 Ин 5:6](#)). Христиане тоже спасаются через дух, воду и кровь (см.: [1 Ин 5:8](#)), то есть через крещение, мученичество и причастие Святого Духа. Говоря о необходимости испытания духов, апостол противопоставляет «Духа Божия» духу антихриста, действующему в лжепророках: *Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста* ([1 Ин 4:2-3](#)). Таким образом, критерием для распознавания Духа Святого и отличения Его от ложных духов является вера в Боговоплощение.

Учение о Святом Духе занимает существенное место в Посланиях апостола Павла. В его богословском видении действие Духа Святого неразрывно связано с искупительным подвигом Христа. В Послании к Римлянам Павел призывает христиан к «жизни по духу», видя в таком образе жизни залог будущего воскресения:

Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас. Итак, братия, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти; ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться. ([Рим 8:8-17](#)).

Выше мы уже обращали внимание на мысль апостола Павла о том, что право обращаться к Богу Отцу с молитвой «Авва, Отче!» свидетельствует об усыновлении христиан Богу. По учению Павла, когда христианин обращается к Богу в молитве, он молится не сам от себя, но в нем молится Отцу Святой Дух: *ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией* ([Рим 8:26-27](#)).

В 1-м Послании к Коринфянам, говоря о тайной и сокровенной премудрости Божией, апостол Павел утверждает, что эту премудрость Бог открывает духовным людям посредством Духа Святого:

Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, сообразая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что

он почитает это безумием; и не может разумать, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов. ([1 Кор 2:9-16](#)).

Предостерегая коринфских христиан против небогоугодной жизни, апостол Павел восклицает: Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм – вы (1 Кор 3, 16—17). Недопустимость блуда объясняется, по апостолу Павлу, тем, что тела христиан суть члены Христовы и храм Духа Святого ([1 Кор 6:15-19](#)).

Особое внимание апостол уделяет многообразию даров и действий Святого Духа в Церкви Христовой. По его учению, все служения в Церкви распределяются Духом Святым, и все они необходимы для сохранения единства, целостности и полноты церковного организма:

Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. ([1 Кор 12:4-13](#)).

4. Бог в творениях Отцов Восточной Церкви

В творениях отцов Восточной Церкви новозаветное благовестие о Боге Едином в трех Лицах получило продолжение и всестороннее развитие. В Православной Церкви учение о Боге сохраняется в том виде, в каком оно было сформулировано восточными отцами. Основными вехами в развитии восточнохристианского святоотеческого учения о Боге были: 1) формирование христианского богословия в творениях мужей апостольских, христианских апологетов и учителей Церкви II-III веков; 2) тринитарные споры IV века и учение Великих Каппадокийцев о Боге Едином в трех Ипостасях; 3) богословские споры V-VIII веков; 4) антилатинская полемика, начиная с XI века, по вопросу об исхождении Святого Духа; 5) исихастские споры XIV века и учение святителя Григория Паламы о сущности и энергиях Бога.

Главные темы восточнохристианского святоотеческого учения о Боге: непостижимость Бога; единство Божие; Бог Троица; имена Божии; свойства Божии; любовь Божия; сущность и энергии Божии; исхождение Святого Духа. Ниже мы рассмотрим эти темы на основе творений отцов Восточной Церкви со II по XIV век. Особое внимание будет уделено Григорию Богослову (в изложении учения о непостижимости Божией, о единстве Божиим, о Троице, о Божественном свете), Григорию Нисскому и Дионисию Ареопагиту (при рассмотрении учения о Божественных именах), Исааку Сирину (в изложении учения о любви Божией), Симеону Новому Богослову (в изложении учения о Божественном свете), Григорию Паламе (при рассмотрении вопроса о сущности и энергиях Бога) и Марку Ефесскому (при анализе учения об исхождении Святого Духа), а также (при рассмотрении различных вопросов) Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину.

Непостижимость Бога

Исходным пунктом богословствования отцов Церкви на Востоке и на Западе было представление о непостижимости Бога, унаследованное от Священного Писания. По словам преподобного Максима Исповедника, «Бог един, безначален, непостижим и обладает всей силой целокупного бытия; Он... недоступен для всехсущих и не познается ни одним из сущих через Свою естественную проявленность». Преподобный Иоанн Дамаскин начинает «Точное изложение православной веры» главой «О том, что Божество непостижимо»:

Бога не видел никто никогла: Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил ([Ин 1:18](#)). Итак, Божество неизреченно и непостижимо, ибо никто не знает Отца, кроме Сына, ни Сына, кроме Отца (см.: [Мф 11:27](#)). Также и Дух Святой ведает Божие, подобно тому как дух человеческий знает то, что в человеке (см.: [1 Кор 2:11](#)). Кроме же Самого первого и блаженного Существа, никто никогда не познал Бога, разве только тот, кому Он Сам открыл, – никто не только из людей, но даже и из премирных Сил, из самих, говорю, Херувимов и Серафимов.

Тема непостижимости Божией заняла центральное место в богословии восточных отцов Церкви в IV веке, что было вызвано необходимостью противодействия ереси Евномия. Последний утверждал, в числе прочего, что сущность Божия постижима для человека: «О сущности Своей Бог знает ничуть не больше, чем мы; нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее»; «Я знаю Бога так, как Бог знает Самого Себя». Учение Евномия было попыткой рационализации христианства, в котором не должно было остаться ничего таинственного, превышающего возможности человеческого ума. «Религия в пределах только разума», которую пытались создать европейские рационалисты XIX века (И. Кант, Э. Ренан, Л.Н. Толстой и

другие), фактически уже была создана за пятнадцать столетий до них.

Согласно Евномию, утверждение о непостижимости Бога есть не что иное, как атеизм, отрицание бытия Божия. Согласно отцам Церкви, напротив, утверждение о том, что Бог постижим в Своей сущности, есть верх безбожия и богохульства. Такое утверждение, по словам Иоанна Златоуста, является «корнем всех зол»:

Какой же это корень всех зол?.. Человек дерзнул сказать: я знаю Бога так, как Сам Бог знает Себя. Нужно ли обличать это? Нужно ли доказывать?.. Это – явное безумие, непростительное безрассудство, новейший вид нечестия; никто никогда не дерзал ни помыслить, ни произнести языком ничего подобного. Подумай, несчастный и жалкий, кто ты и Кого исследуешь? Ты – человек, а исследуешь Бога?.. Неужели, скажи мне, ты исследуешь Бога, безначального, неизменяемого, бестелесного, нетленного, вездесущего, превосходящего все и превышающего всякую тварь?.. Но ты скажешь: я человек, почтенный свободою. Ты почтен не для того, чтобы употреблять свободу на прекословие, а для того, чтобы употреблять эту честь на послушание Почтившему. Бог почтил тебя не для того, чтобы ты оскорблял Его, но чтобы прославлял; оскорбляет же Бога тот, кто исследует существо Его.

Христианский богослов смиренно признает, что имеет дело с тайной, превышающей возможности разумного постижения, вопреки рационалисту, претендующему на то, что знает Бога не хуже, чем Сам Бог знает Себя. Аксиомой богословия отцов Церкви стало утверждение святителя Григория Богослова: «Божество непостижимо для человеческой мысли, и невозможно представить Его целиком таким, какое Оно есть». Но почему Бог остается непостижимым? Причину непостижимости Божией мы не знаем, отвечает Григорий, однако знаем, что между нами и Богом стоит наша «телесная тьма», как некогда между Израилем и Египтом (см.: [Исх 10:22](#).) Иными словами, пока человек находится в материальном теле, он не может постичь Божественную сущность, так как материальность остается преградой между ним и Богом. Вращаясь в замкнутом круге телесности, невозможно выйти на тот уровень, на котором происходит подлинное богопознание. Сущность Божества всегда ускользает от человеческого языка и разума, как бы они ни пытались описать или представить Бога:

Нам, узникам земли, как говорит божественный Иеремия (см.: [Плач 3:34](#)), облеченным в эту грубую плоть, известно то, что, как невозможно обогнать собственную тень, даже тому, кто очень спешит, ибо она настолько же уходит вперед, насколько бывает достигнута... так невозможно и для тех, кто находится в теле, быть всецело причастным умосозерцаемым реальностям без посредства чего-либо телесного. Ибо всегда примешается что-нибудь наше, даже если ум, максимальным образом отрешившись от видимого и став тем, чем он является сам по себе, стремится прилепиться к тому, что ему родственно, и к невидимому... Так затрудняется ум наш выйти из области телесного и общаться непосредственно с бестелесными реальностями, пока он, оставаясь немощным, рассматривает то, что превосходит его силу.

Следует ли из этого, что человек познает сущность Божию, когда освободится от тела? Григорий оставляет вопрос открытым, впрочем, сам он склоняется к тому, чтобы дать на него положительный ответ. Познание Бога станет возможным в состоянии обо-жения, когда ум человека соединится с тем, что ему родственно, то есть с Божеством:

Бога – чем Он является по природе и сущности – никто из людей никогда не находил и не найдет; а найдет ли когда-нибудь – пусть исследуют это и философствуют об этом желающие. Я же скажу, что найдет тощ когда это богоподобное и божественное в нас – я имею в виду наш ум и разум, соединится со сродным им, и образ взойдет к Первообразу, к Которому ныне только стремится. И именно это, думается мне, выражено в том весьма философском учении, что мы познаем, подобно как сами познаны (см.: [1 Кор 13:12](#)). А то, что

ныне достигает нас, есть лишь некое тонкое излияние, подобное малому отблеску великого света.

Единство и троичность

Краеугольным камнем христианского богословия является библейское представление о единстве Бога. «И ветхозаветное и новозаветное Писания учат, что начало всего едино, Бог всяческих и Отец Господа нашего Иисуса Христа», – пишет Феодорит Кирский. «Бог по природе есть всегда и в подлинном смысле слова Единый и Единственный», – говорит Максим Исповедник. По словам Иоанна Дамаскина, «что Бог один, а не много богов, не подвергается сомнению со стороны верящих Божественному Писанию».

Учение о единстве Божиим выражено в начальных словах Никео-Цареградского Символа веры: «Верую во единого Бога». В этих словах Символа святитель Кирилл Александрийский видит указание не только на единство, но и на трансцендентность Бога, природа Которого превышает всякую тварную природу:

Отцы изрекли: «Веруем во единого Бога» – это с той целью, чтобы в самом основании, или в глубине, разрушить мнения язычников, которые... служили стихиям мира, вымыслив не только многих, но и бесчисленных богов. Потому-то отцы для искоренения заблуждений многобожия называют Бога единым, нисколько не отступая от Священного Писания и ясно показывая красоту истины всем живущим во вселенной... Потому-то всехвальные отцы в намерении дать твердое основание вере, то именно, что должно и мыслить и исповедовать, что Бог есть един и единствен по естеству и по истине, прекрасно сказали: «Веруем во единого Бога».

Христианские авторы II века доказывали единство Божие в противовес языческому многобожию и гностическим ересям. «Наше учение признает единого Бога, Творца этой вселенной, Который Сам не сотворен, ибо сущее не получает бытие, а только не сущее», – писал Афинагор Афинский. Характерно, что главным обвинением со стороны язычников в адрес христиан было обвинение в безбожии, атеизме, ибо христиане не признавали языческих богов. Отвечая на это обвинение, Афинагор писал: «Мы не безбожники, когда признаем единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, постигаемого одним умом и разумом, преисполненного светом и красотой, духом и неизреченною силою, Который Словом Своим все сотворил и устроил и все содержит».

Единый Бог христианства есть Бог Творец: по словам Иринея Лионского, Он «сотворил небо и землю и все, что в них... Нет ничего ни выше, ни ниже Его... Он един есть Бог, един Господь, един Творец, един Отец и един содержит все и всему дает бытие». Как пишет Кирилл Александрийский, «называя Его «Творцом всего на небе и на земле» отцы тем самым дают нам понять его несродность ни с каким творением, потому что ни с чем не сравнима разница между Творцом и тварью, между нерожденным и рожденным, между природой подчиненной, служебной, и природой, украшенной владычественными достоинствами, имеющей Божественную и сверхмирную славу».

В IV веке, когда Церковь была раздираема тринитарными спорами, отцы Церкви столкнулись с обвинением теперь уже не в атеизме, а в тритеизме, «троебожии»: это обвинение выдвинули против Церкви ариане. По мнению последних, учение о единости Отца, Сына и Святого Духа разрушает веру в единого Бога и представление о «монархии», единоначалии Бога Отца, вводя трех самостоятельных, равных друг другу Богов. Идея «монархии» Бога была для Ария основополагающей. Утверждение о совечности Сына Отцу именно потому и отвергалось Арием, что он усматривал в нем нарушение принципа единоначалия Отца: ему казалось, что,

настаивая на вечном рождении Сына, православные вводят «два нерожденные начала».

Полемизируя с арианским пониманием «монархии», Григорий Богослов утверждал, что этот термин относится не к Ипостаси Бога Отца, но к Божеству в целом, ко всем трем Ипостасям в совокупности. Для него это понятие связывается не с единоначалием Отца, но с единством Божества, которое сохраняется при исповедании трех равных, совечных и единосущных Ипостасей:

Есть три самых древних мнения о Боге – анархия, полиархия и монархия. Двумя из них забавлялись дети эллинские – пусть и дальше забавляются... Ибо анархия есть бесчинство, а полиархия есть и раздор, и такое же безначалие, и такое же бесчинство. То и другое приводит к одному – к бесчинству; а бесчинство – к разрушению. Ибо бесчинство разрушительно. Мы же почитаем монархию, но не ту монархию, которая ограничена одним Лицом – ведь и одно, если в раздоре с самим собой, становится множественным, – но то, которое составляет равночестность природы, единомушии воли, тождество движения и возвращение к Единому Тех, что от Единого, что невозможно для тварной природы, так что Они, хотя и различаются по числу, не разделяются по сущности. Поэтому изначальная монада, движимая к диаде, остановилась на триаде. И это у нас – Отец, Сын и Святой Дух.

Идея расширения монады в диаду и диады в триаду призвана подчеркнуть изначальное единство Божества, не нарушаемое догматом о Святой Троице. Подобная идея встречалась уже в III веке у святого Дионисия Римского: «Мы расширяем Божественное единство в триаду и, наоборот, сводим триаду, не уменьшая ее, в единство». Эти слова показывают, что в христианстве единство Божие понимается не статически, а динамически. В этом отличие христианского монотеизма от монотеизма иудаизма и ислама, где любое представление о множественности в Боге воспринимается как противоречащее тому Откровению, которое Бог дал Аврааму. С христианской же точки зрения, учение о Боге Едином в трех Лицах, основанное на Откровении Нового Завета, не противоречит ветхозаветному Откровению, но довершает и восполняет его.

Говоря о единстве и троичности в Божестве, Григорий Богослов употребляет термин «Единое», относя его к Единому Богу, из Которого происходят и к Которому возвращаются «Те, что от Единого». Григорий опровергает мнение о том, что христиане верят в трех Богов:

«Если, – говорят, – Бог, Бог и Бог, то как же не три Бога?»... Один у нас Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, Которые от Единого, хотя и веруем в Трех. Ибо как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог, и Один не раньше, и Другой не позже; Они не рассечены волей и не разделены силой... Напротив, Божество неразделимо в разделенных... как в трех солнцах, заключенных одно в другое, одно растворение света. Итак, когда взираем на Божество и Первую Причину и монархию, тогда представляемое нами одно; а когда на Тех, в Ком Божество, на Тех, Которые от Первой Причины существуют вневременно и равночестно, тогда поклоняемся трем.

По учению Григория Богослова, единство и троичность в Боге не противоречат одно другому, но неразрывно связаны:

Не успею помыслить о Едином, как бываю озаряем Тремя; не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представится мне нечто Единое из Трех, я думаю, что это и есть Все: Оно наполняет мое зрение... я не могу объять Его величия... Когда соединяю в созерцании Трех, тогда вижу один светильник, будучи не в силах разделить или измерить единый свет.

Троичность в Боге не есть лишь отвлеченная идея: это истина, раскрывающаяся через подражание Богу. Тайна единства в троичности открывается людям в том числе и для того, чтобы научить их жить в единстве мира и любви. Сам Иисус Христос молился о том, чтобы пример единства между Ним и Отцом вдохновлял Его учеников на заботу о сохранении

единства: *Дя будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино (Ин 17:21).*

Единство трех Ипостасей является тайной, выходящей за пределы человеческого восприятия; поэтому никакие сравнения, никакие подобия из жизни тварного мира не способны изобразить это единство. Отцы Церкви, говоря о единстве Троицы, прибегали к сравнениям, но лишь для того, чтобы сделать это учение более наглядным, более доступным для простого верующего: они всегда оговаривались, что подобные сравнения условны и не исчерпывают тайну Троицы. Человеческая семья, по мнению некоторых Отцов, является образом Святой Троицы: как Сиф рожден от Адама, а [Ева](#) взята из ребра Адама, так и Сын рожден от Отца, а Святой Дух исходит от Отца. Другие образы: родник, ключ и река; солнце, солнечный луч и солнечный свет; солнечный зайчик, который движется по стене столь быстро, что бывает видим одновременно в нескольких местах.

Однако у всех этих образов есть существенные недостатки: первый образ наводит на мысль о движении в Божестве и сводит Божественное единство к единству арифметическому; второй представляет Божество сложным и, приписав сущность Отцу, делает два другие Лица несамостоятельными; в третьем слишком очевидно наличие приводящего в движение, тогда как первоначальнее Бога нет ничего, да и вообще движение и колебание не свойственны Божеству. Поэтому, заключает Григорий Богослов, «я рассудил, что лучше мне отставить в сторону все образы и тени как обманчивые и весьма удаленные от истины, самому же придерживаться более благочестивого образа мыслей, остановившись на немногих терминах... и других по мере сил убеждать поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу – Единому Божеству и силе».

Представление о единстве Божиим в святоотеческом богословии связано с идеей простоты Божественной природы. Эту идею выражает, в частности, святитель Григорий Нисский: «Божественная природа, блаженная и превосходящая всякую иную природу, проста». Под «простотой» Божественной природы понимается отсутствие в ней сложности, делимости на части: «Божественная природа, какова бы она ни была по сущности, едина; она есть нечто простое, и единовидное, и несложное, и никак не уопределяется в какой-либо разнообразной многосоставности». Троичность Лиц в Боге не нарушает простоту Божественной природы, так как эта природа остается единой для трех Лиц – Отца, Сына и Святого Духа. Как мы помним, бытие каждого из Лиц Святой Троицы Великие Каппадокийцы обозначали термином «ипостась», который они использовали наряду с термином «лицо». Бог един по «сущности», говорили они, но Един в трех Лицах, или Ипостасях. Слово «Бог» указывает на единство сущности Божией, подчеркивает святитель Григорий Нисский:

Если бы наименование «Бог» служило для обозначения Лиц, то, именуя три Лица, по необходимости именовали бы мы трех Богов. Если же имя «Бог» означает сущность, то, исповедуя единую сущность Святой Троицы не без основания славим Единого Бога, потому что слово «Бог» есть единое имя единой сущности. Поэтому, сообразно и с сущностью и с именем, един есть Бог, а не три Бога. Ибо не называем «Бог и Бог и Бог», как именуем «Отец и Сын и Святой Дух», к именам, означающим лица, приставляя союз «и», потому что Лица не одно и то же, но они разные, различаются же одно от другого значением имен... Отец Бог, и Сын Бог, и Дух Святой Бог... Но как сущность – Отец, сущность – Сын, сущность – Дух Святой, но не три сущности, так и Бог – Отец, Бог – Сын, Бог – Дух Святой, а не три Бога. Ибо один Бог и Он один и тот же, так как и сущность одна, и она одна и та же...

Терминология «ипостаси» и «сущности», заимствованная из языка древнегреческой философии, была необходима для объяснения учения о Троице на том этапе исторического развития Церкви, когда мыслящие люди активно пользовались этим языком. Однако уже отцы IV века сознавали всю условность языка абстрактных понятий применительно к Богу,

подчеркивая, что Бог – превыше всяких определений и не может быть объят ни одним философским термином. В этом смысле автор «Ареопагитского корпуса» (V век) называет Бога «Тем, Кто выше всякой сущности и познания». Первопричина всего сущего, по словам Ареопагита, не есть сущность: «Она – не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее такой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть». Комментируя эти слова, преподобный Максим Исповедник (VII век) говорит:

Да не смутит тебя эта глава, и да не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж. Его цель – показать, что Бог не есть что-то сущее, но выше сущего. Ведь если Он, сотворив, ввел все это в бытие, как же может Он оказаться чем-то одним из сущего?.. Ничто из сущего не знает Бога таким, каков Он есть; имеется в виду – Его немислимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует... Ни Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т.е. не может подходить к чувственному чувственно или к существам, как существа, ибо это несвойственно Богу... Сущее, или же тварь, стать выше своей природы в мышлении не может. Естественным образом, взирающее на самое себя не знает Божественную Природу такой, какой Она является... Никто не знает Пречистую Троицу такой, какова Она есть; иными словами... нет ничего подобного Ей, способного познать Ее такой, какова Она есть. Мы ведь знаем, что представляет собой человеческая природа, поскольку мы люди. Что же представляет собой образ существования Пречистой Троицы, мы не знаем...

Учение о Боге, Едином в трех Лицах, является краеугольным камнем православного богословия, неотъемлемой составной частью церковного Предания. Оно нашло отражение в Символах веры, богословских трактатах отцов Церкви, богослужебных текстах, христианской поэзии. Одним из многочисленных образцов литургического изложения троичного догмата является стихира, исполняемая на вечерне в праздник Пятидесятницы:

Приидите, людие, триипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце со Святым Духом: Отец бо безлетно (вневременно, вечно) роди Сына соприсносушна и сопрестольна, и Дух Святый бе (был) во Отце, с Сыном прославляемь: едина Сила, едино Существо, едино Божество, же покланяющесе вси глаголем: Святый Боже, вся содеявый Сыном, действием Святаго Духа, Святый Крепкий, Имже Отца познахом и Святый прииде в мир, Святый Безсмертный, Утешительный Душе, от Отца исходяй и в Сыне почиваяй, Троице Святая, слава Тебе.

В поэтической форме учение о Троице было в XI веке изложено преподобным Симеоном Новым Богословом, который, обращаясь к Богу в одном из своих гимнов, писал: *Ты один пребываешь, ибо Сам Ты – Единство. Это Божье единство несказанно, незримо И неведомо всякой материальной природе... Эта Божья природа есть Единство в трех Лицах, Есть единое царство, Божество же и Сила, Есть Единство в Триаде, и Триада в Единстве. Бог один, а не три их, но один Он в трех Лицах, Однородных друг другу в существе и природе, Равносильных всецело и всегда равносушных, В единенье неслитно остающихся вместе, В разделенье, напротив, нераздельных и слитных... Триединство святое есть Едино в трех Лицах, То есть три есть Едино, а едино есть Троица. Разумей, поклоняйся и всегда в это веруй!*

Троица: формирование догмата

Христианское учение о Троице складывалось на протяжении более трех столетий и окончательно сформировалось лишь к концу V века. В основу этого учения легло изложенное выше учение Нового Завета о Единородном Сыне Божиим, посланном от Отца для спасения мира, и о Святом Духе, исходящем от Отца и изливающимся через Сына на Церковь Христову.

Как уже говорилось, важнейшим формирующим фактором христианской триадологии стала крещальная формула, данная Самим Христом: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа». Из этой формулы выросли крещальные Символы веры, один из которых – Никео-Константинопольский – стал общепризнанным выражением веры Церкви на протяжении многих столетий вплоть до настоящего времени. Толкование Символа веры входило в задачу катехизаторов, которые готовили оглашенных к принятию крещения. Таким образом, значительно раньше, чем догмат о Святой Троице был сформулирован богословами IV века, он присутствовал в крещальной практике Церкви.

Тринитарный догмат являлся неотъемлемой частью христианского богослужения с самых первых веков. Все основные молитвы литургического чина, в частности те, что вошли в «Апостольское предание» святого Ипполита Римского (III век), заканчиваются славословием Отцу, Сыну и Святому Духу. Триадологические формулы апостольских Посланий были в самое раннее время усвоены литургическим Преданием Церкви, о чем свидетельствуют тексты дошедших до нас древних литургий. Слова апостола Павла «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение (слав, «причастие») Святого Духа со всеми вами» вошли в христианскую евхаристическую литургию. Учитывая тот факт, что жизнь раннехристианской Церкви определялась прежде всего Евхаристией, а отнюдь не богословскими трактатами, наличие тринитарной терминологии во всех литургических чинах невозможно недооценивать в качестве формирующего фактора православного учения о Троице.

Непосредственным же поводом к разработке тринитарной терминологии стали ереси, возникавшие в Церкви во II–IV веках и побуждавшие отцов Церкви искать максимально точные формулировки для выражения того учения о Троице, которое имплицитно содержалось в Новом Завете. Сам термин «Троица» впервые встречается в памятниках II века: первым из известных нам восточных отцов Церкви его употребил святитель Феофил Антиохийский; первым западным писателем, применившим этот термин (лат. trinitas), был Тертуллиан. В III веке термин «Троица» уже широко используется христианскими авторами, в частности Оригеном, который также ввел в употребление формулу «Единый Бог в трех Ипостасях». В IV веке термин «Троица» стал одним из основных христианских терминов, применяющихся по отношению к Богу, одним из главных «имен Божиих».

Святитель Григорий Богослов, рассуждая в конце IV века о догмате Святой Троицы, говорит о том, что этот догмат есть часть Предания, дошедшего от ранних отцов Церкви: «О, если бы нам исповедовать до последнего дыхания и со многим дерзновением то, что является добрым залогом святых отцов, более близких ко Христу и первоначальной вере». Размышляя о том, как тайна Троицы раскрывалась в истории, Григорий Богослов выдвигает идею постепенного развития церковной догматики, которое происходит благодаря тому, что он называл «прибавлениями», то есть благодаря постепенному уточнению и обогащению богословского языка. По мысли Григория, уже в ветхозаветные времена Бог открывался человечеству, однако ключевым моментом откровения было единство Божества, которое утверждалось в противовес языческому многобожию; поэтому объектом откровения был Бог Отец. Новый Завет открыл человечеству Сына, а «нынешний» период является эрой действия Духа Святого, когда догматические истины получают свое окончательное выражение. Таким образом, Григорий Богослов не считает, что новозаветное откровение исчерпало все богословские проблемы и что ответ на любой вопрос можно найти в Священном Писании Нового Завета. Напротив, Новый Завет – лишь один из этапов «восхождения» христианского богословия «от славы в славу». Это восхождение, по мнению Григория, будет продолжаться до скончания века:

В течение всех веков было два знаменательных изменения жизни человеческой, которые и

называются двумя Заветами... Одно вело от идолов к Закону, другое – от Закона к Евангелию... Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, Сына же более затемненно. Новый Завет явил Сына и дал намек на Божество Духа. Ныне пребывает с нами Дух, давая нам более ясное видение Себя. Ибо было небезопасно, прежде чем исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, а прежде чем признан Сын... обременять нас Духом Святым... Напротив, постепенными прибавлениями и, как говорит Давид, восхождениями ([Пс 83:6](#)) и продвижениями от славы в славу и преуспеяниями, озарит просветляемых свет Троицы... Так думаю об этом я, так хотел бы, чтобы всякий, кто мне друг, чтит Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого – три личных свойства, но единое Божество, нераздельное в славе, чести, сущности и царстве...

Этот важнейший для понимания всей истории христианского богословия текст содержит несколько ключевых идей: 1) откровение Божие, начавшееся в ветхозаветный период, не окончилось Новым Заветом, но продолжается в наши дни; 2) откровение происходит не путем принуждения, но путем убеждения, для чего и необходима определенная тактика со стороны Бога-Педагога; 3) тактика эта заключается в том, что откровение совершается постепенно и поэтапно, путем раскрытия и все более полного уяснения тех или иных догматических истин; 4) Библия не является последним словом христианской догматики, но лишь определенным этапом ее развития; 5) Сам Христос не сказал в Евангелии всего, что необходимо знать христианину о Боге: Христос продолжает открывать Бога людям через посредство Духа Святого, то есть новозаветное откровение продолжается в Церкви. Таково динамичное понимание Григорием развития православной догматики и поэтапного откровения в истории тайны Троицы. Речь у него не идет о введении новых догматов, но о постепенном все более полном раскрытии тех догматов, которые в виде «намек» содержатся в Писании.

Григорий Богослов выразил здесь традиционную для восточно-христианского богословия идею Священного Предания Церкви как главного источника веры. Мы уже говорили о том, что восточное богословие не знало того противопоставления Писания и Предания, которое было характерно для Западной Церкви. В восточном понимании Писание есть часть Предания: Писание выросло из Предания и отражает определенную стадию развития Предания, – развития, которое на этой стадии не закончилось. «Тайное знание», то есть учение Христа, не вошедшее в новозаветный канон, не является выдумкой гностиков: оно существует, но существует не у них, а в Предании Церкви. Именно Церкви вверил Христос это знание, и именно в опыте Церкви, в ее богословии продолжают раскрываться фундаментальные истины христианской веры.

Великим Каппадокийцам выпало на долю сформулировать три-нитарный догмат в эпоху, когда Церковь более всего в этом нуждалась. В противовес арианскому представлению об иерархическом подчинении Сына Отцу они разработали учение о Троице как единстве трех равных и единосущных Ипостасей. Каппадокийцы продолжали линию Никейского Собора и святителя Афанасия Александрийского, однако ввели четкое разграничение между понятиями «ипостаси» и «сущности». Это словоупотребление помогло Каппадокийцам эффективно отбить атаки ариан, обвинявших их то в савеллианстве, то в «троебожии». Кроме того, Каппадокийцы последовательно применяли термин «рождение» для описания происхождения Сына от Отца и термин «исхождение» для описания происхождения Святого Духа от Отца:

Отец – рождающий и изводящий, впрочем, бесстрастно, вневременно и бестелесно; что же касается двух других, то Один – рожденное, а Другой – изведенное, или не знаю, как можно было бы Их и назвать, полностью абстрагируясь от видимых предметов. Ибо не дерзаем назвать это «излиянием благодати», как осмелился сказать один из философствующих эллинов: «как чаша, переливающая через край», – так ясно сказал он, философствуя о первой и второй причине. Не дерзаем, чтобы не ввести невольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что совершенно не соответствует понятиям о Божестве.

Поэтому, оставаясь в наших предел вводим нерожденное, рожденное и от Отца исходящее (Ин 15:26), как где-то сказал Сам Бог Слово.

По учению Великих Каппадокийцев, Бог Отец в Троице является «Началом» Сына и Святого Духа. Термин «начало» – один из основных триадологических терминов IV века. Им пользовались как православные, так и ариане, однако вкладывали в него разный смысл. Ариане считали, что только Бог безначален: все, что имеет начало, не является Богом, следовательно, Сын – не Бог. «Мы гонимы, потому что утверждаем, что Сын имеет начало, тогда как Бог безначален», – говорил Арий. Каппадокийцы тоже утверждали, что Сын имеет начало, однако не считали безначальность Отца синонимом Его Божества. Безначальность, по учению Григория Богослова, есть свойство Отца, отличающее Его от Сына; однако и Сын, и Отец обладают полнотой Божества. Сын не безначален по отношению к Отцу, но безначален по отношению к времени. Рождение Сына со-вечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет никакого промежутка, никакой последовательности, никакого неравенства.

Другим термином, применявшимся Великими Каппадокийцами к Богу Отцу, был термин «причина»: Отец является Причиной Сына и Духа. Термины «начало» и «причина» нередко употреблялись в качестве синонимов:

Не подобает быть ни столь отцелюбивым, чтобы отнимать у Отца отцовство, – ибо чьим был бы Он Отцом, если бы Сын был вместе с тварью отстранен и отчужден от Него по сущности? – ни настолько христоролюбивым, чтобы даже не сохранять сыновство Сына, – ибо чьим был бы Он Сыном, если бы не восходил к Отцу как Причине? Не подобает также в Отце умалять свойственного Ему как Отцу и Родителю достоинства быть началом – чтобы не оказаться Ему началом чего-то низменного и недостойного, если Он не Причина Божества, созерцаемого в Отце и Духе. Следует, напротив, исповедовать Единого Бога и три Ипостаси, то есть три Лица, причем каждое с Его личным свойством.

Если центральным пунктом спора между арианами и православными в первой половине IV века был вопрос о Божестве Сына, то во второй половине IV века объектом спора становится Божество Святого Духа. Одно из «Слов о богословии» Григория Богослова целиком посвящено защите учения о Божестве Святого Духа. Как мы уже говорили в разделе, посвященном истории Церкви, в IV веке по вопросу о Святом Духе терминологические разногласия имелись не только между православными и арианами, но и в среде самих православных. В частности, некоторые православные авторы избегали называть Святого Духа Богом, ограничиваясь применением к нему термина «Господь» (подобно тому как апостол Павел не применял термин «Бог» к Сыну Божию). Григорий Богослов, исходя из своей идеи постепенного уяснения догматов путем развития догматической терминологии, считал необходимым применение термина «Бог» не только по отношению к Сыну, что в его время стало общепринятым среди православных, но и по отношению к Святому Духу.

Ариане в споре с православными настаивали на том, что вера в Божество Святого Духа не основывается на Писании. В ответ на это Григорий, во-первых, указывает на то, что отказ от использования внебиблейских терминов означает не что иное, как полную стагнацию догматического богословия. Во-вторых, Григорий излагает свою теорию постепенного раскрытия тринитарного догмата, которую мы уже рассмотрели выше. В-третьих, он ссылается на крещальную практику Церкви:

Если Дух не достоин поклонения, как Он обоживает меня в крещении? Если же достоин поклонения, как не достоин и почитания? А если достоин почитания, как Он – не Бог? Здесь одно связано с другим: это поистине золотая и спасительная цепь. От Духа – наше возрождение, от возрождения – воссоздание, а от воссоздания – познание о достоинстве Воссоздавшего.

В-четвертых, Григорий обращается к Библии и доказывает, что Божество Святого Духа засвидетельствовано Писанием. Христианская вера не является учением о каком-то «странном и неписаном Боге». Напротив, Писание ясно показывает, что Дух есть Бог и что Дух неразрывно связан с Сыном: «Христос рождается – Дух предваряет; Христос крестится – Дух свидетельствует; Христос искушаем – Дух возводит Его (в пустыню); Христос совершает чудеса – Дух сопутствует Ему; Христос возносится – Дух преемствует». Имена Духа, употребляемые в Писании, свидетельствуют о Его Божестве, и качества, которыми Он наделен в Писании, тоже свойственны Богу, а не тварному существу:

Он делает (меня) храмом, обоживает и ведет к совершенству, почему и предваряет крещение, и взывается после крещения. Он действует так, как действует Бог, разделяясь в огненных языках и разделяя дары (См.: [Деян 2:3](#); [1 Кор 12:11](#)), делая (людей) апостолами, пророками, евангелистами, пастырями и учителями.

Имена Божии

Одной из ключевых тем восточнохристианского святоотеческого учения о Боге была тема имен Божиих. Эта тема получила развитие в связи с арианскими спорами IV века и нашла свое классическое выражение в ареопагитском трактате «О Божественных именах».

В представлении отцов Церкви IV века Бог не только непостижим, но и неименуем. О неименуемости Бога свидетельствует, по мнению Григория Богослова, то почитание, которым в древнем Израиле было окружено имя «Сущий»: на письме оно изображалось священной тетраграммой, а в период после вавилонского плена его даже вовсе перестали произносить. В этом Григорий видел прямое указание на то, что природа Божества превосходит всякое имя:

Божество неименуемо. И это показывают не только логические рассуждения, но дали нам понять и мудрейшие и древнейшие из евреев. Ибо те, которые почтили Божество особыми знаками и не потерпели, чтобы одними и теми же буквами писались и имена всех, кто ниже Бога, и имя Самого Бога, чтобы Божество даже в этом было непричастно ничему свойственному нам, могли ли когда-нибудь решиться... наименовать Природу неразрушимую и единственную? Ибо как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять.

Григорий разделяет имена Бога на три категории: те, которые указывают на Его сущность, те, которые указывают на Его власть над миром, и, наконец, те, что указывают на Его «домостроительство», т.е. какие-либо действия во благо человеку. К первой категории относятся имена Сущий, Бог и Господь. Ко второй категории относятся имена Вседержитель, Царь славы, Царь веков, Царь сил, Царь царствующих, Господь Саваоф (Господь воинств), Господь сил, Господь господствующих. К третьей категории относятся имена Бог спасения, Бог отмщения, Бог мира, Бог правды, Бог Авраама, Исаака и Иакова и другие имена, связанные с действиями Бога в истории израильского народа. К этой же категории относятся имена Божии «после воплощения», т.е. собственно имена Христа. Преимущественно перед другими именами Бог называется Миром и Любовью.

Каждое из имен Божиих характеризует то или иное свойство Бога. Однако эти имена настолько относительны и неполны, что ни каждое из них в отдельности, ни все они в совокупности не дают возможности представить, что есть Бог в Своей сущности. Если собрать все имена Божии и все образы, с которыми Бог связан в Писании, и слепить их в одно целое, получится некая искусственная умозрительная конструкция – скорее идол, чем Бог.

Всякое упрощенное, частичное, односторонне катафатическое представление о Боге сродни идолопоклонству: оно облакает Бога в категории человеческой мысли. Те антропоморфические

представления о Боге, которые содержатся в Священном Писании, должны пониматься как иносказание: сквозь «букву» Писания следует проникать в его «внутреннее содержание».

Есть вещи, которые названы в Писании, однако не существуют в действительности: именно к этой категории относятся библейские антропоморфизмы. В Писании о Боге говорится, что Он спит, пробуждается, гневается, ходит и престолом имеет Херувимов. «Здесь представлено то, чего в действительности не существует. Ибо мы наименовали Божественное именами, взятыми из нашей реальности», поясняет Григорий Богослов. Если Бог по каким-то Ему известным причинам не проявляет видимых знаков заботы о нас, нам кажется, что Он спит; если вдруг оказывает благодеяние – пробуждается. Он наказывает, а мы думаем, что гневается; Он действует то здесь, то там, а нам кажется – ходит. Бог быстро движется – мы называем это полетом (см.: [Пс 17:11](#)); Он взирает на нас – называем лицом (см.: Пс з. 17); Он дает нам что-либо – именуем рукой (см.: [Пс 144:15](#)). «Так и всякая другая сила и другое действие Божии изображаются у нас чем-либо телесным».

Мысль о неименуемости Бога является лейтмотивом трактата святителя Григория Нисского «Против Евномия». Согласно автору трактата, Бог, будучи непостижимым и неизреченным, по естеству выше всякого имени:

...Бог... не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума. Он пребывает выше не только человеческого, но и ангельского и всякого премирного постижения, – неизглаголан, неизреченен, превыше всякого обозначения словами и имеет одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно, что Он один выше всякого имени.

Каким именем объять мне необъятное? Каким речением высказать не-изглаголанное? Итак, поскольку Божество превосходнее и выше всякого обозначения именами, то научились мы молчанием чествовать превышающее слово и разумение.

Когда Маной желал знать имя, дабы, по исполнении на деле обещанного, по имени прославить Благодетеля, то Он говорит ему: что спрашиваешь о нем? Оно чудно ([Суд 13:18](#)). Отсюда можно научиться, что одно есть имя, означающее Божескую сущность, – именно, само удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о ней.

Недостаток сотворенного имени у Бога вовсе не служит к какому-либо ущербу Божественной славы; наоборот, бессилие выразить неизреченное, обличая естественную нашу скудость, тем более доказывает славу Божию, научая нас, что одно есть, как говорит апостол, соответственное Богу имя – вера, что Он выше всякого имени (см.: [Евр 11:6](#)). Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и обретается вне постижения при помощи наименования, служит для людей свидетельством неизреченного величия.

Имена Божии, содержащиеся в Писании, в том числе те, которые были впервые произнесены Самим Богом, являются человеческими словами – продуктом деятельности человеческой мысли, считает Григорий Нисский. Если Бог пользуется этими словами, то не потому, что Он их изобрел или в них нуждается, но потому, что человек не может понять Бога каким-либо иным способом. Бог снисходит к нашей немощи и говорит на человеческом языке, поскольку на ином языке мы говорить не умеем. И как нельзя назвать глухонемым того, кто общается с глухонемыми при помощи знаков, так нельзя приписывать Богу человеческие слова на том основании, что Он по снисхождению пользуется человеческим языком.

Каково происхождение Божественных имен? Согласно Нисскому святителю, Бог получает имена в соответствии со Своими действиями (энергиями) в отношении людей:

...Превысший всякого имени у нас получает многообразные наименования по различию благодеяний: Он называется светом, когда рассеивает тьму неведения, жизнью, когда дарует бессмертие, путем, когда выводит из заблуждения: так и столпом крепости (см, [Пс 60](#), и

градом ограждения, и источником, и камнем, и виноградом, и врачом, и воскресением, и всем таковым именуется Он у нас, многообразно разделяя Себя в Своих к нам благодеяниях.

Бог не есть речение и не в голосе и звуке имеет бытие. Призывающим же Его именуется не само то, что Он есть, – ибо естество Сушего неизглаголанно, – но Он получает наименование от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни.

Означает ли сказанное Григорием Нисским об именах Божиих, что у него утрачено то понятие о достопоклоняемом священном имени Божиим, которым пронизан весь Ветхий Завет? Отнюдь нет. Ветхозаветная тема имени Божия трансформируется у Григория Нисского (так же как и у других двух каппадокийских отцов) в тему неизменности Божией. Более того, все, что Григорий говорил об именах Божиих в противовес Евномию, относилось к тем человеческим именам, которые состоят из звуков и букв и которые по самой своей природе неспособны охарактеризовать естество Божие; в то же время Григорий не исключает возможность существования некоего сокровенного имени, которое обозначало бы естество Божие. Однако он настаивает на том, что это имя нам неизвестно и что, во всяком случае, оно не может быть вербально выражено:

Мы не знаем имени, которое обозначало бы Божеское естество. О бытии сего естества мы знаем, но что касается наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество, то мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вовсе неизвестно. А слово, которое посредством значения имени обещает дать какое-либо понятие и объяснение беспредельного естества, не подобно ли тому, кто собственной ладонью думает объять все море? Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному естеству.

Неизменность Бога является исходным пунктом трактата Дионисия Ареопагита «О Божественных именах». Этот трактат представляет собой наиболее полное и систематическое – к тому же в отличие от антиевномианских сочинений Великих Каппа-докийцев лишённое полемической заостренности – изложение темы имен Божиих во всей восточнохристианской патристике. Божество, по словам Дионисия, «превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее», Оно «совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием». Говорить о Божественных именах можно только на основе действий Божиих, проявлений Бога в тварном мире. Бог не может идентифицироваться ни с одним из человеческих понятий, но, будучи Причиной всего существующего, Он может быть воспеваем «исходя из всего причиненного Им, что в Нем – всё и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего...».

Именно поэтому, продолжает Дионисий, «богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени». Как анонимность, так и именуемость Бога основывается на свидетельствах Священного Писания:

Он безымянен, говорят, потому что Богоначалие сказало в одном сим волическом богоявлении из разряда таинственных видений, упрека! спросившего «Каково имя Твое?» и как бы отводя его от всякого знания Божьего имени: На что ты спрашиваешь о имени Моем? Оно чудно ([Быт 32:29](#)). И не является ли поистине удивительным такое имя, которое превыше всякого имени ([Флп 2:9](#)), неназываемое, пребывают «превыше всякого имени, именуемого не только в сем век, но и в будущем ([Еф 1:21](#))? Многоименен же Он потому, что при этом Его представляют говорящим: «Я есмь Сущий», «Жизнь», «Свет», «Бог», «Истина», и в то же время те же самые богословы воспевают Причину всего, заимствуя имена из всего причиненного Ему, как-то: «Благой», «Прекрасный», «Мудрый», «Возлюбленный», «Бог богов»,

«Господь господствующих..» Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность, и все имена сущего как к настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу, как Завершению.

Согласно Дионисию Ареопагиту, богословы заимствуют имена для Причины всего «не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпечения, но и из некоторых божественных видений, озаривших посвященных или пророков в священных храмах или в других местах; превосходящую всякое имя Благость они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид». Отсюда многочисленные в Библии антропоморфические описания Бога, в которых Бог предстает как имеющий очи, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи и ноги, как снабженный венками, престолами, кубками, чашами «и другими полными таинственного смысла вещами».

Изложив учение об именуемости и неименуемости Бога, Дионисий Ареопагит разделяет Божественные имена на две категории – объединяющие и разделяющие. «Объединяющие» имена относятся ко всем трем Лицам Святой Троицы: таковы а) имена «Сверхдоброе», «Сверхбожественное», «Сверхсущественное», «Сверхживое», «Сверхмудрое» и т.п., выражающие превосходство Троицы над всем существующим; б) все отрицательные имена, указывающие на трансцендентность Троицы всему существующему; в) все «понятия причинности», как-то: «Благое», «Красота», «Сущее», «Порождающее жизнь», «Мудрое», т.е. катафатические имена Бога, заимствованные из Его действий. Что же касается «разделяющих» имен, то это имена, отличающие одно Лицо Троицы от другого: прежде всего речь идет об именах «Отец», «Сын» и «Дух Святой», а также об имени «Иисус» и всех других именах, относящихся к Сыну Божию.

Источник Божественных имен, согласно Дионисию Ареопагиту, находится в «благолепных исхождениях (προοδοι) Богоначалия вовне». Под этими «исхождениями» (термин переводят также как «выходы», или «выступления») понимаются проявления Бога вне Своей сущности. Здесь Ареопагит следует характерному для восточнохристианской традиции разделению между, с одной стороны, сущностью Божией, с другой – действиями, проявлениями Бога ad extra (вовне). Это различие, встречающееся уже у каппадокийских отцов, приобрело окончательное догматическое выражение в трудах святителя Григория Паламы, о чем будет сказано ниже. Таким образом, имена Божии – это имена Божественных «исхождений», но не имена сущности Божией.

Основная часть трактата Дионисия Ареопагита представляет собой богословское толкование имен Божиих. Бог называется Благом (Добром), потому что Он есть «сверхблагая Благость», распространяющая благость на все сущее, из Него все возникло и существует, Оно все к Себе привлекает. Это Благо есть умственный Свет, Который собирает и обращает к Себе все зрящее, движущееся, освящаемое, согреваемое, Который очищает умственные очи человека от мглы неведения, оживляет и отверзает их. Благо воспевается как Прекрасное и Красота, потому что от Него сообщается красота всему сущему, потому что Оно – причина благоустройства и изящества; в нем все прекрасное предсуществует как в своей Причине. Оно есть Любовь, Которая «не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе и подвигла Себя действовать для избыточного порождения всего».

В толковании имени «Сущий», занимающего центральное место в Ветхом Завете, Ареопагит исходит из того смысла, который это имя имеет в греческом варианте, то есть он толкует не еврейское *Yahweh*, а греческое *ο ων*. Все его толкование вращается вокруг понятия «сущности» (*ουσια*), которое рассматривается им как философская категория, применимая к Богу лишь постольку, поскольку сущность Божия «выступает» вовне. Согласно Ареопагиту, Бог называется «Сущим» потому, что, будучи выше всякой сущности, Он является источником

всякой сущности, всего существующего:

Сущий является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия, Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времен, и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и Бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появляется. Из Сущего – и вечность, и сущность, и сущее, и время, и возникновение, и возникающее, сущее в сущих и каким бы то ни было образом возможное и наставшее. И существует Сущий Бог ведь не как-то иначе, но просто и неопределенно, все бытие содержа в Себе и предимея. Потому Он и называется «Царем веков», что в Нем и около Него – все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему. Его же Самого не было, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и – более того – Его нет. Но Он Сам представляет Собой бытие для сущих; и не только сущие, но и само бытие сущих – от предвечно Сущего, ибо Он Сам есть Век веков, пребывающий до веков.

Последовательный апофатизм приводит Ареопагита к парадоксальному утверждению о том, что Бога «не было и нет». Такое утверждение было бы невысказуемо на языке Библии (вернее, оно было бы воспринято как богохульство), поскольку библейское понимание соответствия между словом-именем и стоящей за ним реальностью исключало бы возможность подобного рода утверждений. На языке спекулятивной философии, которым пользуется Ареопагит, это утверждение, напротив, выглядит как вполне убедительное завершение логической цепи отрицаний всего, что не есть Бог. Если Бог не есть «бытие» и «сущность» в человеческом понимании этих терминов, которые приспособлены только к описанию реальности тварного мира, а не к описанию Божественного бытия, то, следовательно, производные от них глаголы «быть» и «существовать» тоже не приспособлены для описания бытия и существования Бога, Который «пред-имеет и сверх-имеет предбытие и сверхбытие»: как термин «бытие», так и термин «небытие» равно удалены от Бога, а потому сказать «Бог есть» – все равно что сказать «Бога нет». Дионисий Ареопагит идет по тому же пути, по которому шел Григорий Нисский в своей полемике против Евномия, однако доходит до предела в стремлении доказать относительный характер человеческого языка. При этом он широко пользуется инструментарием греческой спекулятивной философии. Впрочем, было бы большой ошибкой видеть в ареопагитском трактате «О Божественных именах» попытку противопоставить рационализм греческой философии мистицизму библейского благовестия. Культурный и языковой контекст Дионисия, так же как и контекст других греческих отцов, резко отличался от библейского, однако его богословское видение глубоко мистично: это отнюдь не голый философский рационализм, поставленный на службу христианству. Напротив, в описываемом Дионисием процессе восхождения к Богу спекулятивное мышление постепенно уступает место мистическому созерцанию. Трактат «О Божественных именах» завершается торжественным утверждением полной неадекватности имен Божиих тому, что они призваны выразить:

...Все превышающая Божественность, воспеваемая как Единица и как Троица, не является ни единицей, ни троицей в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании. Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность. Ведь никакая единица, никакая троица, никакое число, никакое единство, ни способность рождать, ни что-либо другое из сущего или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превышающей, – и слово, и ум, – сокровенности сверх всего сверхсущественно сверхсущую Сверхбожественность, и нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она – в недоступной запредельности... Собрав вместе эти умопостигаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возмо; что они далеки не только от точности... но и от песнопений как Ангелов... так и самих богословов и их последователей...

Дионисий Ареопагит довел до логического завершения традиционную для восточного христианства антиномию именуемости и неименуемости Бога. Кроме того, хотя тема имен Божиих достаточно подробно разрабатывалась предшествующими авторами, в частности Великими Каппадокийцами, никто до Дионисия Ареопагита не сумел столь ярко показать ее значимость для мистической жизни христианина. Отметим, что и после Дионисия никто из восточных отцов не сказал ничего принципиально нового на данную тему, и его трактат на протяжении многих столетий на Востоке, а затем и на Западе считался нормативным ее изложением.

Учение Великих Каппадокийцев и Дионисия Ареопагита об именах Божиих было воспринято преподобным Исааком Сириным. По его словам, все известное нам о Боге основывается на том, что Сам Бог открыл нам через Свои Божественные имена, записанные в Священном Писании:

То, что можно узнать о Боге при помощи разума, – а именно те вещи, которые по любви Он воспринял на Себя ради нашей пользы, – составляет образ чувственных указаний, ибо посредством их Святое Писание указывает нашим чувствам то, что может быть понято относительно сверхчувственного мира, хотя эти указания на самом деле не принадлежат ему. Речь идет, в частности, о том, что Бог сказал Моисею: Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогущий» и «Сущий», а с именем Моим «Господь» не открылся им ([Исх 6:3](#)). Разница между «Всемогущим» и «Сущим» заключается в порядке научения: она такая же, как между указаниями на наше познание их и самой реальностью этого познания.

В этом сложном для понимания тексте Исаак говорит о различных уровнях Божественных имен: есть имена – такие, как «Всемогущий», – которые указывают на действия Бога по отношению к тварному миру, а есть имена – такие, как «Сущий», – которые говорят о самой реальности Божественного бытия, о Боге в Самом Себе. Но и те и другие имена суть лишь некие таинственные указания на реальность, превышающую всякое человеческое имя и всякое человеческое слово. Поэтому, как подчеркивает Исаак, «было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени». Все имена, с которыми мы узнаем Бога, восприняты им на Себя из любви к нам, ради того, чтобы мы через них могли узнавать Его и приобщаться к Нему. В Самом же Себе Бог – превыше... всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем ([Еф 1:21](#)).

Тема неименуемости Бога и имен Божиих прочно вошла в христианскую поэзию. В одном из своих стихотворений Григорий Богослов обращается к Богу как к носителю всех имен и вместе с тем к Тому, Кто превыше всякого имени, к Тому, Кого весь мир прославляет словом и молчанием:

О Ты, Который по ту сторону всего! Ибо что иное можно воспеть о Тебе? Как слово воспевает Тебя? Ибо Ты невыразим никаким словом! Как ум воззрит на Тебя? Ибо Ты непостижим никаким умом! Ты один неизреченен, ибо Ты родил все изрекаемое. Ты один непознаваем ибо Ты родил все познаваемое. Тебя провозглашает все говорящее и неговорящее. Тебя чтит все разумное и неразумное. Общие для всех желания, общие болезнования всех Устремлены к Тебе! Тебе все молится. Тебе все, Понимающее Твое повеление, воссылает безмолвный гимн. Тобою единым все пребывает. К Тебе все в совокупности стремится. Ты предел всего, Ты и Един, и Всё, и Никто, И ни единое, ни все. О Всеименуемый! Как назову Тебя, Единого неименуемого? Сквозь заоблачные покровы Какой небесный ум проникнет? Будь милостив, О Ты, Который по ту сторону всего! Ибо что иное можно воспеть о Тебе?

Этот вдохновенный гимн Григория, очевидно, и имел в виду Дионисий Ареопагит, когда говорил, что «богословы» воспевают Бога «как безымянного и носителя всякого имени»¹¹⁵. Как мы помним, в византийской традиции «богословом» называли прежде всего Григория, чьи

произведения воспринимались как эталон богословской точности.

Другой автор, получивший именование «богослова», Симеон Новый Богослов, также воспевал Божественное Благо, Единое в трех Лицах, как обладающее множеством имен:

Потому это Благо называем мы часто Не одним только словом, но по-разному: светом, Миром, радостью, жизнью, пищей, влагой, росой, Одеяньем, покровом, пренебесным чертогом, Воскресеньем, востоком, утешеньем, купелью, И огнем, и водою, и источником жизни, И рекой, и потоком, и богатством для верных, Хлебом нашим насущным и вином животворным, Новым пиром сладчайшим, наслаждением тайным, Солнцем вечно светящим, вечно яркой звездой И лампадой, что в сердце светит ярко и ясно.

Свойства Божии. Бог и зло. Промысл Божий

С темой имен Божиих тесно связано святоотеческое понимание свойств Божиих. Необходимо отметить, что восточная патристика не создала стройное учение о свойствах или качествах Бога, подобное латинскому схоластическому учению о Божественных атрибутах. В несколько трансформированном виде латинское учение о Божественных атрибутах вошло в поздние (XVII-XIX века) православные учебники догматики, такие как «Догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова), где свойства Божии разделяются на общие свойства существа Бога (непостижимость, единство в существе и троичность в Лицах), частные свойства существа Бога (самобытность, независимость, неизмеримость, вездеприсутствие, вечность, неизменяемость, всемогущество), свойства ума Божия (всеведение, высочайшая премудрость), свойства воли Божией (свобода, святость, благодать, справедливость). Однако восточной патристике такое деление было чуждо. Отцы Восточной Церкви предпочитали говорить об именах или энергиях Божиих, а не о свойствах или качествах Бога, они не пытались представить Бога в виде суммы атрибутов и были вообще далеки от богословского рационализма, характерного для схоластики.

Тем не менее, весьма условно, некоторые высказывания восточных отцов о Боге могут быть сгруппированы в общую тему «свойства Божии». К этой теме можно отнести, в частности, приведенные выше мысли отцов о непостижимости и единстве Божества, о неименуемости Бога и именах Божиих, о простоте Божественной природы. Сюда же можно включить учение отцов о духовной природе Божества, о вечности, безначальности и бесконечности Бога, о благодати Божией, о всемогуществе и всеведении Божиим, о любви Божией.

Одна из глав «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина называется «О свойствах Божественной природы». Здесь Дамаскин определяет Бога как Существо «несозданное, безначальное, бессмертное, беспредельное и вечное; бестелесное (нематериальное), благое, вседеятельное (обладающее творческой силой), праведное, освещающее, неизменное, бесстрастное, неопишное, необъемлемое, неограниченное, неопределяемое, невидимое, непостижимое, вседостаточное (ни в чем не нуждающееся), самодержавное и самовластное (независимое), вседержительное, жизнеподательное, всеильное, беспредельно мощное (бесконечно могущественное), освящающее и подающее, обнимающее все и сохраняющее, обо всем промышляющее (заботящееся)».

В святоотеческой традиции Бог называется несозданным, потому что Он никем не создан, не имеет внешней причины Своего бытия, будучи Сам Создателем и Творцом всего существующего. Бог безначален, поскольку не имеет начала во времени. Однако термин «начало» может быть понят как в смысле «причины», так и в смысле временного начала. Если понимать термин в первом смысле, то речь может идти только о безначальности Отца, если же во втором смысле, то о безначальности всех трех Лиц Святой Троицы. Григорий Богослов

говорит: «Отец есть Отец и безначален; потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын и не безначален; потому что от Отца. Но если начало будешь понимать в отношении времени, то и Сын безначален, потому что Творец времен не подвластен времени».

Будучи вне времени, Бог бессмертен и вечен, поскольку не имеет начала или конца во времени. Он неизменен, поскольку изменение сопряжено с существованием во времени. Бог самодержавен и самовластен, поскольку не имеет внешнего двигателя, внешней побудительной причины к действию. Бог пребывает вне пространства, поэтому Он описывается как беспредельный, неограниченный, не-объемлемый. Будучи совершенен, Бог ни в чем не имеет недостатка или нужды. Бог всемогущ: для Него нет ничего невозможного. Бог обладает всеведением: от Него ничего не сокрыто. Об этих и других свойствах Божиих известно из действий Бога по отношению к человеку, но Бога невозможно свести ни к одному из этих свойств, ни к их совокупности.

Согласно христианскому вероучению, Бог есть Существо бестелесное: Бог есть Дух ([Ин 4:24](#); 2 Кор 3, 17). Термин «дух» (πνεῦμα) в святоотеческом богословии применяется как к Богу вообще, когда речь идет о духовной, нематериальной природе Божества, так и к Святому Духу. Нематериальность и бестелесность Бога отличает Его от человека, облеченного телом. Как пишет Симеон Новый Богослов, *Бог – несозданный, мы – Его созданыя, Нетленен Он, мы – тление и прах. Он – Дух, Который выше всех бесплотных, Творец небесных духов и Господь, А мы -- тела земные и простые.*

Согласно святоотеческому учению, Бог есть Существо благое, праведное и вседеятельное, то есть всецело обладающее творческой силой. В «Беседе о том, что Бог не виновник зла» Василий Великий говорит, что отрицание благодати Божией равносильно отрицанию бытия Божия. Но если Бог – источник и создатель только добра, то откуда же произошло зло? Бог не является создателем зла, отвечает Василий, но возможность зла коренится в свободной воле разумного существа. Бог создал добрых Ангелов, но одни из них благодаря устремлению своей воли к Богу сохранили благодать, а другие склонились к греху и превратились в демонов. Точно так же и человек является причиной зла и греха, когда добровольно, по своей воле, совершает грех. Относительно болезней Василий говорит, что они не изначально присущи человеческому естеству, но появились вследствие грехопадения: «Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех». Что же касается стихийных бедствий, то они посылаются Богом для наказания и вразумления; они «пресекают возрастание греха» и «предотвращают порождение истинных зол».

Христианская традиция всегда отвергала учения о совечности зла и добра, о наличии в мире двух равносильных начал – Божественного и демонического. Эти учения Афанасий Александрийский суммировал в следующих словах: «Некоторые еретики, отпав от церковного учения и потерпев крушение в вере, в безумии своем приписывают также злу самостоятельность. Кроме истинного Отца Христова, воображают себе иного бога, и этого нерожденного творца зла и виновника злобы признают и создателем твари».

Гностические и манихейские представления о зле как о совечном и равном Богу начале, творце всего материального и телесного, находящемся в постоянном противоборстве с Богом, были решительно отвергнуты Церковью еще во II–IV веках. Григорий Богослов вполне единокорен с церковной традицией, когда говорит: *То не было тьмы. Ибо зло не могло противопоставлять себя на равных Богу. Если была тьма, то не признаешь Бога. Ему не пристало быть в единомыслии (со злом); Если же они в борьбе, победит тот, кто сильнее; а если они равносильны, Кто третий приводит их в единство своей мудростью и прекращает борьбу?*

Согласно восточнохристианской традиции, зло не есть сущность, а есть лишь отсутствие

добра, точно так же, как тьма является отсутствием света. Зло не-ипостасно, оно есть «ничто». Часть ареопагитского трактата «О Божественных именах» посвящена вопросу о происхождении зла. Автор трактата утверждает, что зло само по себе не обладает сущностным бытием: ему «надо приписать случайное бытие, возникающее благодаря другому, а не из собственного начала». Есть абсолютное [Добро](#), каковым является Бог, источник всякого добра. Но нет абсолютного зла, – нет зла, полностью отпавшего от Добра. Зло есть «несовершенное добро», оно есть «ущербность», которая борется с Добром. Зла нет ни в Боге, ни в чем-либо из сущих: ни в Ангелах, ни в демонах, ни в душах, ни в телах, ни в бессловесных животных, ни в материи, Демоны происходят из благих Ангелов, но они «изменили свою природу», поэтому в них появилось зло.

По учению Ареопагита, зло само по себе лишено творческой способности. Оно имеет эту способность лишь постольку, поскольку оно причастно Добру:

...Зло, будучи злом, никакой сущности и рождения не производит и только по мере сил причиняет зло и порчу лику сущего. Если же кто-то скажет, что оно способно порождать бытие и что, разрушая одно, оно дает бытие другому, следует истинно ответить, что не оно в той мере, в какой разрушает одно, дает бытие другому, но что в той мере, в какой оно разрушение и зло, оно только разрушает и причиняет зло, бытие же и сущность появляются благодаря Добру. Так что зло оказывается причиняющим само по себе разрушение, способным же порождать является благодаря Добру, и зло как таковое не является ни сущим, ни способным творить сущее, но благодаря Добру оказывается и сущим, и благим сущим, и творящим блага.

Зло никогда не является следствием действия Божия, но бывает следствием Его «попущения». По словам Иоанна Дамаскина, в Священном Писании «есть обыкновение называть Божие попущение Его действием», Зло никогда не является следствием действия Божия, но бывает следствием Его «попущения». По словам Иоанна Дамаскина, в Священном Писании «есть обыкновение называть Божие попущение Его действием»¹³⁰, из-за чего может создаться впечатление, что Бог иницирует зло. Так, например, в Библии говорится, что Бог ожесточил сердце фараона (см.: [Исх 4:31](#); 7, 3; 14, 4); послал злого духа на Саула ([1 Цар 16:14](#); 19, 9); попустил народу недобрые учреждения ([Иез 20:25](#)); предал людей нечистоте, постыдным страстям и превратному уму ([Рим 1:24-32](#)), заключил людей в непослушание ([Рим 11:32](#)), дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат ([Рим 11:8](#)). Все подобные места Священного Писания «должно понимать не так, как будто Сам Бог сделал это, но так, что Бог только попустил». Слово «зло» имеет двоякий смысл: «иногда оно обозначает злое по природе, что противно добродетели и воле Божией, а иногда злое и тягостное только лишь для нашего чувства, то есть скорби и напасти. Они, будучи тягостными, только кажутся злыми; на самом же деле добры, ибо для понимающих они служат причинами обращения и спасения. О них-то Писание говорит, что они бывают от Бога».

Мир управляется Промыслом Божиим, действию которого подчинено не только добро, но и зло, совершающееся в мире. Промысл Божий (забота Божия) есть «воля Божия, по которой все сущее целесообразным способом управляется». Но из того, что принадлежит Промыслу, «одно бывает по благоволению, другое по снисхождению», или попущению, то есть одно соответствует воле Божией, а другое Бог лишь допускает. Например, Бог в воспитательных целях попускает, чтобы праведник впал в несчастье. Бог попускает совершение греха, но выбор того, что должно быть сделано, находится целиком во власти человека, и ответственность за грех, совершенный человеком, лежит на нем, а не на Боге.

Иоанн Дамаскин делает различие между предвидением (пред-ведением) Божиим и предопределением. Бог все заранее знает, для Него нет неизвестного будущего. Но тот факт, что

Бог заранее знает о греховных поступках людей, не означает того, чтобы люди были «предопределены» к совершению этих поступков:

Бог все предвидит, но не все предопределяет. Так, Он предвидит то, что находится в нашей власти, но не предопределяет этого; ибо Он не хочет, чтобы явилось зло, но не принуждает силою к добродетели. Таким образом, предопределение есть дело Божественного повеления, основанного на предведении. Бог, по Своему предведению, предопределяет то, что не находится в нашей власти; ибо Бог уже предопределил по Своему предведению все так, как того требует Его благость и справедливость... Добродетель дана нам Богом вместе с нашей природой... Но в нашей власти или остаться в добродетели и последовать Богу, Который к ней призывает, или оставить добродетель, то есть жить порочно и последовать диаволу, который – правда, без принуждения – нас к этому призывает; ибо зло есть не что иное, как удаление от добра, подобно тому как тьма есть удаление от света.

Святоотеческая традиция опровергает представление о том, что человек заранее предопределен к той или иной судьбе, к совершению тех или иных поступков. Учение о роке, унаследованное от греческой мифологии, решительно отвергается отцами Церкви. Нет людей, заведомо предопределенных к гибели, все люди предопределены к спасению. По словам Дамаскина, Бог заранее желает, чтобы все спаслись и сделали наследниками Его Царства: Он создал людей не для того, чтобы их наказывать, а чтобы они стали участниками Его благости. Если же Он наказывает их, то этого требует Его правосудие. Но причиной для наказания служит грех, совершаемый человеком по собственной воле, а не по предопределению.

Любовь Божия

Из всех имен Божиих особое значение для восточной патристики имело имя «Любовь»: Григорий Богослов считает, что это имя «бла-гоугоднее Богу, чем любое другое имя». О Боге Любви писали многие отцы Церкви, включая Великих Каппадокийцев, Максима Исповедника, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова.

Исключительный интерес представляет учение о Боге Любви преподобного Исаака Сирина. В его понимании Бог есть прежде всего безмерная и неизреченная Любовь, которая за пределами человеческого понимания и превышает всякого словесного описания. Эта Любовь, согласно Исааку, может быть познана через рассмотрение действий Бога по отношению к тварному миру и человеку: «Среди Его действий нет ни одного, которое не было бы исполнено милости, любви и сострадания: это составляет начало и конец Его отношения к нам». Божественная любовь была главной причиной сотворения Богом мира и пришествия Его во плоти; она является главной движущей силой тварного бытия: «Единственная причина сотворения мира и пришествия Христа в мир заключается в явлении преизобильной любви Божией, которая привела в бытие то и другое. Сила любви Божией по отношению к твари отражена в пришествии Христа в мир». В сотворении мира любовь Божия проявила себя во всей полноте:

«Чему подобно то Бытие, Которое невидимо, безначально по естеству Своему, Которое едино в Себе, Которое по естеству Своему – за пределами познания, ума и чувства тварей, Которое вне времен и эпох, Которое – Создатель всего этого... Подумаем теперь, сколь богат в своем изобилии океан творчества Его и как много тварей принадлежит Богу и как в Своем сострадании Он носит все, посещает все, заботится обо всем и руководит всем; и как Он со Своей безмерной любовью пришел к устройению мира и началу творения; и как сострадательен Бог, и как терпелив Дух Его, и как любит Он эту тварь, и как переносит ее, снисходительно терпя ее суетность, грехи и различные злодейства, невероятные богохульства демонов и злых

людей.»

Любовь Божия есть продолжающееся и нескончаемое откровение Божества в Его творческом действии. Любовь лежит в основании мира, она управляет миром, и она же приведет мир к тому славному исходу, когда он будет всецело «поглощен» Божеством:

О, какая глубина богатства, какой великий замысел и какая высокая премудрость у Бога! О, какое сострадательное милосердие и богатая благость у Создателя! С какой мыслью и с какой любовью сотворил Он этот мир и привел его в бытие!.. Любовью привел Он мир в бытие; любовью ведет Он его в этом его временном образе существования; любовью Он приведет его к тому чудному изменению, и любовью мир будет поглощен в этой великой тайне Того, Кто совершил все это; в любви заключается исход всей истории существования твари.

По отношению к вселенной Бог не есть только Демиург и Перво-двигатель; Он – «поистине Отец словесных существ, которых родил Он Своим попечением, чтобы стали они наследниками славы Его во время грядущее, дабы явить им богатство Его для их наслаждения нескончаемого». Бог, согласно Исааку, есть тот единственный «истинный Отец, Который Своей безмерно великой любовью превосходит всякую отеческую любовь». Поэтому Его отношение к тварному миру характеризуется непрестанной промыслительной заботой обо всех, кто его населяет: об Ангелах и демонах, о человеке и животных. Промысл Божий является общим для всех и простирается на все. Ни одно создание не исключено из области любвеобильного Промысла Божьего, но всякому в равной мере уделяется любовь Создателя: «Как нет в знании Создателя ни единого тварного естества, которое было бы раньше или позже, но в сознании Его извечно находится то, что Он привел в бытие... так нет никого впереди или позади в Его любви к ним: нет у Него вообще «больше» или «меньше». Напротив, как есть равенство и постоянство в знании Его, так есть равенство и постоянство в любви Его».

Все живые существа находились в уме Божиим прежде их сотворения. Еще до того, как они были приведены в бытие, каждое из них получило свое место в иерархическом строе вселенной. Это место не отнимается ни у кого даже в случае отпадения от Бога:

В сознании Его всякий имеет свое единственное место в чине любви соответственно образу, который Он узрел в них прежде, чем создал и все остальные твари, прежде чем замыслил Он сотворение мира. Он, Чья любовь не имеет начала, изначально обладал начальным побуждением к сотворению мира. У Него единый чин совершенной бесстрастной любви ко всем им, и у Него единый Промысл как о тех, кто пал, так и о тех, кто не пал.

Ничто происходящее с тварями не может повлиять на естество Создателя, которое высоко, величественно, славно и преисполнено любви. Промыслительная забота Бога и Его любовь распространяются на Ангелов, которые были первым произведением творческого акта Бога, – включая тех, которые отпали от Бога и превратились в демонов. Согласно Исааку, любовь Создателя не уменьшается по отношению к падшим ангелам после их падения, и она ничуть не меньше, чем полнота любви, которую Он имеет по отношению к прочим Ангелам. Говорить, что любовь Божия уменьшается или исчезает вследствие грехопадения тварного существа, значит низводить естество Создателя до немощи и изменчивости. Ибо

мы знаем, и всякий человек убежден, что нет изменчивости у Создателя, нет у Него каких-либо более ранних и более поздних намерений, нет ненависти или негодования в естестве Его, нет «больше» или «меньше» в любви Его, нет «прежде» или «после» в знании Его. Ибо если всякий человек верит, что по благости и любви Создателя творение пришло в бытие, тогда мы знаем, что они никогда не уменьшились и не изменились в естестве Создателя в результате беспорядочного течения творения.

Бог равным образом любит и праведников и грешников, не делая различия между ними: «У Него одна любовь по отношению к нам и к святым Ангелам. И к грешникам она такая же, как к

праведникам. Свидетельством этого является Боговоплощение». Прежде сотворения человека Бог уже знал о его будущей греховной жизни – и все-таки сотворил его. Бог знал всех людей прежде, чем они стали праведниками или грешниками, и в Своей любви не изменился из-за того, что они подверглись изменению. Даже многие предосудительные деяния человека принимаются Богом с милостью, «и прощаются совершители их – без всякого осуждения – Богом, Который знает все, Которому все известно прежде, чем оно происходит, и Который знал о нуждах естества нашего прежде, чем Он создал нас».

Когда Бог наказывает человека, Он делает это из любви и ради его спасения, а не ради воздаяния. Бог уважает свободную волю человека и не хочет делать что-либо вопреки ей:

Бог вразумляет с любовью; Он не мстит – да не будет сего! – но, напротив, хочет восстановить Свой образ в человеке. Он не гневается до тех пор, пока исправление не становится невозможным, ибо Бог не ищет отмщения Самому Себе! Вот цель любви: наказание любви бывает для исправления, а не в целях возмездия... Тот, кому нравится считать Бога мстителем, и кто предполагает, что тем самым он свидетельствует о справедливости Божией, обвиняет Бога в недостатке благости. Но да не будет того, чтобы в этом Источнике любви и Океане, наполненном благостью, была каким-либо образом обнаружена мстительность!

Образ Бога Судии полностью заслонен в восприятии Исаака Сирина образом Бога Любви и Милости. Милосердие, считает Исаак, несовместимо с правосудием:

Милосердие противоположно правосудию. Правосудие есть уравнивание точной меры, потому что каждому дает то, чего он достоин... А милосердие есть печаль, возбуждаемая благодатью и склоняющаяся ко всем с состраданием: кто достоин зла, тому не воздает, а кто достоин добра, тому дает его вдвойне. И если очевидно, что милосердие относится к области праведности, то справедливость – к области зла. Как сено и огонь не могут находиться в одном месте, так милосердие и справедливость не могут сосуществовать в одной душе.

Поэтому не следует говорить о справедливости Божией, а можно говорить только о милосердии, превосходящем всякую справедливость:

«Как песчинка не уравнивает большое количество золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим. Что горсть песка, брошенная в великое море прегрешения всякой плоти в сравнении с Промыслом и милостью ей. И как источник, изобилующий водою, не загрязняется горсткой так милосердие Создателя не побеждается пороками тварей».

Отвергая с такой решительностью идею справедливого мздо-воздаяния, Исаак учит, что ветхозаветное представление о Боге как карателе грешников, наказывающем детей за вину отцов до третьего и четвертого рода ([Исх 20:5](#); [Чис 14:18](#)), не соответствует тому откровению, которое мы получаем через Христа в Новом Завете. По мысли Исаака, если в Ветхом Завете Бог являл Себя как Судья и Господин, то делалось это в педагогических целях; на самом же деле Бог всегда хотел быть для людей Отцом. «Отцовство» Божие нашло свое максимальное выражение в Боговоплощении:

После грехопадения Бог явил Себя людям как Судья, а в последующих откровениях – как Господин, как в случае с Ноем, Авраамом и теми, кто после него... От пришествия же Христова и далее начались откровения, которые являли чин отцовства – что Он поистине Отец и не действовать по отношению к нам как господин или судья.

Хотя Давид в псалмах называет Бога правосудным и справедливым (см.: [Пс 118:137](#)), Сын Божий показал, что Он скорее благ и благостен, – подчеркивает Исаак. Христос подтвердил «неправосудие» Божие и Его благость притчами о работниках в винограднике и о блудном сыне (см.: [Мф 20:13-15](#); [Лк 15:20-22](#)), но еще более Своим искупительным подвигом, совершенным

для спасения грешников. «Где же правосудие Божие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер?» – спрашивает Исаак. В другом месте он говорит решительно: «В учении Христа нигде не упоминается о правосудии».

По мнению Исаака, не следует понимать буквально те ветхозаветные тексты, где речь идет о ярости Бога, о Его гневе, ненависти или ревности. Все это – «немошные» имена, не соответствующие величию и благодати Создателя: «...Имена и названия страстей, таких как гнев, ярость и суд, несоответственны и весьма немощны, когда используются по отношению к Богу...». Если в Писании встречаются подобные антропоморфические термины, они употребляются в переносном смысле, ибо Бог никогда не делает чего-либо из гнева, ненависти или ревности: все это чуждо естеству Его. Так как новозаветное откровение приблизило нас к правильному понятию о Боге, мы должны видеть под буквой Ветхого Завета сокровенный и путеводный Промысл Божий, а не воспринимать все буквально, как написано. «Бойся Бога из любви, а не из-за того, что Его считают жестоким», – говорит Исаак. В Боге нет ненависти, гнева или ревности по отношению к кому бы то ни было, есть только всеобъемлющая любовь, не делающая различия между праведником и грешником, между другом истины и врагом истины, между Ангелом и демоном. Всякое тварное существо драгоценно для Бога, обо всяком Своем создании Он заботится, всякий находит в Нем любвеобильного Отца. Если мы оставляем Бога, Он не оставляет нас: Если мы не верны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может ([2 Тим 2 13](#)). Что бы ни происходило с человечеством и со всем творением, как бы далеко ни ушло оно от Бога, Бог остается верным ему в Своей любви, от которой не может и не хочет отречься.

Сущность и энергии Божии

В богословском Предании Православной Церкви особое место занимает учение о сущности и энергиях Божиих, изложенное святителем Григорием Паламой в полемике против Акиндина и Варлаама и утвержденное Константинопольскими Соборами середины XIV века. Это учение ставило целью дать богословское обоснование христианского понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неизменного и именуемого, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщимого. Данный парадокс мы проследили выше на примере учения Дионисия Ареопагита о Боге как неизменном и вместе с тем обладающим всяким именем. Другим примером того же парадокса может служить христианское учение о боговидении: Бог по естеству невидим и вместе с тем открывает Себя достойным; человек не может увидеть Бога и остаться в живых ([Исх 33:20](#)), и вместе с тем отдельные избранные Божии созерцают Бога лицом К лицу ([Быт 32:30](#); [Исх 33:20](#); [Втор 34:10](#)), видят Бога как Он есть ([1 Ин 3:2](#)). Еще одним примером может служить учение о богопознании: Бог непостижим и в то же время в Нем есть нечто постижимое.

Одним из путей объяснения данного парадокса в восточно-христианской традиции служило понятие о «действиях», или энергиях Божиих, отличных от сущности Божией. Если сущность Божия незрима, энергии могут быть видимы; если сущность неизменна, энергии могут быть именуемы; если сущность Божия непостижима, то энергии могут быть постигаемы разумом. По словам святителя Василия Великого, «мы знаем Бога нашего по Его энергиям, но не претендуем на то, что можем приблизиться к Его сущности; ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается недоступной». В учении о Божественных именах, как мы помним, понятие энергий-действий имело ключевое значение: согласно Григорию Нисскому, Бог «получает наименование от действий, которые... касаются нашей жизни». Та же идея высказывалась Дионисием Ареопагитом, который называл действия Божии ad extra (вовне)

«исхождениями», «выступлениями» (прообод): имена Божии описывают не Божественную сущность, но «исхождения» Бога вовне.

Заслуга святителя Григория Паламы заключается в том, что он сумел богословски обосновать отличие сущности Божией от энергий Божиих, выявить соотношение между сущностью и энергией, показать, что между ними общего и в чем различие, описать природу Божественных энергий. Прежде всего он показал, что Божественные энергии есть связующее звено между Богом и тварным миром:

...Если есть приобщающиеся Богу, а сверхсущая сущность Бога совершенно! неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу. Уберешь то, что между ; неприобщаемым и приобщающимся, – о, какой ущерб! – ты отсек нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великую и непроходимую пропасть между тем Основанием и возникновением и устройением возникшего... Есть, таким образом, нечто между возникшим и неприобщаемой той Сверхсуществованностью, и не одно только, а многое... Но оно... не само по себе существует: это силы Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства... Неприобщим, стало быть, и приобщим Сам Бог, неприобщим как Сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершающую энергию.

В то же время Палама постоянно подчеркивает, что наличие в Боге энергий никак не обусловлено существованием тварного мира – они совечны сущности Божией:

Предзнание, воля, Промысл, самосозерцание и все подобные деяния Бога безначальны и предвечны; но если созерцание, Промысл и предзнание, то и предопределение и воля суть безначальные деяния Бога, а значит, и добродетель, потому что во всем из перечисленного есть добродетель и существование, потому что существование предшествует не только сущности, но и всему существующему, будучи первичным. Потом, разве воля и предопределение не добродетель? Прекрасно многознающий в божественном, Максим говорит, что «и существование, и жизнь, и святость, и добродетель суть деяния Божии, не сделанные во времени»; а чтобы никто не подумал, что они существуют в веке, хотя и не во времени, продолжает: «Никогда не было, чтобы не было добродетели, благости, святости и бессмертия»... Они допускают приобщение себе, а уже им как безначальным деяниям причастны приобщающиеся существа и совершаемые во времени деяния.

Божественные энергии, кроме того, не являются эманациями Божества в плотиновском смысле: они – не какие-то частичные проявления Божества, но Сам Бог в Его действии и откровении миру. Каждая энергия Божия, будучи неотделима от сущности Божией, содержит в себе всего Бога:

Ни нетварная благость, ни вечная слава, ни жизнь и тому подобное не являются сверхсущностной сущностью Бога, ибо Бог как Причина превосходит их. Жизнью же мы Его именуем, Благом и тому подобным лишь по обнаруживающим энергиям и силам Его сверхсущности... Но так как Бог присутствует всецело в каждой из боголепных энергий, по каждой из них мы именуем Его.

...То, что является или умопостигается, или становится причастным, не есть часть Бога... но каким-то образом Он весь и проявляется и не (проявляется), и уразумевается и не уразумевается, и бывает приобщим и остается неприобщим.

Согласно Паламе, «каждая (Божественная) сила или каждая энергия есть Сам Бог». В этом смысле энергия Божия, будучи связующим звеном между Богом и тварным миром, не является «посредником» между тварным и нетварным, между человеческим и Божественным: это не

какая-то промежуточная природа, отличная от Божественного и человеческого. Все энергии Божии не-тварны и Божественны, все они являются Самим Богом, Самим Божеством в Его проявлении вовне: «Как бы их ни называли – благодатью, божественной жизнью, светом, озарением, – энергии, или Божественные действия, принадлежат самому существованию Божию; они представляют Его существование для нас. Значит, не только оправданно, но и необходимо употреблять по отношению к ним собственные определения Божества: они суть Бог (Θεός) и Божество (Θεότης)».

Последние два термина употребляются Паламой в качестве синонимов: оба обозначают Божественную энергию. Как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, существует консенсус восточных отцов, утверждающих, что термин «Бог» этимологически обозначает Божественную энергию, а не сущность. То же относится и к термину «Божество», употребление которого применительно к энергии Божией санкционировано Константинопольским Собором 1341 года, в 5-й анафеме против Варлаама провозгласившим:

...Мудрствующим и говорящим, что имя Божества относится только к Божественной сущности, и не исповедующим, согласно с богодухновенным богословием святых и благочестивым мудрствованием Церкви, что оно прилагается и к Божественной энергии, и таким образом всеми способами, настаивающим на едином Божестве Отца, Сына и Святого Духа, хотя бы кто из божественных тайноводцев назвал Божеством либо сущность Их, либо энергию, и этому нас учащим, анафема трижды.

Всякое имя, слово, всякий термин, включая термины «Бог» и «Божество», могут быть применимы по отношению к сущности Божией лишь условно: уже Дионисий Ареопагит называл Бога «сверхбожественным», а Иоанн Дамаскин говорил о «сверхбожественном Божестве», тем самым подчеркивая относительность понятий «Бог», «Божество», «Божественный» применительно к Тому, Кто превосходит всякое понятие, слово и имя. Вслед за Ареопагитом Григорий Палама называет Бога «сверхбожественным», указывая на то, что, поскольку сущность Божия выше всякого имени, все имена Божии обозначают те или иные действия Божии, а не сущность Божию. Для нас в Боге не доступно ничего, кроме энергии; говоря о «Бог» и «Божестве», мы можем иметь в виду только энергию Божию, так как сущность Божия за пределами нашего понимания и восприятия.

Изложенное выше учение Григория Паламы, утвержденное Константинопольскими Соборами середины XIV века, подводит итог многовековому развитию восточнохристианского учения о Боге, окончательно формулируя мысль о неизменности сущности Божией и неизменности энергий Божиих. Все имена Божии, включая имена «Бог» и «Божество», являются именами энергий, а не сущности Божией. Они могут применяться и в отношении сущности, однако лишь в условном смысле, так как сущность Божия неизменна, сверх-именуема, выше всякого именованного и постижения.

Кроме того, паламитское учение о сущности и энергиях Божиих на новом уровне поднимает вопрос об относительности человеческого языка применительно к Богу. Всякое слово, имя, всякий термин, будучи частью человеческого языка, приспособлены для описания тварных реальностей, но не могут вместить в себя реальности нетварного Божественного бытия. Хотя имена Божии являются именами энергий Божиих, но и применительно к энергиям они имеют лишь условное значение: обладая всеми свойствами сущности Божией, энергии Божии обладают и неизменностью. Мы именуем Бога только по Его энергиям и никак не по Его сущности, но даже по отношению к энергиям Божиим, таким как Божественный свет, человеческие имена условны и неадекватны.

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин 1:9), то есть Отец. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир,

то есть Сын. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир, то есть другой Утешитель (См.: [Ин 14:16](#); 14, 26). «Был», «был» и «был», но был един; «свет», «свет» и «свет», но единый свет, и един Бог. Это же представил прежде Давид, говоря: Во свете Твоем узрим свет ([Пс 35:10](#)). Ныне же мы и узрели, и проповедуем, от Света-Отца приняв Свет-Сына во Свете-Духе, краткое и простое богословие Троицы.

Наиболее полно учение Григория о Боге как о свете раскрыто в проповеди, посвященной празднику Крещения Господня, называемому в литургическом календаре Восточной Церкви «днем светов». Григорий говорит здесь о свете Святой Троицы, который, с одной стороны, находится за пределами всего чувственного и умопостигаемого, с другой же – возглавляет всю иерархию светов от духовного до материального. Свет Святой Троицы абсолютно трансцендентен тварному бытию, вместе с тем он пронизывает собою весь тварный мир, так что все существующее есть различные уровни причастности этому свету:

Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он – то же в духовном мире, что солнце – в чувственном. По мере нашего очищения Он представляется нами, по мере представления возбуждает к Себе любовь, по мере любви нашей вновь умопредставляется; Он созерцаем только Сам Собою и постижим лишь для Самого Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне Его. Я говорю о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе, богатство Которых есть одноприродность и единое изливание светлости. Второй же свет – Ангел, некая струя или причастие первого света, имеющая просвещение благодаря своему стремлению к первому свету и служению Ему: не знаю, получает ли он просвещение в соответствии с чином, в котором находится, или по мере просвещения получает свой чин. Третий свет есть человек, что известно и внешним. Ведь и они, в силу присущего нам логоса, называют человека φως, и из нас самих наиболее богоподобные и приближающиеся к Богу. Знаю и другой свет, которым изгнана и пресечена первоначальная тьма: этот свет – первооснова видимого творения, а именно – циклическое вращение звезд и небесная стража, освещающая весь мир.

Божественный свет

Различие между сущностью и энергией Божиими, сформулированное Григорием Паламой, помогает понять восточнохристианское святоотеческое учение о Боге как о свете, а также природу того мистического феномена, на котором это учение основано.

Первым христианским писателем, объявившим, что «Бог есть свет», был святой апостол и евангелист Иоанн Богослов. Эту истину, по его словам, он услышал от Самого Иисуса Христа: И вот благовестив, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы ([1 Ин 1:5](#)). Последняя фраза представляет собой, вероятно, одно из λογία Ιησου – афоризмов Иисуса, которые запомнились ученикам Христа и частично вошли в новозаветный канон, частично в апокрифические писания, частично же сохранялись в течение долгого времени в устном предании. О Себе Самом Иисус говорил: Я свет миру ([Ин 9:5](#)). Для Иоанна Богослова Иисус был Светом, Который во тьме светит и Который просвещает всякого человека, приходящего в мир ([Ин 1:5,9](#)). Учение о Христе как о «Свете от Света» вошло в Никейский Символ веры; оно также нашло отражение в богослужении Православной Церкви.

Тема Божественного света была лейтмотивом всего творчества Григория Богослова. Один из любимых образов Григория, когда речь идет о Боге, – образ солнца. Григорий пользуется этим образом, в частности, говоря о врожденном стремлении человека к Богу как к наивысшему благу:

...Из многих и великих (даров)... которые мы получили и ещё получим от Бога, величайшим и более всего (свидетельствующим) о человеке подобии (Божием) является наше стремление к Нему и родство с Ним. И что солнце для существ чувственных, то Бог – для умственных; Он освещает мир видимый, а Он – невидимый; оно делает телесные взоры солнцевидными, а Он умственные природы – боговидными. И как солнце, давая возможность видящему видеть, а видимому быть видимым» само несравненно прекраснее видимого, так и Бог, сделавший, чтоб существа мыслящие мыслили, а мыслимые были осмысливаемы, Сам есть вершина всего мысленного, так что всякое желание останавливается на Нем и далее никуда уже не простирается. Ибо нет ничего выше Его и даже вовсе ничего не находит ум самый продвинутый в философии, возвышеннейший и любопытнейший. Бог есть предел желаемого: в нем находит упокоение всякое созерцание.

Григорий подчеркивает тринитарный характер Божественного света. Бог Троица есть свет, и каждое из Лиц Святой Троицы есть свет, говорит Григорий, ссылаясь на евангелиста Иоанна:

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир ([Ин 1:9](#)), то есть Отец. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир, то есть Сын. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир, то есть другой Утешитель (См.: [Ин 14:16](#); 14, 26). «Был», «был» и «был», но был един; «свет», «свет» и «свет», но единый свет, и един Бог. Это же представил прежде Давид, говоря: Во свете Твоем узрим свет ([Пс 35:10](#)). Ныне же мы и узрели, и проповедуем, от Света-Отца приняв Свет-Сына во Свете-Духе, краткое и простое богословие Троицы.

Наиболее полно учение Григория о Боге как о свете раскрыто в проповеди, посвященной празднику Крещения Господня, называемому в литургическом календаре Восточной Церкви «днем светов». Григорий говорит здесь о свете Святой Троицы, который, с одной стороны, находится за пределами всего чувственного и умопостигаемого, с другой же – возглавляет всю иерархию светов от духовного до материального. Свет Святой Троицы абсолютно трансцендентен тварному бытию, вместе с тем он пронизывает собою весь тварный мир, так что все существующее есть различные уровни причастности этому свету:

Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он – то же в духовном мире, что солнце – в чувственном. По мере нашего очищения Он представляется нами, по мере представления возбуждает к Себе любовь, по мере любви нашей вновь умопредставляется; Он созерцаем только Сам Собою и постижим лишь для Самого Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне Его. Я говорю о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе, богатство Которых есть одноприродность и единое излияние светлости. Второй же свет – Ангел, некая струя или причастие первого света, имеющая просвещение благодаря своему стремлению к первому свету и служению Ему: не знаю, получает ли он просвещение в соответствии с чином, в котором находится, или по мере просвещения получает свой чин. Третий свет есть человек, что известно и внешним. Ведь и они, в силу присущего нам логоса, называют человека φως, и из нас самих наиболее богоподобные и приближающиеся к Богу. Знаю и другой свет, которым изгнана и пресечена первоначальная тьма: этот свет – первооснова видимого творения, а именно – циклическое вращение звезд и небесная стража, освещающая весь мир.

Помимо иерархии светов, существуют, согласно Григорию, другие виды света: речь идет о проявлениях Божественного света в человеческой истории. Вся Библия, вся жизнь Церкви вплоть до вхождения в эсхатологическое Царство Божие могут рассматриваться как откровение Божественного света. Это откровение дается отдельным людям, целому народу, всем христианам, наконец – в будущем веке – всей полноте спасенных.

Тема Божественного света объединяла трех духовных писателей, которым Православная Церковь присвоила титул «Богослова», – апостола Иоанна Богослова, Григория Богослова и Симеона Нового Богослова. Для Симеона эта тема имела особое значение, поскольку его богословие было основано на его собственном мистическом опыте созерцания Божественного света, – опыте, который он столь ярко описал в своих словах и гимнах. Вслед за Григорием Богословом Симеон говорил о Боге как о свете, который ускользает, как только человеку покажется, что он достиг его: ...Имея свет, ты не имеешь его, Ибо ты имеешь, потому что видишь, Но ни удержать его ты не в силах, Ни взять своими руками. Тебе кажется, что ты ничего не имеешь, Но ты раскрываешь ладони, В них светит солнце,

И ты думаешь, что держишь его...

Внезапно ты сжимаешь их,

И оно оказывается неудерживаемым,

И, таким образом, ты снова ничего не имеешь.

Симеон воспроизводит учение Григория Богослова о мире как о иерархии светов, восходящей к источнику света – Богу:

Бог есть свет, и свет беспредельный и непостижимый... Отец есть свет, Сын есть свет, Дух Святой – свет. Они – единый свет, простой, несложный, вневременный, совечный, равночестный, равнославный. Также и то, что от Него, есть свет как от Света нам подаваемое. Жизнь – свет; бессмертие – свет; источник жизни – свет; вода живая – свет; любовь, мир, истина, дверь Царства Небесного, само Царство Небесное – свет. Брачный чертог – свет, дворец, рай, наслаждение рая, земля кротких, венцы жизни, сами одеяния святых – свет. Христос Иисус, Спаситель и Царь всего – свет. Хлеб пречистой Плоти Его – свет, вино честной Крови Его – свет; воскресение Его – свет, лик Его – свет; рука, перст, уста Его – свет, очи Его – свет. Господь – свет, голос Его словно свет от света; Утешитель – свет; жемчужина, зерно горчичное, истинный виноградник, закваска, надежда, вера – свет... Ибо Един Бог во Отце, Сыне и Духе Святом – свет непреступный и предвечный... как научен я самим опытом этому наученными...

Симеон постоянно возвращается к мысли о том, что Бог Троица есть один непостижимый свет: эта мысль – краеугольный камень его богословия и мистицизма. Все Божественные свойства Симеон также описывает в терминах света: он говорит о свете Божественной славы, свете Божественной благодати, свете лика Христова, свете Божественной любви, свете знания, свете Священного Писания, свете вечной жизни, свете бессмертия, бесстрастия, Божественных заповедей. Симеон часто сравнивает Бога с солнцем, используя аналогию, ставшую традиционной для святых отцов. Развивая концепцию Григория Богослова о двух солнцах в двух мирах, Симеон пишет:

Бог от начала сотворил два мира – видимый и невидимый... В двух мирах соответственно сияют и два солнца – одно чувственное, а другое мысленное. И чем для видимого и чувственного является солнце, тем же для невидимого и мысленного является Бог... Один из двух миров, то есть чувственный и то, что в нем, освещается этим чувственным и видимым солнцем, другой же, то есть умственный и то, что в нем освещается и озаряется мысленным Солнцем правды.

Симеон рассматривает всю историю мира в целом как одно непрерывное откровение Божественного света. Божественный свет сотворил Ангелов, эти «вторые светы». Хотя Божественный свет совершенно трансцендентен видимому миру, Бог не оставил этот мир без всякого света, но сотворил солнце, луну и огонь. Человек был создан по образу и подобию Божию и облечен в «светоносные и божественные ризы», которых он впоследствии лишился. Сын Божий стал человеком, чтобы мы через нашу сообразность и сопричастность Ему стали «вторыми светями», подобными первому Свету.

Божественный свет в понимании Симеона Нового Богослова – это не Ангел и не какое-либо тварное существо или явление. Согласно Симеону, Божественный свет есть Сам Бог в Его откровении человеку: «Свет Твой – это Ты, Боже мой», – говорит он. Как и у Григория Богослова, свет у Симеона порой отождествляется со Святой Троицей; в других случаях – со Святым Духом. Довольно часто Симеон также говорит о видениях Христа как света.

Свет, описываемый Симеоном, не есть физический или материальный феномен: Симеон определяет его как «нематериальный», «простой и безвидный, совершенно несложный, бестелесный, неделимый». При помощи апофатических выражений Симеон подчеркивает, что Божественный свет – за пределами любых категорий материи или формы, как и за пределами человеческой речи и понимания: это «сокровище невыразимое, неизреченное, бескачественное, бесколичественное, безвидное, нематериальное, не имеющее формы, оформленное лишь невыразимой красотой, все простое как свет, который превыше всякого света». Последнее выражение указывает на то, что термину «свет» Симеон не придает буквальный смысл: этот термин лишь символически указывает на реальность, далеко превосходящую всякое человеческое слово.

Будучи нематериальным, Божественный свет есть свет «мысленный» (умственный): он появляется в уме, светит в нем, озаряет его, очищает его, охватывает его мистическим восхищением к Богу. Божественный свет невидим для телесных глаз, но его можно видеть умом или, вернее, тем, что Симеон называет «оком ума», «умными очами сердца», «очами души». Порой Симеон даже утверждает, что Божественный свет «неприступен для умных очей сердца»; в других местах он утверждает обратное, говоря, что Неприступный бывает доступен для его умных очей.

Говоря о Божественном свете, Симеон пользуется как традиционными для восточнохристианской богословской литературы образами, так и такими, которые характерны только для него самого. Традиционный образ солнца используется им постоянно: он говорит о видении Бога как солнца, о солнце, сияющем в его сердце, о солнце, сияющем в его руках, об умственном солнце, невыразимо приятном для чувств солнце, недостижимом солнце, незаходящем солнце, блистающем солнце, о солнечном круге, солнечных лучах, красоте солнца, о свете, превосходящем солнечный. Образ луны встречается у Симеона лишь изредка; чаще возникает образ звезды, светильника, свечения, световидного облака. Иногда различные образы объединены в одно описание Божественного света: «Я вижу Тебя, как солнце, созерцаю, как звезду, рассматриваю, как светильник, зажженный внутри сосуда, и ношу в недре, как жемчужину». В других случаях разные образы указывают на разные стадии видения света: «Ты бываешь видим вдаль, как восходящая звезда, мало-помалу расширяешься... и видишься, как солнце».

Учение о Боге как о свете, раскрытое в трудах Григория Богослова и Симеона Нового Богослова, получило дальнейшее развитие в богословии святителя Григория Паламы. Он раскрывал тему Божественного света в контексте своего учения о сущности и энергиях Божиих. Говоря о природе Божественного света, Григорий Палама подчеркивает, что этот свет, с одной стороны, является нетварным и Божественным; с другой – отнюдь не есть сущность Божия. Божественный свет, согласно Паламе, есть энергия Божия, изменяющая и преображающая человека. Созерцая Божественный свет, человек видит Самого Бога; при этом Бог продолжает оставаться невидимым:

Конечно, Бога не видел никто ([Ин 1:18](#)) и не увидит, ни человек, ни Ангел, – но постольку, поскольку Ангел и человек видят чувственно или умственно. Став же Духом и в Духе видя, как не узрит он подобное в подобном, согласно выражению богословов? Впрочем, даже самому видению в духе всепревосходящий Божественный свет является лишь в еще более совершенной

мере сокровенным. Ибо кто из тварей сможет вместить всю безгранично-сильную силу Духа, чтобы благодаря ей рассмотреть все, (относящееся к) Богу? А что я называю здесь той сокровенностью? Самый блеск того света, непостижимо пользующийся как веществом взором смотрящего, обостряющий через единение духовное око и делающий его все более способным вместить самого себя, никогда во всю вечность не перестанет озарять его все более яркими лучами, наполнять его все более сокровенным светом и озарять собою то, что вначале было темным. Еще и потому богословы называют беспредельным свет, через который, после успокоения всякой познавательной силы, в силе Духа Бог становится видимым для святых, соединясь с ними как Бог с богами и видимый (ими), что, превратившись в нечто лучшее благодаря причастности лучшему и, по пророческому слову, изменившись в силе (см.: [Ис 40:31](#)), они прекращают всякое действие души и тела, так что и являют собою и созерцают лишь (свет)...

На человеческом языке нет имени для описания Божественного света; все имена, сравнения и аналогии могут употребляться лишь в условном смысле, поскольку сам Божественный свет именуем:

...Бог выше не только знания, но и непознаваемого, как и Его проявление тоже сокровенно – оно Божественнейшее и в то же время необычайнейшее. Божественные видения, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, другим и по отношению к Божественной, и по отношению к человеческой природе, – если можно так сказать, – в нас выше нас, – так что имени, способного их точно выразить, нет. Это показывают слова того, кто на вопрос Маноя Как тебе имя? ответил: И оно чудно ([Суд 13:17-18](#)); то есть как бы и его видение тоже чудно, будучи не только непостижимым, но и безымянным. Впрочем, если видение выше отрицания, то слово, толкующее это видение, остается ниже отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнения и аналогий, и не случайно имена и названия часто сопровождаются здесь частицей «как», передающей значение уподобления, поскольку видение невыразимо и сверх-именуемо...

Будучи невыразимым, сверх-именуемым, безымянным и непостижимым, то есть обладая всеми свойствами Самого Бога, Божественный свет в то же время не есть сущность Божия:

...Свет видится в свете, и в подобном же свете – видящее; если нет никакого другого действия, то видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому, вернее же, без смешения соединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя – видит свет; на то ли, что видит, – все тот же свет; на то ли, через что видит, – свет и здесь. В том-то и есть единение, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари... Как говорит божественный Максим: «Сущий в Боге оставил позади себя все, что после Бога»; и еще: «Все дела, имена и достоинства, стоящие после Бога, будут ниже тех, кто будет в Боге действием благодати»... сущность Бога выше и не-сущего, превосходящего сущее, недаром Он есть и «сверхбожественный» и по превосхождению «несущее», духовно видимое умным чувством и, однако, являющееся ничуть не сущностью Бога, но славой и блеском, которые неотъемлемы от Его природы и через которые Он соединяется лишь с достойными, Ангелами и людьми.

Божественный свет не является чувственным или символическим, но есть Само Божество в Его откровении человеку. Он есть энергия Божия, то есть Сам Бог в Его явлении ad extra. Будучи энергией Божией, Божественный свет может быть назван Богом:

...Когда созерцание приходит, по разливающейся в нем бесстрастной радости, умному покою и возжегшемуся пламени любви к Богу видящий точно знает, что это и есть

Божественный свет... Но он вовсе не считает то, чего удостоился видеть, прямо природой Бога... В богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в Своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние. Это Божественный свет, и святые справедливо называют его Божеством, ведь он обоготворяет; а если так, то он еще и не просто (Божество), а Само-по-себе-божественность, то есть богочастье. «Это кажется разделением и усложнением Единого Бога, но ведь Бог – с равным успехом и Первобог, и Сверхбог, и Сверхзначительный»; Он один в Своем Едином Божестве, а Первобог, и Сверхбог и Сверхзначительный Он потому, что в нем основание этой Божественности обожения... Поднявшиеся до этой высоты созерцания знают, что видят умным чувством свет и что свет этот есть Бог...

Изложенное учение о Божественном свете, наряду с учением о сущности и энергиях Божиих, является одним из краеугольных камней православного богословия. Истоки этого учения содержатся уже в Новом Завете; в той или иной степени это учение разделяет и западная богословская традиция. Однако именно на православном Востоке учение о Божественном свете было столь детально разработано и всесторонне осмыслено. Это учение отразилось не только в богословии Православной Церкви, но и в ее богослужении, а также в иконописном искусстве. Пронизанная лучами света икона Преображения Господня кисти Феофана Грека, так же как и множество других византийских и русских икон XII-XVI веков, свидетельствует о том, насколько глубоко учение о Божественном свете укоренилось в православном Предании.

Исхождение Святого Духа

В силу исторических обстоятельств важное место в православном учении о Боге заняла тема исхождения Святого Духа от Отца. «Нет ни одного средневекового византийского богослова, который так или иначе не принял бы участия в бесконечном споре об исхождении Святого Духа», – отмечает протоиерей Иоанн Мейендорф. Этот спор возник из-за сделанной на латинском Западе прибавки к Символу веры, согласно которой Святой Дух исходит не от Отца, а от Отца и Сына (Филиокве).

Предпосылки учения о Филиокве содержатся в триадологии блаженного Августина. В его трактате «О Троице» отправным пунктом становится не «монархия» Бога Отца, как это было принято на Востоке, а единство Божественной Природы: три Лица (регвопае) Святой Троицы действуют как «одно начало», единый Творец и единый Господь. По Августину, Они суть одно начало и по отношению к Святому Духу, Который является «общим даром» Отца и Сына, будучи общением между Отцом и Сыном и любовью, которую Они изливают в наши сердца. Именно тринитарная доктрина Августина предопределила появление в латинском Символе веры утверждения об исхождении Духа от Отца и Сына, ставшего одной из причин разрыва между Востоком и Западом. Хотя разрыв произошел значительно позже, можно констатировать, что западная концептуальная модель Троицы, которая получила вполне законченный вид у Августина, уже в IV веке существенно отличалась от восточной.

Как мы помним, на христианском Востоке латинское учение о Филиокве было замечено задолго до великого раскола 1054 года. Первым из восточных отцов, кто коснулся вопроса об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, был Максим Исповедник, однако он не видел принципиальной разницы между восточным учением об исхождении Духа от Отца через Сына и латинским учением об исхождении Духа от Отца и Сына. Значительно более резкой была позиция патриарха Фотия, который увидел в Филиокве признаки савеллианства. После великого

раскола 1054 года полемика еще более обострилась. Свой вклад в формирование православной позиции по вопросу о Филиокве внесли, среди прочих, святители [Григорий II Кипрский](#), патриарх Константинопольский (1283-1289), **Григорий Палама** и **Марк Ефесский**.

В ходе полемики греческие отцы выдвинули против латинского учения о Филиокве разнообразные возражения, которые можно свести к пяти основным:

1)

сам факт прибавления слова к Никео-Константинопольскому Символу веры является недопустимым нововведением;

2)

учение о Филиокве противоречит Священному Писанию;

3)

учение о Филиокве противоречит писаниям восточных отцов Церкви, авторитет которых подтвержден Вселенскими Соборами;

4)

учение о Филиокве нарушает принцип «монархии», единоначалия в Троице, вводя в Троицу «второе начало»;

5)

предвечное исхождение Святого Духа от Отца не тождественно Его ниспосланию во времени от Сына.

Некоторые современные православные богословы к этим возражениям против Филиокве, сформулированным в патристиче-скую эпоху, добавляют свои возражения. В.Н. Лосский, например, увязывал Филиокве с учением о папском примате и доказывал, что внесение изменения в догмат о Троице привело к экклезиологиче-ским искажениям на латинском Западе. С другой стороны, В.В. Болотов относил учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына к числу теологуменов (частных богословских мнений), основанных на авторитете западных отцов, и не считал Филиокве непреодолимым препятствием для единства между православными и католиками. Ни тот, ни другой взгляд нельзя признать вполне соответствующим тому пониманию проблемы, которое мы находим в трудах восточных отцов Церкви. Последним не свойственно было ни преувеличивать, ни приуменьшать значение Филиокве как фактора разделения. Восточные отцы Церкви, насколько можно судить, не пытались рассмотреть Филиокве в экклезиологическом контексте: они возражали против папских притязаний на вселенскую юрисдикцию безотносительно к вопросу о Филиокве. В то же время они отнюдь не рассматривали Филиокве как выражение частного богословского мнения, но воспринимали его как вторжение в ту область, которая охраняется Священным Преданием, – в область богооткровенных догматов.

Рассмотрим возражения восточных отцов против латинского учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына по порядку.

Прежде всего учение об исхождении Святого Духа от Отца было, как подчеркивает патриарх Фотий, утверждено шестью Вселенскими Соборами: «Вторым из семи святых и Вселенских Соборов было точно определено, что Святой Дух исходит от Отца; это (учение) принял третий (Вселенский Собор), подтвердил четвертый, с (этим учением) был согласен пятый, его проповедал шестой, его запечатлел светлыми подвигами седьмой». Внесение каких бы то ни было изменений в Символ веры, утвержденный авторитетом Вселенских Соборов, с точки зрения восточных отцов, недопустимо. Святитель Григорий Палама, обращаясь к латинянам, пишет:

Как вы смеете говорить то, что не было сказано дерзновенно проповедавшими истины, что не возвестил Дух, возвестивший всякую истину, что не засвидетельствовал и о чем не

поведал Тот, Кто известил своих друзей обо всем, что слышал от Отца, Кто пришел для того, чтобы свидетельствовать об истине? Как вы смеете вводить чуждую прибавку в определение веры, которое совместно написали избранные отцы, духодвижимо собранные для этого, написали Символ неложного мнения об Отце и Сыне и Святом Духе и передали его, как пробный камень истинного богопознания и неизменное исповедание всем избранным править слово истины?.. По нашему мнению, вначале надо убрать вашу прибавку, а затем – обсудить, от Сына ли или не от Сына Дух Святой, и утверждать, соответствует ли это явленное (суждение) богоносцам.

Святитель Марк Ефесский ссылаясь на постановление IV Вселенского Собора о Никео-Константинопольском Символе веры: «Довлеет для полного познания благочестия и утверждения – святой сей и блаженный Божественной благодати Символ, ибо он совершенно учит об Отце и Сыне и Святом Духе». Тот же Собор постановил, что «никому не допускается вносить иную веру, т.е. писать, или составлять, или учить, или вносить. Дерзнувших же писать или составлять иную веру, таковых, если они епископы или клирики, – отчуждать епископов от епископства и клириков от клира, а если миряне, – анафематствовать их». Седьмой Вселенский Собор постановил: «Мы держимся законов Церкви; мы соблюдаем определения отцов; мы прибавляющих или убавляющих нечто от Церкви анафематствуем... Если кто все Предание церковное писаное и неписаное презрит, да будет анафема». Комментируя эти соборные акты, Марк Ефесский на Ферраро-Флорентийском соборе говорил:

Разве вы не нарушаете писаное предание отцов тем, что вносите новшество? Как вы не краснеете, произнося в остальном весь Символ так, как его составили те отцы, а единственное слово вставляя отсебятины? Ибо прибавлять или изымать слова, это – дело еретиков, которые желают благодаря сему укрепить свою ересь. Разве вы поступили бы так в отношении Евангелия или апостола или кого-нибудь из ваших учителей?.. Разве не стыдно в чужие писания, уже изданные и господствующие во всей вселенной, вставлять свои собственные слова и этим возбуждать такой соблазн в Церквях?

Учение о Филиокве, по мнению восточных отцов, противоречит словам Христа о том, что Святой Дух от Отца исходит ([Ин 15:26](#)). Правда, Христос также говорит: Дух Святой, Которого Отец пошлет во имя Мое ([Ин 14:26](#)), Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца ([Ин 15:26](#)); а апостол Павел называет Его Духом Христовым (См.: [Рим 8:9](#)), Духом Сына Божия ([Гал 4:6](#)) и Святым Духом, Которого (Бог) излил на нас обильно через Иисуса Христа (Тит 3, 5—6). Однако ни в одном из текстов Священного Писания не говорится об исхождении Святого Духа от Отца и Сына; говорится лишь о ниспослании Его на людей Сыном или Отцом во имя Сына.

Учение о Филиокве противоречит многочисленным свидетельствам отцов Восточной Церкви об исхождении Святого Духа от Отца. Приведем лишь несколько таких свидетельств, относящихся к IV веку:

Ибо Словом Господним небеса утвердились, и Духом уст Его вся сила их ([Пс 32:6](#)). Слово же – не знаменательное видоизменение в воздухе, производимое словесными орудиями, и Дух – не пар из уст, исторгаемый дыхательными членами, но Слово, Которое в начале у Бога и Бог ([Ин 1](#), и Дух уст Божиих – Дух истины, Который от Отца исходит ([Ин 15:26](#))). (Дух Святой) от Отца исходит и, будучи свойствен Сыну, от Него дается ученикам и всем верующим в Него.

Он называется Духом Божиим ([Мф 3:16](#)) и Духом истины, Который от Отца исходит... Я знаю Духа с Отцом, однако же Духа – не Отца; я принял Духа с Сыном, однако же не именуемого Сыном. Но сознаю родство Его с Отцом, потому что исходит от Отца, и родство Его с Сыном... И Сын от Отца произошел, и Дух от Отца исходит; но Сын от Отца образом рождения, Дух же – от Бога неизреченным образом. Святой Дух, от Которого всякое подаяние благ истекает, как из источника, на тварь, связан с Сыном и с Ним неразрывно понимается и

от Отца имеет причину Своего бытия, от Которого и исходит; Он имеет сей отличительный знак личного ипостасного свойства: познаваться после Сына и вместе с Сыном и от Отца иметь бытие... (Учи исповедовать) Единого Духа Святого, исшедшего или исходящего от Отца. Дух же Святой есть Дух, исходящий из Отца, но не сыновне, и не рож-денно, а исходно.

У восточных отцов мы находим представление о Сыне как о посредствующем звене между Отцом и Святым Духом. Григорий Нисский, в частности, пишет:

Исповедуя отсутствие различия в естестве (Божества), мы не отрицаем различия в том, чтобы быть Причиной и происходить от Причины; понимаем, что только тем мы можем различить одно (Лицо) от другого, что, как веруем, одно является Причиной, а другое – от Причины. В том же, что от Причины, мы опять же представляем себе другое различие: ибо одно (происходит) непосредственно от Первого, другое же – от Первого через то, что (происходит) непосредственно, так что единородность, несомненно, остается при Сыне. Но и Духу несомненно также принадлежит бытие от Отца, ибо срединное положение Сына и Ему Самому сохраняет единородность, и Духа не отдаляет от естественной близости с Отцом.

Исходя из такого понимания, некоторые восточные отцы говорили об исхождении Святого Духа «от Отца через Сына». Подобные выражения встречаются, в частности, у Кирилла Александрийского:

Христос называет Утешителя Духом Истины, то есть Себя Самого, говорит, что Он исходит от Отца. Это потому, что Он есть как собственный Дух Сына, природно в Нем существующий и через Него исходящий, так и Дух Отца.

Это Дух Бога Отца и в то же время Дух Сына, Тот, Который сущностным образом принадлежит Двоим, то есть изливается от Отца через Сына.

Интересным документом является Послание Максима Исповедника к пресвитеру Марину, посвященное вопросу об исхождении Святого Духа и о прародительском грехе. Подлинность послания оспаривалась некоторыми учеными²⁴⁰, однако большинство современных ученых признают его творением Максима²⁴¹. В этом послании Максим считает возможным поставить знак равенства между восточнохристианским пониманием исхождения Святого Духа от Отца через Сына и латинским учением об исхождении Святого Духа от Отца и Сына:

Конечно, отцы из владыки городов не нашли, что возразить на столь большое количество глав соборных посланий нынешнего и святейшего папы, о которых вы мне писали, но высказали свои возражения только относительно двух глав. Одна касается богословия; они его упрекают в том, что он сказал: «Дух Святой исходит также от Сына». Другая касается Боговоплощения; они его упрекают в том, что он написал: «Господь свободен от прародительского греха как человек». По первому вопросу (из Рима) представили соответствующие изречения римских отцов, а также таковые святителя Кирилла Александрийского – отрывки из его святого сочинения, посвященного толкованию Евангелиста Иоанна. Исходя из этих свидетельств, они показали, что не считают Сына Причиной Святого Духа, ибо они знают Отца как единую Причину Одного по рождению, а Другого по исхождению, но они лишь хотели обнаружить факт исхождения Святого Духа посредством Сына и обосновать через это единство и неразличность сущности.

Таким образом, Максим Исповедник полагал, что латиняне признают Отца единой Причиной Сына и Духа. Между тем на Флорентийском Соборе латиняне настаивали на том, что Святой Дух исходит от Отца и Сына как единого начала. Булла папы Евгения IV, подписанная греками на Флорентийском Соборе, гласила:

...Определяем, что Святой Дух вечно существует от Отца и Сына и что Он имеет Свою сущность и Свое субсистентное бытие одновременно от Отца и Сына и вечно исходит как от Одного, так и от Другого как от единого начала и единого дуновения. Мы заявляем, что то,

что говорили святые отцы и учителя, что Святой Дух исходит от Отца через Сына, дает понять, что это значит, что Сын, как и Отец, является, согласно грекам, причиной, а согласно латинянам – началом субсистенции Святого Духа.

Итак, латиняне утверждали, что западное «от Отца и Сына» идентично восточному «от Отца через Сына», как в свое время думал и Максим Исповедник. Однако в свете латинского учения об Отце и Сыне как едином начале интерпретация этих выражений потребовала дальнейших уточнений. Участник Флорентийского Собора, не подписавший его документы, святитель Марк Ефесский считал, что выражения «от Отца через Сына» и «от Отца и Сына» отнюдь не идентичны. Выражение «Дух Святой исходит от Отца через Сына» употребляется в том смысле, «что, исходя от Отца через Сына, Он проявляется или познается, или просвещает или познается, как являющийся» Сына. Дух Святой «не иное какое отношение имеет к Сыну, как только то, что Он с Ним познается; как по отношению к Отцу – что Он от Него имеет бытие. Итак, Дух Святой не от Сына исходит и не от Него имеет бытие». Именно поэтому «никто не найдет, чтобы где-нибудь говорилось, что Дух исходит через Сына, без того, чтобы упоминался Отец, но говорится: от Отца через Сына».

По учению Григория Паламы, Марка Ефесского и других отцов поздневизантийского периода, мнение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына «как от единого начала» нарушает традиционное для восточнохристианской патристики представление о «монархии» Отца, об Отце как единственной Причине бытия Сына и Духа. Как мы уже говорили выше, по учению восточных церковных писателей, только Богу Отцу принадлежит свойство быть безначальным и Началом, или Причиной, Сына и Духа. В ходе полемики с латинянами учение об Отце как единой причине бытия Сына и Духа приобрело первостепенное значение, и восточные отцы ревностно его защищали. По словам Григория Кипрского, «Дух – Святой Дух Отца, как от Отца исходящий, и Дух Сына, не как из Него, но как через Него от Отца исходящий, ведь единственная причина – Отец». А Григорий Палама писал: «Говорящий, что Сын – причина Божества, отрицает Сына, сказавшего в Евангелии Отец Мой больше Меня ([Ин 14:28](#)), не только как человека, но и как Бога, причинностью Божества». Отец больше Сына не как Бог, но как Причина, и по Божеству Сын равен Отцу, тогда как по «причине» не равен. Поэтому «мы и признаем равенство Сына с Отцом по природе, и исповедуем превосходство Отца по причинности, которая объемлет и рождение и исхождение». Если бы выражение «через Сына исходит» указывало на Сына как причину Святого Духа, а не на то, что Он через Него просвещает и является и вообще вместе с Ним происходит и сопровождает Его, то все богословы по очереди не отнимали бы, столь подчеркнуто, причину бытия Святого Духа от Сына и не приписывали бы ее одному Отцу, утверждает Марк Ефесский.

Учение о Филиокве, с точки зрения восточных отцов, неизбежно приводит к признанию «двух начал» и «двух причин» в Троице. Если бы Святой Дух действительно исходил от Отца и Сына, то Он исходил бы от Них «или как от двух Ипостасей, или как из общего Их естества, или же от изводительной Их силы», – говорит Марк Ефесский. Но во всех трех случаях налицо были бы два начала, две причины и два изводителя в Божественной Троице.

Наконец, следует сказать о различии между предвечным исхождением Святого Духа от Отца и Его ниспосланием во времени через Сына. Это различие не было отчетливо сформулировано в сочинениях богословов эпохи Вселенских Соборов. Так, например, Максим Исповедник писал: «По природе Святой Дух в соответствии со Своей сущностью сущностно исходит через рожденного Сына». Согласно Иоанну Дамаскину, Отец «вечно был, имея из Себя Свое Слово, и через Свое Слово Свой Дух, из Него исходящий». В обоих случаях речь идет о предвечном исхождении Святого Духа от Отца через Сына.

Впервые различие между предвечным исхождением Святого Духа от Отца и Его

ниспосланием во времени через Сына ввел в богословский обиход святитель [Фотий, патриарх Константинопольский](#): «Дух Христов не как от Бога из Него происходит, но как от человека, и восуществился (от Сына) не изначально и предвеч-но, тогда же, когда и от Отца, но тогда, когда Сын воспринял человеческое смешение».

По мысли Марка Ефесского, ниспослание Святого Духа в мир через Сына соответствует той фазе Божественного откровения, которая следовала за Новым Заветом (здесь святой Марк воспроизводит учение о постепенном откровении Святой Троицы, впервые сформулированное Григорием Богословом):

Отец познается в Ветхом Завете, Сына же подобало познать в Новом. Поэтому послание Сына является как бы тем, что Он был явлен Отцом в мире. Затем, когда Сын познан, подобало познать и Духа Святого; поэтому говорится, что от Отца и Сына, уже предпознанных, Он посылается, то есть является. Ибо что иное может означать послание и отослание Бога вездесущего и совершенно не меняющего Свое место? Поэтому Христос говорит: Если пойду, то пошлю Его к вам ([Ин 16:7](#)). Совершенно очевидно, что это говорится не о вечном происхождении...

По учению Григория Паламы, Святой Дух посылается достойным от Отца и Сына, но исходит только от Отца:

Когда же Слово Его (Родителя) посредством плоти беседовало (вступило в общение) с нами, то и мы научились отличному от Отца имени существования Духа. И это произошло не только от Отца, но и от Него Самого. Ведь Он сказал: Дух Истины, Который от Отца исходит ([Ин 15:26](#))... Ведь Святой Дух, – Отца и Сына предвечная радость, общая для Них по обладанию, потому Он и посылается достойным от Обоих, – но существующая по существованию только от Отца. Потому от Него только исходит по существованию.

Однако Григорий Палама вводит важное уточнение в православную триадологию, применяя различие между сущностью и энергией к троичному догмату. Он утверждает, что все те места в творениях отцов Церкви, в которых говорится о ниспослании Святого Духа на людей, следует понимать в том смысле, что энергия Святого Духа, Его действие, Его дар сообщаются людям, а отнюдь не Ипостась Святого Духа. Ипостасно Святой Дух исходит только от Отца, а энергия Святого Духа передается людям от Отца через Сына или от Сына. «Святой Дух принадлежит Христу по сущности и по энергии, потому что Христос есть Бог; однако по сущности и ипостаси Он Ему принадлежит, но от Него не исходит, в то время как по энергии Он Ему принадлежит и от Него исходит», – пишет Григорий. Если восточные отцы когда-либо говорили об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, то речь шла не о предвечном исхождении Духа, а о ниспослании Духа на людей во времени. Именно так толкует Григорий Палама те тексты Кирилла Александрийского, в которых говорится об исхождении от Отца через Сына:

Когда ты услышишь, что Святой Дух исходит от Обоих, ибо Он исходит сущностно от Отца через Сына, ты должен понимать его учение в следующем смысле: то, что изливается, есть силы Божии и сущностные энергии, но не Божественная Ипостась Духа.

Ипостась Пресвятого Духа не исходит от Сына; она не дается и не получается никем; (получается и дается) только благодать Божия и Божественная энергия.

Ибо если исхождение Духа для Них (Отца и Сына) всегда общее – как (исхождение) от Них, – то Дух будет только энергией, а не в ипостаси, ибо только энергия – это то, что для Них общее.

Итак, исхождение Святого Духа от Отца имеет предвечный и ипостасный характер, а ниспослание Духа через Сына имеет энергийный характер. Таково православное понимание исхождения Святого Духа, как оно было сформулировано в XIV-XV веках.

1. Творение

Идея творения является краеугольным камнем христианской космологии. Церковная традиция всегда выступала против «безбожных еретиков», которые отрицают бытие Творца: такие люди, по словам Кирилла Иерусалимского, «хотя и видят телесными очами, но лишены душевного зрения». Святые отцы отвергали представление о том, что вселенная могла произойти сама собой, без участия высшего Существа, и что ею никто не управляет:

Что может быть плачевнее и безумнее людей, которые дерзают утверждать, будто все сущее произошло само собою, и все творение лишают Промысла Божия? Как возможно... чтобы столько стихий и такое благоустройство управлялось без правителя и повелителя вселенной? И корабль не может плыть по морским волнам без кормчего, и воин – делать что-либо доблестное без военачальника, и дом – стоять без управляющего: а этот беспредельный мир и это благоустройство стихий могут разве существовать сами собою, случайно, если нет управляющего всем и своею премудростью поддерживающего и соразмеряющего все видимое?

Христианская идея творения зиждется на ветхозаветном откровении о Боге как о Творце мира и на учении Нового Завета о том, что Бог сотворил мир через посредство Своего Сына, дополненным представлением о том, что в творении участвовал также Дух Святой. Сотворение мира, таким образом, воспринимается в христианской традиции как творческий акт Троица Божия, – акт, в котором принимали участие все три Лица Святой Троицы.

Наиболее полно идея творения выражена в первых двух главах книги Бытия, где Бог представлен как Творец неба и земли, воды и суши, растений и деревьев, солнца, луны и звезд, пресмыкающихся, рыб, животных и человека. Это повествование было известно и авторам других библейских книг, в которых мысль о Боге как о Творце мира и человека проходит красной нитью:

...В шесть дней создал Господь небо и землю... а в день седьмой почил ([Исх 20:11](#); 31, 17).

Ты один Бог всех царств земли, Ты сотворил небо и землю ([4 Цар 19:15](#)).

Ибо все боги народов ничто, а Господь небеса сотворил ([1 Пар 16:26](#); [Пс 95:5](#)).

Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются ([Неем 9:6](#)).

Его – море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его ([Пс 94:5](#)).

Познайте, что Господь есть Бог, что Он сотворил нас, и мы – Его, Его народ и овцы паствы Его ([Пс 99:3](#)).

Он сотворил луну для (указания) времен, солнце знает свой запад ([Пс 103:19](#)).

Руки Твои сотворили меня и устроили меня ([Пс 118:73](#)).

Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились ([Пс 148:5](#)).

Господи Саваоф, Боже Израилев, сидящий на Херувимах! Ты один Бог всех царств земли; Ты сотворил небо и землю ([Ис 37:16](#)).

Поднимите глаза ваши на высоту (небес) и посмотрите, кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает ([Ис 40:26](#)).

Так говорит Господь, испукавший тебя и образовавший тебя от утробы матерней: Я Господь, Который сотворил все, один распростер небеса и Своею силою разостлал землю ([Ис 44:24](#)).

Я создал землю и сотворил на ней человека; Я – Мои руки распростерли небеса, и всему воинству их дал закон Я ([Ис 45:12](#)).

Ибо так говорит Господь, сотворивший небеса, Он, Бог, образовавший землю и создавший

ее; Он утвердил ее, не напрасно сотворил ее; Он образовал ее для жительства: Я Господь, и нет иного ([Ис 45:18](#)).

Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею и разумом Своим распростер небеса ([Иер 10:12](#); 51, 15).

О Господи Боже! Ты сотворил небо и землю великою силою Твоею и простертою мышцею; для Тебя ничего нет невозможного ([Иер 32:17](#));

Кто сотворил семизвездие и Орион и претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным как ночь, призывает волны морские и разливает их по лицу земли? – Господь имя Ему! ([Ам 5:8](#))

В Новом Завете учение о сотворении Богом мира и человека многократно повторено (см.: [Мф 19:4](#); [Мк 10:6](#); [Деян 4:24](#); 7, 50; 14,15; 17, 24; [Откр 4:11](#); 10, 6). Однако к этому учению в Новом Завете добавлено представление о том, что Бог сотворил все через посредство Своего Слова: Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть ([Ин 1:3](#)). Апостол Павел говорит о Боге, создавшем все Иисусом Христом ([Еф 3:9](#)), чрез Которого и веки сотворил ([Евр 1:2](#)). Что же касается учения об участии Святого Духа в творении, то оно получило развитие в посленовозаветную эпоху, хотя и основано на утверждениях Библии о том, что при сотворении мира Дух Божий носился над водою ([Быт 1:2](#)) и что Дух Божий создал человека ([Иов 33:4](#)). На участие Святого Духа в творении указывает, по мнению христианских толкователей, и следующий стих: Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их ([Пс 32:6](#)).

Об участии трех Лиц Святой Троицы в творении Василий Великий говорит так: «Отец есть предначинательная причина всего существующего, Сын – причина созидательная, Дух Святой – причина совершительная, так что волею Отца все существует, действием Сына все приводится в бытие, присутствием Духа все совершается... Посему представляй Трех: повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа».

Отец, таким образом, есть Первопричина и Источник всего существующего, Сын есть Тот, Чьими руками Отец приводит мир в бытие, а Святой Дух довершает творческий процесс, доводит творение до совершенства. Григорий Богослов говорит о сотворении Богом ангельского мира: «И мысль стала делом, которое наполнено Словом и совершено Духом». Григорию вторит Иоанн Дама-скин: Бог «творит мыслью, и эта мысль, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом».

Христианское учение о творении получило окончательное оформление в богословской мысли отцов Церкви IV-VIII столетий. До IV века христианские писатели не всегда делали четкое различие между Божественным бытием и проявлениями Бога ad extra (вовне), а библейская идея сотворения мира иногда соседствовала с античными представлениями о вечности и текучести космоса.

Характерным примером такого видения является Ориген, который считал, что если Бог всегда был Господом, Творцом и Вседержителем, значит, всегда существовал космос, над которым Он владычествовал. Если бы кто-либо подумал, что были века, когда сотворенное еще не было сотворено, то это означает, что на протяжении этих веков Бог не был ни Творцом, ни Вседержителем и что Он стал таковым лишь впоследствии, с появлением видимого мира. Но поскольку Бог, будучи высшим Совершенством, не может далее усовершенствоваться, то необходимо признать, что Он «всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его как Царя и Главы». В числе вечных творений Божиих, по учению Оригена, был и Единородный Сын Божий, поскольку Бог всегда был Отцом Единородного. «Логическая связь между рождением Сына и бытием мира в работах Оригена еще не порвана», – отмечает В.В. Болотов.

Эта связь была разорвана богословами IV века, которые настаивали на необходимости четко различать между онтологическим и космологическим аспектами в бытии Божиим, между Богом в Самом Себе и Богом как Творцом видимого мира. Бог Отец пред-вечно рождает Сына и изводит Святого Духа: акт рождения Сына и изведения Духа – проявления сущности Божией. Сотворение мира, напротив, произошло во времени и есть следствие действия Божия, энергии Божией. Став Вседержителем и Творцом видимого мира, Бог не претерпел никакого изменения в Своей сущности, никакого «усовершенствования», потому что сотворение мира было исключительно результатом Его действия, Его воли.

Мир не совечен Богу и не имманентен Ему (по сущности – *ред.*). Как подчеркивал Афанасий Александрийский, творение «нисколько не подобно по сущности своему Творцу, но находится вне Его». Григорий Богослов говорит: «Если Бог, то не тварь... Если же тварь, то не Бог, ибо получила начало во времени. А если получила начало, то было, когда ее не было».

Бог всегда существовал и не мог не существовать, тогда как творение могло не существовать. В этом кардинальное различие между предвечным рождением Сына от Отца и сотворением мира во времени. «Рождение, – по словам Иоанна Дамаскина, – состоит в том, что из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности; творение же и создание извне и не из сущности творящего и созидающего и совершенно неподобно (Творцу по сущности)». Рождение Сына, подчеркивает Афанасий Александрийский, полемизируя с арианами, не было одним из актов творения, и Сын был рожден не ради сотворения мира, но сотворение мира не могло пройти без посредства Сына:

Не ради нас получило бытие Божие Слово, напротив же того, мы благодаря Ему получили бытие и Им сотворено все (см.: [Ин 1:3](#)). Не по нашей немощи Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы Им, как орудием, Отец создал бы и нас... Если бы угодно было Богу и не создавать тварей, тем не менее Слово было у Бога ([Ин 1:1](#)), и в Нем был Отец. Тварям невозможно было получить бытие без Слова, потому и получили бытие Им... Поскольку Слово есть собственный по естеству Сын Божий, поскольку Оно от Бога и в Боге, как Само изрекло о сем, то созданиям невозможно было получить бытие не через Него.

Онтологическая пропасть между Богом и тварным миром обусловлена тем, что Бог существовал вечно, а тварь создана из ничего, Бог пребывает вне времени, а бытие видимого мира связано со временем, Бог неизменен, а существование мира «началось изменением». Сам переход из небытия в бытие «есть некое изменение, благодаря которому несуществующее Божией силой предлагается в сущее». А то, что началось изменением, то «необходимо будет подлежать (дальнейшим) изменениям». С понятиями изменения и телесности, то есть материальности, связано и понятие времени: «Время движется там, где есть действия тел; где нет тел, нет изменений; где нет изменений, нет времен».

Библейское выражение В начале сотворил Бог небо и землю ([Быт 1:1](#)) в святоотеческой традиции понимается как указание на то, что бытие мира получило начало во времени. Однако само «начало», о котором говорится в Библии, есть, по мысли Василия Великого, нечто не состоящее из частей и не протяженное: «как начало пути не есть путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не есть время и даже не малейшая частица времени». Иными словами, бытие существует во времени, но причастно вечности постольку, поскольку является творением вечного Бога. «Начало» есть не что иное, как частица вечности, «имплантированная» во время и присутствующая в нем, как закваска в тесте. Тварное время трансцендентно вечному Богу, но, будучи Им сотворено, оно Ему причастно по самому акту творения. Именно благодаря тому, что Бог положил всему «начало», появились всякое время, всякое движение, всякая иерархия и всякая материальность.

В книге Бытия творение представлено в виде постепенного процесса, происходившего

поэтапно, в течение шести «дней», то есть шести временных отрезков. Библейское повествование о сотворении мира иногда представляют противоречащим современным научным теориям, согласно которым вселенная появилась миллиарды лет назад. Однако необходимо отметить, во-первых, что единой общепризнанной точки зрения на возраст вселенной в науке не существует: на этот счет есть множество различных, нередко взаимоисключающих, теорий. Во-вторых, на языке Библии слово «день» вовсе не всегда указывало на календарные сутки: этим словом нередко обозначался продолжительный период времени. Сорокалетнее странствование евреев в пустыне псалмопевец называет «днем искушения в пустыне» (см.: [Пс 94:8](#)). В другом псалме говорится: пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний ([Пс 89:5](#)) Эти слова повторены апостолом Петром, который говорит: у Господа один день, как тысяча лет, а тысяча лет, как один день ([2 Пет 3:8](#)). Таким образом, уже в самой Библии содержатся имплицитные указания на то, что рассказ о сотворении Богом видимого мира в шесть дней не обязательно понимать буквально.

В христианской традиции, в частности в святоотеческом богословии, тоже имеются указания на то, что библейские дни творения не следует непременно понимать как календарные сутки. Говоря о первом дне творения, Василий Великий замечает, что этот день в Септуагинте назван не «днем первым», но «днем одним», что, по его мнению, позволяет поставить знак равенства между библейскими понятиями «день» и «век». Писание часто говорит о «веке века» и «веках веков», указывая на тот «восьмой день», который есть не что иное, как вечность. Этот есть тот «невечерний, не имеющий преюбия и нескончаемый день», который находится за пределами времени. Поэтому, «назовешь ли его днем или веком, выразишь одно и то же понятие, скажешь ли, что это день или что это состояние, всегда он один, а не многие, назовешь ли веком, он будет единственный, а не многократный». При таком понимании вся история человечества, делящаяся поныне, соответствует седьмому дню, в который Бог почил от всех дел Своих ([Быт 2:3](#)). Но если седьмой день длится тысячелетия, то почему предыдущие «дни» творения не могли быть промежутками времени, исчисляемыми в тысячи или даже миллионы лет?

Вопрос о времени появления видимого мира никогда не возводился Церковью на уровень догмата. В Византии и на Руси употреблялось летоисчисление «от сотворения мира», согласно которому рождение Адама произошло за 5508 лет до рождения Иисуса Христа. Это летоисчисление было одним из многих, употреблявшихся в древности и в Средние века, и оно никогда не догматизировалось.

Православной Церковью. Оно указывает не столько на возраст вселенной, сколько на возраст человеческой цивилизации. С православной точки зрения, вполне допустимо такое понимание первых шести дней творения, которое представляет эти дни как временные отрезки значительной длины. В таком случае до-человеческий период истории вселенной мог длиться и тысячи, и миллионы, и миллиарды лет. Лишь с создания первого человека (Адама) начинается отсчет времени существования человеческой цивилизации, которое и ученые не считают превышающим семь с половиной тысячелетий.

Православная Церковь держится в стороне от современного научного спора между эволюционистами и креационистами. Большинство православных богословов отвергает теорию эволюции как противоречащую Библии (хотя некоторые православные авторы XX века считали эволюционизм и Библию совместимыми). Официально разработанной и утвержденной позиции Православной Церкви по теории эволюции в настоящий момент не существует, и отречение от дарвинизма не ставится непременным условием принятия в Православную Церковь. Однако Православие отвергает любую теорию происхождения мира, в которой отсутствует библейское представление о Боге как о Творце и Промыслителе. Безусловно отвергается также идея

происхождения человека от обезьяны или другого животного. Библия, как кажется, ничего не говорит о возможности или невозможности эволюции внутри отдельных видов растений и животных, однако библейский рассказ о сотворении мира не оставляет места для спекуляций о происхождении человека от какого-либо животного.

Теория эволюции является одной из многочисленных современных гипотез происхождения вселенной, – гипотез, не подтвержденных ни одним неопровержимым фактом. Никто из ученых еще не сумел представить убедительные доказательства эволюции одного вида в другой, превращения неорганической материи в органическую или обезьяны в человека. Отношение Православия к теории эволюции основывается на принципах, сформулированных протоиереем Василием Зеньковским относительно христианской космологии в целом:

...Христианское учение о мире, не отвергая никоим образом тех фактов, которые установлены научными исследованиями, имеет, однако, все основания относиться сдержанно и критически к различным гипотезам и обобщениям, к которым приходит современное знание. Христианское учение о мире, естественно, не конкурирует с научными построениями, вообще не претендует на то, чтобы заменить их. Но христианству есть что сказать о мире; все то, что было сказано о мире апостолом Павлом (не говоря уже о ветхозаветном учении), святыми отцами, сохраняет и сейчас свою значительность и силу, несмотря на все бесспорные успехи знания.

На этих же принципах основано и отношение Православной Церкви к современному научному креационизму. Безусловно положительным видится стремление креационистов представить вселенную как продукт творчества Бога и приблизить научное объяснение мира к библейскому пониманию. В то же время православный христианин не может не учитывать тот факт, что научный креационизм вдохновляется прежде всего протестантским пониманием Библии, предоставляющим неограниченный простор для рационалистического истолкования библейских повествований. В протестантизме церковное Предание, отраженное в творениях отцов Церкви, не является нормативом. Отсутствие уважения к святоотеческой традиции, характерное для протестантизма в целом, свойственно и большинству ученых-креационистов, которые не опираются на учение святых отцов при построении своей модели сотворения мира. Это заставляет Православную Церковь проявлять определенную сдержанность в отношении научного креационизма.

Что было причиной сотворения мира и почему Бог привел все из небытия в бытие? По учению отцов Церкви, в сотворении мира не было никакой необходимости, и Бог не был принужден к тому, чтобы даровать бытие всему сущему: «Не принужденный кем-либо, но по Своей воле и свободно Он сотворил все», – говорит Иринея Лионский. Причиной сотворения мира была благодать Бога, для которой «недостаточно было того, чтобы двигаться лишь в созерцании себя самой, но надлежало благу разливаться и идти далее». Бог «не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати Своей благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благодати». Как пишет Исаак Сирийский, Бог сотворил миры потому, что хотел, чтобы они познали Его, и населил их разумными существами, дабы они могли приобщиться к славе Его Божественного естества:

Бесчисленные миры и естества беспредельные привел Он в бытие; и легионы Ангелов, которым нет числа, из ничего сотворил Он. Пребывая в собственном бытии, Он, когда не было никого, кто бы побуждал Его, – ибо ничего не существовало, – по Своей собственной воле и по Своей благодати соизволил и восхотел, чтобы миры пришли в бытие, дабы они познали Его. И совершил Он творение по благодати Своей, удостоив также и нас, людей, которые суть прах от земли, естество немощствующее, благодаря творческому искусству Его возвыситься до состояния словесности, дабы могли мы предстоять перед Ним и разговаривать с Ним в

молитве, и дабы умом причащались той славы Божественного естества, – если жизнь наша достойна этого, – и дабы примеру бестелесных существ подражали мы на земле.

Тварный мир иерархичен: в нем есть существа высшие и низшие, более близкие к Богу и менее близкие. По учению Григория Богослова, среди тварных существ некоторые весьма близки Богу и даже «родственны» Ему, а некоторые весьма далеки от Бога и чужды Ему. К первым относятся Ангелы, к последним – животные, а также неодушевленные предметы. Все возможные степени родства с Богом или инородности Ему располагаются между этими полюсами:

...Бог, во-первых, замышляет ангельские и Небесные Силы... Поскольку же эти первые были хороши, то замышляет и второй мир – материальный и видимый. Это и есть стройный состав неба и земли и того, что между ними, достойный хвалы по прекрасному расположению каждого элемента, а еще более удивительный по гармоничности и согласованности всего в целом... Этим Бог показал, что Он в силах сотворить не только родственную Самому Себе, но и совершенно чуждую природу. Ибо родственны Божеству природы умственные и постигаемые одним умом, совершенно же чужды те, что подвластны чувствам, а из этих чувственных еще дальше – вовсе неодушевленные и неподвижные.

2. Ангелы

Тварное бытие состоит из невидимого мира бесплотных духов и видимого материального мира. К миру первому относятся Ангелы и демоны; ко второму – вся вселенная, включающая в себя людей, животных и неодушевленные предметы.

В библейском рассказе о сотворении мира не упоминается о том, что Бог сотворил Ангелов. Однако Ангелы – постоянные действующие лица во многих книгах как Ветхого, так и Нового Заветов. Ангел Господень является ветхозаветным праведникам и говорит с ними от лица Бога (см.: [Быт 16:7](#); 21,17; 22, 11; 32, 1; [3 Цар 19:5-7](#) и др.). Ангелы являются пророкам, вступают с ними в диалог и вразумляют их (см.: [Дан 9:21](#); [Зах 1:9-14](#) и др.). Нередко праведники и пророки созерцают Ангелов в видениях. Иаков видит лестницу, стоящую на земле, но достигающую неба: по ней восходят и нисходят Ангелы Божии (см.: [Быт 28:12](#)). Исайя видит Господа, сидящего на Престоле, а вокруг Него стоят шестикрылые Серафимы, взывающие: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его! ([Ис 6:3](#)). Один из Серафимов прилетает к пророку и горящим углем касается его уст (см.: [Ис 6:6-7](#)).

В Ветхом Завете Ангелы описываются в виде воинства, стоящего по правую и левую руку Господа (см.: [3 Цар 22:19](#)). Функция Ангелов – служить Богу как самодержцу, быть Его царедворцами, Его свитой. Господь восседает на Херувимах (см.: [Пс 17:11](#); 79,2), а они везут колесницу славы Божией (см.: [Иез 10:9-19](#)) – В то же время Ангелы – вестники Бога и слуги Его, выполняющие Его волю и Его распоряжения в отношении людей. В этом смысле Ангелы являются посредниками между Богом и родом человеческим. Иногда Ангелы ВЫПОЛНЯЮТ функции губителей (см.: [2 Цар 24:16](#); [4 Цар 19:35](#); [1 Пар 21:15-16](#); [2 Пар 32:21](#); [Ис 37:36](#)), однако гораздо чаще речь идет о том, что они охраняют человека (см.: [Исх 23:20](#); [Тов 3:17](#); [Пс 90:11](#)) и спасают его (см.: [Ис 63:9](#)). У человека есть Ангел-наставник, который показывает ему прямой путь (см.: [Иов 33:23](#)), и т.д.

В Новом Завете Ангелы играют не менее важную роль. Ангел является Захарии и возвещает о рождении Иоанна Крестителя (см.: [Лк 1:13](#)); является Марии и возвещает о рождении от Нее Иисуса (см.: [Лк 1:26-38](#)). Ангел объявляет пастухам о рождении Мессии (см.: [Лк 2:8-20](#)); при рождении Иисуса ангельское воинство взывает: Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение ([Лк 2:14](#)). Ангел дважды является во сне Иосифу (см.: [Мф 1:20](#); 2,13). Ангелы служат Иисусу в пустыне (см.: [Мф 4:11](#)). Ангел укрепляет Иисуса в Гефсиманском саду (см.: [Лк 22:43](#)), Ангел возвещает женам-мироносицам о воскресении Спасителя (см.: [Мф 28:2-7](#)). Ангел является Филиппу (см.: [Деян 8:26](#)); в видении беседует с Корнилием (см.: Деян ю, 3—7); выводит Петра из темницы (см.: [Деян 12:7-10](#)). Повествованиями об Ангелах наполнена книга Откровения Иоанна Богослова.

Иисус Христос нередко говорит Своим ученикам об Ангелах. По словам Иисуса, у каждого из малых сих (детей) есть Ангел, который всегда видит лице Отца... Небесного (мф 18, 10). Ангелы радуются покаянию каждого грешника (см.: [Лк 15](#), ю). Ангелам неизвестен день последнего Суда и Второго Пришествия Христа (см.: [Мф 24:36](#)). Однако при Втором Пришествии Ангелы будут сопровождать Христа (см.: [Мф 16:27](#)): они отделят злых от добрых (см.: [Мф 13:49](#)) и соберут избранных Божиих от четырех ветров (см.: [Мф 24:31](#)).

Некоторые Ангелы, упомянутые в Священном Писании, имеют собственные имена, например Рафаил (см.: [Тов 3:16](#); 12,15), Гавриил (см.: [Дан 8:16](#); 9, 21), Михаил (см.: [Дан 8:13, 21](#); 12,1). Особые имена усваиваются ангельским чинам, среди которых, помимо Ангелов, мы встречаем также Херувимов (см.: [Быт 3:24](#); [2 Цар 6:2](#); [Пс 17:11](#) и др.), Серафимов (см.: [Ис 6:2](#)), Архангелов (см.: [Иуд 1:9](#); [1 Фес 4:16](#)), Престолы, Господства, Начала, Власти, Силы (см.: [Кол](#)

[1:16](#); [Еф 1:21](#)). Эти библейские наименования легли в основу святоотеческого учения о девятичинной ангельской иерархии, сложившегося к V веку.

Святоотеческая ангелология основана на библейском представлении об Ангелах, хотя в некоторых аспектах значительно дополняет Священное Писание. Прежде всего отцы Церкви восполняют умолчание книги Бытия о сотворении Богом Ангелов. При этом, как отмечает Иоанн Дамаскин, некоторые авторы полагают, что Ангелы произошли прежде всякой твари, другие же – что они произошли «после возникновения первого неба». Сам Иоанн Дамаскин придерживается первого мнения, которое и является наиболее распространенным среди восточных отцов Церкви. В частности, Василий Великий, толкуя слова книги Бытия В начале сотворил Бог небо и землю ([Быт 1:1](#)), говорит:

Было нечто, как вероятно, и прежде сего мира; но это, хотя и постижимо для нашего разума, однако же не введено в повествование... Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, соответствующее премирным силам, превышшее времени, вечное, всегда продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания – мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира, как научает нас Павел, говоря: ибо Им создано все... видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли, Начальства ли, Власти ли ([Кол 1:16](#)), и ангельские воинства, и архангельские чиноначалия.

Исаак Сирин полагает, что Ангелы были сотворены Богом «в молчании», что указывает на таинственный характер их сотворения. Девятичинная ангельская иерархия была создана «внезапно из ничего». О значении имен ангельских чинов Исаак Сирин говорит:

Божественные Писания дали этим духовным сущностям девять духовных имен и разделили их на три степени – по три имени в каждой. Первая делится на великие, высокие и святейшие Престолы, многоочитых Херувимов и шестикрылых Серафимов; вторая – на Господства, Силы и Власти; третья – на Начала, Архангелов и Ангелов. Эти чины толкуются: Серафимы – с еврейского «согревающие и сожигающие»; Херувимы – «обильные знанием и мудростью»; Престолы – «Божья опора и Божий покой»; и этими именами названы чины сии по их действиям. Именуются же Престолы как досточестные, Господства – как имеющие власть над всяким царством, Начала – как устраивающие эфир, Власти – как властвующие над народами и над каждым человеком, Силы – как крепкие силою, Серафимы – как освящающие, Херувимы – как носящие, Архангелы – как бодрственные стражи, Ангелы – как посылаемые.

Учение о девятичинной ангельской иерархии Исаак Сирин заимствовал у Дионисия Ареопагита, хотя ранее Дионисия это учение изложил Григорий Богослов. По Григорию, существуют различные чины Ангелов, озаряемых Божественным светом и поставленных Богом на служение людям:

...Есть некие Ангелы, Архангелы, Престолы, Господства, Начала, Власти, светлости, восхождения, умные силы, или умы, природы чистые, ни с чем не смешиваемые, неподвижные или неудобоподвижные на зло, всегда ликующие вокруг Первой Причины... Они или от Нее озаряются чистейшим осиянием, или иным образом получают иное озарение, в соответствии с природой и чином. Они настолько носят на себе образ и отпечаток Блага, что сделались вторыми светами, способными просвещать других изливаниями и раздаяниями Первого Света. Служители Божией воли, они сильны как по природной своей силе, так и по приобретенной... Они все ведут к Единому... воспевая Божие величие, созерцая вечную славу...

Как видим, у Григория Богослова встречается девять имен ангельских чинов, однако он не пытается выстроить эти чины в строго упорядоченную иерархию. Попытку «систематизации» ангельских чинов предпринял Дионисий Ареопагит. В его системе ангельские чины четко

разделены на три иерархии: 1) Престолы, Серафимы, Херувимы; 2) Господства, Силы, Власти; 3) Начала, Архангелы и Ангелы. Девятичинная ангельская иерархия, по Дионисию, переходит в девятичинную церковную иерархию, состоящую из трех Таинств (крещение, Евхаристия и миропомазание), трех степеней священства (епископ, пресвитер, диакон) и трех степеней служения мирян (монах, мирянин, оглашенный).

Разделение ангельского мира на девять чинов прочно вошло в православную богословскую и литургическую традицию. Однако оно никогда не было догматизировано Православной Церковью. Более того, литургическая традиция как бы откорректировала умозрительные построения Ареопагита, в системе которого Архангелы занимают второе место в низшей ангельской иерархии: в богослужебных текстах, напротив, Архангелы воспринимаются как одни из высших Ангелов, как «Архистратиги» (предводители ангельского воинства).

Вообще для святоотеческой традиции до Дионисия Ареопагита не было характерно стремление систематизировать ангельскую иерархию, придать ей законченный вид. Некоторые отцы прямо говорили о том, что не все имена ангельских чинов известны человеку:

Есть Ангелы и Архангелы, Престолы и Господства, Начала и Власти; но не одни эти сонмы существуют на небесах, а бесконечные полчища и неисчислимые племена, которых не может изобразить никакое слово. Откуда же известно, что кроме этих сил есть много других, которых мы не знаем и по именам? Павел, сказав о первых, упоминает и о вторых, выражаясь о Христе так: посадил Его превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем (Еф 1:21). Видите ли, что есть некоторые имена, которые будут известны там, а теперь неизвестны?

Умозрительный и спекулятивный характер учения о девятичинной иерархии, разработанного Ареопагитом, достаточно очевиден: его наиболее уязвимым местом является стремление свести все ангельские и церковные чины к определенному символическому количеству. Однако сама идея иерархии как священного порядка, строя, чина является неотъемлемой частью Предания Церкви как в отношении церковной иерархии, так и в отношении ангельских воинств. Иерархия, по словам Дионисия, представляет собой «некую священную упорядоченность, образ богоначальной красоты, священнодействующий посредством чинов и священноначальных знаний таинство собственного озарения и уподобляющийся в меру доступного своему Началу». Цель иерархии – уподобление Богу и соединение с Ним. Высшие чины Ангелов получают озарение непосредственно от Самого Бога, а низшие – через посредство высших.

В святоотеческой традиции не было единого мнения относительно телесности или бестелесности Ангелов. Общепринятое наименование «бесплотные духи» указывало скорее на отличие Ангелов от человека, чем на сходство ангельской природы с нематериальной природой Божества. Хотя Ангелы не имеют материального тела, подобного человеческому, они, по мнению некоторых христианских авторов, обладают некоей «тонкой телесностью». По словам Макария Египетского, «всякая тварь – и Ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть тело; потому что, хотя и утонченны они, однако в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела тонкие, тогда как это наше тело в существе своем грубо». Иоанн Дамаскин считал, что бестелесной и нематериальной ангельская природа называется «по сравнению с нами», тогда как при сопоставлении с Богом все «оказывается и грубым и материальным, поскольку одно только Божество поистине нематери бестелесно». Седьмой Вселенский Собор назвал Ангелов «не совершенно бестелесными», а «имеющими тела тонкие, воздухообразные и огнеобразные».

По учению Иоанна Дамаскина, Ангел есть сущность, одаренная умом и свободной волей. Ангел бессмертен, но не по природе, а по благодати; «ибо все, что имело начало по естеству,

имеет и конец». Один только Бог присносущен, или, вернее: Он выше вечности, ибо Творец времен не находится в зависимости от времени, но выше времени. Вслед за Григорием Богословом Дамаскин называет Ангелов «вторыми светами», «заимствующими свой свет от первого и безначального Света». Ангелы не имеют нужды в языке и в слухе, общаясь друг с другом без посредства слов. Ангелы неограниченны, поскольку «не удерживаются ни стенами, ни дверьми, ни засовами, ни печатями». Однако они не обладают всеприсутствием, свойственным Богу: «когда они находятся на небе, их нет на земле, и когда Богом посылаются на землю, они не остаются на небе».

Являясь людям, Ангелы принимают облик «сообразно тому, как смотрящие могут видеть их». Так, например, Исайя созерцал Серафимов в виде существ с шестью крыльями: двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал ([Ис 6:2](#)). Иезекииль видел Херувимов с множеством очей, спиной, руками и крыльями ([Иез 10:12](#)). Однако чаще всего Ангел предстает в виде человекообразного существа с крыльями, иногда с мечом в руке (см.: [1 Пар 21:16](#)). Все эти варианты внешнего облика Ангелов нашли отражение и в литургической, и в иконографической традициях Православной Церкви.

Согласно Василию Великому, «дело Ангелов – славословить Бога; для всего Небесного Воинства одно дело – воссылать славу Создателю». Вслед за Василием Иоанн Дамаскин утверждает, что Ангелы живут на небесах и их главное занятие – воспевать Бога. Об этом же говорит Исаак Сирин, по учению которого главная задача Ангелов заключается «в возношении хвалений Богу в том великом безмолвии, что разлито по всему их миру, – чтобы через это возводиться к созерцанию этого славного естества Троицы и пребывать в изумлении, видя величие этой неизреченной славы». Ангелы находятся в постоянном изумлении и восхищении теми тайнами и откровениями, которые нисходят на них от Божественного естества.

По словам Иоанна Дамаскина, Ангелы «сильны и готовы к исполнению Божественной воли и вследствие присущей их природе быстроты тотчас повсюду являются, где бы ни повелело Божественное мановение». Ангелы «охраняют области земли, и управляют народами и странами, как повелено им Творцом, и распоряжаются нашими делами и помогают нам»⁴⁹. Представление о том, что Ангелы охраняют отдельные страны и что у каждой страны и каждого города есть свой Ангел Хранитель, основано на свидетельстве Священного Писания (см.: [Дан 10:13-21](#)). В соответствии с этим представлением Григорий Богослов говорит, что каждый из Ангелов «принял какую-либо часть вселенной или приставлен к чему-нибудь одному из всего».

Широкое распространение в христианской традиции получило учение о наличии Ангела Хранителя у каждого конкретного человека. Это учение, опять же, основано на свидетельстве Священного Писания (см.: [Мф 18:10](#)) и встречается уже в таких ранних произведениях, как «Пастырь» Ерма (II век). В этом апокрифическом сочинении говорится, что к каждому человеку приставлены два Ангела – один добрый, другой злой. Добрый Ангел «тих и скромн, кроток и мирен»: войдя в сердце человека, он внушает ему «справедливость, целомудрие, чистоту, ласковость, снисходительность, любовь и благочестие». Злой же ангел «зlobен, гневлив и безрассуден, и действия его злы и развращают рабов Божиих». В последующей христианской традиции представление о злом ангеле (демоне), специально приставленном к человеку, исчезло, тогда как представление об Ангеле Хранителе получило развитие и закрепилось как в богословской литературе, так и в литургических текстах. Одно из прошений ектении на Божественной литургии звучит так: «Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших у Господа просим».

В представлении христианских писателей Ангелы – существа легкие и подвижные. Иоанн Дамаскин указывает на их «легкость, пламенность, горячность, пронизательность» и «быстроту, с какой они желают Бога и служат Ему». Исаак Сирин подчеркивает динамизм,

подвижность и легкость Ангелов, говоря о том, что Бог сотворил их как

исполняющих волю всесильного Промысла, простых духов, светоносных и бестелесных, говорящих без уст, видящих без очей, слышащих без ушей, летающих без крыльев, действующих без рук, осуществляющих все функции членов без самих членов. Они не устают и не изнемогают, они быстры в движениях, незамедлительны в действии, страшны для взгляда; чудно служение их, богаты они в откровениях, возвышенны в созерцаниях; они всматриваются в место невидимой Шехины; сущности славные и святые, в девятичинных порядках устроенные Премудростью, Которая сотворила все... Они огненны в движениях, остры умом, восхитительны в знании, уподобляясь Богу, насколько это возможно.

Хотя в Библии не говорится о сотворении Ангелов по образу и подобию Божию, в святоотеческих творениях такая мысль присутствует. Григорий Богослов называет Ангелов «отблесками совершенного Света». Иоанн Дамаскин утверждает, что Бог создал Ангелов «по образу Своему». Исаак Сирий говорит о подобии Божию в Ангелах: «В них подобие Самому Себе во всем, насколько это возможно, создало Бытие – Творец, Который превыше всего». Богоподобие Ангелов заключается прежде всего в отсутствии у них материального тела: они «высоки и нематериальны, они ближе к Богу, чем мы, они созданы как вторичные бытия после Бога, светлы от Света, служители Царя, огненные чины, выстроенные по порядку перед дворцом, готовые к исполнению Его пожеланий; плоть не препятствует им четко видеть тайны святилища Его; они не подвержены страстям и подобны Богу».

О количестве Ангелов в Библии говорится, что их тысячи тысяч и тьмы тем ([Дан 7:10](#); [Откр 5:11](#)). В святоотеческой традиции общепринятым является мнение о том, что Ангелы численностью значительно превосходят всех людей, когда-либо живших, живущих и еще имеющих родиться. [Кирилл Иерусалимский](#) представляет соотношение Ангелов к людям как девяносто девять к одному, основываясь на евангельской притче о заблудшей овце ([Мф 18:12-13](#)), под которой понимается все человечество:

а род человеческий есть одна только овца... Населяемая нами земля есть как бы некоторая точка, находящаяся в середине одного неба; посему окружающее ее небо столь же большее имеет число обитателей, сколь большее пространство; а небеса небес содержат необъятное число их. А что написано тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли прел Ним ([Дан 7:10](#)), то это не потому, чтобы такое именно было число, но потому, что большего числа пророк изречь не мог.

Ангельский мир, по учению Василия Великого, пронизан присутствием Святого Духа. Без Него Ангелы не могут ни жить, ни действовать, ни созерцать Бога, ни восхвалять Его:

...Если отнимем мысленно Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства, все придет в смешение, жизнь их сделается несообразной с законом, беспорядочной, неопределенной. Ибо как Ангелы, не приняв силы от Духа, скажут: слава в вышних Богу ([Лк 2:14](#))? Ибо никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым ([1 Кор 12:3](#))... Полагаю, что и Гавриил не иначе предсказывает будущее, как по предуведению Духа, потому что пророчество есть одно из дарований, разделяемых Духом... Престолы же и Господства, Начала и Власти как могли бы проводить блаженную жизнь, если бы не видели всегда лицо Отца Небесного (см.: [Мф 18:10](#))? А видеть невозможно без Духа... Как сказали бы Серафимы Свят, Свят, Свят ([Ис 6:3](#)), если бы не были научены Духом?.. Посему, если хвалят Бога все Ангелы Его и хвалят Его все Силы Его, то по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи тысяч Ангелов и тьмы тем служащих, то силою Духа совершают они непорочно дело своего служения. Поэтому вся эта пренебесная и неизреченная стройность, как в служении Богу, так и во взаимном между собою согласии премирных сил, не может быть сохранена иначе, как под управлением Духа.

3. Дьявол и демоны

В Ветхом Завете сатана, или дьявол, упоминается не часто. В повествовании книги Бытия о грехопадении первых людей фигурирует змей (см.: [Быт 3:1-15](#)), которого христианская традиция отождествляет с сатаной. Такое понимание было характерно уже для книги Премудрости Соломоновой, где говорится о том, что завистью дьявола вошла в мир смерть ([Прем 2:24](#)). Сатана появляется в книге Иова в качестве одного из «сынов Божиих», которые регулярно предстают перед Господом (см.: [Иов 1:6](#); 2,1). С ним Бог вступает в диалог и спрашивает, обратил ли он внимание на праведность Иова. Сатана отвечает, что Иов праведен потому, что Бог кругом оградил его и дом его, и все, что у него ([Иов 1:10](#)). Бог сначала отдает в руки сатаны все имущество Иова и всех детей его, которые один за другим погибают, а потом и тело его, которое покрывается проказой (см.: [Иов 2:7](#)). В книге пророка Захарии сатана противодействует великому иерею Иисусу (см.: [Зах 3:1-3](#)). В 1-й книге Царств неоднократно упоминается злой дух от Бога, или злой дух от Господа (см.: [1 Цар 16:14-16, 23](#); 18, 10; 19,9), который нападал на Саула и заставлял его бесноваться. В 3-й книге Царств Господь попускает духа лживого в уста пророков Ахавовых (см.: [3 Цар 22:21-23](#)). Наконец, в одном из псалмов Давид обращается к Богу с просьбой о наказании обидчика: Поставь над ним нечестивого, и дьявол да станет одесную его ([Пс 108:6](#)).

И в книге Иова, и в книгах Царств сатана, или злой дух, действует как будто по прямому повелению или с разрешения Бога. Ветхий Завет не пытался ответить на вопрос о происхождении сатаны и о его взаимоотношениях с Богом. Однако начало книги Иова показывает, что в представлении ветхозаветного писателя сатана был одним из сынов Божиих, находящимся в личном общении с Богом. Сатана действует в тех рамках, которые поставлены Богом, и вне этих рамок действовать не может. Он наносит человеку вред, и это Богом попускается.

В Новом Завете дьявол и бесы (демоны) упоминаются многократно. Синоптические Евангелия содержат рассказ об искушении Иисуса в пустыне от дьявола (см.: [Мф 4:1-11](#); [Мк 1:13](#); [Лк 4:1-13](#)). В Евангелии от Луки Иисус, обращаясь к Петру, говорит: Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас, как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя ([Лк 22:31-32](#)). В обоих случаях дьявол представлен как существо, имеющее прямой доступ к Иисусу и вступающее с Ним в диалог (подобно тому как сатана из книги Иова вступает в диалог с Богом).

Иисус упоминает о дьяволе в притчах и в беседах с иудеями. В одной из притч дьявол сравнивается с сеятелем, который посеял плевелы (см.: [Мф 13:39](#)). В другом месте Иисус говорит о том, что дьявол уносит из сердца человека посеянное в нем слово Божие (см.: [Лк 8:12](#)). Иудеям Иисус говорит: Ваш отец дьявол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи ([Ин 8:44](#)). Говоря о Страшном Суде, Иисус упоминает о вечном огне, уготованном дьяволу и ангелам его ([Мф 25:41](#)).

Синоптические Евангелия содержат многочисленные повествования об изгнании Иисусом беса, или бесов, из одержимых. Некоторые свидетели этих актов экзорцизма говорили, что Иисус изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского ([Мф 12:24](#)). Однако Иисус на это возражал: Если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою, как же устоит царство его? И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют?.. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие ([Мф 12:26-28](#)). Силой изгонять бесов Иисус наделил Своих учеников (см.: Мф ю, 8; Мк з, 15; 6, 13). Когда

ученики, посланные Иисусом на проповедь, возвращаются к Нему и говорят: Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем, Он отвечает: Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию; се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам (Лк ю, 17—19).

В апостольских Посланиях содержатся увещания противостоять диаволу (см.: [Иак 4:7](#)), противостоять ему твердою верою ([1 Пет 5:9](#)), не давать ему места (см.: [Еф 4:27](#)), стоять против козней диавольских ([Еф 6:11](#)), не впадать в сеть диавольскую (1 Тим 3, 7). Противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить, – предупреждает апостол Петр ([1 Пет 5:8](#)). Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола, – говорит апостол Иоанн Богослов (1 Ин 3, 8). Апостол Павел говорит о том, что Господь принял на Себя плоть и кровь, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола ([Евр 2:14](#)).

Книга Откровения Иоанна Богослова повествует о низвержении диавола Михаилом и Ангелами его: И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и [ангелы](#) его воевали (против них), но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним ([Откр 12:7-9](#)). Ангел, сходящий с неба, на тысячу лет сковывает дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, низвергает его в бездну и кладет над ним печать ([Откр 20:2-3](#)). Окончательная победа Бога над диаволом, или вторая смерть диавола ([Откр 20:14](#)), наступает, когда диавол ввержен в озеро огненное, где он будет мучиться день и ночь во веки веков ([Откр 20:10](#)).

Библейская демонология стала той основой, на которой отцы Церкви строили свое учение о диаволе и демонах. Прежде всего отцами Церкви был поставлен вопрос о происхождении диавола и демонов. Некоторые раннехристианские авторы, отталкиваясь от библейского упоминания о «сынах Божиих», которые брали в жены... дочерей человеческих ([Быт 6:2](#)), высказывали мнение о том, что демоны произошли в результате совокупления Ангелов с женщинами.

Однако общепринятым ответом на поставленный вопрос стало учение о том, что Бог создал доброго Ангела, который, однако, воспротивился Богу и отпал от Него, превратившись в диавола. Григорий Богослов называет отпавшего от Бога Ангела «первейшим светоносцем», который увлек за собою других Ангелов и превратил их в демонов: ...*Первейший светоносец, высоко превознесишь, –*

*Ибо он возмечтал о царственной чести великого Бога,
Имея сам преимущественную славу, – погубил свое сияние,
Ниспал оттуда с бесчестием, сделавшись не богом, а тьмою.
Хотя он и легок по природе, однако ниспал до низменной земли.
С тех пор он и ненавидит благоразумных и всем преграждает
Путь к небу, раздраженный своей утратой.
Не хочет он, чтобы к Божеству, от Которого он отпал,
Приближалась тварь, но хочет, чтобы общими для него и смертных
Стали грех и омрачение. Этот завистник выбросил из рая
Тех, кто захотел иметь славу, равную Божией.
Так, когда он превознесся, сошел он с небесного круга;
Но не один он ниспал, а, поскольку погубила его гордость,
Он увлек в падение многих – всех, кого научил греху...
Отсюда произошли надземные носители зла –
Демоны, последователи злого царя-человекоубийцы,*

Бессильные, темные, злоеущие призраки ночи...

Афанасий Александрийский называет первого Ангела, воспротивившегося Богу, «одним из Херувимов», а святой Кирилл Иерусалимский – Архангелом, который был создан добрым, но потом отпал от Бога. Иоанн Дамаскин считает, что от Бога отпал «тот Ангел, который стоял во главе земного чина и которому Бог вверил охранение земли». Он «не был создан злым по природе, но был добрым и создан для добра и не получил в себя от Создателя и следа зла. Но он не вынес света и чести, которую ему даровал Творец, и по самовластному произволению обратился от того, что согласно с природой, к тому, что противоестественно, и возгордился против Творца своего – Бога, восхотев восстать против Него, и первый, отступив от блага, впал в зло». За ним последовало и вместе с ним ниспало «бесчисленное множество подчиненных ему ангелов». Имея одинаковое с Ангелами естество, эти падшие ангелы «сделались злыми, по произволению, самовольно уклонившись от блага ко злу».

Итак, диавол отпал от Бога «по самовластному произволению», то есть в результате действия свободной воли. Вопрос о причине отпадения диавола от Бога в святоотеческой традиции увязывается с вопросом о происхождении зла и рассматривается в контексте учения о свободе воли. Отличительное свойство свободы, по мнению Григория Нисского, заключается в том, чтобы желаемое избирать свободно, поэтому виновник зла – не Бог, создавший «естество нерабское и независимое», но неразумие, вместо хорошего избравшее худое. Будучи разумными, Ангелы были сотворены свободными, подчеркивает Иоанн Дамаскин. Но для тварного естества свобода означает возможность выбора между добром и злом. «Это показал диавол, которого Творец создал добрым, но который самовластно сделался изобретателем порока, а также и те силы, которые отпали вместе с ним, то есть демоны. Между тем остальные чины Ангелов пребыли в добре».

Отпадение диавола и демонов от Бога в святоотеческой традиции воспринимается как событие, которое произошло один раз и не повторится в будущем. Хотя и Ангелы, и диавол, и демоны сохраняют свободу воли, отпадение диавола и демонов от Бога является окончательным и бесповоротным, так же как и пребывание Ангелов в добре остается непоколебимым. По словам Василия Великого, «Гавриил – Ангел и всегда предстоит. Сатана – ангел и совершенно ниспал из собственного своего чина. И первого сохранило в горних произволение, и последнего низринула свобода воли. И первый мог стать отступником, и последний мог не отпасть. Но одного спасла ненасытимая любовь к Богу, а другого сделало отверженным удаление от Бога».

Диавол и демоны – «одной и той же природы с Ангелами», считает Иоанн Дамаскин. Однако, по мысли святого Григория Синаита, после отпадения от Бога демоны потеряли нематериальность и тонкость, оделись в тело: «Были и они некогда умами, но, отпадши от этой нематериальности и тонкости, каждый из них приобрел некую материальную грубость, став телесным по чину и действию».

Диавол и демоны «не имеют ни власти, ни силы против кого-либо, если не получают позволения от Бога в целях домогательства... При Божиим попущением они сильны, принимают и переменяют какой хотят образ, соответственно своему воображению». В качестве примера попущения Божия на действие демонов Дамаскин приводит историю Иова и евангельское повествование о бесах, вышедших из гадаринских бесноватых и вошедших в стадо свиное (см.: [М ф 8:32](#)). На вопрос о том, почему Бог позволяет диаволу действовать, общепринятым является ответ, согласно которому Бог направляет злые действия диавола к добрым последствиям и попускает искушения от диавола для испытания и духовного преуспевания человека.

Хотя демонам позволено нападать на человека, «но поступать насильственно с кем-либо они не имеют власти, ибо от нас зависит выдержать нападение и не выдержать». Об [Антонии](#)

Великом рассказывается, что ему явился Господь и сказал: «Никого не может низложить диавол. Он не имеет больше никакой силы после того, как Я, восприняв человеческую природу, сокрушил его власть. Но человек сам по себе падает, когда предается нерадению».

Диавол не имеет власти над человеком, однако он может прельстить, завлечь и обмануть его. Основным методом его действия – ложь (см.: [Ин 8:44](#)). Будучи тьмой, сатана принимает вид Ангела света (г Кор и, 14). Свое зло он скрывает под видом добра: «Горечь свою он обычно скрывает под видом сладости, чтобы не быть обнаруженным».

Ни Ангелы, ни демоны «не знают будущего, однако предсказывают: Ангелы – когда Бог открывает им и повелевает предсказывать, почему их предсказания всегда сбываются, а демоны – иногда прозревая в отдаленные события, а иногда только догадываясь, почему они часто и лгут. Не должно им верить, хотя они... много раз говорят и правду».

Диавол и демоны (бесы) – постоянные действующие лица восточнохристианской аскетической литературы, которая наполнена описаниями бесовских искушений, демонских «стреляний» и «страхований». Описание бесовских искушений занимает значительную часть «Жития Антония Великого», написанного Афанасием Александрийским. В сочинениях Евагрия Понтийского и других египетских отшельников IV века, в творениях Марка Подвижника, [аввы Исаии](#), Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и иных авторов большое внимание уделяется действию диавола и бесов на монаха. В классическом сочинении Евагрия «О молитве» описываются ухищрения, употребляемые демоном, чтобы воспрепятствовать внимательной молитве:

Бес весьма завидует молящемуся человеку и использует все средства, чтобы сбить его с цели. Поэтому он не перестает с помощью памяти вызывать мысли о вешах, а с помощью плоти опрокидывает его на землю страстями, дабы только помешать его шествию благим путем подвижничества и вознесению к Богу.

Если наилукавейший бес, многие употребив (хитрости), не может помешать молитве праведника, то он немного отступает, но затем, когда молитва закончена, мстит ему. Ибо этот бес либо возжигает гнев в нем, разрушающий наилучшее состояние (души), возникшее в результате молитвы, либо побуждает к неразумному наслаждению и глумится над умом.

Всякая брань, возникающая между нами и нечистыми бесами, ведется только из-за духовной молитвы и ничего другого. Ведь для них она чрезвычайно неприятна и тягостна, а для нас – спасительна и благотворна.

Если бесы будут угрожать тебе, внезапно появляясь из воздуха, чтобы поразить тебя и похитить ум твой, не бойся их и не обращай внимание на стращение их. Ибо они пугают тебя, испытывая, принимаешь ли ты их всерьез или уже полностью презрел их.

В «Лествице» нередко говорится о бесах как о коллективном враге подвижника, но иногда та или иная страсть ассоциируется со стоящим за ней конкретным бесом. Иоанн Лествичник, в частности, упоминает о «праздноскитающем и сластолюбивом» бесе, о бесе печали, «тысячеглавом» бесе сребролюбия, бесе боязливости, бесе уныния, бесе тщеславия. Иногда двое или несколько бесов действуют в тандеме; иногда же, наоборот, «бес беса врачует», то есть одна страсть изгоняет другую. В описании бесовских козней Лествичник, как и Евагрий, проявляет психологическую наблюдательность, характерную для аскетических писателей монашеского круга:

Бесы имеют обычай часто внушать нам или совсем не исповедывать согрешений (духовному) отцу, или исповедывать, но как бы от лица иного, или складывать вину своего греха на других.

Прежде падения нашего бесы представляют нам Бога человеколюбивым, а после падения жестоким.

Человекоубийцы бесы побуждают нас или согрешить, или, когда не грешим, осуждать согрешающих, чтобы вторым осквернить первое.

Пренебрегай ухищрениями беса, который после ужина внушает тебе впредь позднее принимать пищу; ибо в следующий же день, когда настанет девятый час, он понудит тебя отказаться от правила, уставленного в предшествовавший день.

Приметил я, что бес тщеславия, внушив одному брату помыслы, в то же время открывает их другому, которого подстрекает объявить первому брату, что у него на сердце, и чрез то ублажает его как прозорливца.

Видел я, как один бес опечалил и прогнал брата своего. Один монах рассердился, а между тем пришли миряне; и вдруг окаянный сей, оставив гнев, перепродал себя тщеславию; ибо не мог в одно время служить обеим страстям.

Кто, занимаясь каким-либо делом, продолжает его и тогда, когда настал час молитвы, тот бывает поруган бесами; ибо то и намерение у сих воров, чтобы одним временем похищать у нас другое.

Особое внимание Лествичник уделяет действию бесов во время сновидений, говоря о том, что «бесы тщеславия – пророки в снах»:

хотя они ничего не знают о будущем, они могут из некоторых обстоятельств заключить о будущих событиях и предсказать их нам, чтобы, когда предсказанное исполнилось, мы возомнили о себе как о провидцах. Например, видя, что кто-нибудь умирает, бес предсказывает это легковверным во сне. По словам Лествичника, «кто верит бесу, для тех он часто бывает пророком; а кто презирает его, пред теми всегда оказывается лжецом». Бесы могут преображаться в Ангелов света или в образ мучеников и представлять нам во сне, как будто мы к ним приходим, а по пробуждении исполнять нас радостью и превозношением. «Если станем покоряться бесам в сновидениях, то и во время бодрствования они будут ругаться над нами. Кто верит снам, тот вовсе не искусен; а кто не имеет к ним никакой веры, тот любомудр», – заключает Лествичник.

В сочинениях Симеона Нового Богослова имеются многочисленные рассказы о бесовских искушениях и рассуждения о природе и действиях диавола. Причиной грехопадения диавола и демонов Симеон называет самомнение и превозношение. Ангелы, говорит он, обогатились «еще большим познанием и страхом, когда они увидели падение сатаны и прельщенных вместе с ним через самомнение. Ибо те, которые забыли Ее (Причину всего, то есть Бога), пали, поработанные превозношением». После падения диавол и ангелы его утратили свою светоносность и очутились во тьме: «Этот вождь, павший из-за лишения света, тотчас оказался во тьме, и находится во тьме вместе со всеми, упавшими с неба вместе с ним, и царствует... над содержащимися в ней демонами...»

С тех пор началась непримиримая вражда между диаволом и человеком, и диавол использовал все доступные ему средства для того, чтобы как можно больше людей собрать в свою пропасть

. Диавол приобрел большую власть над миром. Симеон называет диавола «начальником тьмы», который «господствует над землей своею злобой, царствует над всеми водами морскими и играет миром, как бы кто играл маленькой птичкой». Борьба человека с диаволом не прерывается ни на минуту:

Эта война непрерывна, и воины Христовы должны всегда носить при себе оружие. От этой войны нет покоя ни днем, ни ночью... Мы имеем бесплотных врагов, которые непрерывно стоят пред лицом нашим, хотя мы не видим их; они тщательно следят, не окажется ли обнаженным какой-либо из наших членов, чтобы вонзить в него свои стрелы и убить нас. И никто не может спрятаться в чувственных стенах или крепости...

нельзя также спастись бегством, и нельзя одному (человеку) взять на себя борьбу за другого, но всякий человек должен сам вести эту войну и – или победить и остаться в живых, или быть побежденным и, конечно, умереть

Симеон сравнивает жизнь человека с царским путем: по обе стороны его находятся леса, обрывы, скалы и ущелья, а также равнины и прекрасные места, в которых, однако, скрывается «великое множество зверей и полки разбойников и человекоубийц». Если идти по этому пути, подражая тем святым, которые прежде прошли по нему, и не обращать внимания на притаившихся врагов, особенно если иметь руководителя и хороших спутников, то никто из них не посмеет явно напасть на нас.

Дьявол и демоны имеют силу только во тьме, но утрачивают ее при малейшем приближении Света жизни:

Всякая душа, не видящая Света жизни, светящего днем и ночью, бывает им (дьяволом) мучима, ударяема, томима, ведома и связываема, и каждый день бывает пронзаема стрелами удовольствий... С великим потом, трудом, болезнью и страданием она всегда ведет с ним непримиримую войну. Всякая же душа, видящая Божественный свет, от которого он отпал, презирает его и... попирает этого князя тьмы, как листья, упавшие с высокого дерева. Ибо во тьме он имеет силу и власть, во свете же становится трупом.

Симеон подробно описывает разнообразные приемы, используемые бесами для борьбы с людьми. Иногда, говорит он, они стоят вдали, иногда подходят ближе; иногда устрашают человека и смотрят «кровожадными глазами», в другой раз обращаются с льстивой и как бы дружеской беседой или предлагают вкушать сладких, приятных плодов и отдохнуть от трудов. «Так они восстают на нас не только днем, но и ночью, и не только когда мы бодрствуем, но и когда спим». Иногда они нападают и пугают смертью, думая сбить с пути. «Некоторые из них показывают нам, что невозможно до конца вынести труды этого пути, другие – что тщетны они (эти труды) и не приносят никакой пользы трудящимся; иные же говорят, что этот путь никогда не будет иметь конца, показывая некоторых из тех, кто не исправился и, хотя много времени провели в подвигах, никакой не получили пользы...». Наконец, они сбивают с пути тех, кто шел по нему своевольно или с гордостью. «Но как поведать вам, – заключает Симеон, – или как исчислю... козни противника нашего дьявола и его злых духов?»

Симеон учит об иллюзорности и лживости всего, что может предложить человеку дьявол. Если он «принимает вид Ангела света», то призрачно, если предлагает человеку наслаждение, то не подлинное: «Будучи тьмой, он преобразуется в Ангела света, но не на самом деле, а в фантазии; сладости же, радости, свободы, умиротворения, умного чувства или просвещения души он не имеет и не может дать...». Предлагая человеку мнимые блага, дьявол лишает его подлинных благ:

Показывая мне видимую жизнь, он лишает меня умственной жизни; окрадывая меня чувством в настоящем, лишает и будущего богатства. По внешнему виду является (в нем) одно, а внутри скрыто другое... Чего только не сделает изобретатель зла! Как не обольстит, и особенно молодых! Как не прельстит незлобивых, совершенно неопытных и бесхитростных тот, кто по произволению сатана и лукавый и искусный изобретатель всякого обмана!

4. Человек

Православное учение о человеке основано главным образом на двух источниках – Библии и творениях отцов Церкви. Антропология отцов Церкви, в свою очередь, впитала в себя не только библейское учение о человеке, но и многие элементы древнегреческой философской антропологии. Святоотеческое учение о сотворении человека, о его падении и искуплении целиком основано на Библии. Учения о человеке как о микрокосме, о четырех элементах человеческого тела, о трехчастном строении души, напротив, заимствованы из древнегреческой философии и медицины. Некоторые идеи, характерные для святоотеческой антропологии, происходят из обоих источников.

Святоотеческое богословие рассматривает человека в трех аспектах, или трех состояниях. Во-первых, оно говорит о человеке первозданном, созданном по образу и подобию Божию. Во-вторых, о человеке падшем, чья природа искажена грехом. В-третьих, о человеке искупленном, движущемся по пути к обожению. В настоящем разделе речь пойдет прежде всего о первых двух аспектах православной антропологии.

Первозданный человек

Комментируя библейский рассказ о сотворении человека, отцы Церкви обращают особое внимание на слова: И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему ([Быт 1:26](#)). Когда Бог творил небо, землю, светила, растения и животных, Он ни с кем не советовался. Но перед рассказом о сотворении человека ход библейского повествования вдруг как бы прерывается, и автор приоткрывает тайну внутритроичных отношений, ибо в библейском «сотворим» святоотеческое богословие видит однозначное указание на совещание трех Лиц Святой Троицы: «В начале, – говорит святой Василий Великий, – при сотворении мира, видим, что Бог беседует с Сыном и Духом... Ибо кому говорит «сотворим» если не Слову и Единородному Сыну, через Которого, по слову евангелиста, все начало быть, и Духу, о Котором написано: Дул: Божий, сотворивший меня?»

Совещание Лиц Святой Троицы перед сотворением человека в восточнохристианской богословской и литургической традиции получило наименование «Предвечного Совета» (слав. «Превечный»). Преподобный Иоанн Дамаскин называет его «Предвечным и всегда неизменным Советом» Божиим. Максим Исповедник говорит: «Великий Совет Бога и Отца есть окруженное молчанием и неведомое таинство домостроительства. Единородный Сын открыл и исполнил его через воплощение, став Вестником великого и Предвечного Совета Бога Отца». Одна из стихир праздника Благовещения Пресвятой Богородицы начинается словами: «Совет Превечный открывая Тебе, Отроковице, Гавриил предста...» Весть, которую получила Богородица от Ангела, была следствием Божественного решения, принятого на Предвечном Совете Святой Троицы, – решения о том, что для спасения и обожения человека Бог воплотится и Сам станет человеком.

На Предвечном Совете речь шла о судьбе человека и о том, каким будет ответ Бога на возможное уклонение человека от воли Божией. Человек создан по образу и подобию Божию: это значит, что в своей природе он будет иметь характерные черты троичного Бога, будет обладать свойствами, которыми в абсолютной степени обладает только Бог, в том числе свободой воли. Однако если для Бога свобода означает бесконечную и непоколебимую волю к добру, то для человека она может означать право выбора между добром и злом. Свобода сотворенного Богом человека настолько неограниченна, что человек, если захочет, сможет

отделиться от Бога и свое желание жить так, как ему хочется, противопоставить воле Божией и Промыслу Божию.

В этой возможности уклонения человека от воли Божией заключался, по словам В. Лосского, «риск творения», ибо, «сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое радикальное «вторжение» нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он – вспомним здесь о Божественном Совете книги Бытия, – могут решать и выбирать». Но риск этот «парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие»:

Вершина Божественного всемогущества таит в себе как бы бессилие Бога... Бог становится бессильным перед человеческой свободой, Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества... Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков Божественный Промысл...

Сотворив человека свободным, Бог связал Свою жизнь с жизнью человека, ибо Он взял на Себя ответственность за судьбу человека.

Необходимость Боговоплощения вытекает из самого акта творения, поскольку без того, чтобы Бог стал человеком, человек не может стать богом. Но спасение и обожение человека является не только делом Сына Божия: в нем принимают участие все три Лица Святой Троицы. В Евангелии говорится: Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную ([Ин 3:16](#)). Это значит, что Бог Отец настолько возлюбил человека, что отдал Своего Сына на смерть ради спасения человека. И Христос говорит о Себе, что Он пришел исполнить волю Отца (см.: [Ин 6:38](#)). А воля Отца состоит в том, чтобы никто не погиб – ни один из созданных Им людей. О Святом Духе Христос говорит: Если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам ([Ин 16:7](#))

На основании этих слов Христа можно «реконструировать» – разумеется, в совершенно условном, символическом плане – то, что происходило на Предвечном Совете. Бог Отец, желая сотворить человека по образу и подобию Своему, обращается к Сыну, вопрошая Его, готов ли Он взять на Себя ответственность за судьбу человека вплоть до того, чтобы Самому стать человеком и разделить судьбу человечества. Святой Дух также участвует в этом совещании, и сошествие Святого Духа на людей, Его присутствие в мире ставится в прямую зависимость от воплощения Сына Божия. Иначе говоря, Предвечный Совет означает согласие всех Лиц Святой Троицы взять на Себя ответственность за судьбу человека.

Тема Предвечного Совета нашла отражение в русском религиозном искусстве. В литературной форме она выражена протопопом Аввакумом в первых главах его знаменитого «Жития»:

И сие смотрение в Бозе бысть прежде, даже не создатися Адаму, прежде, даже не вообразится. Рече Отец Сынови: сотворим человека по образу Нашему и по подобию. И ответа Другий: сотворим, Отче, и преступит бо. И паки рече: о Единородный Мой! о свете Мой! о Сыне и Слове! о сияние славы Моея! аще промышляеши созданием Своим, подобает Ти облещися в тлимаго человека, подобает Ти по земли ходити, плоть восприяти, пострадати и вся совершити. И отвеща Другий: буди, Отче, воля Твоя. И посем создася Адам.

Иконописным изображением Предвечного Совета является образ Святой Троицы кисти преподобного Андрея Рублева. На этой иконе представлены три Ангела, склонившиеся друг к другу в молчаливой беседе, причем средний Ангел указывает перстом на чашу с жертвенным агнцем. Три Ангела символизируют три Лица Святой Троицы, чаша символизирует Боговоплощение и Крестную Жертву Сына Божия. Между тремя Божественными Собеседниками нет разногласий или противоречий: Они пребывают в гармоничном и

нерушимом единстве. Между Ними царствует любовь – та самая Божественная любовь, которая стала причиной сотворения мира и человека и причиной Боговоплощения.

Итак, только после того, как было решено, что Бог Сам становится залогом, гарантом спасения человека, сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Бо-жию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их ([Быт 1:27](#)). Говоря о сотворении человека по образу и подобию Божию, Григорий Нисский сравнивает Бога с художником, а человека – с живописным произведением, в котором отражены совершенства Создателя:

Божественная красота не во внешних чертах, не в приятном окладе лица и не какой-либо доброцветностью сияет, но усматривается в невыразимом блаженстве добродетели... Как живописны представляют на картине человеческие лица красками, растирая для этого краски таких цветов, которые близко и соответственно выражают подобие, чтобы красота подлинника в точности изобразилась в списке, так представь себе, что и наш Зиждитель, как бы наложением некоторых красок, т.е. добродетелями, расцветил изображение до подобия с собственной Своей красотой, чтобы в нас показать собственное Свое начальство. Многообразны и различны эти как бы краски изображения, которыми живописуется истинный образ: это не румянец, не белизна, не какое-либо смешение этих цветов одного с другим; не черный какой-либо очерк, изображающий брови и глаза; не какое-либо смешение красок, оттеняющее углубленные черты, и не что-либо подобное всему тому, что искусственно произведено руками живописцев, но вместо всего этого – чистота, бесстрастие, блаженство, отчуждение от всего плохого и все однородное с тем, чем изображается в человеке подобие Божеству. Такими цветами Творен собственного Своего образа живописал наше естество.

Тема образа Божия – одна из центральных в антропологии отцов Церкви. В святоотеческом Предании существовали различные понимания образа Божия в человеке. Большинство отцов усматривало образ Божий в человеческой душе» или в ее высшей области – уме. По словам святителя Григория Богослова,

Было, когда высокий Логос Ума, следуя великому Уму Отца, Основал мир, который до того не существовал.

Он сказал – и совершилось все, что Он хотел. Но когда все это –

Земля, небо и море – составило космос,

Понадобился и созерцатель Премудрости, матери всего,

Благоговейный царь всего земного. Тогда Логос...

Взяв часть новосозданной земли,

Бессмертными руками составил мой образ,

Которому дал нечто от Своей жизни, потому что послал в него

Духа, Который есть струя невидимого Божества.

Так из персти и дыхания создан человек, образ Бессмертного,

Так как в обоих царствует природа ума.

Поэтому из-за своего земного (происхождения) я привязан к здешней жизни, Но из-за частицы Божества ношу в груди любовь (к божественному).

Иногда образ Божий видели в свободной воле человека. Некоторые отцы также делали различие между «образом» и «подобием»: образ – это то, что было дано человеку в самый момент его сотворения; подобия же, то есть уподобления Богу, человек должен достичь в результате нравственного совершенствования и доброделания.

Некоторые христианские авторы видели образ Божий в главенствующем положении, которое человек занимает во вселенной, а также в бессмертии человека и его творческой силе.

Святитель Григорий Нисский, кроме того, говорил о том, что человек создан по образу Триипостасного Бога. В первой человеческой семье – Адаме, Еве и их сыне – Григорий видел

образ Отца, Духа и Сына. Бог сотворил не одного человека, не одинокую самозамкнутую монаду, единицу, а «мужчину и женщину», которым повелел «плодиться и размножаться» (см.: [Быт 1:27-28](#)). Как Бог Един в трех Ипостасях, так и человек создается как существо многоипостасное. Адам, Ева и их последующие потомки – это всечело-век, человечество. У всех людей одна природа и одна сущность, но одновременно каждый человек представляет собой неповторимую ипостась, личность.

Говоря о человеке как об образе Святой Троицы, Анастасий Си-наит предлагает следующую трактовку: образом Святой Троицы является душа, разум и ум. При этом душа «является нерожденной и не имеющей причины во отпечатление нерожденного и не имеющего причины Бога Отца», разум же рождается из души по образу Сына Божия, а ум исходит из души по образу Святого Духа.

По словам апостола Иоанна Богослова, Бог есть любовь ([1 Ин 4:16](#)). Бог не просто обладает любовью, направленной на что-то внешнее по отношению к Нему: Он внутри Себя, в Своем бытии есть Любовь. Но Бог не был бы Любовью, если бы не был Троицей, ибо ничто изолированное или самозамкнутое не может быть любовью. Точно так же и человек не мог бы любить и быть причастен любви, если бы оставался один, если его личностный потенциал не реализовался бы в контакте с другими личностями. Человек становится человеком благодаря общению с людьми. И именно через людей он опытно приобщается к любви.

Человек задуман и сотворен Богом как существо, призванное реализовать тот потенциал любви, который заложен в него в момент создания. В младенчестве он тянется к матери, и узы любви соединяют его с нею, с ближайшим окружением, с семьей самым тесным, нерасторжимым образом. Повзрослев, человек вступает в брачный союз, и происходит то, о чем сказано в Библии: Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей ([Быт 2:24](#)). Плодом любви между мужем и женой становится ребенок, на которого изливается любовь родителей. Таким образом, именно любовь является главной движущей силой человеческой истории, передаваясь из поколения в поколение как божественное и никогда не оскудевающее наследие.

Бог сотворил человека из праха земного, но вдунул в лицо его дыхание жизни ([Быт 2:7](#)). Под «дыханием жизни» отцы Церкви чаще всего понимают душу, которой Бог наделил человека. Святитель Григорий Богослов называет душу «дыханием Бога». Полученное из уст Божиих, это дыхание Божие возвышает человека над всем мирозданием и ставит его в непосредственную близость к Создателю.

Сотворив человека, Бог наделяет его правом нарекать имена: Он приводит к человеку всех животных и птиц, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым ([Быт 2:19-20](#)). Дав человеку право нарекать имена тварям, Бог поставил человека над ними, сделал его их властелином, ибо назвать имя какого-либо существа, в понимании.

себя животные остаются неназванными, но слово человека нарекает им имена, и таким образом человек управляет ими с более высокого уровня, чем сами они управляют собой. Как говорит святитель Иоанн Златоуст, имена нарекаются человеком для того, «чтобы в наречении имен виден был знак владычества». Златоуст ссылается на обычай людей при покупке рабов менять им имя; «так и Бог заставляя Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным». Право нарекать имена, кроме того, указывает на способность человека прозревать в суть вещей, тем самым уподобляясь Богу и участвуя в Божественном творчестве. По словам Василия Селевкийского, давая человеку право нарекать имена животным, Бог как бы говорит Адаму: «Будь творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самих тварей... Мы делим с тобой

славу творческой премудрости... Давай имена тем, кому Я дал бытие».

Сотворив Адама из земной материи, Бог создает Еву из ребра Адама. Для чего Бог творит помощника человеку? Святой Феофил Антиохийский полагает: для того, чтобы между ними была любовь. Блаженный Августин отвечает: для чадородия. При этом рассматривается вопрос о предполагаемом способе размножения людей в том случае, если бы они не согрешили. Восточная богословская традиция исходит из того, что «в раю процветало девство», и слова «плодитесь и размножайтесь» не означают обязательного брачного союза, «ибо Бог мог умножить род людей и другим способом, если бы они сохранили заповедь до конца». Святитель Григорий Нисский считает, что люди могли бы размножаться так же, как и Ангелы. В западном богословии утвердилось мнение блаженного Августина, который говорит, что брачный союз непременно должен был осуществиться, но люди не успели вступить в него, находясь в раю, потому что «сразу же после сотворения жены, прежде чем они вступили в союз, последовало то преступление, за которое они... были выведены из этого блаженного места».

Согласно библейскому откровению, человек был создан как властелин вселенной ([Быт 1:26](#)). Иоанн Златоуст подчеркивает, что «человек есть превосходнейшее из всех видимых животных; для него-то и создано все это: небо, земля, море, солнце, луна, звезды, пресмыкающиеся, скот, все бессловесные животные».

Первозданный человек, по учению Церкви, пребывал в гармонии с самим собой, с природой и с сотворившим его Богом. По словам Макария Египетского, [Адам](#) был другом Божиим, пребывал в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал. В Адаме пребывало Слово, и он имел в себе Духа Божия: «Пребывавшее в нем Слово было для него всем – и знанием, и ощущением, и наследием, и научением». Близость Адама к Богу была очень велика: «Ангелы трепетали, Херувимы и Серафимы не дерзали прямо взглянуть на Бога, тогда как Адам беседовал с Ним, как бы с другом».

В то же время первозданный человек не был настолько утвержден в добре, чтобы не иметь возможности впасть в грех. Поэтому Бог насаждает в раю древо познания добра и зла ([Быт 2:9](#)), «как некое испытание и пробу», и дает человеку заповедь, исполняя которую, он должен упражняться в добре. Ибо человеку «не было полезно, чтобы он, будучи еще неискушенным и неиспытанным, получил нетление», так как в этом случае оставался риск, что он впадет в гордость и подвергнется осуждению дьявола.

Первозданный человек был создан для того, чтобы «возделывать» землю (см.: [Быт 2:5](#)) В этом можно усмотреть указание на призвание человека к творчеству. В Библии Бог представлен как Творец-Дemiург-Делатель: Отец Мой доньше делает, и Я делаю ([Ин 5:17](#)). Человек тоже становится делателем, и хотя, в отличие от Бога, он не может творить «из ничего», он может брать Божии дары и совершенствовать их, доводя до еще большей красоты и гармонии. Человек может сделать из дерева дом, из камня скульптуру, из глины кувшин. Творя, человек подражает Творцу и уподобляется Ему. Человек вводится в материальную вселенную как посредник между Богом и тварью, как священник всего мироздания. Подобно тому как священник во время литургии, произнося «Твоя от Твоих», возвращает Богу Его же дары с благодарением, человек был призван к обладанию этим миром для того, чтобы царствовать над ним, вести мир к совершенству и обожению. Через исполнение заповедей человек должен был возвращать мир Самому Творцу, Который поставил его господином и царем над мирозданием.

Отцы Церкви говорят о человеке как о наивысшем создании Божиим, как об увенчании творческого процесса Создателя. По словам Иринея Лионского, «слава Божия есть живой человек». Иринею вторит Григорий Богослов: «Твоя слава – человек, которого Ты поставил здесь Ангелом, певцом Твоего сияния!» В другом месте Григорий говорит о человеке как о храме Божиим и «сотворенном боге»:

Если будешь низко о себе думать, (то напомню), что ты –

Христово творение И дыхание, досточтимая частица (Его), а потому и небесный, И земной; ты – сотворенный бог, незабываемое произведение (Творца), Через страдания Христа идущий к нетленной славе... Ибо человек есть храм великого Бога; и тот делает себя таким (храмом), Кто отрешается от земли и непрестанно идет к небу. Этот храм я повелеваю тебе сохранять благоухающим От твоих дел и слов, всегда имеющим внутри себя Бога...

Главное назначение и призвание человека – восходить от земного к небесному, от человеческого к Божественному. Бог, согласно Григорию, создал человека для того, чтобы он достигал большей славы и, «заменяя в себе земное (на небесное)... как бог, шел отсюда к Богу». Будучи богом по своему потенциалу, человек должен достичь такой степени богоуподобления, при которой он станет всецело обоженным. Цель жизни человека – «сделаться богом и духом... стать в чине светозарного ангельского лика, получив за великие труды еще большую награду». В этом утверждении Григорий верен всей восточнохристианской традиции, которая определяет цель жизни человека термином «обожение».

Тело, душа и ум

Если Божество «просто и несложно», то человек, напротив, представляет собой некий состав, «смесь» из нескольких элементов. В человеке различают материальное начало, называемое «телом» или «плотью», и духовное, выражаемое в терминах «дух», «душа» и «ум». Отцы Церкви иногда говорят о двухчастном составе человека (тело и душа), иногда – о трехчастном (тело, душа и ум, или, реже, – тело, душа и дух). В последнем случае ум, или дух, мыслится не как высшая способность души, а как самостоятельное начало в человеке.

В Библии многократно подчеркивается дихотомия, двусоставность человека. В книге Иова сатана говорит Богу: коснись кости его и плоти его, а Господь отвечает: вот, он в руке твоей, только душу его сбереги ([Иов 2:5-6](#)). Псалмопевец различает в человеке душу и плоть: Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя ([Пс 62:2](#)). Иногда плоть противопоставляется духу: И египтяне – люди, а не Бог, и кони их – плоть, а не дух ([Ис 31](#), з). В Евангелии это противопоставление проводится более последовательно: дух бодр, плоть же немощна ([Мф 26:41](#)); дух животворит, плоть не пользует нимало ([Ин 6:63](#)).

Трихотомический взгляд на человека унаследован, скорее, от античной философии. Что касается Священного Писания, то текстов, которые можно истолковать трихотомически, там немного. Пример подобного текста – слова апостола Павла: Ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока ([1 Фес 5:23](#)). Апостол Павел противопоставляет «душевного» человека «духовному» (см.: [1 Кор 2:14-15](#)) — Он также говорит о слове Божиим, которое проникает до разделения души и духа ([Евр 4. 12](#)). Однако гораздо чаще у апостола Павла встречается дихотомическое противопоставление тела и духа (см.: [Рим. 8:10](#)), плоти и духа (см.: [Гал 5:7](#); [Кол 2:5](#)) или плоти и ума (см.: [Рим 7:25](#)).

Восточнохристианская традиция определяет человека как разумное живое существо, состоящее из души и тела:

Что есть человек, как не состоящее из души и тела разумное живое существо? Итак, сама по себе душа – человек? Нет, не человек душа. Назовешь ли тело человеком? Нет, но называется телом человека. Итак, ни одно из двух само по себе не есть человек, но соединение из обоих называется человеком.

Ибо человек есть сущность, составленная из плоти и души, разума и крови, стихий и многих других (элементов)... Человек есть существо живое, обладающее умом и способное к научению.

Вот что такое человек: живое существо смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное, способное видеть видимое творение и постигать мысленное.

Во всех этих определениях подчеркивается антиномичность, двойственность человека, состоящего из души и тела: по телу он является смертным, видимым и чувственным, по душе – невидимым, бессмертным и мысленным.

Говоря об изначальной дихотомии человеческого естества, некоторые отцы Церкви пользовались античной идеей «микрокосмоса», согласно которой человек представляет собой «малый мир», соединяющий в себе те же самые элементы (стихии), из которых состоит вселенная. Однако если античные философы говорили о человеке как о «малом мире», то для Григория Богослова именно материальный мир является «малым» по сравнению с макрокосмосом-человеком, поскольку человек заключает в себе обе реальности – материальную и духовную, в то время как мир обладает лишь одним материальным бытием:

...Художник-Логос создает живое существо, единое из двух – я имею в виду видимую и невидимую природы; созидает, говорю, человека, и, из прездесотворенной материи взяв тело, от Себя же вложив дыхание (жизни) – то, что слово (Божие) называет разумной душой и образом Божиим, – творит как бы некий второй мир, в малом великий; поставляет его на земле как другого ангела, поклонника, составленного (из двух природ), надзирателя над видимой тварью, посвященного в таинства твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного царству, которое свыше, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, посредника между величием и смирением, который в одно и то же время есть дух и плоть...

Каким образом в человеке соединены два полярные начала – материальное и духовное? Задолго до возникновения христианского богословия над этим задумывались античные мыслители и восточные мудрецы. Платону душа и тело представлялись столь чуждыми, враждебными друг другу началами, что он называл тело «темницей», куда как бы против воли заключена душа. Платон разделял распространенные в его время представления о предсуществовании душ и об их переселении из одного тела в другое, в том числе из человека в животных.

Учение о метемпсихозе (переселении душ) было отвергнуто всей древнецерковной традицией. Во II веке Феофил Антиохийский писал:

Платон, который так много говорил о единстве Бога и о душе человеческой, утверждая, что душа бессмертна, не противоречит ли после себе самому, говоря, что души некоторых переселяются в других людей, иные же в бессловесных животных? Не представится ли умным людям его учение ужасным и незаконным, – что тот, кто был человеком, будет потом волком, или собакой, или ослом, или другим каким-либо бессловесным животным? Подобный сему вздор говорит и Пифагор.

Полемизируя с античными философами и гностиками, идею переселения душ решительно отвергал в том же II столетии Ириней Лионский:

Учение их о переселении душ из тела в тело мы можем опровергнуть тем, что души ничего не помнят того, что прежде было с ними. Ибо если бы им надлежало испытать всякий род деятельности, им надлежало бы помнить то, что было прежде сделано, чтобы восполнить недостающее и чтобы не заниматься непрерывно все одним и тем же и не нести жалкого труда.

В III веке идею переселения душ опровергал Ориген в целом ряде экзегетических и полемических сочинений зрелого периода:

Нужно опасаться впасть... в учение о перевоплощении, которое чуждо Церкви Божией, которое не передано апостолами и которое ничем не подтверждается в Писаниях... Если душа

дважды вошла в тело по причине греха, почему бы ей не быть посланной трижды и большее число раз, если эта жизнь и совершенные в ней грехи не могут быть наказаны иначе как через переход из одного тела в другое? Если принять этот вывод, то и не будет момента, когда душа могла бы прекратить свои перемещения. Ибо всегда в силу бывших грехов она будет отправляться в тело, и так не будет места для разрушения мира, когда небо и земля преилут.

Мы подаем врачебную помощь и людям, вовлеченным в неразумное учение о переселении душ теми врачами, которые допускают переходы разумной природы или в совершенно неразумную сущность, или в сущность, лишенную способности воображения.

В своем раннем трактате «О началах» Ориген оказался не свободен от влияния платоновских идей. В оригинальной версии этого сочинения, полностью сохранившегося лишь в отредактированном латинском переводе, Ориген развивал теорию, согласно которой Бог является Творцом многочисленных миров: прежде нынешнего мира существовали иные миры, и после завершения истории мира будут существовать новые миры. Эта теория в сочетании с мыслью о том, что души людей являются «охладевшими» умами, посланными для наказания в тела, дала основание некоторым последующим критикам Оригена, в частности Григорию Нисскому и блаженному Иерониму, утверждать, что он учил о переселении душ. Опровергая Оригена, Григорий Нисский прямо увязывал его идею предсуществования душ с учением о метемпсихозе:

Один из живших прежде нас, а именно занимавшийся учением о началах, утверждал, что души, подобно какому-то обществу... существуют сами по себе, и там есть для них образцы порока и добродетели, и душа, пребывающая в добре, остается не испытавшей соединения с телом, но если она уклонится от общения с добром и возымеет поползновение к здешней жизни, в таком случае бывает соединена с телом... (Те), которые утверждают, что души до жизни во плоти имеют другой образ жизни, по моему мнению, держатся еще языческих баснословных учений о переселении души из одного тела в другое. Ибо если кто в точности исследует, то по всей необходимости найдет, что учение их клонится к тому, что, как говорят, сказывал о себе один из их мудрецов, а именно: «Был я мужем, потом облекся в тело жены, летал с птицами, был растением, жил с животными водяными». И, по моему суждению, недалеко отступил от истины утверждающий о себе подобное. Ибо подобное учение, что одна душа входила в столько тел, подлинно достойно или крика каких-либо лягушек и галок, или бессловесия рыб, или бесчувственности растений. Причина же такой нелепости – та мысль, что души предсуществуют...

Идею переселения душ опровергали и другие церковные писатели IV века. Василий Великий призывал «убегать бредней угрюмых философов, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою, и говорят о себе, что они были некогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами». Как саркастически отмечает Василий, «хотя я не скажу, бывали ли они когда рыбами, однако со всей силой готов утверждать, что, когда писали это, были неразумнее рыб». Иоанн Златоуст противопоставляет христианскую антропологию, выраженную в Евангелии от Иоанна, «постыдному» учению греческих философов о метемпсихозе:

Что же касается души, то Платон и Пифагор оставили учение о ней самое постыдное: говорили, что души человеческие делаются мухами, комарами, деревьями, утверждали, что Сам Бог есть душа, и вымышляли многие другие нелепости. С того дня, как явился он и с ним прочие рыбаки, с того времени учение Платона и Пифагора, которое прежде почиталось господствующим, умолкло... Оставив учить людей чему-нибудь полезному, Пифагор внушал им, что все равно – есть бобы или головы своих родителей, а своих последователей уверял, что душа учителя их иногда бывала деревом, иногда – девицей, иногда – рыбой... Платон иногда

говорит, что душа причастна Божескому существу; а иногда, возвысив ее так неумеренно и так нечестиво, оскорбляет ее другой крайностью, вводя ее в свиней и ослов и в других животных, еще хуже. Итак, оставив их мифы, приступим к нашим догматам...

В VI веке идея метемпсихоза была официально осуждена Церковью на Константинопольском Соборе 543 года и на V Вселенском Соборе, а в 1082 году – на Соборе против Иоанна Итала. Этой идее отцы Церкви противопоставили учение о том, что каждый человек представляет собой единственную и неповторимую личность, в котором душа неразрывно соединена с телом. «Как каждый из нас получает свое тело через художество Божие, так получает и свою душу, – говорит Иринеи Лионский. – Ибо Бог не так беден и скуден, чтобы не мог даровать каждому телу особую свою душу, равно как и особенный характер». По словам Афинагора Афинского, «душа и тело в человеке составляют одно живое существо, которое испытывает и свойственное душе и свойственное телу». Как подчеркивает Кирилл Иерусалимский, тело – не «чужая» одежда, заимствованная человеком на время, но «своя», полученная навечно:

Ничего мы не делаем без тела. Хулим устами и молимся устами, блудодействуем телом и чистоту храним телом; похищаем рукою и милостыню даем рукою, равно и все прочее. Итак, поскольку во всем тело содействовало душе, то и возмездие в будущем веке получит соответственно делам своим. Итак, будем, брат, хранить тела свои, не станем употреблять их на зло, как чужие; не будем, подобно еретикам, говорить, что сия одежда телесная есть чужая; но будем хранить, как свою. Ибо надлежит нам дать ответ Господу во всем том, что мы сделали в теле.

Общепринятым в патристике является представление, согласно которому душа в человеке является началом высшим, а тело – низшим. Соответственно, тело по отношению к душе должно находиться в иерархическом подчинении. Некоторые авторы уподобляют душу госпоже, а тело служанке. На этом традиционном противопоставлении построено популярное в Средние века произведение византийского писателя XI века Филиппа Пустынника «Диоптра», составленное в форме диалога Души и Плоти. Служанка Плоть обращается к госпоже Душе: «Ты руководишь мною... ты управляешь мною, как всадник конем... Ты и разумна, и бессмертна, и приходишь из высшего небесного мира... а я худородна, я – раба из этого изменчивого и скверного мира и вся состою из всех его четырех стихий». Однако подчеркивается неразрывная связь Души и Плоти: «Без помощи моих органов, госпожа, не можешь ты славословить Творца своего и Бога... Без меня не можешь ты ни возблагодарить своего Создателя как Его творение, ни покаяться в согрешениях со слезами... Не будь я создана, не была бы и ты создана вместе со мной».

Существует ошибочное представление о том, что для христианства характерно пренебрежительное отношение к телу и плоти. На самом деле такое отношение было характерно для платонической и неоплатонической традиций, к которым христианство подходило критически. Как мы уже говорили, Платон уподоблял тело темнице, в которую заключена душа. Плотин сравнивал тело с домом, в котором душа нашла временное пристанище: настанет время, когда душа уже не будет нуждаться в этом доме и когда она обретет свою подлинную отчизну. По словам Порфирия, написавшего биографию Плотина, последний «всегда испытывал стыд оттого, что жил в телесном облике»: из-за этого он никогда не рассказывал о своих родителях и родине, не позировал перед живописцем или скульптором, не ходил в баню и не принимал лекарства.

Платоновское представление о теле как темнице оказало влияние на некоторых христианских писателей, в частности на Оригена. Однако его учение о том, что души облеклись в тела в результате «охлаждения», было подвергнуто суровой критике уже в III веке, когда

святитель Мефодий Патарский написал специальный анти-оригенистический трактат «О воскресении», где опровергал мнение о том, что тело в человеке является источником греха. Поскольку основной темой трактата является природа воскресших тел после всеобщего воскресения, мы скажем об этом подробнее в главе, посвященной православной эсхатологии.

Христианству, которое проповедует Бога, явившегося во плоти, чужд всякий спиритуализм, будь то платонический, неоплатонический, оригенистический, гностический или манихейский. Напротив, как писал христианский автор II века, «нам должно хранить плоть как храм Божий». На рубеже II и III веков Тертуллиан говорил о том, что плоть – славное творение Бога, «дело рук Бога, забота Его помысла, мех Его дыхания, царица Его творения, наследница Его щедрости, служительница Его религии, воительница Его свидетельства, сестра Христа Его». «Почему, душа, ты ненавидишь плоть? – спрашивает Тертуллиан. – Ближе ее у тебя никого нет; ее ты должна любить более всего после Господа. Это ближайшая сестра твоя, которая вместе с тобою рождается в Боге».

По мысли Тертуллиана, создавая человеческую плоть, Бог творил ее не только для человека, но и для собственного Сына, имея в виду Его будущее воплощение:

...Каким великим делом было устройство этой материи! Столько раз оказывалась ей честь, сколько раз она чувствовала руку Божью, когда та ее касалась, когда бралась из нее часть, когда она отделялась, когда формировалась. Подумай: ведь Бог был занят и озабочен только ею – Его рука, ум, действие, замысел, мудрость, попечение и прежде всего Его благоволение, которое начертало образ, были устремлены на нее. И какую бы форму прах ни получил, при этом мыслился Христос, Который однажды станет человеком, ибо Слово имело стать прахом и плотью, которые тогда были еще землею.

По словам [блаженного Феодорита](#), тело человека является созданием Божиим, в котором все члены сосуществуют в гармоничном единстве:

Как ныне по изволению Творца создается зародыш в материнской утробе и естество следует уставам, вначале Им определенным, так и тогда по Его же хотению человеческое тело составилось из земли и персть стала плотью, кровью, кожей, жиром, волокнами, кровеносными и бьющимися жилами, мозгом и соками; образовались костяные опоры, глазные покровы, чистота зрачка, винтообразные проходы для слуха, ощущение запахов и словесный орган уст, в котором зубы служат вместо струн, язык уподобляется смычку, а ум – правой руке музыканта.

Восхищение целесообразностью строения человеческого тела было характерно для многих церковных писателей. Начало этой теме в христианской традиции положил апостол Павел, который писал: Членов много, а тело одно... Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге ([1 Кор 1:20-25](#)). В устройстве тела, подчеркивает Григорий Нисский, все целесообразно, и все телесные органы созданы ради одной из трех целей: ради жизни, ради хорошей (благой) жизни, или ради продолжения рода. Мозг, сердце и печень необходимы для того, чтобы человек жил; органы чувств – чтобы человек жил хорошо и приобщался к радостям жизни; детородные органы – для произведения потомства.

В тех случаях, когда святые отцы говорят о вражде плоти и духа (эта тема опять же восходит к апостолу Павлу), это следует понимать скорее в аскетическом плане, нежели как онтологическую антиномию в философском смысле. Под «умерщвлением плоти» в христианской аскетической традиции понимается освобождение плоти от греховных страстей.

Согласно святоотеческому учению, тело является домом души, и душа пользуется телесными чувствами как окнами, через которые соприкасается с материальным миром. Тело называют колесницей для души, органом души. О теле необходимо заботиться, потому что оно

– орудие души.

В патристике не получил однозначного ответа вопрос о том, находится ли душа в какой-то части тела, или она проникает собой все тело, или, наконец, сама вмещает в себя тело. Последнюю точку зрения выражает Немезий Эмесский, который полагает, что тело не способно содержать в себе душу, потому что душа не ограничена местом, но, скорее, наоборот – душа содержит в себе тело, которое заключено в ней как в сосуде. [Леонтий Византийский](#) стоит на более распространенной точке зрения, утверждая, что душа все-таки заключена телом.

Есть ли в теле какой-либо орган, который можно считать центром концентрации душевных сил, или же все члены в равной степени служат душе? Обычно органом рассудка признают головной мозг, а основным органом всех остальных душевных сил – сердце. Однако душа пронизывает собой все члены тела; некоторые из них специально предназначены к тому, чтобы быть «жилищами» душевных чувств: органами зрения служат нервы головного мозга и глаза, слуха – нервы мозга и уши, обоняния – ноздри, вкуса – язык и нёбо, осязания – вся нервная система человека.

О сердце как о центре духовной жизни человека особенно много говорили те писатели-аскеты, которые разрабатывали теорию и практику умно-сердечной молитвы. Они воспринимают сердце как орган мистического восприятия Бога.

На скрижалях сердца Божественная благодать пишет законы Духа и небесные тайны, – говорит преподобный Макарий Египетский. – Сердце же начальствует и властвует над всеми органами тела. И если благодать проникла в долины сердца, то она властвует над всеми органами тела и над всеми помышлениями. Ибо там находится ум и все помышления души и ее упование.

В сердце происходят важнейшие события духовного возрождения человека – одухотворение его души, соприкосновение с высшим миром, встреча с Богом. Вместе с тем именно в сердце зарождаются и из него исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления ([М ф 15:19](#)), то есть в недрах сердца, в его «бездне» зачинается все греховное в человеке. Отсюда задача аскезы – очищать сердце, освобождать его от греховных склонностей.

Термином «душа» в христианской антропологии обозначается невидимая – в отличие от тела – часть человеческого состава. В Библии этим термином иногда обозначается всякое вообще живое существо (см.: [Быт 2:19](#); 9,12), в других случаях – некий жизненный принцип или жизненное начало, заключенное в плоти (см.: [Быт 9:4](#)) и даже крови (см.: [Лев 17](#), и) животного, нередко – сама жизнь человека (см.: [Быт 19:17](#)). В этих же значениях слово «душа» употребляется в Новом Завете.

В восточной патристике душа определяется как «сущность умная, бестелесная, бесстрастная, бессмертная»; «сущность рожденная, сущность живая, умная, сообщающая собой органическому и чувственному телу жизненную силу»; «сущность живая, простая и бестелесная, невидимая, по своей природе, телесными очами, бессмертная, одаренная разумом и умом, не имеющая определенной формы; она действует при помощи органического тела и сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения».

В понимании структуры души отцы Церкви исходили из общепринятого в сократо-платоновской психологии деления души на три части: разум, чувство и желание. Названия трех частей души иногда переводят как разумная, раз раздражительная и желательная. По словам Симеона Нового Богослова, душа есть «умственная мастерская, в середине которой, как сердце, помещается разумная сила, а вместе с разумной – желательная и раздражительная».

Каково происхождение души? Создается ли душа каждого человека прежде тела или одновременно с телом? Создается ли она «взрослой» или, подобно телу, развивается? По

мнению Григория Нисского, душа создается Богом одновременно с телом, а не прежде тела. По мере возрастания тела душа тоже «развивается и увеличивается». Сначала, в момент сотворения тела, в душе присутствует лишь одна «растительная или питательная сила», подобно корню, скрытому в земле. Потом, когда растение выйдет на свет, в душе «расцветает дар чувствительности». Когда же росток созреет, «тогда, подобно некоему плоду, начинает просвечивать разумная сила, впрочем, не вся вдруг обнаруживаясь, но быстро возрастая вместе с усовершенствованием орудия и столько принося всегда плода, сколько вмещают силы человека».

Является ли душа бестелесной по природе? Бестелесной душа может быть названа только по отношению к телу, а не по отношению к Богу. Как подчеркивает Иоанн Дамаскин, бестелесным по сущности является только Бог; Ангелы же, демоны и души являются бестелесными по благодати¹⁸⁴. Среди древнецерковных писателей было распространено мнение о том, что душа имеет некую телесную оболочку, или «тонкое тело». В частности, Тертуллиан настаивает на том, что душа телесна: «ее субстанция обладает особого рода плотностью, вследствие которой она может чувствовать и страдать».

Общепринятым в христианской традиции является учение о бессмертии души. Однако это бессмертие понимается не как абсолютное и онтологическое, а как относительное и «икономическое» – всецело находящееся во власти Бога. Абсолютно бессмертен только Бог; душа бессмертна постольку, поскольку она приобщается к Божественному бытию и Божественному бессмертию. Иустин Философ говорит: «Душа причастна жизни, потому что Бог хочет, чтобы она жила, и поэтому может некогда перестать жить, если Бог захочет, чтобы она не жила более». Феофил Антиохийский считает, что человек не бессмертен по природе, но способен стать бессмертным.

Важную роль в христианской антропологии играет понятие «ум». Этот термин, часто употребляемый апостолом Павлом, восходит к античной антропологии. Ум не синонимичен душе: по словам Антония Великого, «ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу. Богоугодный ум идет впереди души и советует ей презирать временное, материальное и тленное, возлюбить же вечные, нетленные и нематериальные блага, чтобы человек, находясь в теле, умом мыслил и созерцал небесное и божественное. Боголюбивый ум – благодетель и спасение человеческой души». Душа находится в мире, как рожденная, а ум – вне мира, как нерожденный. Ум не только господствует над душой, но и «обоживает душу». Ум скрыт в тайниках сердца, глубоко запрятан в недра души и в обычной жизни может никак не проявляться, подменяясь душевным разумом. Человек узнает о том, что у него есть духовный ум, только тогда, когда вступает на путь аскетического подвига, цель которого – выявление духовного ума и одухотворение души. Когда в человеке полностью выявлен духовный ум во всей своей светозарности и богоподобии, это означает, что человек достиг совершенства:

Таково Божие определение, чтобы по мере возрастания плоти душа наполнялась умом, чтобы человек из добра и зла выбирал угодное ему (уму). Душа же, не избирающая добро, не имеет ума. Поэтому хотя все тела имеют душу, но не о всякой душе можно сказать, что она имеет ум. Ибо боголюбивый ум бывает у целомудренных, преподобных, праведных, чистых, добрых, милостивых и благочестивых. Присутствие ума бывает для него (человека) помощью (в отношении) к Богу.

Ум является инструментом духовного зрения: «Глаз видит видимое, а ум постигает невидимое». Органом разума является головной мозг, а органом ума – сердце. Поэтому «кто имеет боголюбивый ум, у того просвещено сердце, и он видит Бога в уме своем». Симеон Новый Богослов называет ум «оком сердца». В процессе мистического восхождения к Богу ум является игемоном-предводителем, он следует непосредственно за Богом, возводящим его. За ним следует душа: «От величия и красоты тварей ум познает Создателя и восходит к созерцанию Его

и душу воспаляет помышлять о Творце». Душа, в свою очередь, влачит за собою тело.

Однако взойти в созерцание может только ум. «Человек... словесен среди бессловесных и двояк из двух – чувственного и умопостигаемого. Он один среди тварей знает Бога, и для него одного, в силу ума, Бог уловим неуловимо, видится невидимо и держится неудержимо».

Ум человека обладает естественной светозарностью: «Старайся сохранить невредимой светозарность владычественного твоего (ума)», – говорит [Иоанн Карпафский](#). Древние подвижники на высоких стадиях мистического озарения видели свет своего ума. По учению Евагрия Понтийского, есть два света: во-первых, «блаженный свет Святой Троицы», а во-вторых, свет человеческого ума, его собственное сияние. Между Божественным светом и светом человеческим существует родство: поскольку ум создан по образу Божию, свет ума «родствен Ему». Во время молитвы ум человека, достигшего бесстрастия, способен созерцать собственное изначальное состояние светозарности, становясь «подобным свету», «звездовидным» и «подобным сапфиру и небесному цвету».

Ум может быть направлен как к Богу, так и в противоположную сторону. Святые отцы, особенно те из них, которые говорили об «умном делании», исходили из того, что ум приобретает различную «окраску» в зависимости от того, в какую сторону и на какие объекты он бывает направлен. Как мир состоит из множества разнообразных и разнородных элементов, так и ум, направленный на предметы мира, теряет свою простоту и становится множественным, и, наоборот, возвращаясь к Богу, созерцая Единое, сам становится единым. О различных состояниях ума говорит святой Максим Исповедник: «Ум, направленный к Богу молитвой и любовью, делается мудрым, сильным, человеколюбивым, милосердным, или, просто говоря, имеет в себе все свойства Божии, переходя же к материальным вещам, становится животным и грубым». Ум, потерявший свою единовидность и духовность, ничем не отличается от душевного разума. Из глубин сердца он вытесняется в головной мозг, разделяется на множество помышлений о мирских вещах, забывает о Боге. Для того чтобы ум вспомнил о Боге, необходимо снова свести его в сердце и «водворить» там.

Одной из наиболее таинственных способностей человека является память. Относится ли память к области ума, или ее следует признавать способностью рассудка? Иоанн Дамаскин, по-видимому, относит ее к рассудку: «память есть представление, оставленное каким-либо чувством, или помышление, обнаруживающееся через действие». Чувство и мышление – способности души; воспринятое душой при их помощи сохраняет память. Здесь, однако, идет речь о так называемой «мирской памяти», включающей в себя воспоминания обо всех событиях и явлениях материального мира.

Есть вид памяти, который относится к области ума и сердца, – это «память Божия». Душевная память концентрируется в голове, она множественна и разнообразна, потому что вмещает в себя множество вещей и явлений. Умная память заключена в сердце; она единична и проста, потому что имеет своим предметом одного Бога. Когда в человеке открывается память Божия, она постепенно вытесняет душевную память. По словам Исаака Сирина, «память о Боге, когда овладеет пажитью в душе, истребляет в сердце память обо всем видимом».

Грехопадение и предопределение ко спасению

Важную роль в христианской антропологии играет учение о том, что изначальная богозданная природа человека подверглась искажению в результате грехопадения, последствия которого сказались на всем человеческом роде.

Согласно библейскому повествованию, человек отпал от Бога не по своей воле: он был соблазнен змеем, о котором в Библии говорится, что он был хитрее всех зверей полевых ([Быт](#)

3:1). Речь идет о том самом древнем змее, называемом диаволом и сатанюю, обольщающем вселенную, о котором говорит Апокалипсис ([Откр 12:9](#)).

Когда Бог создавал человека, зло уже существовало, и оно было персонифицировано в диаволе и демонах. Создав человека, Бог поместил его в мире, где был не только свет, но и тьма, не только добро, но и зло, не только блаженство, но и страдание, не только жизнь, но и смерть. Потому Бог указал человеку на древо познания добра и зла, от которого нельзя было вкушать: ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь ([Быт 2:17](#)). Человек должен был исполнять эту Божественную заповедь и обходить запретное древо стороной. Он мог наслаждаться плодами всех деревьев, в том числе древа жизни, а значит, мог быть бессмертным. Но он должен был воздерживаться от познания и вкушения зла, потому что, как только он почувствовал бы вкус зла, как только он хотя бы на мгновение отпал от любви к Богу, он сразу потерял бы все то, чем обладал как сотворенный по образу Божию.

Почему лукавый совет змея оказался столь соблазнительным? По словам Григория Богослова, диавол обманул человека «надеждой на обожение», то есть сыграл на самых сокровенных чаяниях человека, воспользовался вложенным в человека стремлением достичь состояния богоподобия. Бог предлагал человеку путь к обо-жению через послушание Божественной заповеди. А диавол «искусил человека ложной надеждой на обожение», когда сказал Адаму и Еве: будете, как боги (Быт 3, 5). И Бог и диавол обещали Адаму и Еве, что они будут, как боги. Но Бог говорит людям: если вы исполните заповедь Мою, если сохраните верность Мне, то Я сделаю вас такими же по благодати, каким Я являюсь по природе. А диавол говорит: если вы нарушите заповедь Бога, вы станете такими же, как Бог, потому что Бог запретил вам вкушать от древа познания добра и зла из зависти. Диавол никогда не раскрывает свои подлинные намерения, но маскирует их благой целью. Для того чтобы соблазнить человека, обмануть его, он пародирует Бога, обещая человеку то же, что обещал Бог.

Первой поддалась на искушение Ева: она вкусила от древа познания добра и зла, тем самым нарушив заповедь Божию. В Библии мы читаем: И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз (Быт 3, 6). Она почувствовала, что плод будет сладок, и предпочла сладость запретного плода сладости исполнения Божественной заповеди. Она поверила, что существуют ценности вне Бога и помимо Бога. И решила пренебречь заповедью Божией, попробовать, каков вкус того, что вне Бога. Вслед за Евой от древа познания добра и зла вкусил Адам. И тотчас оба они обнаружили свою наготу, увидели то, чего раньше не замечали. Они поняли, что помимо добра может существовать зло, помимо красоты – безобразие и нагота, помимо радости – стыд, помимо правды – ложь.

Услышав голос Бога, ходящего в раю, Адам захотел скрыться от Бога. Нарушив заповедь Божию, человек в одно мгновение лишился того целостного, интегрального знания о Боге, той врожденной прозорливости и мудрости, которыми обладал с момента своего появления на свет. Раньше человек знал, что скрыться от Бога невозможно, что Бог присутствует везде. Нарушив заповедь, он потерял это знание. Отойдя от Бога, он сразу же получил искаженное представление о Боге. Раньше он не знал и не мог даже предположить, что Бога следует бояться, что Бог может наказать его. Раньше Адаму не пришло бы в голову бежать от Бога и скрываться от Него. Теперь же он пытается скрыться, ищет убежища, потому что заповедь нарушена, связь между человеком и Богом ослаблена.

Но скрыться от Бога Адаму не удастся, и он встречается с Богом лицом к лицу. Встреча, которая раньше была источником блаженства и радости, теперь становится источником страдания и стыда. Увидев Адама, Господь изрекает Свой приговор: человек должен быть изгнан из рая – и не потому, что этого хочет Бог, но потому, что в раю нет места злу, непослушанию и неверности. Человек, вкусивший от древа познания добра и зла, уже не может

находиться в раю, он стал чуждым раю. И изгнание Адама из рая становится естественным следствием нарушения заповеди Божией: это тот приговор, который подписал себе сам человек.

В поэтической форме рассказ о грехопадении Адама и изгнании его из рая изложен во II веке святителем Мелитоном Сардийским в поэме «О Пасхе»: *Бог, в начале сотворивший посредством Слова небо и землю и все, что на них,*

создал на земле человека и таким образом дал ему дыхание.

Поселил же его Бог в раю на востоке,

в Эдеме, чтобы он там наслаждался.

Затем Бог дал ему заповедь как закон:

От всякого лрева, которое в раю, вкушайте,

от лрева же познания лобра и зла не вкушайте,

ибо в тот лень, в который вкусите, смертью умрете ([Быт 2:17](#)).

Человек же, который по природе способен вместить

и добро, и зло,

как земля принимает

и те и другие семена,

принял совет врага и сластолюбиа

и, прикоснувшись к древу, преступил заповедь и ослушался Бога. И так, он выброшен в этот мир, как в тюрьму для осужденных.

В результате грехопадения радикальным образом изменилось соотношение свободной воли человека с волей Божией. Первозданный человек не имел греховных склонностей: его свободная воля находилась в послушании воле Божией и в гармонии с ней. Однако после того как человек вкусил от «древа познания добра и зла», то есть опытно приобщился к злу и греху, его свободная воля оказалась перед перманентным выбором между злом и добром. В каждый конкретный момент жизни человек должен делать этот выбор, причем, для того чтобы выбор был сделан в правильную сторону, необходима сознательная направленность его воли к добру. Преподобный Максим Исповедник говорит о наличии в человеке «воли природной», или естественной, присущей всем людям, и «свободного выбора» (или гномической воли), означающего выбор между добром и злом и предполагающего ответственность за свои поступки. В Иисусе Христе была естественная воля, но не было колебаний между добром и злом, тогда как в падшем человеке свободная воля нередко оказывается в конфликте с Божественной волей.

Грехопадение Адама и Евы было не просто единичным актом: оно имело последствия для всего человечества. Для разъяснения того, каким образом грех прародителей передался человеческому роду, Максим Исповедник вводит понятие двойного греха: первым грехом было собственно преступление Адама, а вторым – те последствия, которые этот грех имел для человеческого естества. Первый грех происходил «от произволения, добровольно отказавшегося от блага», а второй, имевший своей причиной первый, – «от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия». Первый грех, то есть добровольное отпадение от блага ко злу, достоин порицания, а второй есть «не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление». Эти формулировки имеют большое значение для понимания православного отношения к латинскому учению о первородном грехе, о чем речь пойдет ниже.

Одним из последствий грехопадения стало распространение греха на весь человеческий род. По словам Мелитона Сардийского, греховность, тленность и смертность были тем, что Адам оставил в наследство своим потомкам:

Ибо он оставил в наследство детям не чистоту, но блуд, не нетление, но тление, не честь, но бесчестие, не свободу, но рабство, не царство, но тиранию, не жизнь, но смерть, не

спасение, но гибель.

Грех и смерть неразрывно связаны: грех является «сотрудником смерти». Поэтому когда души людей подпали воздействию греха, их тела неизбежно становились добычей смерти: *Будучи сотрудником смерти, (грех) предводительствовал человеческими душами и готовил ей в пишу мертвые тела. На всякой же душе грех оставлял след,*

и на ком оставлял – те должны были умереть.

Итак, всякая плоть подпала греху

и всякое тело – смерти,

всякая душа выселялась из телесного дома,

и взятое от земли возвращалось в землю,

и дарованное от Бога заключалось в ад,

и происходило разрушение прекрасного состава,

и отделялось (от души) прекрасное тело.

Человек был разделяем смертью.

Ибо новое несчастье и пленение объяло его.

Он был влеком, как пленник, тенью смертной,

и образ Отца лежал заброшенный.

Грех Адама, по словам Иоанна Златоуста, стал причиной «общего повреждения» человеческого естества²¹⁵. Как подчеркивает Кирилл Александрийский, «по подобию преступления Адама весь род человеческий облекся в тление», будучи произражен от одного поврежденного корня. Макарий Египетский говорит о греховной «закваске», причастными которой стали по преемству все потомки Адама. По учению Макария, «когда человек уклонился от заповеди... грех взял его в свое подданство и сам, как некая бездна горечи, тонкая и глубокая, вошедши внутрь, овладел пажитью души до глубочайших ее тайников... Грех... обратился в привычку и предрасположенность, в каждом он с младенчества возрастает и воспитывается и учит его злу».

Будучи потомком Адама и унаследовав его природу, каждый человек причастен греху с самого момента своего появления на свет:

Мы все (рождаемся) от согрешившего Адама грешниками, от преступника – преступниками, от раба греха – рабами греха, от проклятого и мертвого – проклятыми и мертвыми; от давшего согласие диаволу, поработившегося ему и потерявшего свободу воли, – и мы дети его, над которыми тиранически властвует и господствует диавол.

Последствия грехопадения сказались на всем духовно-телесном составе человека. Человек был создан с легким, чистым, нетленным и бессмертным телом, однако после грехопадения тело утратило эти свойства, стало материальным, тленным и смертным.

В жизнь человека вошли болезни. По согласному мнению большинства древнецерковных авторов, причины всех болезней коренятся в греховности человеческого естества. Если сделанный грех рождает смерть ([Иак 1:15](#)), или, другими словами, смерть является следствием греха, то болезнь находится между грехом, за которым она следует, и смертью, которой предшествует. Взаимосвязь между грехом и болезнью может проявляться по-разному. Святые Варсануфий и Иоанн говорят, что иногда болезнь является непосредственным следствием каких-либо грехов: «Болезни, происходящие от нерадения и беспорядочности, случаются естественным образом... От тебя зависит быть нерадивым или жить нечисто и впасть в них до тех пор, пока не исправишься». В других случаях болезнь посылается от Бога в наказание за грех – «для пользы нашей, чтобы мы покаялись». Некоторые болезни происходят «от желчи», то есть от физиологических причин, другие – «от демонов». Наконец, «бывает болезнь и к испытанию, а испытание (ведет) к искусству».

Грехопадение сказалось на душевной составляющей человека. После грехопадения душа поработила телу и, «соединившись с телом, заключилась во мраке тела». Помраченными и больными оказались все свойства и способности души. По словам Исаии Отшельника, естественное для души стремление к Богу враг изменил в постыдную похоть; ревность по Богу изменилась в протivoестественную ревность и зависть людей друг к другу; способность гневаться на диавола, без которой невозможно отвергнуть его искушения, превратилась в гнев на ближнего из-за всяких ненужных и бесполезных вещей. Силы души сделались больными и поврежденными, как об этом пишет Григорий Палама:

Душа тричастна и видится в трех силах – разумной, раздражительной и желательной; всеми ими она больна... Пищей для раздражения служит желание; обе они возбуждают парение разума; поэтому никогда не увидишь здоровой раздражительную часть души, если прежде не исцелишь желательной, а разумную – прежде врачевания этих двух.

Следует отметить, что отпадение от Бога трактуется святыми отцами как движение от простоты к сложности, от единства к множественности, от интеграции к дезинтеграции, от ассоциации к диссоциации. Блаженный [Диадок](#) говорит о первоначальном единстве и последующем разделении душевного чувства: «Естественное чувство одно... но из-за преступления Адама оно разделилось на два действия»; поэтому иногда его влечет страстная часть души, то есть желание и раздражение, и тогда оно устремляется к мирским благам, а иногда оно соуслаждается разуму и тогда восхищается к небесным красотам. Преподобный Григорий Синаит указывает на «разделение едино-видной и простой памяти», в результате которого она «из простой сделалась сложной, из единовидной – разнообразной». Процесс диссоциации, таким образом, коснулся всех частей человеческого состава.

Грехопадение Адама отразилось на умственной составляющей человеческого естества. Произошло помрачение ума, который, «отделившись от своего первоначального жилища, забыл о его светлости». Ум падшего человека, не будучи способен удержаться в «простой и единовидной» памяти о Боге, устремляется на блуждание по предметам внешнего мира. Человек все более и более погружается познанием в окружающую его множественность предметов, а знание о Боге при этом тускнеет. Состояние, в котором находится ум после грехопадения, в аскетической литературе называется «парением». В этом состоянии ум не способен к концентрации, молитве, мистическим переживаниям, но парит, развлекаясь разнообразными помыслами и образами.

Утратив первоначальную цельность, ум как бы разделился на две части, одну из которых святой Антоний Великий называет «общим мирским умом», направленным как на добро, так и на зло, изменчивым и склонным к вещественному, другую – «боголюбивым умом», борющимся со злом. Святитель Григорий Богослов говорит о сосуществовании в одном человеке двух умов: «Во мне два ума: один добрый, и он следует всему прекрасному, а другой худший, и он следует злему; один ум идет к свету и готов покоряться Христу, а другой – ум плоти и крови, влечется во мрак и согласен отдаваться в плен велиару». О том же говорит Макарий Египетский:

Ум от ума отличен... Есть ум, обращающийся и текущий к небу и ступающий путем чистых своих помышлений и достигающий на нем стезей и троп, уготованных святым на небесах. И есть другой ум, ползущий по земле и пресмыкающийся на путях плоти. Есть ум плотский, и есть ум духовный, и духовный ум от плотского отличен.

Грехопадение Адама и Евы, по учению Церкви, имело последствия не только для человеческого рода, но и для всего сотворенного мира. По учению апостола Павла, воспринятому восточно-христианской традицией, тварь покорилась суете не добровольно, но в результате грехопадения человека: вместе с человеком она стонет и мучится донныне, но ожидает освобождения от рабства тлению в свободу славы детей Божиих ([Рим 8:20-22](#)). Толкуя

эти слова апостола, Иоанн Златоуст говорит: «Что значит «тварь покорилась суете»? Что она стала тленной. Ради кого и из-за чего? Из-за тебя, человека. Ибо, поскольку ты получил тело тленное и страстное, земля подпала проклятию... Но она... освободится от рабства тлению, то есть уже не будет тленной, но последует благообразию твоего тела». Иными словами, тварь станет нетленной тогда, когда нетленным станет человек.

Учение о грехопадении, основанное на 3-й главе книги Бытия и получившее всестороннее развитие в патристике, является общим для всех христианских конфессий – православных, католиков и протестантов. Однако в христианских общинах западной традиции это учение сопряжено с понятием «первородного греха» (*peccatum originate*), или «первородной вины», восходящим к блаженному Августину. По учению Августина, грех Адама привел к коренной порче человеческой природы. Поскольку в Адаме заключался весь человеческий род, то грех Адама стал передаваться по наследству через тело, точнее, через плотское совокупление. Человечество превратилось, по словам Августина, в «массу осужденных» (*massa damnata*). После грехопадения «человеческое естество побеждено грехом, в который оно впало, таким образом утратив свободу», и грех стал «настоятельной необходимостью» для всех людей. Вина Адама, перешедшая на всех его потомков, сделала их «чадами гнева». Для их искупления был необходим Ходатай, Который умирил бы гнев Божий, принеся жертву за грех всего человечества.

Августин был крупнейшим богословом Запада, изложившим многие тайны веры в юридических понятиях, и этот юридизм навсегда наложил отпечаток на последующее развитие западного богословия. Понятие первородной вины вошло в плоть и кровь западного богословия: от его юридического понимания не смогло избавиться даже богословие Реформации. Фактически августи-новский юридизм и глубочайший пессимизм во взгляде на падшую человеческую природу были лишь усугублены богословами Реформации, в частности Лютером и Кальвином, которые утверждали, что первородный грех полностью лишил человека свободы воли. Согласно Кальвину, после первородного греха люди всецело испорчены и неспособны к благим делам, что является следствием утраты Божественной благодати. «Формула согласия», принятая в 1577 году и являющаяся нормативной вероучительной книгой лютеранства, гласит:

Мы веруем, учим и исповедуем, что первородный грех является отнюдь не слабым и незначительным, но столь глубоким извращением человеческой природы, что ничего здорового или неразвращенного не осталось в человеческом теле и человеческой душе, в его внутренних или внешних силах.

В пространном изложении той же формулы говорится, что «по причине неповиновения Адама и Евы мы все теперь находимся в немилости Божией» и являемся «чадами гнева». Первородный грех означает отсутствие наследственной праведности и образа Божия, по которому человек был первоначально создан, а также «неспособность и непригодность ко всему, что от Бога». Вместо утерянного образа Божия в человеке происходит «глубокая, порочная, отвратительная, бездонная, непостижимая и невыразимая развращенность всей природы и всех ее способностей и сил, а особенно – высших, основных способностей души в области понимания, чувств и воли, так что теперь, после грехопадения, человек наследует врожденную порочную склонность и внутреннюю нечистоту сердца, злые похоти и пристрастия».

Православной традиции, основанной на богословском наследии восточных отцов, чуждо понимание первородного греха как наследственной вины. Более соответствует православному пониманию грехопадения приведенный выше взгляд Максима Исповедника, согласно которому предосудителен только тот грех, который Адам совершил по своему свободному произволению, то есть грех непослушания, тогда как последствия греха, выразившиеся в тленности и

смертности человеческого естества, не являются предосудительными. Потомки Адама наследуют от него тленное и смертное естество, то есть непредосудительные последствия греха. В этом контексте трудно и даже невозможно говорить о том, каким образом, с православной точки зрения, вина за грех Адама может передаваться другим людям. Каждый человек виноват только в своих собственных грехах – тех, которые совершены по его добровольному согласию, а не в грехах родителей, прародителей или первозданного Адама. Именно личный грех человека является предосудительным, а не общая греховность человеческого рода, к которой причастен каждый человек по факту рождения, но за которую он не может нести личную ответственность.

Православная Церковь не разделяет крайний пессимизм католичества и особенно протестантизма во взгляде на падшую природу человека. Согласно православному пониманию, образ Божий в падшем человеке помрачен, но не полностью уничтожен: человек остается образом Божиим даже в своем греховном состоянии. В одном из зауспокойных песнопений Православной Церкви говорится: «Образ есмь неизреченная Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений...

Православные не считают, что человек в падшем состоянии полностью утратил свободу воли и не способен к благим делам. Основываясь на трудах восточных отцов, в частности Максима Исповедника, Православная Церковь учит, что в падшем человеке свободная воля может, но не обязательно должна быть направлена исключительно на греховные деяния. Благоволение Божие к человеку не утрачено после грехопадения, так же как не утрачено и стремление человека к Богу. Человек сохраняет способность к благим делам, которые совершает при помощи благодати Божией, но не исключительно благодаря Божественной благодати, как думают протестанты.

Православной традиции чуждо представление о том, что после грехопадения человека отношение к нему Бога изменилось, что Бог в наказание за грех отнял у человека Свою благодать; что человечество полностью лишено Божественной благодати и является массой осужденных грешников. Изменилось отношение людей к Богу, но не Бога к людям: любовь Божия к роду человеческому осталась неизменной. Об этом, в числе прочих восточных отцов, с большой силой говорил преподобный Исаак Сирий.

Разница в подходе к учению о грехопадении между Востоком и Западом отразилась и на том, как в двух христианских традициях понимается предопределение человечества ко спасению. Исходным пунктом в данном вопросе являются слова апостола Павла: Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил ([Рим 8:29-30](#)). Блаженный Августин понимал этот текст в том смысле, что Бог изначально предназначил одних людей ко спасению, а других к осуждению, причем свободная воля человека не играет никакой роли в деле спасения. Предопределенными ко спасению являются все те, кому Бог дает веру, и если Бог дает ее, то воля человека не может ей сопротивляться. Одних Бог научает вере, других – нет: первых научает по милосердию Своему, вторых не научает по справедливому суду. Поскольку все люди, вслед за Адамом, получили справедливое осуждение, то не было бы никакого упрека Богу, даже если бы никто не был избавлен от осуждения. Иными словами, если бы даже Бог никого не спас, Его нельзя было бы упрекнуть в этом. Что же касается вопроса о том, почему Бог избирает одних, а не других, то ответа на этот вопрос вообще не следует искать, потому что непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его ([Рим 11:33](#)).

Из этих воззрений Августина вытекает мысль о том, что не спасаются и не могут быть спасены, да и не предназначены к спасению ни те, кто не слышал проповеди Евангелия, ни те, кто не откликнулся на эту проповедь, ни некрещенные младенцы. Спасаются только те, кто к

этому заведомо предопределен и кто в силу предопределения удостоился дара веры и спасающей благодати:

Те, кто не слышал Благой Вести; те, кто, услышав ее, обратился, но не получил дара стойкости; те, кто, услышав Евангелие, отказался прийти к Христу... те, которые не могли верить по причине младенческого возраста и умерли, не омывшись водой возрождения, – единственным путем освобождения от первородной вины, – все они принадлежат, как признается всеми, той массе осужденных, ибо все люди осуждены на проклятие по вине одного человека. Те, кто не подлежит осуждению, освобождены не по своим заслугам, но через благодать Посредника, то есть они свободно оправданы кровью Второго Адама... Необходимо твердо знать, что никто не исключен из этой массы погибающих, возникшей из-за первого Адама, не обладая даром благодати Спасителя. Избранные избраны по благодати, а не по своим заслугам, ибо каждая заслуга дается благодатью... Избранные есть те, кто призван по Его соизволению и кого Он, кроме того, прелопрелелил и прелузнал.

Учение о том, что по справедливости все люди должны быть осуждены и что лишь по милости Божией некоторые оказываются избранными ко спасению, было развито богословами Реформации. Представление о «двойном предопределении» стало краеугольным камнем богословской доктрины Лютера и Кальвина. Кальвин утверждал, что Адам «преткнулся потому, что это было постановлено Богом», хотя и преткнулся «из-за собственных пороков». Как Кальвин, так и Лютер отрицали наличие свободной воли в падшем человеке и ее возможность повлиять на спасение человека. Говоря о подвиге мучеников, Лютер утверждал, что причиной их стойкости была исключительно благодать Божия, а не их собственная свободная воля: «Нет здесь никакой ни свободы, ни свободной воли, нельзя ни изменить себя, ни захотеть чего-либо иного, пока не укрепятся в человеке дух и благодать Божья». Борьба за душу каждого человека разворачивается не внутри человека, а вне его – между Богом и дьяволом. Воля человека, словно вьючный скот, находится между волей Бога и волей сатаны: если Бог овладевает человеком, тот следует за Богом, если же власть берет сатана, человек следует за сатаной. Сам человек, таким образом, остается лишь пассивным зрителем собственного спасения либо осуждения.

Православная традиция, опять же основываясь на богословском наследии отцов Восточной Церкви, говорит о предопределении человека ко спасению по-иному. С православной точки зрения, предопределенными ко спасению являются все созданные Богом люди; нет ни одного, заведомо предназначенного к гибели, осуждению или проклятию. Об этом говорит, в частности, преподобный Симеон Новый Богослов в толковании на [Рим 8:29-30](#). Обращаясь к тем, кто «извращает к собственной гибели» слова апостола и говорит «что пользы мне поднимать многие труды, показывать обращение к покаянию, если я Богом не предопределен ко спасению?», Симеон пишет:

Не слышите ли каждый день Спасителя, взывающего: Живу Я и не хочу смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив? Не слышите ли, как Он говорит: Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное. Может быть, Он сказал одним: «Не кайтесь, потому что Я не приму вас», а другим, предопределенным: «Вы же кайтесь, потому что Я предузнал вас»? Нет! Но каждый день в каждой церкви Он взывает на весь мир: Пришлите ко Мне, все тружляющиеся и обремененные, и Я успокою вас. Приидите, говорит, отягощенные многими грехами к Тому, Кто берет (на Себя) грех мира!

Призванным ко спасению и предопределенным к обожению является всякий человек, следовательно, оправданным и прославленным может стать любой, кто этого захочет. Бог желает всех людей без исключения сделать богами по благодати:

Благодать Святого Духа стремится возгореться в наших душах, чтобы... приближающиеся к огню – или каждый в отдельности, или, если можно, все вместе –

воспламенялись и сияли, как боги... Я думаю, и так оно есть на самом деле, что (именно) в этом заключается воля Божия о нас...

За семь веков до Симеона Нового Богослова и за одиннадцать веков до Кальвина восточнохристианская традиция в лице Иоанна Златоуста выразила свой взгляд на предопределение и призвание: «Если все согрешили, то почему одни спаслись, а другие погибли? Потому что не все захотели прийти, хотя по воле Божией все спасены, так как все призваны». Иными словами, к спасению предопределены и призваны все без исключения, но спасаются лишь те, кто добровольно откликнулся на зов Божий; те же, кто отвергает Божий призыв, не спасаются.

Спасение, согласно православному вероучению, является плодом «синергии» (сотрудничества, соработничества) между Богом и человеком. В этой синергии важнейшую роль играет свободная воля человека, которая может быть направлена как к добру, так и ко злу. Если она направлена ко злу, то это не потому, что Бог так предопределил, а потому, что человек делает свободный выбор в пользу зла. Если же она направлена к добру, то это происходит, хотя и при действии благодати Божией, но опять же не без участия самого человека. Борьба за спасение разворачивается внутри человека, а не вне его. Дьявол может при помощи разнообразных средств воздействовать на человека, но человек способен противостоять ему. Воля дьявола не может погубить человека: в конечном итоге решающим фактором для судьбы человека является именно направленность его свободной воли к добру или злу.

Это не означает, что православные умаляют значение предопределения, призвания и действия благодати Божией в спасении человека. Это означает лишь то, что православному христианину чуждо представление о Боге-карателе, Который по справедливости должен был бы погубить всех людей после того, как они уклонились в грех, и лишь по милости спасает некоторых. Православная Церковь, вслед за апостолом Павлом, верит, что Бог хочет, чтобы все люди спаслись (i [Тим 2:4](#)). Спасение каждого человека является следствием любви Божией ко всему роду человеческому, а не следствием того, что по Своему непостижимому милосердию Бог изымает из «массы осужденных» тех или иных избранных, которым дарует спасение вопреки собственной справедливости.

Бог может и желает спасти всякого человека. Однако Он не может спасти человека без участия и согласия самого человека. Как подчеркивал Максим Исповедник, каждый человек вправе отвергнуть спасение. Спасение ни для кого не будет принудительным: спасутся только те, кто желает следовать за Христом. Именно в согласии человека с волей Божией о его собственном спасении, в добровольном следовании заповедям Божиим и заключается та синергия, о которой говорит православное богословие.

Глава IV. Христос

Христология составляет сердцевинный пункт богословия христианской Церкви. Именно в учении о Христе как о Богочеловеке и Спасителе заключено кардинальное отличие христианства от других монотеистических религий.

В основе православной христологии лежит учение о Христе, содержащееся в Новом Завете, в догматах Вселенских Соборов и в трудах отцов Церкви – прежде всего восточных. Это учение подразделяется на несколько тем, которые будут рассмотрены в настоящей главе: догмат Боговоплощения, учения о двух природах, двух действиях и двух волях Христа, о страданиях и смерти Спасителя, о Кресте Господнем, о сошествии Христа во ад и воскресении, об искуплении и обожении.

1. Боговоплощение

Тему Боговоплощения мы рассмотрим на примере учения нескольких наиболее авторитетных отцов Восточной Церкви: Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Исаака Сирина, Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова. Обзор взглядов этих авторов на догмат Боговоплощения дает достаточно полную картину его понимания в Православной Церкви.

Трактат Афанасия Александрийского «Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти» стал классическим выражением восточнохристианского учения о Боговоплощении. В этом произведении автор, говоря о причинах Боговоплощения, обращается к библейскому понятию образа Божия. В падшем человеке образ Божий был помрачен, подобно тому как изображение человека на доске, покрытой наслоениями грязи, перестает быть видимым. Для того чтобы восстановить изображение, не нужно выбрасывать доску: для этого необходимо, чтобы пришел тот, с кого писался портрет, и на старой доске лик был написан заново. Именно это и совершил Сын Божий: «будучи образом Отца, Он пришел в наши страны, чтобы обновить человека, созданного по образу Своему»

Но образ Божий в человеке не мог быть восстановлен без уничтожения смерти и тления. Поэтому Слову Божию необходимо было воспринять смертное тело, чтобы при помощи его была уничтожена смерть и в людях обновился образ Божий. Однако Сын Божий не сразу по воплощении совершил жертву за всех, отдав тело Свое на смерть. Сначала Он, как человек, жил среди людей и преподавал им знание о Своем Отце, чтобы они пришли от идолопоклонства к богочитанию. И лишь после того, как Он доказал Божество Свое делами, Он «приносит наконец, жертву за всех, предавая на смерть храм Свой, чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление».

Григорий Богослов в своей трактовке догмата искупления делает акцент на любви Божией, которая была главной причиной Боговоплощения. Единородный Сын Божий был послан Отцом в мир для того, чтобы исцелить поврежденную грехом человеческую природу. Грех вошел в жизнь человека после грехопадения: наказанием за грех стала смерть. Но и само это наказание было проявлением любви Божией, и в самой смерти содержалось скрытое благодеяние, так как она преграждала путь к распространению греха. В течение долгих веков Бог вразумлял человечество различными способами, однако грех продолжал переходить из поколения в поколение. Тогда понадобилось более сильное «лекарство», которым и стало воплощение Бога Слова:

Существующий получает бытие, и Несозданный создается, и Невместимый вмещается через посредство умной души, посредничающей между Божеством и грубостью плоти!.. Что за богатство благости? Что это за таинство по отношению ко мне? Я был причастен образу, но не сохранил его; Он причащается моей плоти, чтобы и образ спасти и плоть сделать бессмертной. Он вступает с нами во второе общение, которое гораздо необычайнее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь принимает от нас худшее!

Итак, Боговоплощение стало поворотным пунктом в судьбе человечества: по своему значению оно, как считает Григорий, превосходит даже сотворение человека. Говоря о Боговоплощении, Григорий пользуется терминологией «обнищания» и «истощения», или «уничуждения». Эта терминология восходит к словам апостола Павла, ставшим классическим выражением восточной хри-стологии, о том, что Сын Божий уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек ([Флп 2:7](#)). Цитируя апостола Павла, Григорий пишет:

Ибо поистине для нашего освобождения послужил Он плоти, рождению, немощам нашим и всему, чем спас содержимых под грехом. А что может быть больше для смиренного человеческого естества, чем соединиться с Богом и через такое смешение стать Богом и быть настолько посещенным Востоком свыше (см.: [Лк 1:78](#)), чтобы и рождаемое Святое нареклось Сыном Всевышнего ([Лк 1:35](#)) и даровано было Ему имя выше всякого имени... и чтобы всякое колено преклонилось Истоцившему Себя за нас и образ Божий растворившему с образом раба (см.: [Флп 2:9-10](#))?

Учение об истощании Божества – лейтмотив христологии святителя Григория Богослова:

...Бог сошел с небесного Престола, в смертной утробе истоцив Свою славу и смешавшись со смертными, соединенный воедино Бог и человек.

Христос... обнищал до грубости плоти, будучи высочайшим умом и первой природой ума.

...Бог, став человеком, страждет, как человек, и нищает до принятия на Себя плоти, чтобы мы обогатились Его нищетой.

Будучи путем смиренного снисхождения и истощания Божества, воплощение Слова в то же время стало путем восхождения человечества к вершинам обожения. Божественное Слово, совечное и единосущное Отцу, в воплощении осталось тем, чем было, восприняв на Себя то, чем Оно не было, – человеческую природу. Сохранив всецелое Божество, Слово приняло на себя всецелое человечество; оставшись единосущным Отцу по Божеству, Сын Божий стал единосущным нам по человечеству; будучи Богом и Владыкой, Христос стал нашим братом. Таким образом, в момент Боговоплощения не произошло никакой перемены в Боге: Его естество осталось тем же, чем было. Перемена произошла в нас, ибо в нашем естестве и в нашей судьбе все изменилось кардинальным образом. Обращаясь к своему оппоненту-арианину, Григорий говорит:

Ибо было, когда Тот, Кто ныне тобою презираем, был выше тебя; Тот, Кто ныне человек, был несложен. Он остался Тем, Кем был, но и воспринял то, чем не был. В начале Он был без причины, ибо кто может быть причиной Бога? Но потом Он родился благодаря Причине; а причиной было – спасти тебя, оскорбителя, который презираешь Божество за то, что твою же грубость Оно восприняло, посредством ума вступив в общение с плотью, и дольний человек стал Богом, потому что слился с Богом, и стал одно с Ним, потому что победило лучшее, чтобы я стал богом настолько же, насколько Он стал человеком. Он родился, но и был рожден; родился от женщины, но и от Девы. Родился – по-человечески, а рожден – Божественно. Без Отца здесь, без матери там: и все это принадлежит Божеству.

В учении греческих отцов о Боговоплощении широко используется термин *οικοδομία*, который буквально переводится как «домостроительство» (управление домом) или иногда как «снисхождение». Этот термин традиционно указывает на спасительное дело Сына Божия по отношению к роду человеческому, то есть на рождение, земную жизнь, страдание и смерть Христа. Григорий Богослов противопоставляет «природу» Божию Божественному «домостроительству», когда говорит о том, как надо понимать те многочисленные тексты Нового Завета, которые как будто бы говорят о неравенстве между Отцом и Сыном. По мнению Григория, в Писании есть выражения, которые указывают на Божество Христа, а есть те, что относятся к Его домостроительству:

Главный принцип: более возвышенные (выражения) относи к Божеству и природе, которая выше страданий и тела, а более униженные – к Сложному, Истоцившему Себя ради тебя и Воплотившемуся, а не хуже сказать – к Вочеловечившемуся, а потом и Вознесенному для того, чтобы ты... научился... совосходить с Божеством, а не останавливался на видимых предметах, и чтобы знал, какое выражение относится к природе, а какое – к домостроительству.

Тот же герменевтический принцип может быть применен к именам Христа, встречающимся в Новом Завете. Эти имена, согласно Григорию, разделяются на две категории – принадлежащие «тому, что выше нас и что ради нас» и принадлежащие «нам и воспринятому от нас». В первом ряду находятся имена Сын, Единородный, Слово, Премудрость, Сила, Истина, Образ, Свет, Жизнь, Правда, Освящение, Избавление, Воскресение. Во втором ряду имен находятся те, что относятся к домостроительству спасения и указывают на человеческое естество Христа: Человек, Сын Человеческий, Христос, Путь, Дверь, Пастырь, Овца, Агнец, Архиерей, Мелхиседек. Все эти имена представляют собой лестницу, восходя по которой, человек может достичь обожения:

Таковы наименования Сына. Восходи через них: божественным образом – через те, что высоки; домостроительным способом – через те, что телесны; лучше же сказать, восходи совершенно божественно, чтобы стать тебе богом, восшедшим снизу благодаря Сошедшему ради нас свыше. Соблюдай это больше всего и прежде всего – и не ошибешься ни в отношении возвышенных, ни в отношении более смиренных имен.

Об именах Христа пишет и Исаак Сирин, живший на три столетия позже Григория. Как и Григорий, Исаак относит одни имена к Божеству Христа, другие к Его человечеству:

Господь Христос есть и Первородный и Единородный. Одно и другое не сосуществует в едином естестве, ибо «первородный» предполагает многих братьев, тогда как «единородный» не предполагает какого-либо иного бытия, рожденного перед Ним или после Него. Два эти имени подтверждаются в Боге и Человеке, объединенных в одно Лицо, причем свойства обоих естеств не смешиваются благодаря этому соединению.

Исаак Сирин развивает также тему Божественного домостроительства, подчеркивая, что домостроительство спасения есть тайна, выходящая за пределы человеческого разума: «Велика тайна, сокрытая в домостроительстве Господа нашего: она выше, чем оставление грехов и уничтожение смерти».

В богословском видении Исаака Сирина Божественная любовь занимает настолько центральное место, что в его трактовке Боговоплощения на второй план отходят другие традиционные христианские темы, такие как искупление от греха и победа над смертью. Исаак, например, считает, что Сын Божий воплотился не ради оставления грехов и уничтожения смерти и даже не для искупления людей от греха, а ради явления любви Божией к человеку:

Если для исправления людей было достаточно ревности, почему Бог Слово облекся в плоть, чтобы привести мир обратно к Отцу Своему при помощи кротости и смирения? И почему был Он повешен на Кресте ради грешников, предав Свое святое тело за мир? Я говорю, что Бог сделал все это не по какой иной причине, кроме как для того, чтобы явить миру любовь, которой Он обладает. Его целью было, чтобы, когда мы осознаем это, любовь наша возросла в нас и мы были пленены любовью Его...

Воплощение Бога произошло, как подчеркивает Исаак, без всякой просьбы со стороны людей. Оно было инициативой Бога и следствием Его безмерного снисхождения к роду человеческому:

Когда вся совокупность творения оставила и забыла Бога, усовершенствовавшись во всяком лукавстве, по Своей собственной воле и без просьбы сошел Он до их жилищ и жил среди них в их теле, как один из них, и с любовью, которая превышает знания и слова всех тварей, Он умолял их обратиться к Нему... Он простил им все грехи, которые они раньше сотворили, и подтвердил истину этого примирения посредством убедительных знаков и чудес и откровений им о Его тайнах; после всего этого Он снисходит до такого снисхождения, что хочет, чтобы Отцом называло Его грешное естество – прах от земли, презренные люди, плоть и кровь. Без великой любви могло ли это произойти?

Воплощение Сына Божия, согласно Исааку, стало новым откровением о Боге в сравнении с Ветхим Заветом. В ветхозаветные времена народ израильский был неспособен слышать голос Бога и видеть откровение Божества; после же воплощения все это становится возможным:

Тварь не могла бы взирать на Него, если бы Он не воспринял часть от нее и таким образом не стал беседовать с нею; не могла бы услышать и слов из уст Его лицом к лицу. Потому-то и сыны Израилевы не могли слышать голос Его, когда Он говорил с ними из облака (см.: [Втор 5:25](#))... Сыны Израилевы, очистив себя, по повелению Моисея, три дня готовились и воздерживались, чтобы сделаться достойными слышать голос Божий и видеть Божье откровение (см.: [Исх 19:15](#)); но, когда пришло время, не могли принять видения света Его и силы голоса грома Его. Ныне же, когда пришествием Своим Он излил благодать Свою на мир, не в землетрясении, не в огне, не в страшном и могучем звуке (см.: 3 Цар 19, 12), но как дождь на скошенный луг и как капли, тихо падающие на землю ([Пс 71:6](#)), так был Он видим беседующим с нами иным образом – то есть когда Он, словно в сокровищнице, утаил Свое величие под покрывалом плоти (см.: [Евр 10:20](#)), и среди нас беседовал с нами в ней, сотворив ее для Себя Своей волей во чреве Девы...

Исаак Сирий подчеркивает универсальную значимость пришествия Бога на землю и принятия Им на Себя человеческой плоти. Боговоплощение имеет прямое отношение к судьбе всей вселенной и каждого отдельного человека:

О чудо! Создатель в человеческом облике входил в дом мытарей и блудниц, и, когда они... обращались к Нему, Он убеждал их, давая им уверенность в примирении с Ним посредством учения Своего. И слово истины Он запечатлел истинными свидетельствами в силах и знамениях.

И красотой вида Его и любовью Его привлечена была вся вселенная к единому исповеданию Бога, Господа всех, и знание о едином Создателе было посеяно в каждом человеке.

Учение о причинах Боговоплощения, содержащееся в творениях Максима Исповедника, представляет особый интерес – как по причине его оригинальности, так и ввиду того, что оно в чем-то перекликается с трактовкой Боговоплощения у средневековых западных богословов. На Западе, начиная с Руперта из Дойтца (†1129), ставился вопрос о том, воплотился бы Сын Божий, если бы Адам не согрешил, или нет. Иными словами, можно ли считать Боговоплощение следствием грехопадения Адама, или оно произошло бы вне зависимости от грехопадения? Гонорий Отен-ский (†1152) утверждал, что причиной воплощения Христа был не грех Адама, а «предопределение обожения человека», существовавшее от вечности. По словам Гонория, для Христа «необходимо было воплотиться, чтобы человек мог обожиться. И отсюда не то следует, что грех был причиной воплощения, но скорее то, что грех не мог изменить решения Божия об обожении человека». В понимании Иоанна Дуне Скота (†1308) воплощение Сына Божия было главной причиной сотворения мира. Оно «не было задумано случайно, Божие предведение искони имело его непосредственной своей целью». Если бы даже не пал ни единый Ангел и ни единый человек, Христос все равно стал бы человеком, однако в таком случае не было бы нужды в страданиях и искупительном подвиге: Он сразу явился бы как Христос прославленный.

В сочинениях восточных отцов можно встретить сходные мысли. В частности, Максим Исповедник неоднократно в своих сочинениях возвращается к мысли о том, что Боговоплощение было конечной целью творения:

(Боговоплощение) есть божественный итог, ради которого и возникло все (тварное бытие). Это есть Божественная цель, задуманная (Богом) еще до начала сущих... она есть заранее продуманный (Богом) итог, ради которого существуют все (тварные вещи), но который сам существует не ради какой-нибудь одной из них. Имея в виду этот итог, Бог и привел в бытие сущность (всех) сущих. Это есть, в подлинном смысле слова, предел Промысла,

а также тех (тварей), о которых Он промышляет, – тот предел, согласно которому происходит возглавление в Боге (всех существ), созданных Им. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам Совет Божий, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отеческой Благости и показало в Себе конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа... все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и итог своего бытия. Ведь еще до веков было продумано (Богом) соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, твари и Творца, движения и покоя – то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен.

В приведенном тексте Боговоплощение ставится в связь не с грехопадением Адама, а с сотворением мира: весь мир, по мысли Максима, был создан ради конечной цели Боговоплощения. Человек же был создан ради обожения, и эта Божественная цель осталась неизменной после грехопадения. Данное учение отразилось и на историософских взглядах Максима, считавшего возможным разделить всю историю Божественного домостроительства на два периода: первый включает века, относящиеся к «таинству Божественного вочеловечения», второй – века, относящиеся к «благодати человеческого обожения»³⁴. Боговоплощение, таким образом, рассматривается как поворотный пункт в истории человечества и всего мироздания: ради этого события все было приведено в бытие, и с этого события начинается путь творения к той цели, которая была предназначена Творцом на Предвечном Совете.

Итак, налицо некоторая степень близости между воззрениями Максима Исповедника на Боговоплощение и учением Иоанна Дуне Скота. В то же время необходимо подчеркнуть, что восточная патристика никогда не ставила вопрос о причине Боговоплощения в таком ракурсе, как этот вопрос был поставлен на Западе, и гипотетическая возможность существования иного мира, чем тот, который существует сейчас, восточными отцами не рассматривалась. В соответствии с этим ни искупление, ни обожение не выделялись в качестве самостоятельных тем из общего контекста учения о Божественном домостроительстве спасения. Это домостроительство рассматривалось как единый нерасторжимый акт, и искупление никогда не противопоставлялось обожению.

В сочинениях Симеона Нового Богослова искупление и обожение предстают как две цели Боговоплощения, неотделимые одна от другой. Симеон неоднократно говорит о том, что целью Боговоплощения было избавление человека от рабства диаволу. Так как человек поработен диаволу от самого своего рождения в течение всей жизни, то и Господь прошел через всякий возраст, чтобы на каждом этапе развития человека диавол оказался побежденным: Христос «воплотился и родился... освящая зачатие и рождение, и, понемногу возрастая, благословил всякий возраст... сделался рабом, приняв образ раба, – и нас, рабов, снова возвел в достоинство господ и сделал господами и властителями самого диавола, (который) прежде был нашим тираном».

С не меньшей настойчивостью у Симеона проводится мысль об обожении человека как цели Боговоплощения. Почти повторяя классическую формулу Иринея-Афанасия, Симеон говорит: «Для чего Бог стал человеком? Чтобы человека сделать богом». Обожение является чудом соединения Бога с человеком, по подобию единства между Отцом и Сыном:

Он дает обещание, что, если хотим, Он будет иметь с нами такое же единение по благодати, какое Он Сам имеет с Отцом по природе... О страшное обещание! Ту славу, которую дал Отец Сыну, дает и нам Сын по благодати, если хотим... Ибо любовь, которой возлюбил Бог и Отец Единородного Своего Сына и Бога нашего, она самая, говорит, и в нас будет, и Сын Божий в нас.

Симеон подчеркивает личностный характер Боговоплощения, благодаря которому человек становится братом и «сонаследником» Господа. Христос воплощается не ради абстрактной «массы» людей, но ради каждого конкретного человека: «Бог послал Сына Своего Единородного на землю для тебя и для твоего спасения, потому что предугадал тебя и предопределил тебе быть братом и сонаследником Его».

В воплощении Бог становится настолько близок к человеку, что эта близость сравнивается с родственными узами: «Став однажды родственником нам по плоти и сделав нас сопричастниками Своего Божества, Он (тем самым) сделал всех своими родственниками... Как Ева была взята от плоти и от костей Адама, и были они оба одной плотью, так и Христос преподает нам Себя Самого в причастии Своей плоти и Своих костей». Родство между Христом и людьми Симеон изображает при помощи следующей метафоры: «Дом Давидов – это мы как родственники его, ибо Сам Ты, Творец всего, сделался Сыном его, а мы – Твои сыновья по благодати. Ты родственник наш по плоти, а мы (Твои) по Божеству Твоему... Соединяясь же, мы все становимся одним домом, то есть все мы – родственники, все мы – братья Твои».

По учению Симеона, во Христе получает оправдание, завершение и абсолютный смысл вся история человека, включая и его грехопадение и изгнание из рая, от которого прародители «получили не вред, а великую пользу», потому что Господь предуготовал им нечто большее, чем первоначальный рай, а именно – Царство Небесное. Став человеком, Христос у врачевал последствия преступления Адама, избавил людей от рабства диаволу, от осуждения и проклятия, воссоздал, переплавил и обновил искаженную грехом природу человека.

Воплощение Сына Божия и Его спасительное дело не были вторжением в свободную волю человека, не были нарушением дарованного ему «самовластия». Симеон всегда настаивает на том, что плоды искупительной жертвы Христа, то есть единение с Богом, братство и родство со Христом, наконец, обожение – усваиваются нами только в том случае, если мы хотим этого. Христос – Пастырь и Владыка для желающих идти за Ним, а для прочих Он, хотя и Творец и Бог, но не Царь и не Пастырь, потому что они – исчадия и сосуды врага. Христос ни к чему не принуждает человека, но ждет от него добровольного и сознательного вступления на путь ко спасению.

Симеон отмечает, что в силу воплощения Христа люди, «хотя и стали братьями и сродниками Его по плоти, но, будучи перстными, остались таковыми и не сделались тотчас сынами Божиими». Это означает, что обожение, являющееся целью христианской жизни, достигается не сразу, а создается в процессе постепенного и непрерывного духовного возрастания человека. Достижение цели христианской жизни во многом зависит от усилий самого человека, однако само спасение – в руках Божиих. Таким образом, спасение является делом синергии – совместного творчества Бога и человека.

h2. Христос — второй Адам

В христологии Восточной Церкви важное место занимает тема Христа – второго Адама. Эта тема восходит к учению апостола Павла о первом и втором человеке:

...Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного ([1 Кор 15:45-49](#)).

Развивая учение апостола Павла, священномученик Иринеи Лионский во II веке разработал теорию, согласно которой все события жизни Христа рассматриваются как повторение событий жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл этой теории заключается в следующем: все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был у врачеван Христом. В научной

литературе это учение Иринея получило название теории «рекапитуляции» (лат. recapitulatio, греч. ανακεφαλαίωσις – «возглавление»), поскольку данный термин, используемый Иринеем, буквально означает «переоглавление», то есть перечисление глав списка в обратном порядке. Список дел, подлежащих переоглавлению, составляет все дела, которые Адам либо должен был совершить и не совершил, либо совершил не так, как было заповедано Богом. Для исправления и уврачевания того, что было нарушено прародителями, Христос становится новым Адамом:

Итак, явно Господь пришел к Своим... Непослушание, происшедшее через древо, исправил Своим послушанием на древе... Грех первозданного человека получил исправление через наказание Перворожденного. И хитрость змия побеждена простотою голубя. И таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти.

Первозданные Адам и Ева, по учению Иринея, находились в состоянии духовного младенчества, они не были обучены совершенному образу жизни. В этой необученности и заключалась причина грехопадения Адама и Евы. Однако Сын Божий пришел в мир, «восстанавливая (букв. «переоглавления») в Себе все». По словам Иринея, «совершенный Сын Божий сделался младенцем, подобно человеку, и не Сам по Себе, но ради младенчества человека сделался настолько доступным, насколько человек мог принять Его». Страдание Христа на кресте из послушания Богу Отцу было исправлением Адамова непослушания.

Ту же тему развивает в IV веке святитель Григорий Богослов, который, вслед за Иринеем, подчеркивает, что каждому событию из жизни Христа соответствует аналогичное событие из жизни Адама. Христос прошел последовательно через все этапы человеческой жизни для того, чтобы на каждом этапе уврачевать грех. Второй Адам расплачивается за каждый долг первого Адама по отдельности:

...Все сошлось воедино ради всех и ради единого праотца: душа – за (душу), послушавшуюся (Бога); плоть – за (плоть), покорившуюся душе и осужденную вместе с ней; Христос, Который сильнее и выше греха, за Адама, попавшего (под власть) греха. Ради этого новое пришло на смену ветхому и через страдание (Христа) возван (ко спасению) пострадавший (Адам); и за каждый наш (долг) воздано особо Тем, Кто превыше нас, и человеколюбивое снисхождение (οικονομία) к падшему через непослушание стало новым таинством. Ради этого рождение и Дева, ради этого ясли и Вифлеем: рождение вместо сотворения, Дева вместо женоины, Вифлеем вместо Эдема, ясли вместо рая, малое и видимое вместо великого и сокровенного... Ради этого дерево вместо дерева и руки вместо руки: вместо дерзко простертой – мужественно распростертой5\|\|', вместо своевольной – пригвожденные (ко кресту), вместо извергшей Адама (из рая) – соединяющие воедино концы света. Ради этого высота – за падение, желчь – за вкушение, терновый венец – за обладание злом, смерть – за смерть, тьма – ради света, погребение – за возвращение в землю, и воскресение (Христа) – ради воскресения (Адама).

Боговоплощение для Григория – величайшее таинство, не подвластное человеческому разуму парадокс, чудо соединения несоединимого – Бога и человека. Спасение Адама, происходящее в результате Боговоплощения, есть тоже таинство:

Обновляются природы, и Бог делается человеком. Восшедший на небо небес на востоке собственной славы и светлости прославляется на западе нашей бедности и нашего смирения, и Сын Божий соглашается быть и называться Сыном Человеческим, не изменяя того, чем Он был, – ибо это неизменяемо, – но восприняв то, чем не был, – ибо Он человеколюбив... Ради этого несмешиваемое смешивается – не только Бог с рождением, ум с плотью, вневременное с временем и неограничиваемое с мерой, но и рождение с девством, бесчестие с тем, что превыше всякой чести, бесстрастное со страданием, бессмертное с тленным. Ибо поскольку умудрившийся во зле надеялся быть непобедимым, обманув нас надеждой на обожение, то сам

обманывается приманкой плоти, чтобы, приступив к Адаму, встретить Бога. И таким образом новый Адам спас ветхого, и разрешено осуждение плоти, когда смерть была умерщвлена плотью.

В этом тексте нельзя не узнать отголоска теории Григория Нисского, согласно которой диавол попался на приманку плоти, не увидев за ней Бога. Григорий Богослов использует похожий образ, однако в отличие от Григория Нисского не развивает на его основе сотериологическую теорию, которая пыталась бы объяснить тайну искупления. Выкуп действительно был принесен, диавол действительно обманулся, человек действительно спасен воплотившимся Богом; но дальше этих утверждений Григорий Богослов идти не хочет: «большее пусть почтено будет молчанием».

Тема Христа – второго Адама является центральной в христо-логии преподобного Симеона Нового Богослова. Отталкиваясь от слов апостола Павла о первом и втором человеке, Симеон подчеркивает, что, восприняв полноту человеческой природы и сделавшись совершенным Человеком, Сын Божий не разлучился с Отцом и остался совершенным Богом:

Он – Бог от Бога, безначального Отца безначальное Порождение, бестелесного – бестелесный, непостижимого – непостижимый, вечного – вечный, непреступного – непреступный, невместимого – невместимый, бессмертного – бессмертный, невидимого – невидимый, Слово Бога и Бог, через Которого все приведено в бытие – то, что в небе и что на земле... Будучи таким и пребывая в Отце и имея Отца пребывающим в Себе, не отделяясь от Него и совершенно не оставляя Его, Он сошел на землю и воплотился от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечился, став... равным нам во всем, кроме греха, чтобы, пройдя через все наше, воссоздать и обновить того первого человека, а через него и всех рожденных и рождающихся, подобных своему родителю.

Симеон неоднократно и с большой настойчивостью утверждает, что еще до сотворения мира Бог предвидел грехопадение Адама и его последующее раскаяние, а потому прежде веков предопределил и спасение человечества через Христа. Божественное предопределение выразилось в том, что после грехопадения, когда Адам стал тленным и смертным, и тварь уже не хотела повиноваться и подчиниться ему, Бог принудил ее к этому подчинению, сделав и ее, подобно человеку, тленной и смертной, хотя она не была виновата в грехопадении. Но тварь должна быть восстановлена, как говорит апостол Павел: Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего – в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих ([Рим 8:19-21](#)). То есть будущее восстановление твари и ее освобождение от рабства тлению предопределено – и оно должно произойти через человека:

Зная прежде сложения мира, что Адам нарушит заповедь, и предопределив его жизнь и воссоздание от нового рождения через рожденного во плоти Единородного Сына Божия... Он хочет, чтобы тварь оставалась в подчинении, поработившись человеку, для которого создана, став тленной для тленного, с тем чтобы, когда тот опять обновится и будет духовным, нетленным и бессмертным, тогда она, освободившись от рабства... со-обновилась вместе с ним и стала нетленной и как бы духовной. Ибо это прежде сложения мира предопределил многомилостивый Бог и Господь.

Симеон подчеркивает, что воплощение Сына Божия принесло человеку бесконечно больше благ, чем он утратил через грехопадение. В самом изгнании Адама из рая уже проявилась благодать Бога и любовь Его к человеку: «если бы они (прародители) покаялись еще будучи в раю, то получили бы опять только тот же самый рай, и ничего более». Но Господь уготовал для них Царство Небесное:

Смотри, как велико Его человеколюбие! Сойдя во ад и воскресив их, Он не восстановил их

опять в тот же рай, от которого они отпали, но возвел на самое небо небес... Видишь ли, на какую высоту Он возвел их за их покаяние, смирение, плач и слезы... И не только (Адама) Бог почтил и прославил, но и... всех его сынов, которые подражают ему в исповедании, покаянии и слезах...

В этих словах Симеон являет близость к Исааку Сирину, который утверждал, что Бог изгнал Адама из рая «под личиной гнева», однако в самом этом изгнании, так же как и в установлении смерти, «уже присутствовало домостроительство, совершенствующее и ведущее все к тому, что изначально являлось намерением Создателя». Истинным же намерением Создателя было «перенесение нас в тот восхитительный и преславный мир», который есть Царство Небесное. И смерть, и изгнание из рая, по мнению Исаака, имели только вид проклятия, на самом же деле они являли собой благословение и благодеяние Божие к роду человеческому. Даже если бы прародители не нарушили заповедь, они все равно не были бы оставлены в раю навсегда.

Говоря о соотношении между первым и вторым Адамом, необходимо ответить на следующий вопрос: какую человеческую природу воспринял на Себя Христос – Адама первозданного или Адама падшего?

С одной стороны, казалось бы, ответ на этот вопрос достаточно очевиден: многочисленные высказывания восточных отцов, включая Иринея Лионского, Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Григория Паламу, не оставляют сомнений в том, что эти отцы считали человеческую природу Христа во всем, кроме греха, подобной природе падшего человека. Именно от падшего, а не от первозданного Адама Христос унаследовал тленную, смертную и страстную природу:

...Спасительное Слово сделалось тем, чем был погибший человек.

Если кто скажет, что плоть Господа потому была отлична от нашей плоти, что она не имела греха... то скажет справедливо. Если же он выдумывает для Господа другую сущность плоти, то у него не может быть речи о примирении. Ибо примиряется то, что некогда было во вражде. Если же Господь принял плоть из другой сущности, то уже не примирено с Богом то, что чрез преступление сделалось враждебным.

Сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить; вочеловечился от жены и родился от Девы, чтобы на Себя воспринять наше повинное.

греху рождение и нам соделаться уже родом святым, причастниками Божеского естества (2 Пет 1:4)...

Слово благоволило приять человеческое рождение и создание Свое, расслабленное грехом, тлением и смертью, восстановить в Себе в обновленном образе.

Как же обнищал Бог? Так, что воспринял в Себя обнищавшее естество и предложил его в собственной Своей правде...

Мы говорим, что Единородный Бог, через Себя изведший все в бытие... падшее в грех человеческое естество и тем самым подвергшееся тлению и смерти опять через Себя же привлек к бессмертной жизни, через Человека, в Которого вселился, восприняв на Себя всю человеческую природу, и Свою животворящую силу примешал к смертному и тленному естеству и нашу мертвенность, через соединение с Собою, претворил в жизненную благодать и силу. Мы называем тайной Господа по плоти то, что Неизменяемый является в изменяемом, чтобы, изменив и претворив зло, вторгшееся в изменяемую природу, истребить грех, уничтожив в Себе Самом.

Чистый и Всецелый приемлет на Себя скверну естества человеческого, понеся на Себе и всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти.

...Если бы тело было принесено с неба, а не взято от естества, одинакового с нами, то

какая была бы нужда в воплощении? Вочеловечение Бога Слова было для того, чтобы само согрешившее и павшее и растленное естество победило обольстившего тирана и таким образом освободилось от тления?

...Не только Своим рождением облачается в поверженное естество Суций одного естества с Высочайшим Отцом и не только приемлет эту крайнюю нищету, родившись в пещере, но сразу же, еще будучи во чреве Матери, воспринимает приговор, изначально вынесенный нашему естеству, и сочисляется и записывается с рабами...

Логика приведенных святоотеческих высказываний предельно ясна и вмещается в бессмертный христологический афоризм Григория Богослова (произнесенный в контексте полемики с ересью Аполлинария): «невоспринятое не исцелено». Природа первозданного Адама не нуждалась в исцелении, так как не была повреждена: поврежденной и нуждающейся в исцелении была природа Адама падшего. Поэтому Христос принимает на Себя человеческое естество, сделавшееся «враждебным» Богу из-за преступления, чтобы примирить его с Богом; принимает «обнищавшее», «согрешившее», «падшее в грех», «поврежденное», «растленное» естество, чтобы его восстановить в Себе; принимает «скверну естества человеческого», чтобы от нее очистить человека.

В богослужебных текстах Христос называется не только потомком Адама, но и потомком Авраама, который, конечно же, обладал падшей человеческой природой.

С другой стороны, вопрос о том, насколько падшая природа человека идентична природе Христа, в его полном масштабе никогда не разбирался в богословии греческих отцов. Тот факт, что Христос родился не от обычного «смещения», а от Духа Святого и непорочной Девы, выделял Его рождение из череды обычных человеческих рождений. Именно этот факт, по мнению Григория Паламы, делал Иисуса «новым Человеком», способным вместить в Себя всю полноту Божества:

...Если бы Она зачала от семени, то Родившийся не стал бы новым Человеком, ни безгрешным бы Он не был, ни Спасителем грешников... Если бы зачатие Божие происходило от семени, то не был бы Он новым Человеком, ни начальником новой и отнюдь не стареющей жизни; ибо если бы Он был... наследником того прародительского греха, Он не смог бы носить в Себе полноту чистого Божества и сделать Свою плоть неиссякаемым источником освящения.

Во Христе была человеческая природа падшего Адама, однако, поскольку Он был одновременно Богом и человеком, Его человеческая природа, в силу «взаимообщения свойств», была изначально обожена. Христос унаследовал естество Адама, однако не унаследовал ту предрасположенность к греху и вообще какую бы то ни было причастность греху, которая свойственна всем потомкам Адама. Будучи непричастен греху, Христос, по слову апостола Павла, сделался грехом, чтобы избавить человечество от греха. Говоря об изменении естества человеческого «из нетления в тление» вследствие грехопадения Адама, Максим Исповедник подчеркивает:

Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним тлению подверглось и естество, отказавшееся от благодати нетления... И как через одного человека, добровольно отвратившего свое произволение от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего Свое произволение от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление... Ради нас Он стал по природе страстным человеком, с помощью греха, возникшего через меня, уничтожая мой же грех... Взяв на Себя... страстность, тленность и смертность человеческого естества, (Господь) стал ради меня грехом по страстности, тленности и смертности, добровольно облачившись в мое осуждение

по природе, хотя Сам был неосужденным по произволению, дабы осудить мой добровольный и естественный грех и осуждение.

Рассуждая на ту же тему в другом месте, Максим Исповедник говорит о том, что «Богоначальное Слово, во всем подобное нам, кроме греха, непреложно облекшееся в наше естество и ставшее совершенным Человеком, имело (в Себе) первого Адама, который проявлялся в Нем как по образу происхождения, так и по образу рождения». Первый человек был свободен от тления и греха, «ибо они не были созданы вместе с ним», но с тех пор как была нарушена заповедь Божия, к самому процессу рождения людей начали примешиваться страсть и грех. Таким образом, грех стал как бы естественной принадлежностью человеческого естества, которое стало страстным. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо всякий человек по природе подлежит закону рождения. И поскольку грех передавался по наследству, то с умножением человечества умножался и грех, и не было у человечества надежды на спасение.

Итак, продолжает Максим, «Единородный Сын Божий и Слово, став по человеколюбию (Своему) совершенным Человеком, чтобы избавить естество человеческое от этой злой безысходности, воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без тления; а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность, без греха». Эти слова Максима современный православный комментатор его творчества понимает в том смысле, что по «происхождению» от Адама Слово Божие восприняло человеческую природу в первоначальной цельности – такой, какой ее сотворил Бог. По «рождению» же Оно «усвоило человеческую природу в падшем состоянии, которое явилось результатом Адамова греха и которое каждый из нас наследует со своего рождения». От падшего Адамова естества Слово Божие восприняло тленность, смертность и страстность, но без греховности, которой отмечена эта страстность.

Здесь необходимо вспомнить учение Максима о двух грехах Адама – одном предосудительном, а другом непредосудительном. Христос, в представлении Максима, был непричастен тому предосудительному греху, каковым является грех по произволению. Что же касается непредосудительного греха, заключающегося в страстности, тленности и смертности человеческого естества, то его Христос унаследовал как один из потомков Адама.

Для понимания логики христологического дискурса преподобного Максима необходимо остановиться на том, в каком смысле понятия «страсть», «тление» и «смерть» употреблялись в византийском богословии.

Слово «страсть» (παθος) в греческом языке (как и в славянском) имеет двоякий смысл: оно может указывать на греховные страсти, а может обозначать страдания или естественные немощи человеческого естества. По учению византийских отцов, в частности Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, Христос был причастен «естественным и бесстрастным страстям», однако был по естеству чужд греховным страстям. К числу естественных Дамаскин относит страсти, «не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, произошедшего из-за преступления, как, например, голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой происходят пот, капли крови, происходящая вследствие немощи естества, помощь со стороны Ангелов и подобное, что по природе присуще всем людям». Все эти страсти Христос воспринял, чтобы их освятить и дать нашей природе силу побеждать противника, «дабы природа, некогда побежденная, обратила в бегство некогда ее победившего посредством тех нападений, которыми она была побеждена».

Термин «тление» (φθορα), по разъяснению Иоанна Дамаскина, также имеет двойное значение: он может указывать на подверженность человеческого естества страданиям, а может указывать на разложение тела после смерти, его уничтожение. Человеческая природа Христа

может быть названа тленной в том смысле, что Христос претерпевал голод и жажду, страдал на кресте, что душа Его после смерти разлучалась с телом, но не в том смысле, что оно подверглось разложению. Дамаскин опровергал мнение Юлиана Галикарнасского о том, что тело Христа было нетленно в смысле непричастности страданиям,

ибо если оно было нетленно, то не было той же природы, что и наше, а следовательно, призрачно, а не в действительности произошло то, что, как говорит Евангелие, случилось: голод, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть. Если же это случилось только призрачно, то и таинство домостроительства было ложью и обманом, и Он только по видимости, а не в действительности сделался человеком, и призрачно, а не по истине мы спасены.

Относительно «смертности» человеческого естества Христа Иоанн Дамаскин уточняет, что «плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хотя не потеряла своей естественной смертности, но, по причине ипостасного соединения со Словом, сделалась животворящей». Иными словами, человеческая природа Христа была смертной, однако она стала животворящей в силу того, что была изначально обоженной, т.е. в силу «взаимообщения свойств».

По свидетельству Евангелия и по учению Церкви, запечатленному в Никео-Цареградском Символе веры, Сын Божий воплотился «от Духа Святаго и Марии Девы». Иными словами, Его рождению не предшествовал плотский союз родителей. В западной богословии на этой почве возникло учение о том, что Христос был с самого начала изъят из действия первородного греха. Как мы помним, на Западе первородный грех воспринимался прежде всего как наследственная вина, переходящая от Адама на всех его потомков. Кроме того, на Западе после Августина утвердилась мысль о том, что первородный грех передается через плотское сокоупление. Поскольку Богочеловек Христос не был рожден от сокоупления мужа и жены, а родился от Святого Духа и Девы, и поскольку Он не нес на Себе никакой наследственной вины, Он не имел первородного греха.

Такая расстановка акцентов возможна только в западной богословии. В рамках восточного богословия вообще не может быть поставлен вопрос о том, подвластен ли Христос первородному греху, поскольку само понятие первородного греха в смысле первородной вины на Востоке практически отсутствует. В эпоху «западного пленения» православного богословия (XVIII-XIX века) такой вопрос ставился, и православные отвечали на него так же, как и католики, а именно, что Христос был свободен от первородного греха. Разумеется, если первородный грех понимается так, как он понимается на Западе (т.е. как наследственная вина), то и православный богослов согласится, что от такого первородного греха Христос полностью и всецело свободен. Вслед за отцами Восточной Церкви православный богослов будет также утверждать, что Христос не причастен никакому личному греху, необходимость которого вытекает из «дурной наследственности». От этой наследственности Христос был свободен: Он не был «наследником прародительского греха». В таком смысле трактовал латинское учение о первородном грехе Максим Исповедник: «(Господь) не имел ни в уме греха, от которого Адам прежде пострадал, ни в теле движения или действия зла, происшедших от греха».

Однако если свобода от первородного греха понимается в том смысле, что человеческая природа Христа была природой первозданного Адама, а не природой Адама падшего, то такое толкование следует признать противоречащим православной традиции. Православный ответ на вопрос о том, какую природу Христос унаследовал от Адама, может быть только один: ту самую природу, которая нуждается в исцелении. Ибо «невоспринятое не исцелено».

3. Две природы, два действия, две воли

По учению Православной Церкви, Иисус Христос есть Бог и Человек одновременно, единосущный Отцу по Божеству и нам по человечеству. В лице Иисуса Христа Божественная и человеческая природы сосуществуют в неслитном и нераздельном единстве.

Христианская Церковь с самых первых лет своего бытия жила верой в то, что Иисус Христос был одновременно Богом и человеком. Однако лишь в эпоху христологических споров (V-VI века) были найдены такие богословские формулировки, которые позволяли описать соединение Божественной и человеческой природ в Иисусе Христе таким образом, чтобы было исключено еретическое истолкование этого феномена.

Христологические споры V века разворачивались главным образом между представителями александрийской и антиохийской богословских школ: первые делали акцент на единстве двух природ во Христе, вторые на различии между ними. III Вселенский Собор выразил христологическое учение в терминах александрийской христологии, основываясь на учении святого Кирилла Александрийского о единстве богочеловеческой природы Христа. IV Вселенский Собор, напротив, взял на вооружение антиохийскую христологическую традицию с ее акцентом на «двух природах» Христа. Ни александрийская, ни антиохийская традиции в лице своих лучших представителей не подвергали сомнению полноту Божества и полноту человечества во Христе; обе утверждали, что Христос «единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству». Но одна и та же истина о полноте Божества и человечества во Христе выражалась по-разному двумя богословскими традициями, причем оба терминологических выражения оказались православными по своей сути.

Конечно, как на александрийской, так и на антиохийской почве были отклонения от православного учения. В стане александрийцев наиболее ярко выраженным отклонением стало учение Евтихия, говорившего о полном поглощении человечества во Христе Божеством: до воплощения две природы, после воплощения одна. Крайности антиохийской христологии выразились в учении Нестория, у которого усматривали рассечение Христа на «две ипостаси», «два лица» и «двух сынов». Однако великие богословы обеих традиций избегали уклонения в крайности и, пользуясь богословской терминологией, характерной для своей традиции, выражали православное христологическое учение.

За несколько десятилетий до начала несторианских споров святитель Григорий Богослов, в числе других великих отцов IV века, сформулировал принцип взаимообщения свойств двух природ во Христе (*communicatio idiomatum*), который в V веке был принят за основу Халкидонским Собором. Именно благодаря взаимообщению происходит обожение человеческой природы во Христе, а вместе с ней – обожение всего человеческого естества. Бог, по образному выражению Григория, «водрузил в Божестве Своем смертного человека» и умер «за тех, которые ниспали до земли и умерли в Адаме». Последнее означает, что спасительная смерть Христа распространяется на все человечество: во Христе обоживается всецелая природа Адама.

Все Евангелие свидетельствует о том, что Христос был одновременно Богом и человеком. Каждое Его действие, каждое событие из Его жизни может быть подтверждением этого. Герменевтический принцип, которым пользуется Григорий, заключается в том, что одни действия Христа рассматриваются им как свойственные смертному человеку, другие – как принадлежащие бессмертному Богу:

Он был смертен, но Бог. Он – из рода Давида, но Создатель Адама.

Он носитель плоти, но вне тела.

*(Сын) Матери, но девственной; описуем, но неизмерим.
Ясли вместили Его, но звезда вела к Нему волхвов;
Они пришли с дарами и преклонили колени.
Как смертный был Он в борении, н.ξ как Неодолимый победил
В трехкратной борьбе искусителя. Вкушал пишу,
Но напился тысячи и воду превратил в вино.
Крестился, но очистил грехи, и громовым голосом
Дух провозгласил Его Сыном Безначального.
Как смертный Он вкушал сон и как Бог умирал море.
Утомлялся в пути, но у смертных укреплял силы и колени.
Он молился, но кто же внял мольбам погибающих?
Он Жертва, но и Архиерей; Жрец, но и Бог.
Кровь принес Он Богу, но очистил весь мир.
Вознесен на крест, но ко кресту пригвоздил грех...
Если одно свидетельствовало о нищете смертного,
То другое – о богатстве Бесплотного.*

К тайне соединения двух природ во Христе Григорий подходит с разных сторон, пытаясь подобрать терминологию и образы, при помощи которых эту тайну можно было бы выразить. Одним из таких образов является завеса: Бог соединяет две природы, одну сокровенную, другую видимую для людей, и является людям, прикрывшись завесой плоти. Еще один образ – помазание: Бог Отец помазал Сына елеем радости более соучастников Его ([Пс 44:8](#)), помазав человечество Божеством, чтобы из двух сделать одно; воспринятое человеческое естество, сделавшись одним и тем же с Помазавшим, стало «единобожественным». Григорий также пользуется образом храма, в который вселилось Божество. Этот образ, основанный на [Ин 2:21](#) (Он говорил о храме тела Своего), будет широко использован богословами антиохийской традиции.

Делая четкое различие между двумя природами Христа, Григорий тем не менее подчеркивает, что они в Нем неразлучно соединены, а потому решительно отвергает мнение о «двух сынах», то есть двух самостоятельных личностях в Иисусе Христе:

Он то учит на горе, то беседует на равнинах, то сходит в корабль, то запрещает бурям. Иногда вкушает сон, чтобы и сон благословить, иногда утомляется, чтобы и труд освятить, иногда плачет, чтобы и слезы сделать похвальными. Переходит с одного места на другое Тот, Кто не вмещается никаким местом, Вневременный, Бестелесный, Необъемлемый. Один и Тот же и был, и становится: был превыше времени, а приходит подвластным времени, был невидимым, а становится видимым. В начале был, у Бога был и Богом был (см.: [Ин 1:1](#)). Третье «был» подтверждается при помощи повторения. Но Он источил то, чем Он был, и воспринял то, чем не был, не сделавшись при этом двумя, но захотев сделаться единым из двух (природ). Ибо и то и другое есть Бог – и воспринявшее, и воспринятое; две природы стекаются в одно, но не два Сына – да не будет оболгано смешение!

Учение о «двух сынах» было в V веке инкриминировано Несторию, которому так и не удалось доказать, что данное обвинение в его адрес неосновательно. Знаменательно, что христологические прозрения Григория Богослова и его богословская терминология, по сути, предвосхитили споры V века, в том числе вокруг термина «Богородица». Несторий отвергал этот термин на том основании, что «Мария не родила Божество». За полстолетия до III Вселенского Собора, осудившего Нестория, Григорий Богослов вынес свой суд по поводу еретических отклонений в изложении христологи-ческой доктрины:

Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества.

Кто говорит, что, как через трубу, прошел (Христос) через Деву, а не образовался в Ней Божественно и человечески – Божественно как (родившийся) без мужа, а человечески как (родившийся) по закону чревоношения, – тот тоже атеист.

Кто говорит, что (в утробе Девы) образовался человек, а потом уступил место Богу, тот осужден...

Кто вводит двух Сынов – одного от Бога Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, тот пусть лишится усыновления, обещанного правоверным. Ибо две природы, Бог и человек... но не два Сына и не два Бога... Кратко говоря, в Спасителе есть одно и другое... но не один и другой – да не будет! Ибо одно и другое едино в смешении – Бог вочеловечился, а человек обожился...

Кто говорит, что (Божество во Христе) действует по благодати, а не сопряжено и не сопрягается по естеству, тот пусть останется лишенным лучшего действия, но пусть наполнится противным.

Кто не поклоняется Распятому, тот да будет анафема и да причтется к богоубийцам!

Кто говорит, что Христос совершенствовался посредством дел и что Он или после крещения, или после воскресения удостоен усыновления... да будет анафема...

Кто говорит, что плоть сошла с неба, а не взята от земли и от нас, да будет анафема!

В этом тексте перечислены все основные христологические воззрения, которые впоследствии будут осуждены Церковью. Нельзя не подивиться богословской зоркости Григория, сумевшего диагностировать опасные отклонения от православной христологии задолго до того, как они стали предметом болезненных споров. Четко определив границы, вне которых богослов рискует впасть в ересь, Григорий создал свою собственную сбалансированную и гармоничную христологическую доктрину. Не случайно отцы III и IV Вселенских Соборов обращались к его писаниям, видя в них образец чистого и неповрежденного православного учения о двух природах во Христе.

Большую значимость для развития православной христологии имели сочинения отцов IV века, в первую очередь опять же Григория Богослова, направленные против ереси Аполлинария Лаодикийского. Как мы помним, Аполлинарий считал, что у Христа вместо ума был Божественный Логос: этот Логос выполнял в Иисусе те функции, которые в обычном человеке выполняют ум и душа. Отрицая наличие человеческой души и ума в воплощенном Слове, Аполлинарий отрицал полноту человеческой природы во Христе, что было замечено Григорием.

Последний обвинил Аполлинария в том, что, согласно его учению, Христом спасена только половина человека, а не весь человек: если не весь человек воспринят, то «не весь и спасен, хотя весь пал и осужден за преслушание перевозданного». Грехопадение Адама затронуло все элементы его человеческой природы, включая тело, душу и ум. Если же Христос воспринял только человеческое тело, а не одновременно также душу и ум, то спасено лишь то, что соединилось с Богом, а «невоспринятое не исцелено». Если Христос был Богом, воспринявшим на Себя человеческую плоть, как некую личину, то Он не был полноценным человеком, и все, что Он совершал как человек, было одним «лицемерным театральным представлением». Напротив, если вочеловечение произошло с целью разрушения греха и спасения человека, то подобное должно было быть освящено подобным, а следовательно, «Он нуждался в плоти ради осужденной плоти, в душе ради души и в уме ради ума, который в Адаме не только пал, но и первым пострадал».

Соединение Бога и человека в Лице Иисуса Христа не было искусственным и временным союзом двух противоположных природ. Бог воспринял на Себя человеческое естество навсегда, и Христос не отбросил плоть после воскресения: Его тело не перешло в солнце, как думали манихеи, не разлилось по воздуху и не разложилось, но осталось с Тем, Кто воспринял его на Себя. Второе Пришествие Христа, по мнению Григория, будет явлением Господа в

человеческом теле, впрочем таком, в каком Он явился ученикам на горе, то есть преображенном и обоженном.

В первой половине V века наиболее ярким выразителем православной христологии был святитель Кирилл Александрийский, который изложил свое учение в многочисленных полемических сочинениях, посвященных опровержению несторианства. Кирилл прежде всего подчеркивает единство Личности Иисуса Христа – Бога и Человека. Из этого единства естественным образом вытекает наименование Девы Марии Богородицей, ибо Она родила не человека Иисуса, отличного от Бога Слова, а того же самого Сына Божия, от века рожденного Отцом:

Родившегося от Святой Девы мы признаем и совершенным Богом, и совершенным Человеком, одаренным разумной душой. Поэтому Святую Деву мы называем Богородицей и говорим, что Бог Слово существенно – не мыслью только, а на самом деле – обитал в Ней и что Он, когда Ему было два или три месяца, был Сыном Божиим и одновременно Сыном Человеческим. Особенности же, приписываемые Божественным Писанием то Его человеческому естеству, то Его Божественному могуществу, по нашему убеждению, соединились в Нем в одну личность. Он был один и тот же, когда спал и когда укротил Своим могуществом море и ветры; один и тот же, когда утомлялся на пути и когда ходил по морю и проходил пустыню по Своему могуществу. Итак, без всякого сомнения, Он был Бог и вместе человек.

Свое христологическое учение Кирилл Александрийский изложил в анафематизмах, направленных против ереси Нестория, а также других наиболее распространенных в IV-V веках еретических интерпретаций соединения двух природ в Лице Богочеловека Христа:

Кто не исповедует Эммануила истинным Богом и потому Святую Деву Богородицей, так как Она по плоти родила Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотью, – да будет анафема.

Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотью ипостасно и что поэтому Христос един со Своею плотью, т.е. один и тот же есть Бог и одновременно человек, – анафема.

Кто в едином Христе после соединения (естеств) разделяет лица, соединяя их только союзом достоинства, т.е. в воле или в силе, а не, скорее, союзом, состоящим в единении естеств, – да будет анафема.

Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум лицам или ипостасям и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Бога Отца, а другие, как подобающие Богу, к одному только слову Бога Отца, – да будет анафема.

Кто дерзает называть Христа человеком богоносным, а не скорее Богом истинным, как Сына единого (с Отцом) по естеству, так как Слово стало плотью и приблизилось к нам, восприняв нашу плоть и кровь, – да будет анафема.

Кто дерзает говорить, что Слово Бога Отца есть Бог или Владыка Христа, а не исповедует скорее Его же Самого Богом и вместе человеком, так как, по Писаниям, Слово стало плотью ([Ин 1:14](#)), – да будет анафема.

Кто говорит, что Иисус как человек был орудием действий Бога Слова и окружен славой Единородного как существующий отдельно от Него, – да будет анафема.

Кто дерзает говорить, что воспринятому (Богом) человеку должно поклоняться вместе с Богом Словом, должно его прославлять вместе с Ним и вместе называть Богом, как одного в другом... а не чтить Эммануила единым поклонением и не воссылать Ему единого славословия, так как Слово стало плотью, – да будет анафема...

Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим

смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых, так как Он есть жизнь и животворящ как Бог, – да будет анафема.

Современному человеку нелегко понять, почему христианская доктрина должна была выражаться в форме анафематизмов. Причина столь частого использования этого жанра святыми отцами заключалась в том, что главной движущей силой их полемических писаний было стремление выявить ересь и обезвредить ее. Более того, соединение двух природ во Христе – одна из тайн богословия, для изъяснения которых больше подходит апофатический, чем катафатический язык. Не случайно и в вероопределении Халкидонского Собора говорилось о соединении во Христе двух природ «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Иными словами, отцы Собора смогли сказать лишь о том, как не соединены две природы, но не предприняли попытку положительного объяснения способа их соединения.

Общая направленность анафематизмов Кирилла определяется стремлением подчеркнуть единство двух природ во Христе и их полноту. Вопреки арианству Кирилл утверждает, что Иисус Христос – не обоженный человек, а воплотившийся Бог: Он – истинный Бог Слово, сошедший с небес и воплотившийся для спасения рода человеческого. Вопреки несторианству Кирилл утверждает неразлучность двух природ во Христе: они соединены не «союзом достоинства», а сущностно, ипостасно. Нельзя говорить о Боге Слове и человеке Иисусе как двух субъектах: то, что в Евангелии относится к Христу как к человеку, нельзя диссоциировать от относящегося к Христу как к Богу Слово. Поклонение воздается единому Богочеловеку Христу, а не человеку Христу вместе с Богом Словом. Все, что принадлежит человеку Иисусу, принадлежит и Богу Слово: плоть Иисуса есть плоть воплотившегося Бога (это утверждение играет важнейшую роль в формировании православного учения о Евхаристии). Святой Дух не является чуждой Иисусу силой, которой Он пользовался для совершения чудес: Святой Дух принадлежит Христу как «единому от Троицы».

Единство природ во Христе, однако, не означает их слияния в некую одну природу – будь то Божественную, как полагал Евтихий, или богочеловеческую, как нередко выражался Кирилл. Заслуга Халкидонского Собора заключалась в том, что он не только осудил евтихианское монофизитство, но и уточнил терминологию Кирилла Александрийского, отвергнув, в частности, использовавшуюся им формулу «одна природа Бога Слова воплотившаяся». Употребляя эту формулу, Кирилл не наполнял ее еретическим содержанием: в его богословском языке она лишь подчеркивала единство природ во Христе. Однако когда евтихианское монофизитство заявило, что во Христе после воплощения человеческая природа полностью поглощена Божественной («исповедую две природы до воплощения, одну после воплощения», говорил Евтихий), встала необходимость терминологического уточнения.

Если Ефесский Собор (III Вселенский) подчеркнул единство двух природ, то Халкидонский Собор (IV Вселенский) сделал акцент на том, что каждая из природ Христа обладает полнотой: от соединения между Божеством и человечеством ни первое не умалилось и не претерпело какого-либо изъяна, ни второе не оказалось в чем-либо неполноценным. В этом не сомневался ни Кирилл, ни великие отцы IV века, однако именно на Халкидонском Соборе об этом было заявлено в полную силу. И именно богословы Халкидона довели до логического завершения идею «взаимообщения свойств» (*communicatio idiomatum*), согласно которой во Христе свойства Божественной природы не могут быть отделены от свойств человеческой природы. Как пишет Иоанн Дамаскин:

...Один Христос, Один Господь, Один Сын, Он же Самый Бог и человек, вместе совершенный Бог и совершенный Человек, весь Бог и весь человек, но одна сложная Ипостась из двух совершенных природ – Божества и человечества и в двух совершенных природах – Божестве и человечестве. Не исключительно Бог и не просто человек, но Один Сын Божий и

Бог воплотившийся, вместе Бог, и Он же вместе с тем человек, не принявший слияния и не претерпевший разделения, несущий в Себе Самом естественные свойства двух разносущных природ, по Ипостаси соединенных неслитно и нераздельно: тварность и нетварность, смертность и бессмертие, видимость и невидимость, ограниченность и безграничность...

Спор о двух природах Христа, волновавший Церковь в V веке, в VII веке вылился в спор о действиях и волях в Иисусе Христе. Моноэнергизм и монофелитство VII века, с одной стороны, были мотивированы стремлением к достижению политического примирения между враждующими партиями путем вероучительного компромисса; с другой стороны, они были попыткой объяснить, чем человеческая природа Христа отличается от человеческой природы падшего Адама. Мы видели, что отцы Церкви, настаивая на идентичности природы Христа природе падшего Адама, в то же время подчеркивали, что Христос был подобен человеку во всем, кроме греха. В чем практически выражалось это «кроме греха»? Не в том ли, что у Христа не было Своей воли, отличной от воли Отца, или Своего самостоятельного действия, отличного от действия Отца? Можно ли говорить, что у Христа была человеческая воля и человеческое действие, если и то и другое всегда и всецело подчинялось воле и действию Отца?

Церковь, в лице прежде всего преподобного Максима Исповедника, сформулировала учение о том, что Христос обладал человеческой волей и человеческим действием: если бы этого не было, Христос не был бы полноценным человеком. Если бы у Христа не было самостоятельной человеческой воли и самостоятельного действия, то «невоспринятое не исцелено»: воля и действие падшего человека остаются не исцеленными. Как говорит Максим Исповедник, если бы у Христа была одна воля, то она была бы либо Божественной, либо ангельской, либо человеческой. Но в таком случае Христос не был бы Богочеловеком, а был бы либо только Богом, либо Ангелом, либо только человеком.

В то же время человеческая воля Христа находилась в полной гармонии с волей Бога Отца, и между этими волями не было противоречия или конфликта. Отсутствие противоречия или конфликта между человеческой волей Христа и волей Божией объясняется тем, что воля и действие Христа, как и все Его человеческое естество, были всецело обожены. Максим Исповедник разъясняет это при помощи различия между физической и гномической волей. Физическая, или естественная воля – это та, что принадлежит всему человеческому естеству. Гномическая, или «воля выбора» (от греч. *γνώμη*) – «выбор, намерение») принадлежит каждой отдельной личности. Если бы Христос обладал «волей выбора», то тогда Он был бы «простым человеком, подобно нам, предрасположенным к рассуждению, незнающим и сомневающимся и имеющим противоречия». Во Христе воля человеческая была всецело подчинена воле Божией, и потому ни о каком конфликте или противоречии между двумя волями не может быть речи: «Так как один и тот же был всецело Бог вместе с человеком, и Он же – всецело человек вместе с Божеством, Он Сам, как человек, в Себе и через Себя подчинил человеческое Богу и Отцу, предоставив нам Себя как наилучший прообраз и образец для подражания».

Повторяя Максима Исповедника, Иоанн Дамаскин разъясняет: не одно и то же – желать вообще, то есть обладать способностью желания, или желать каким-либо определенным образом (т.е. желать чего-либо определенного). Желать вообще, так же как и видеть вообще, есть принадлежность естества, ибо это свойственно всем людям. А желать каким-либо определенным образом – принадлежность уже не природы, но нашего свободного выбора (гномической воли). То же самое относится и к действию: способность действовать принадлежит всему человеческому естеству, а тот или иной конкретный способ действия является принадлежностью конкретной человеческой личности.

Именно на уровне «свободного выбора» (гномической воли) в человеке происходит выбор и колебание между добром и злом, и от этого колебания был изначально свободен Христос: Его

воля, будучи обоженной, никогда не склонялась и не могла склониться ко злу. О свободном выборе в Господе говорить невозможно, утверждает Иоанн Дамаскин (опять же вслед за Максимом), ибо свободный выбор есть решение, принятое на основе исследования и обдумывания того или иного предмета, после совещания и суждения о нем. Христос же, будучи не просто человеком, но одновременно и Богом, будучи всеведущим, не имел нужды «ни в рассматривании или в исследовании, ни в совещании, ни в суждении»: Он по природе имел склонность к добру и отвращение к злу. Об этом говорит пророк Исаия: прежде нежели этот младенец научится избирать благое или злое, он отвергнет злое, чтобы избрать благое ([Ис 7:16](#)). Слово «прежде» показывает, что Он не так, как мы, вследствие исследования и обдумывания, но, будучи Богом, Который ипостасно соединился с плотью, в силу самого Своего Божественного бытия и всеведения, обладал благом по Своей природе.

Суммируя учение Максима Исповедника о гармоничном соединении двух волей во Христе, [преподобный Анастасий Синаит](#) писал:

Я совсем не утверждаю... (наличие) во Христе двух воюющих друг с другом и противоположных волей, не говорю вообще и о воле плотской, страстной и лукавой, ибо даже бесы не осмеливаются изречь это в отношении Христа. Но поскольку Он воспринял совершенного Человека, дабы всего его спасти, поскольку Он совершенен и в человечестве, и в Божестве, то поэтому мы называем Божественной волей во Христе владычествующее попечение Его повелений и заповедей, а под волей человеческой в Нем мы мыслим волящую силу умной души, которая есть по образу и по подобию Божию, дана и вдохновлена Богом... Если же душа Христа лишается разумной, волящей, различающей, творящей, деятельной и желающей силы, то она перестает быть подлинно по образу Божию и единосущной нашим душам... В таком случае нельзя говорить, что Христос совершенен в человечестве. Поэтому Христос, будучи образом Божиим ([Флп 2:6](#)), обладает по Божеству владычествующей волей, которая есть воля, общая Отцу и Сыну и Святому Духу; но как принявший образ раба ([Флп 2:7](#)), Он имеет и волю мыслящей и чистой души Своей, которая, (будучи) по образу и подобию Божию, исполняет волю Владыки.

4. Страдания и смерть Спасителя. Догмат искупления

Учение о двух природах, двух волях и двух действиях в Иисусе Христе имеет решающее значение для православного понимания страданий и крестной смерти Спасителя. Если Христос не был полноценным человеком, если Его человеческая природа была поглощена Божеством, как думал Евтихий, то и страдания Его на кресте не были реальными, а были иллюзорными, призрачными. Если у Христа не было человеческой воли, а была лишь воля Божия, полностью подменявшая в Нем волю человеческую, тогда Его страдание не было добровольным, а значит, Он не совершил никакого нравственного подвига. Наконец, если у Христа не было человеческого действия, а было лишь Божественное действие, которое привело Его на крест, значит, опять же в Его страдании на кресте не было никакой личной заслуги: Он лишь вынужденно исполнил то, что было уготовано Ему Отцом.

Нравственный подвиг Христа заключался в том, что Он, будучи человеком, со всеми присущими человеку свойствами, принял на Себя человеческое страдание, – принял добровольно, хотя и по послушанию Отцу. Об этом Христос Сам говорил Своим ученикам: Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего ([Ин 10:17-18](#)). Сочетание свободной воли с всецелым послушанием было следствием того, что человеческая воля Христа и Его человеческое действие были всецело обоженными.

Добровольный характер страданий Спасителя, по учению восточных отцов, был доказательством Его Божественной природы. Полемизируя с арианами, отрицавшими Божество Христа на том основании, что Он страдал во плоти, Григорий Богослов пишет:

Это ставишь ты в вину Богу – Его благодеяние? Потому Он мал, что для тебя смирил Себя, что к заблудшей овце пришел Пастырь добрый, полагающий душу за овцы (см.: [Ин 10:11](#))... Разве и врача обвинит иной за то, что наклоняется к ранам и терпит зловоние, только бы исцелить больных? О Нем говорится, что предан ([Рим 4:25](#)); но написано также, что и Сам Себя прелал ([Еф 5:2, 25](#)). Говорится, что Он воскресен Отцом и вознесен (см.: [Деян 3:15](#); 1, 11); но написано также, что Он Сам Себя воскресил и восшел опять на небо (см.: [1 Фес 4:14](#); [Еф 4](#), ю), – первое по благоволению, второе по власти. Но ты выставляешь на вид унижительное, а обходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не добавляешь, что страдал добровольно.

Учение о том, что пострадавший на кресте Иисус был Самим Богом, является центральным для понимания страстей Христовых в православной традиции. Данное учение было изначальной верой Церкви, о чем свидетельствует поэма священномученика Мели-тона Сардийского «О Пасхе», датируемая II веком. В этой поэме, предназначенной для чтения в церкви в Страстную пятницу, говорится о том, что в Иерусалиме был убит Сам Бог:

Слушайте, все семьи народов, и смотрите: Новое убийство произошло в Иерусалиме... И Кто убит?..

Повесивший землю – повешен. Распростерший небеса – распростерт. Утвердивший все – утверждён на древе. Владыка – оскорблен. Бог – убит.

Григорий Богослов также находил возможным говорить о «страдании и смерти Бога». Восточные отцы V века, прежде всего Кирилл Александрийский, в полемике с несторианами настаивали на том, что «Бог пострадал во плоти», «Бог умер на кресте»: в научной литературе это учение получило название «теопасхизма» (от греч. Θεός – Бог и πασχο – страдать). Обращаясь к императору Феодосию в дни работы Ефесского Собора 431 года, Кирилл

Александрийский восклицал: «Мы, христоролюбивейший император, возвещаем смерть не обыкновенного человека, но вочеловечившегося Бога, страдавшего, как писано, за нас по плоти, живого, как Бога, и пребывающего бесстрастным по Своему естеству». Крест Твой, Господи, жизнь и заступление людям Твоим есть, и нань надеюся, Тебе распятого Бога нашего поем, помилуй нас

Бог бесстрастен по естеству, утверждает Кирилл, следуя в этом предшествующим греческим отцам. Однако, по Своему домостроительству, став человеком, Он вместе с человеческой плотью воспринял и человеческие страдания:

Сам Единородный Сын, рожденный от Бога Отца, или Само Слово Его воплотилось и вочеловечилось, страдало, умерло, воскресло из мертвых в третий день. Без сомнения, Слово Божие, по собственному Своему естеству, недоступно страданиям. Никто, конечно, не будет так несмыслен, чтобы допустить мысль, что естество, превышающее все, может быть способно к страданиям. Но так как Оно сделалось человеком, усвоив Себе плоть от Святой Девы, то, держась учения о домостроительстве, мы утверждаем, что в собственной Своей плоти по человечеству страдал Тот, Кто как Бог выше всякого страдания.

Мысль о том, что на кресте страдал не человек обоженный, а Бог воплотившийся, Создатель неба и земли, является лейтмотивом богослужений Страстной седмицы. В антифонах, исполняемых в Православной Церкви в Великую Пятницу, встречаются образы и идеи, близкие к поэме Мелитона Сардийского «О Пасхе»: Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый: венцем от терния облагается, Иже Ангелов царь: в ложную багряницу облачается, одевая небо облаки: заушение прият, Иже во Иордане свободивый Адама: гвоздьми пригвоздися Жених иерковный: копием прободеса Сын Девы...

Великая Пятница. Утренняя. Последование страстей Христовых. Антифон 15. Сегодня на древе висит повесивший землю на водах; Царь Ангелов облачается в терновый венец; одевающий небо облаками одевается в ложную багряницу; освободивший Адама получает заушение; Жених Церкви прибит гвоздьми; Сын Девы пронзен копьем...

Подобно Мелитону, авторы богослужебных текстов Страстной седмицы употребляют теопасхитские выражения, такие как «распятый Бог», «мертвый и нагой Бог», «оскорбляемый Бог», говорят о «Боге таящемся», то есть скрывающем Свое Божество под человеческой природой: Одейся светом, яко ризою, наг на суде стояще, и в ланиту ударение прият от рук, ихже созда: беззаконнии же людие на Кресте пригвоздиша Господа Славы: тогда завеса церковная раздрася, солнце померче, не терпя зрети Бога досаждаема, Егоже трепещут всяческая...

Великая Пятница. Утренняя. Последование страстей Христовых. Антифон 10. Одевающийся светом, как ризой, нагим стоял на суде и принял ударение по ланите от тех рук, которые создал; а беззаконные люди пригвоздили ко кресту Господа славы: тогда разодралась церковная завеса, померкло солнце, не вынося видеть оскорбляемого Бога, перед Которым все трепещет...

Крест Твой, Господи, жизнь и заступление людям Твоим есть, и нань надеюся, Тебе распятого Бога нашего поем, помилуй нас.

Крест Твой, Господи, есть жизнь и защита для людей Твоих, и, надеясь на него, мы воспеваем Тебя, распятого Бога нашего: помилуй нас.

Великая Пятница. Утренняя. Последование страстей Христовых. Антифон 15.

Преста дерзость учеников, Аримафей же изрядствует Иосиф: мертва бо и нага зря нал всеми Бога, просит и погребает...

Исчезла смелость учеников, Иосиф же Аримафейский проявляет смелость, ибо, видя Бога вселенной мертвым и нагим, просит (Его тело у Пилата) и погребает.

Великая Суббота. Утренняя. Канон. Песнь 8.

Древом Адам рая бысть изселен, древом же крестным разбойник в рай все-лися. Ов убо вкушь, заповедь отверже Сотворшаго, ов же сраспинаемь, Бога Тя исповела таяшагося...

Из-за древа Адам был изгнан из рая, древом же креста разбойник вселен в рай. Ибо первый, вкусив (от древа), нарушил заповедь Создателя, второй же, будучи распинаем вместе с (Тобою), исповедал Тебя Богом, сокрывшимся (под человеческой плотью)...

Великая Пятница. Утреня. Последование страстей Христовых. Стихи на блаженных.

В богослужебных текстах Православной Церкви неоднократно подчеркивается, что ни во время страданий, ни во время смерти Христа и сошествия во ад Его Божество не разлучалось с Его человечеством:

Биен был еси, но не разделился еси, Слове, еяже причастился еси плоти: аще бо и разорися Твой храм во время страсти, но и тако един бе состав Божества и плоти Твоя. Во обоих бо Един еси Сын, Слове Божие, Бог и Человек.

Ты был подвергнут избиению, Бог Слово, но не отделился от плоти, которой был причастен, и хотя Твой храм (т.е. тело) во время страданий был разрушен, состав Божества и плоти Твоей остался единым, ибо и в том и в другом Ты один – Сын, Бог и Человек.

Великая Суббота. Утреня. Канон. Песнь 6.

Едино бяше неразлучное еже во аде, и во гробе, и во Едеме, Божество Христово со Отцем и Духом...

Божество Христа оставалось единым и неразлучным с Отцом и Духом как в аду, так в гробу и в Едеме...

Великая Суббота. Утреня. Канон. Песнь 7.

Во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в рай же с разбойником, и на престоле был еси Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, Неописанный.

В гробу плотью, в аду душой как Бог, в раю с разбойником и на престоле Ты был, Христос, с Отцом и Духом, все наполняя, Беспредельный.

[Пасха](#) Христова. Часы. Тропарь.

Цитированные тексты содержат отголоски богословской полемики IV века, в ходе которой ставился вопрос о том, каким образом Христос мог одновременно быть в сердце земли, в раю с разбойником и на небесах вместе со Своим Отцом. Отвечая на этот вопрос, Григорий Нисский сравнивает три изречения Христа: Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи ([Мф 12:40](#)), Ныне же будешь со Мною в раю ([Лк 23:43](#)) и Отче! в руки Твои предаю дух Мой ([Дк 23,46](#)). Проще всего, говорит Григорий, было бы объяснить это тем, что Бог «везде присутствует и ни в чем не отсутствует». Однако Нисский святитель предлагает и другое объяснение, основанное на идее дву-составности человеческого естества и присутствия Божества в Его теле и душе. Во время земной жизни Христа присутствие в Нем Божества проявлялось в совершаемых Им чудесах, причем проявлением Божества в душе Христа было движение Его воли, а проявлением Божества в теле было прикосновение, благодаря которому больные исцелялись. «Изменив всего человека в Божественное естество через смешение с ним», Бог во время страдания и смерти Христа не отступил ни от Его тела, ни от Его души.

Следуя той же логике, Иоанн Дамаскин утверждает, что, хотя Христос умер как человек и Его душа была отделена от тела, Божество осталось неотделенным от того и другого, и единая Ипостась Бога Слова не разделилась. Ибо «хотя в отношении к месту душа была отделена от тела, в отношении к Ипостаси она была соединена с ним через Слово». Именно это понимание и отражено в богослужебных текстах Страстной седмицы.

Уникальность богослужений Страстной седмицы заключается в том, что смерть Христа переживается в них не как конец евангельской драмы, а как начало новой жизни, воспринимается не как поражение, а как победа: она становится не источником скорби, но

источником радости и изумления перед величием искупительного подвига Господа Спасителя.

Богослужение Великой Пятницы, когда Церковь вспоминает распятие и смерть Христа, сосредоточено не столько на психологическом переживании страданий Спасителя, сколько на духовном созерцании Божественной славы, которая была явлена в страданиях Бога воплотившегося. Об этой «крестной славе» говорит преподобный [Андрей Критский](#): «Слава Христа есть крест; он был целью, определенной Им прежде веков... Хотя Он еще прежде всех веков имел славу Отца, как Бог и Сын Божий, равносущный Отцу; но и святое страдание пречистой плоти Своей вменяет Себе в славу, как причину всемирного спасения»

Богослужение Великой Субботы, когда вспоминается пребывание Христа во гробе и сошествие во ад, пронизано ожиданием воскресения и переживанием победы Бога над смертью и адом. «Смерть Бога» открывает путь к воскресению, а гроб Спасителя становится «живоносным гробом» – источником жизни для всего искупленного Христом человечества.

Как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, богословские предпосылки великосубботного богослужения содержатся в «теопасхизме» Кирилла Александрийского. Если противники Кирилла отказывались говорить о «смерти Бога», то для Кирилла само спасение обусловлено именно тем, что «Един от Троицы пострадал». Только Бог может спасти: чтобы спасти человека, Он добровольно «низвел Себя не просто к человечеству как таковому, но к самым глубинам падения человеческого, до самой последней степени распада – до самой смерти». Ибо смерть неразрывно связана с грехом: она делает человека поработанным греху, поглощенным самим собой, принуждает его к необходимости бороться за собственное выживание, нередко принося в жертву жизнь других. Будучи непричастен греху, воплотившийся Бог принял на Себя смерть, являющуюся последствием греха, тем самым разорвав порочный круг греха и смерти. «В мире, в котором стала законом борьба за выживание ценою других, Он явил как высшее проявление любви смерть за других. И когда это высшее проявление любви было совершено Самим Богом, поистине новая жизнь вошла в мир».

В богослужебных текстах говорится о том, что смерть Христа на кресте имела спасительный и искупительный смысл для всего человечества:

Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию, на Кресте пригвоздився и копием прободся, без-смертие источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе.

Ты искупил нас от законного проклятья драгоценной Своей Кровью; пригвоздившись к кресту и будучи пронзен копьем, Ты даровал бессмертие людям, Спаситель наш, слава Тебе.

Триодь постная. Великая Пятница. Утренняя. Тропарь.

Но как понимать это искупление, совершенное Богом воплотившимся? От какого «законного проклятия» освободил человечество распятый и умерший на кресте Христос?

Термин «искупление» (λυτρωσις), встречающийся в Библии, буквально означает «выкуп», то есть плату, вносимую за освобождение раба. С понятием «искупления» в Ветхом Завете связано прежде всего освобождение Богом народа израильского из египетского рабства, а также из вавилонского плена (см.: [Пс 73:2](#); [Мих 6:4](#)). «Искупитель» – одно из имен Бога в Ветхом Завете, в частности у пророка Исаии (см.: [Ис 41:14](#); 43.14; 47, 4; 48,17; 49, 26; 59, 20; 63,16). В Новом Завете понятие «искупления» указывает на спасение и оправдание человечества Иисусом Христом, пролившим кровь и умершим на кресте ради спасения всех (см.: [Мф 20:28](#); [Мк 10:45](#); Рим 3, 24; Гал 3, 13; 4.5; [Еф 1:7](#); [1 Тим 2:6](#); [Евр 9:12,15](#); [Откр 5:9](#)).

Буквальный смысл глагола λυτρω («искупать») заставлял раннехристианских богословов задумываться о том, кому именно Христос заплатил выкуп за человечество. Ориген, в частности, утверждал, что в момент крестной смерти Спасителя Его дух был предан в руки Отца, а душа отдана диаволу в качестве выкупа за людей:

Кому Искупитель дал душу Свою во искупление многих? Не Богу, а... диаволу... В качестве

выкупа за нас отдана душа Сына Божия, а не дух Его, ибо Он уже прежде предал его Отцу со словами: Отче, в руки Твои предаю дух Мой (Лк 23:46); также и не тело, потому что об этом мы ничего не находим в Писании.

По учению Григория Нисского, человек в результате грехопадения оказался в рабстве у диавола; для того чтобы искупить его, необходимо было заплатить диаволу компенсацию, выкуп; в качестве выкупа предложен был человек Иисус Христос; диавол принял Его в обмен на человечество, однако под «приманкой» человеческой природы Христа скрывался «крючок» Божества, Которое диавол не сумел удержать: так Бог обманул диавола.

Василий Великий придерживался похожего взгляда относительно права диавола на компенсацию, однако теория его была несколько иной: «выкуп», необходимый для избавления человечества от рабства диаволу, не мог ограничиваться простым человеком, поскольку равный не может выкупить равного и человек не может искупить сам себя; нужно было нечто большее, чем человек, а именно Тот, Кто превосходит человеческую природу, – Богочеловек Христос; пролив кровь за грехи людей, Он заплатил выкуп одновременно диаволу и Богу.

Ни та, ни другая трактовка искупления не вызывала сочувствия у Григория Богослова, который считал, что говорить о смерти Сына Божия как жертве диаволу оскорбительно. Но нельзя говорить и о том, что Сын Божий принес Себя в выкуп Отцу и что Отец мог желать смерти Своего собственного Сына:

Ибо для кого и ради кого пролита кровь, (излиянная) за нас, – великая и преславная кровь Бога, Архиерея и Жертвы? Мы были подчинены лукавому, проданные (в рабство) греху и в обмен на зло получившие наслаждение. Если же выкуп бывает не кому-либо другому, кроме держащего (нас в своей власти), то спрашиваю: кому и по какой причине принесен этот выкуп? Если лукавому, то – долой оскорбление! Не только от Бога, но и Самого Бога получает разбойник в качестве выкупа и столь безмерную плату берет за свою тиранию, что за такую плату справедливо было пощадить нас. Если же Отцу, то, во-первых, как? Ведь не у Него были мы в плену! А во-вторых, по какой причине кровь Единородного будет приятна Отцу, Который даже Исаака не принял, приносимого его отцом, но заменил жертвоприношение, дав овна вместо разумной жертвы?

Григорий подчеркивает, что Бог принял жертву Своего Сына не потому, чтобы имел в ней нужду, а из снисхождения и ради того, чтобы человек освятился человеческой природой воплотившегося Бога. В отличие от Кирилла Иерусалимского, который считал, что Сын Божий, став искуплением за грехи людей, избавил человечество от гнева Божия, Григорий Богослов настаивал на том, что крестная жертва Спасителя была нужна не Богу Отцу, но нам, и была она следствием любви, а не гнева Отца: так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин 3, 16).

О том, что крестная жертва Сына Божия была следствием любви Бога Отца, а не Его гнева, говорит и Иоанн Златоуст: «Для чего Бог не пощадил и Единородного Сына Своего, но предал Его? Для того, чтобы примирить с Собой людей, находившихся с Ним во вражде, и сделать их народом избранным (Тит 2:14)». Не Бог находился во вражде с человеком, но человек враждовал против Бога. Поэтому жертва Сына Божия была жертвой примирения, но благодаря этой жертве примирился опять же не Бог с человеком, а человек с Богом.

О любви Бога к роду человеческому как о главной причине крестных страданий Спасителя говорит и Исаак Сирий:

По любви к твари Сына Своего предал Он на крестную смерть... Это было не потому, что Он не мог искупить нас иным образом, но Он научил нас тем преизобилующей любви Своей; и смертью Единородного Сына Своего приблизил нас к Себе. Да, если бы у Него было что-либо более драгоценное, Он и это отдал бы нам, чтобы тем самым приобрести род наш. И, по

великой любви Своей, не благоволил Он стеснить свободу нашу, хотя и способен был сделать это, но благоволил, чтобы любовью нашего собственного разума мы приблизились к Нему. По любви Своей к нам и по послушанию Отцу Своему Христос с радостью принял на Себя поругание и печаль.

Учение об искупительной жертве Спасителя как об удовлетворении гнева Бога Отца, хотя и встречается у отдельных восточных авторов, не получило на христианском Востоке сколько-нибудь серьезной поддержки. На латинском Западе, напротив, именно такое понимание искупления восторжествовало и сохранялось на протяжении многих столетий. В XI веке Ансельм Кентерберийский в знаменитом трактате «Cur Deus homo?» («Почему Бог стал человеком?») сформулировал теорию, согласно которой смерть Христа была удовлетворением оскорбленного правосудия Бога Отца. Поскольку Бог справедлив, а грехопадением человека Он был оскорблен, Его справедливость требует сатисфакции: Сын Божий приносит Себя в жертву Отцу и Своей кровью умиряет разгневанного Бога. Эта теория развилась из средневековых представлений о необходимости удовлетворения оскорбленной чести, и она очень далека от богословских умозрений восточных отцов Церкви.

Отголоском этой юридической теории искупления на православном Востоке стали споры, развернувшиеся на Поместных Соборах 1156—1157 годов в Константинополе. Поводом для начала полемики послужили слова молитвы из чинопоследования Божественной литургии, обращенные к Христу: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый». Эти слова основаны на древнецерковном понимании крестной жертвы Спасителя, сформулированном, в частности, Иоанном Златоустом: «Необычен жертвенник этой жертвы, потому что и жертва необычайная и небывалая. В самом деле, один и тот же был и жертвой и священником: жертвой был плотью, а священником – духом. Один и тот же приносил и был приносим плотью».

В споре, разгоревшемся в византийской столице в середине XII века, одна сторона утверждала, что искупительная жертва Сына Божия была принесена всей Святой Троице и что Христос, в соответствии со словами молитвы, был и приносящим жертву и принимающим ее. Другая сторона настаивала, что если Христос был и приносящим, и приносимым, то, следовательно, вводятся две самостоятельные ипостаси. Второе мнение озвучивал Сотирих Пантевген, говоривший о том, что, ввиду нечистоты омраченного грехом человечества, Бог Сын вместо нас принес Свою кровь в спасительное умилоствление для примирения с Отцом, Который вознаградил нас усыновлением. Поскольку теория Сотириха имела некоторое внешнее сходство с теорией Ансельма Кентерберийского, его прозвали «латиномудрствующим».

В соответствии с разными пониманиями смысла искупительной жертвы Спасителя было и два разных понимания смысла евхаристического приношения: одни утверждали, что Евхаристия приносится Богу Отцу, другие – что она приносится всей Святой Троице.

Рассмотрев оба понимания искупительной жертвы Христа Спасителя, Константинопольский Собор 1157 года пришел к следующему определению:

Владыка Христос добровольно принес Себя в жертву, принес же Самого Себя по человечеству и Сам принял жертву как Бог вместе со Отцом и Духом... Богочеловек Слово вначале во время владычных Страстей принес спасительную жертву Отцу, Самому Себе, как Богу, и Духу, Которыми человек призван от небытия к бытию, Которых он и оскорбил, преступив заповедь, с Которыми произошло и примирение страданиями Христа. Равным образом и теперь бескровные жертвы приносятся всесовершенной и усовершенствующей Троице, и Она их принимает.

Догматические определения Константинопольских Соборов 1156—1157 годов остаются сравнительно малоизвестными не только за пределами Православной Церкви, но и внутри

православного мира. Между тем они сохраняют свою значимость в качестве альтернативы западной юридической теории искупления и в качестве попытки объяснить догмат искупления в категориях, более привычных для богословской мысли православного Востока.

Вообще на Востоке предпочитали не вдумываться в буквальный смысл термина «искупление», и рассуждения о том, кому был принесен выкуп пострадавшим и умершим на кресте Спасителем, никогда не выходили на первый план ни в богословском дискурсе, ни в литургической традиции. Характерно, что богослужебные тексты Страстной седмицы обходят молчанием этот вопрос, предпочитая сосредоточиваться на осмыслении универсального значения крестной жертвы Спасителя для всего человечества.

Универсальный характер крестной смерти подчеркивался и богословами Восточной Церкви. Перефразируя апостола Павла ([1 Кор 9:22](#)), Григорий Богослов говорил о том, что Христос стал «всем для всех, чтобы спасти всех». Принесенная Им жертва очищает не малую часть вселенной и не на малое время, но весь мир и навечно. Благодаря крестной жертве Спасителя все человечество соединено под единой Главой-Христом:

Распрости святое тело (соответственно) концам света, Он собрал воедино со всех концов Всех смертных, соединил их в единого человека И положил в недрах единого Божества, Очистив кровью Агнца всякую нечистоту, Преграждающую смертным путь от земли к небу.

Распростертые на кресте длани Спасителя обнимают все концы вселенной и соединяют всех людей в «единого человека», которого Спаситель полагает «в недрах единого Божества», то есть воссоединяет с Богом и обоживает. Подобный же образ мы встречаем у Кирилла Иерусалимского: «Он простер на кресте руки, чтобы объять концы вселенной». А в богослужебных текстах Страстной седмицы говорится: «простерл еси длани и соединил еси древле разстоящаяся» (соединил то, что некогда было разделено); «распростерт на древе, собрал еси человеки».

Искупительный подвиг Спасителя, по учению Православной Церкви, имеет прямое отношение к каждому человеку. Христос умирает не за абстрактные «массы», не за отвлеченного и собирательного «Адама», но за всякого человека, за каждого конкретного Адама. Как и многие богословы Восточной Церкви, Григорий Богослов считает, что спасение имеет непосредственное отношение к нему лично: Христос, говорит он, «принял образ раба, вкусил смерть и вторично встретил жизнь, будучи Богом, чтобы избавить меня от рабства и от уз смерти». Григорий рассматривает все события, связанные со страданиями и смертью Христа, как имеющие непосредственное отношение к его собственному спасению: «Привожу тебе (на память) Христа и Христово истощание ради нас, страдания Бесстрастного, крест и гвозди, которыми я разрешен от греха, и вознесение... и образы моего спасения...».

В восприятии Григория Богослова, отражающем характерный для Восточной Церкви подход, таинство искупления – не объект для построения богословских теорий: оно больше подходит для молитвенного созерцания. В искупительном подвиге Спасителя Григорий видит величайшее чудо, которое следует не столько обсуждать на страницах богословских сочинений, сколько воспевать:

Нам, чтобы ожить, необходим был Бог воплотившийся и умерщвленный. Мы умерли с Ним, чтобы очиститься, с Ним воскресли, потому что с Ним умерли, с Ним прославились, потому что с Ним воскресли. Много Бог распинаемый, солнце помрачающееся и снова возгорающееся... завеса разрываемая, кровь и вода, излившиеся из ребра... земля колеблющаяся, камни разрушающиеся ради Камня, мертвецы восставшие... знамена при погребении и после погребения, которые воспет ли кто по достоинству? Но ничто из этого не сравнимо с таинством моего спасения! Немногие капли крови воссоздают весь мир... собирая и связывая

нас воедино.

5. Крест Христов

В восточнохристианской традиции особое место занимает почитание Креста как орудия казни, ставшего орудием искупления и символом победы над смертью. Культ Креста естественным образом вырастает из православного учения об искуплении.

В православной традиции встречается несколько видов изображения креста. Широко распространен простой четырехконечный крест, состоящий из двух перекладин: именно такой крест наиболее часто использовался в древней Церкви. В русской традиции получил распространение восьмиконечный крест, где верхняя перекладина символизирует дощечку с надписью «Иисус Назарянин Царь Иудейский», а нижняя – подставку для ног Спасителя. Иногда такой крест изображается на «Голгофе» – двухступенчатой подставке: на ней слева от зрителя размещено копьё, которым был пронзен бок Спасителя, а справа – трость с губкой, которая была поднесена к Его устам. Помимо этих символических изображений креста, в храмах нередко присутствует «распятие» – изображение Спасителя на кресте.

Несколько дней в течение года Православная Церковь посвящает поклонению Кресту. Это прежде всего Крестопоклонная седмица (3-я неделя Великого поста), праздник Воздвижения Креста Господня, а также еще ряд праздников, посвященных Кресту. Каждую пятницу и в дни Страстной седмицы за богослужением читаются каноны, посвященные Кресту Христову. Многие молитвы, читаемые за богослужением в Православной Церкви, обращены не только к распятому на кресте Иисусу, но и к самому Кресту Господню.

Православная Церковь сохранила древний обычай совершения крестного знамения за богослужением и в домашней молитве. Этот обычай восходит к раннехристианской Церкви: Василий Великий свидетельствует о нем как о неотъемлемой части древнего церковного Предания⁴⁵. Верующие осеняют себя крестом на молитве, а также перед началом всякого дела. Благословение священника выражается в том, что священник осеняет подошедшего к нему крестным знамением. Преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя, освящение воды в Таинстве крещения и многие другие важнейшие священнодействия совершаются при помощи крестного знамения.

Почитание Креста в православной традиции имеет под собой многовековую богословскую основу. Уже в Посланиях апостола Павла многократно упоминается крест. Проповедь распятого Спасителя Павел называет «словом о кресте», которое для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия ([1 Кор 1:18](#)). Павел говорит о соблазне креста ([Гал 5:11](#)), о гонении за Крест Христов ([Гал 6:12](#)), о врагах Креста Христова (Флп 3, 18). О себе Павел пишет: Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира ([Гал 6:14](#)). По учению Павла, Христос вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную Престола Божия ([Евр 12:2](#)). Христос примирил человека с Богом посредством креста, убив вражду на нем ([Еф 2:16](#), ср.: [Кол 1:18-20](#)). Бог истребил и пригвоздил ко кресту рукописание грехов человеческих ([Кол 2:14](#)). Все творение, земное и небесное, примирилось с Богом через Христа, Кровию креста Его ([Кол 1:20](#)). Во всех упомянутых случаях «крест» является синонимом распятия – крестной смерти Спасителя.

В этом же смысле говорит о кресте священномученик Игнатий Богоносец. Обращаясь к христианам Ефеса, он пишет: «...Вы возносите на высоту орудием Иисуса Христа, то есть Крестом, посредством верви Святого Духа; вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем, возводящим к Богу». В том же Послании Игнатий говорит о своем благоговении перед Крестом Христовым: «Мой дух – в прах перед Крестом, который для неверующих – соблазн, а

для нас – спасение и вечная жизнь». В Послании к Траллийцам Игнатий говорит о том, что Своим Крестом «Иисус Христос призывает к Себе нас как членов Своих».

Если в I–II веках слово «крест» употреблялось как синоним крестной смерти Спасителя, то не позднее IV века складывается культ Креста Господня и о Кресте пишут как о святыне, обладающей особой силой. Этой теме посвящена значительная часть одного из «Огласительных слов» Кирилла Иерусалимского, адресованных готовящимся к принятию Таинства крещения. Здесь Иерусалимский святитель говорит о силе крестного знамения, сопровождающего человека на всем его жизненном пути:

Итак, не будем стыдиться исповедывать Распятого; с дерзновением будем изображать рукой знамение креста на челе и на всем: на хлебе, который вкушаем; на чашах, из которых пьем; будем изображать Его при входах, при выходах, когда ложимся спать и встаем, когда находимся в пути и отдыхаем. Он – великое предохранение, данное бедным в дар и слабым без труда. Ибо это благодать Божия; знамение для верных и страх для злых духов. Потому что посредством Креста победил Он их, властно подвергнув их позору ([Кол 2:15](#)). Когда увидят они Крест, то вспоминают Распятого. Они боятся сокрушившего главы дракона. Не пренебрегай этим знаменем по той причине, что оно даром дано тебе, но за это тем более почитай Благодетеля.

Далее Кирилл опровергает мнение докетов, утверждавших, что страдание Христа на кресте было призрачным (мнимым):

Если кто говорит, что крест есть фантазия, ты отворотись от него. Возненавидь тех, которые говорят, что Его распятие было мнимым. Ибо если распятие на кресте мнимость, а от креста спасение, то и спасение мнимость. Если крест мнимость, то мнимость и воскресение. А если Христос не воскрес, то мы еще во грехах наших ([1 Кор 15:17](#)). Если мнимость крест, то мнимость и вознесение; а если вознесение мнимость, то, без сомнения, мнимость и Второе Пришествие, и наконец ничего не будет твердого. Да будет тебе крест первым незыблемым основанием, и на нем созидай все прочее учение веры.

Кирилл напоминает слушателям об основных событиях последних дней жизни Спасителя и главных героях евангельского повествования о страстях Христовых. Все это повествование свидетельствует о Распятом, от Которого христианин не должен отрекаться. О кресте свидетельствует распространение христианства по всей вселенной, и тот факт, что люди приходят ко Христу, объясняется силой креста:

Свидетели креста – двенадцать апостолов, видимая вселенная и мир, состоящий из людей, верующих в Распятого. Даже то самое, что ты теперь пришел сюда, должно убедить тебя в силе Распятого: ибо кто ныне привел тебя сюда? Какие воины? Какими узами привлечен ты? Какой суд принудил тебя? Победное, спасительное знамение креста Иисусова, крест собрал всех.... Оно донныне исцеляет болезни; оно донныне прогоняет злых духов и рассеивает обольщения чародеев и колдунов.

О кресте Господнем неоднократно говорит в своих сочинениях Иоанн Златоуст. Для него крест – прежде всего знамение победы Христа над дьяволом и смертью. Вслед за Иринеем Лионским, Григорием Богословом и другими предшествующими авторами Златоуст проводит параллель между деревом познания добра и зла, принесшим человечеству смерть, и деревом креста, принесшим жизнь:

Видишь ли дивную победу? Видишь ли действия креста?.. Чем победил дьявол, тем же преодолел его Христос; взяв его же орудия, Он ими и победил его... Дева, дерево и смерть были знаками нашего поражения: девою была Ева, так как тогда она еще не познала мужа; деревом было дерево рая; смертью было наказание Адама. Но вот опять Дева, дерево и смерть, эти знаки поражения, сделались знаками победы. Вместо Евы – Мария: вместо древа познания

добра и зла – древо креста; вместо смерти Адамовой – смерть Христова. Видишь ли, что чем победил диавол, тем и сам побеждается? Через древо поразил диавол Адама; через крест преодолел диавола Христос; то древо низвергло в ад, это же древо и отшедших извлекло оттуда. И опять то древо укрыло пленника обнаженного, это же древо с высоты открыло всем Победителя обнаженного. Так же и смерть: на ту смерть осуждались те, кто будут жить после нее, эта же смерть воскресила и тех, кто жил прежде нее... Через смерть мы сделали бессмертными: таковы действия креста...

Крест, по учению Златоуста, есть вселенский символ победы, дарованной нам Христом без каких-либо заслуг или усилий с нашей стороны:

Мы не обагрjali оружия кровью, не стояли в строю, не получали ран и не видели сражения, а победу получили; подвиг – Владыки, а венец – наш... Вот что совершил для нас крест; крест – трофей против бесов, оружие против греха, меч, которым Христос пронзил змия; крест – изволение Отца, слава Единородного, веселие Духа, украшение Ангелов, утверждение Церкви, похвала Павла, твердыня святых, свет всей вселенной. Как в доме, объятom тьмою, кто-нибудь, зажeгши светильник и поставив его на возвышении, прогоняет тьму, так и Христос во вселенной, объятom мраком, водрузив крест, словно некий светильник, и подняв его высоко, рассеял весь мрак на земле. И как светильник содержит свет вверху на своей вершине, так и крест вверху на своей вершине имел сияющее Солнце правды.

В беседе, посвященной церковному празднованию в честь креста Христова, Златоуст говорит не о страданиях и смерти, а о победе над смертью:

Сегодня Господь наш Иисус Христос – на кресте, и мы празднуем, чтобы ты знал, что крест – праздник и духовное торжество. Прежде крест служил наименованием наказания, а теперь стал объектом почитания, прежде был символом осуждения, а теперь – знаком спасения. В самом деле, он стал для нас причиной бесчисленных благ: он освободил нас от заблуждения, он просветил сидящих во мраке, он примирил нас, бывших во вражде с Богом, он сделал друзьями отчужденных, он сделал близкими бывших далеко. Крест – уничтожение вражды, он – охрана мира, он стал для нас сокровищем бесчисленных благ. Благодаря кресту мы уже не блуждаем в пустынях, потому что познали истинный путь, уже не обитаем вне царства, потому что нашли дверь, не боимся огненных стрел диавола, потому что увидели источник. Благодаря кресту мы уже не вдовствуем, потому что получили Жениха, не боимся волка, потому что имеем доброго Пастыря... Благодаря кресту мы не трепещем пред тираном, потому что находимся около Царя. Вот почему мы и празднуем, совершая память Креста.

На Голгофе Христос был и жертвой, и священником, а жертвенником был крест, продолжает Златоуст. Почему же Он приносится в жертву на высоте помоста, а не под кровом? Чтобы очистить воздушное естество и всю землю, на которую капала кровь Агнца. А почему жертва приносится вне стен города? «Чтобы ты знал, что жертва всеобща, что приношение за всю землю, чтобы ты знал, что очищение всеобщее, не частное, как у иудеев». Иудеям, поясняет Златоуст, «Бог повелел оставить всю землю и приносить жертвы и молиться в одном месте потому, что вся земля была нечиста, так как над ней носились дым, гарь и всякие другие зловония от языческих жертв. А нам теперь, так как пришедший Христос очистил всю вселенную, всякое место стало местом молитвы».

Крест Христов отверз заключенный рай и ввел в него благоразумного разбойника, возвратив ему древнее отечество. Господь не допустил кресту оставаться на земле, но вознес его на небо, и при Втором Пришествии Христа крест явится вместе с Ним. Подобно тому как при входе царя в город предшествующие ему войска несут знамена, точно так же Христос явится в преднесении креста. На Страшный Суд Христос принесет с Собой Свой крест и Свои раны, дабы показать, что Он действительно Тот, Кто был распят.

В некоторых случаях, говоря о силе креста Христова, Златоуст приравнивает действие этой силы к действию силы имени Иисуса Христа. И в кресте, и в имени Христовом Златоуст видит не их собственную силу, а силу Божию, равным образом действующую через эти два спасительные орудия:

Есть у нас духовные заклинания – имя Господа нашего Иисуса Христа и сила креста. Это заклинание не только изгоняет дракона из своего логовища и ввергает в огонь, но даже исцеляет раны. Если же многие, хотя и произнесли (это заклинание), но не исцелились, то это произошло от маловерия их, а не от бессилия произнесенного имени; точно так многие прикасались к Иисусу и теснили Его, но не получили никакой пользы, а кровоточивая жена, прикоснувшаяся не к телу, но к краю одежды Его, остановила долговременные токи крови. Имя Иисуса Христа страшно для демонов, страстей и болезней. Итак, станем им украшаться, им ограждаться.

Силою креста Господня и силою имени Распятого, утверждает Златоуст, христианство распространилось по всей земле, победив язычество и дав людям истинное знание о Боге:

...Крест через необразованных убедил и обратил целую вселенную, убедил не в предметах маловажных, но в учении о Боге, истинном благочестии, евангельской жизни и будущем суде; он сделал философами всех – земледельцев, невежд. Видишь, как немудрое Божие премудрее чловеков, и неможное Божие сильнее чловеков ([1 Кор 1:25](#))? Оно распространилось по всей вселенной, покорило всех своей власти... Чего не сделал крест? Он ввел учение о бессмертии души, о воскресении тел, о презрении благ настоящих и стремлении к благам будущим; он сделал людей Ангелами; им все и везде стали любознательными и способными ко всякой добродетели.

Приведенные слова Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста свидетельствуют о том, что почитание Креста Христова было широко распространено в Византии IV века. Но и за пределами Византийской империи, в частности среди сирийских христиан, крест служил объектом почитания и религиозного поклонения. Об этом свидетельствует одна из бесед Исаака Сирина, которая называется «О созерцании тайны креста; и какую силу несет он невидимо в своей видимой форме, и о многих тайнах домостроительства Божия, которые совершались среди древних; и совокупность этого во Христе, Господе нашем; и как совокупность этого несет в себе всемогущий крест».

Начиная изложение темы, Исаак подчеркивает, что в кресте нет особой силы, отличной от той вечной и безначальной силы, которая привела в бытие миры и которая управляет всей тварью в соответствии с волей Божией. В кресте живет та самая Божественная сила, которая жила в ковчеге завета ([Исх 26](#), ю-22), окруженном столь трепетным почитанием:

Неограниченная сила Божия живет в кресте, так же как она жила непостижимым образом в том ковчеге, которому народ поклонялся с великим благоговением и страхом, – жила, совершая в нем чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом (см.: [Чис 10:35-36](#)), то есть кто смотрел на него в страхе, как бы на Самого Бога, ибо честь досточестного имени Божия была на нем. Не только народ почитал Его под этим именем, но и иные вражеские народы: Горе нам... Бог тот пришел к ним в стан (1 Цар 4, 7). Та самая сила, что была в ковчеге, живет, как мы веруем, в этом поклоняемом образе креста, который почитается нами в великом сознании присутствия Божия.

Что же было в ковчеге завета, делавшее его столь страшным и исполненным всевозможных сил и знамений? Ковчег почитали, отвечает Исаак, потому что в нем жила Шехина – невидимое Присутствие Божие:

Не повергались ли Моисей и народ перед ковчегом в великом страхе и трепете? Не лежал ли Иисус сын Навин перед ним с утра до вечера, простершись на лице? (см.: [Нав 7:6](#)) Не были

ли страшные откровения Божии явлены в нем, вызывавшие почитание его? Ибо Шехина Божия жила в нем – та самая, что живет теперь в кресте: она ушла оттуда и таинственно вселилась в крест.

Итак, ковчег завета был прообразом креста, подобно тому как весь Ветхий Завет был прообразом Нового Завета. Ветхозаветный культ, со всеми его чудесами и знаменами, не был способен истребить грех, тогда как крест разрушил силу греха. Крест разрушил также силу смерти: «И если смерть была столь страшна для человеческого естества, то сейчас даже женщины и дети смеются над ней. Смерть, которая царствует над всем, не только оказалась теперь легче для чад веры, но и у язычников весьма уменьшился страх перед ней по сравнению с тем, что было прежде»¹⁶³. Иными словами, религия креста принесла миру иное отношение к смерти: ее больше не боятся, как боялись в дохристианские времена. Содержит ли этот текст Исаака ссылку на времена мученичества, когда женщины и дети мужественно встречали смерть за Христа? Христианское спокойствие перед лицом смерти, согласно Исааку, оказало влияние и на языческий мир: отношение к смерти стало менее драматичным.

Возвращаясь к ветхозаветным образам, Исаак спрашивает, почему деревянному сооружению, построенному руками плотников, воздавалось «поклонение, полное ужаса», несмотря на то что первая заповедь закона Моисеева гласит: Не поклоняйтесь изделию рук человеческих или какому-либо образу или подобию? (ср.: Исх 40, 4; [Лев 26:1](#); [Втор 5:8](#)). Потому, отвечает Исаак, что в ковчеге завета, в отличие от языческих идолов, сила Божия была явлена очевидным образом, и потому, что имя Божие было начертано на нем.

Говоря о поклонении кресту, Исаак отводит обвинение в идолопоклонстве – то самое, которое выдвигалось против защитников иконопочитания в Византии VIII–IX веков. Хотя контекст византийской полемики с иконоборчеством был несколько иным, мысли Исаака о присутствии Божества в материальных предметах перекликаются с тем, что писали византийские полемисты его времени относительно присутствия Бога в иконах. В частности, Исаак говорит о том, что если бы крест изготовлялся не во имя «Человека, в котором живет Божество», то есть воплотившегося Сына Божия, обвинение в идолопоклонстве было бы справедливым. Он также ссылается на толкования «православных отцов», согласно которым золотая крышка, помещенная наверху ветхозаветного ковчега (см.: [Исх 25:17](#)), прообразовала человеческое естество Христа.

Исаак подчеркивает, что Божественное Присутствие-Шехина сопутствует кресту всегда – с самого момента его изготовления: «Ибо сразу, как только это начертание изображается на стене или на доске, или изготовляется из каких-либо видов золота или серебра или тому подобного, или вырезается из дерева, тотчас он облекается в Божественную силу, которая обитала там, и наполняется ею и становится местом Божественной Шехины». Эти слова отражают практику древней Церкви, не знавшей специальных молитв на освящение креста: считалось, что крест, как только он изготовлен, становится источником освящения людей и местом Божественного присутствия. Поэтому «когда мы смотрим на крест во время молитвы или поклоняемся его изображению, которое есть образ того Человека, что был распят на нем, Божественную силу получаем мы через него и помощи, спасения и неизреченных благ в этом мире и в мире грядущем удостаиваемся – и все это через крест».

Исаак настойчиво подчеркивает превосходство креста над ветхозаветными символами присутствия Божия:

Как служение Нового Завета более достоечно перед Богом, чем то, что имело место в Ветхом Завете, и как есть разница между Моисеем и Христом, и как служение, которое получил Иисус, лучше того, которое было дано через Моисея, и как слава человека более велика и более прекрасна в творении, чем слава бессловесных предметов, так же и этот образ, который теперь

существует, намного более досточтим по причине чести Того Человека, Которого от нас взяло Божество в жилище Себе, и по причине того Божественного благоволения, которое есть в этом Человеке, ставшем полностью храмом Его (см.: [Ин 2:19-21](#)), – благоволения, отличного от того прообразовательного благоволения, которое в древности было в бессловесных предметах, прообразовавших, словно тень, будущие блага во Христе.

Ветхозаветный культ требовал благоговейного и трепетного отношения к священным предметам. Когда священник входил в скинию, он не дерзал поднять глаза и рассматривать крышку ковчега завета, «так как страшная Шехина Божества была на ней, и более страшным и досточестным был вид у нее, чем у прочих предметов, составлявших часть этого служения». Если же прообраз был так страшен, то насколько большего благоговения заслуживает «Первообраз, Которому принадлежат тайны и образы»? В то же время Исаак отмечает, что благоговение, окружавшее ветхозаветные священные предметы, вызывалось страхом наказания, которому подвергался всякий, кто дерзал действовать неуважительно по отношению к ним. В Новом же Завете «излилась благодать без меры, и строгость поглощена мягкостью, и появилось дерзновение... а дерзновение обычно прогоняет страх, благодаря великой милости Божией, которая изливается на нас во все времена».

Поэтому крест почитается нами не из страха наказания, а из благоговейного трепета перед Христом, совершившим посредством Креста наше спасение. Созерцая крест, христиане видят Самого Спасителя:

Для истинно верующих зрение креста – не малая вещь, ибо все тайны понимаются через него. Но всякий раз, когда они поднимают глаза и смотрят на него, они как бы вглядываются в лик Христа, и так выражают они почтение к нему: видение его драгоценно для них и страшно и в то же время вожделенно... И всякий раз, когда приближаемся мы к кресту, мы как бы к телу Христову приближаемся: так это представляется нам по вере в Него. И через наше приближение к Нему и всматривание в Него мы сразу сознательно восходим умом своим на небо. Как бы благодаря некоему невидимому и сверхчувственному видению и почтению по отношению к человечеству Господа нашего поглощено сокровенное видение наше неким созерцанием таинства веры.

Крест почитается нами во имя Христа и ради Христа. Вообще все, что принадлежало Христу как человеку, должно почитаться нами как поднятое до Бога, Который захотел, чтобы Человек-Христос участвовал в славе Божества. Все это стало явным для нас на кресте, и через крест мы получили точное знание Создателя.

Крест, прообразом которого был ковчег завета, в свою очередь, является прообразом эсхатологического Царства Христа. Крест как бы соединяет Ветхий Завет с Новым, а Новый Завет – с «будущим веком», в котором упразднятся все материальные символы. Домостроительство Христа, начавшееся в ветхозаветные времена и продолжающееся до окончания века, заключено в символе креста:

Ибо крест – это одеяние Христа, точно так же, как человечество Христа – одежда Божества Его. Так крест служит образом, ожидая времени, когда истинный Прообраз будет явлен: тогда те предметы будут не нужны. Ибо Божество живет в человечестве неотделимо, без конца и навеки, то есть без ограничения. Поэтому мы смотрим на крест как на место Шехины Всевышнего, святилище Господне, океан тайн домостроительства Божия. Этот образ креста являет нашему оку веры тайну двух Заветов... Ибо это также печать домостроительства Спасителя нашего. Когда бы ни смотрели мы на крест таким образом, с утихими мыслями, собирается и встает перед внутренними очами нашими воспоминание всецелого домостроительства Господа нашего.

«Богословие креста», изложенное Исааком Сириным, может быть суммировано в

следующих тезисах: 1) в кресте живет Шехина – присутствие Бога, перешедшее в него из ковчега завета; 2) ветхозаветный ковчег был прообразом креста; 3) поклонение кресту не является идолопоклонством, так как в кресте присутствует Христос, и потому поклонение воздается Ему, а не материальному предмету; 4) крест является символом домостроительства Божия в отношении человечества; 5) крест прообразует реальность будущего века, в котором все материальные символы упразднятся.

Богословское осмысление тайны креста содержится и в Беседе святителя Григория Паламы «О Честном и Животворящем Кресте», посвященной толкованию ветхозаветных прообразов Креста Господня. По учению Паламы, крест был орудием спасения еще до того, как он был водружен на Голгофе и на нем был распят Христос, ибо силой креста были спасены многие ветхозаветные праведники. О спасительной силе креста еще до распятия Христова свидетельствуют и слова Самого Христа, сказанные Им до распятия: Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня ([Мф 10:38](#)). Посредством аскетического трудничества христианину необходимо самому «взойти на высоту креста». Как это сделать? Через исполнение евангельских заповедей, которые призывают человека «одержать победу через немощь, возвыситься через смирение, разбогатеть через бедность» По учению Паламы, знамение креста «божественно и достопо-кланяемо, будучи священной и честной печатью, освящающей и совершающей данные от Бога человеческому роду вышеестественные и неизреченные блага, отъемлющей проклятие и осуждение, уничтожающей тление и смерть, доставляющей вечную жизнь и благословение». Крест – это «спасительное древо, царский скипетр, божественный трофей над врагами видимыми и невидимыми». Крест Господень «является возвещающим все домостроительство Его Пришествия во плоти и заключающим в себе всю тайну относительно сего и простирающимся во все концы и все объемлющим: то, что вверху, то, что внизу, то, что вокруг, то, что между». В этих словах Паламы, как и у Златоуста, крест предстает как вселенский символ спасения.

Цитированные свидетельства восточных отцов Церкви с IV по XIV век убедительно показывают, что почитание креста и поклонение кресту на протяжении столетий оставались неотъемлемой частью богословия и духовности Православной Церкви. Почитание креста было неразрывно связано с поклонением распятому на кресте Господу Спасителю, и в богословских текстах тесно переплетены темы креста, страстей, распятия и воскресения. В то же время сам по себе крест приобрел значение главного христианского символа, которому воздавалось поклонение, которому приписывалась чудотворная сила, перед которым молились.

Более того, в византийскую эпоху широко распространилась практика молитвенного обращения к Кресту Христову. Немало таких обращений содержится в богослужебных текстах, посвященных Кресту, в частности в текстах Недели Крестопоклонной:

Радуйся Живоносный Кресте, Церкви красный раю, древо нетления, прозябшее нам вечныя славы наслаждение...

Радуйся, Живоносный Крест, прекрасный рай Церкви, древо нетления, произрастившее для нас наслаждение вечной славы...

Триодь Постная. Неделя Крестопоклонная. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Радуйся Живоносный Кресте, благочестия непобедимая победа, дверь райская, верных утверждение, Церкви ограждение: имже тля разорися и упразднися, и попрося смертная держава, и вознесохомся от земли к небесным...

Радуйся, Живоносный Крест, непобедимая победа благочестия, дверь в рай, опора верующих, ограждение Церкви, которым уничтожено тление и поправа власть смерти и благодаря которому мы вознеслись от земли к небу...

Триодъ Постная. Неделя Крестопоклонная. Великая вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты твоя ныне... ибо яко одушевленну тебе, и возглашаю, и облобызаю тя.

*ми зрак Божественный красоты твоя ныне... ибо яко одушевленну тебе, и возглашаю, и облобызаю тя*¹⁸.

Явись, великий Крест Господень, покажи мне ныне образ божественной твоей красоты... ибо, словно одушевленного, я призываю тебя и целую тебя.

Триодъ Постная. Неделя Крестопоклонная. Утренняя. Канон. Песнь 1.

Приведенные тексты, особенно последний из них, могут навести на мысль о том, что в православной традиции крест воспринимается как живое существо, способное слышать молитвы и отвечать на них (к такому выводу пришел русский богослов священник Павел Флоренский). Следует, впрочем, заметить, что подобного рода «одушевление» креста, превращение его в живое существо не было характерно для богословия отцов Церкви. Православная Церковь обладает многовековым опытом почитания креста и поклонения кресту. Этот опыт, отраженный и в богословской литературе и в богослужебных текстах, включает в себя в качестве одной из составляющих молитву ко кресту, «яко одушевленну». Опыт показывает, что Крест Христов является источником исцелений, он прогоняет демонов, через него верующему подается благословение Божие. Однако сила, которая действует через крест, не является какой-то автономной силой, присущей кресту как таковому. Через крест действует сила Божия, энергия Божия – та же самая, что заключена в имени Божиим. Молитва, адресованная Кресту Христову, восходит к Распятому на нем; сила, исходящая от креста, исходит от Самого Господа. И спасение, проистекающее от креста, причиной своей имеет не сам по себе крест, а то, что на нем был распят Спаситель мира, Христос.

6. Сошествие во ад

Крестная смерть Спасителя стала увенчанием того пути истощания-кенозиса, который начался с рождения Христа от Девы и продолжался в течение всей Его земной жизни. Но для того, чтобы спасти падшего Адама, Христу надлежало сойти не только на землю, но и в преисподнюю земли, где в ожидании Его томились умершие. Об этом богослужебные тексты Великой Субботы говорят так:

На землю шел еси, да спасеши Адама, и на земли не обрет сего Владыко, даже до ада снизшел еси ищай.

Ты сошел на землю, чтобы спасти Адама, но, не найдя его на земле, сошел в поисках его даже до ада.

Триодь Постная. Великая Суббота. Утренняя. Тропари на непорочных.

Учение о сошествии Христа во ад является одной из важнейших тем православной христологии. Характерно, что на византийских и древнерусских иконах Воскресения Христова никогда не изображается само воскресение – выход Христа из гроба. На них изображается «сошествие Христа во ад», или, точнее, исшествие Христа из ада. Христос – иногда с крестом в руке – представлен выводящим из ада Адама, Еву и других героев библейской истории; под ногами Спасителя – черная бездна преисподней, на фоне которой – ключи, замки и обломки врат, некогда преграждавших мертвым путь к воскресению.

Сошествие Христа во ад – одно из наиболее таинственных, загадочных и труднообъяснимых событий новозаветной истории. В современном христианском мире это событие понимается по-разному. Либеральное западное богословие вообще отрицает возможность говорить в буквальном смысле о сошествии Христа во ад, утверждая, что тексты Священного Писания, посвященные этой теме, следует понимать в переносном смысле. Традиционная католическая догматика настаивает на том, что Христос после Своей смерти на кресте сходил во ад исключительно для того, чтобы вывести оттуда ветхозаветных праведников. Подобное же понимание достаточно широко распространено среди православных христиан.

С другой стороны, уже в Новом Завете говорится о том, что проповедь Христа в аду была адресована нераскаянным грешникам (см.: [1 Пет 3:18-21](#)), а в богослужебных текстах Православной Церкви неоднократно подчеркивается, что, сойдя во ад, Христос открыл путь ко спасению для всех людей, а не только для ветхозаветных праведников. Сошествие Христа во ад воспринимается как событие космического значения, имеющее отношение ко всем без исключения людям. Говорится, кроме того, о победе Христа над смертью, о полном опустошении ада, о том, что после сошествия Христа во ад там не осталось никого, кроме дьявола и демонов.

Как примирить эти две точки зрения? Какова была изначальная вера Церкви? Что говорят нам восточнохристианские источники на тему сошествия во ад? Представляется важным подробно остановиться на этих вопросах.

Ни в одном из канонических Евангелий о сошествии Христа во ад прямо не говорится. Однако в Евангелии от Матфея, в рассказе о крестной смерти Спасителя, упоминается, что гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли, и, вышедши из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим ([Мф 27:52—53](#)). В том же Евангелии приведены слова Христа о тридневном пребывании Спасителя во чреве земли: как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи ([Мф 12:40](#)). В христианской традиции история пророка Ионы будет рассматриваться как прообраз сошествия Христа во ад.

Вера в то, что после Своей смерти на кресте Иисус Христос сходил в бездны ада, ясно выражена в Деяниях апостольских, где приведена речь апостола Петра, произнесенная после сошествия Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы (см.: [Деян 2:22-24](#); 29—32). Однако наиболее важным новозаветным текстом, прямо говорящим о схождении Христа во ад, является Первое послание святого апостола Петра, где эта тема раскрывается в контексте учения о крещении. Здесь апостол говорит не только о пребывании Христа в адской «темнице», но и о Его проповеди находившимся там душам:

Христос, чтобы привести вас к Богу, однажды пострадал за грехи (ваши), Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошел, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение... спасает воскресением Иисуса Христа... ([1 Пет 3:18-21](#))

В том же Первом послании Петра читаем: ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом ([1 Пет 4:6](#)). Приведенные слова легли в основу учения о том, что Христос пострадал за «неправедных», и проповедь Его в аду коснулась в том числе и тех, о ком в Ветхом Завете сказано, что все мысли и помышления сердца их были зло в о всякое время ([Быт 6:6](#)). Некогда подвергнутые суду «по человеку плотию», осужденные и погубленные Богом, Который, по выражению Библии, раскаялся в том, что их создал ([Быт 6:6](#)), эти люди не погибли окончательно: сойдя во ад, Христос дает им еще один шанс на спасение, проповедуя им Евангелие Царствия, дабы они ожили «по Богу духом».

Из других новозаветных текстов, имеющих отношение к теме сошествия во ад, можно упомянуть слова апостола Павла о том, что Христос нисходил... в преисподние места земли ([Еф 4.9](#); Рим ю, 7), и о победе Христа над смертью и адом (см.: [1 Кор 15:54-57](#)). Учение о Христе – Победителе ада, о низвержении дьявола, смерти и ада в озеро огненное ([Откр 20:10, 14](#)) является одной из основных тем Откровения Иоанна Богослова. В книге Откровения Христос говорит о Себе: Я есмь Первый и Последний и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, (аминь); и имею ключи ада и смерти ([Откр 1:17-18](#)). Тема «ключей ада» получит свое развитие как в иконографии, так и в памятниках литургической поэзии.

Гораздо подробнее, чем в текстах, вошедших в новозаветный канон, тема сошествия Христа во ад раскрывается в раннехристианских апокрифах, таких как «Вознесение Исаии», «Завет Ашера», «Завещания двенадцати патриархов», «Евангелие Петра», «Послание апостолов», «Пастырь» Ерма, «Вопрошания Варфоломея» (или «Евангелие Варфоломея»). Наиболее развернутое повествование Гораздо подробнее, чем в текстах, вошедших в новозаветный канон, тема сошествия Христа во ад раскрывается в раннехристианских апокрифах, таких как «Вознесение Исаии», «Завет Ашера», «Завещания двенадцати патриархов», «Евангелие Петра», «Послание апостолов», «Пастырь» Ерма, «Вопрошания Варфоломея» (или «Евангелие Варфоломея»). Наиболее развернутое повествование только о «всех пророках и святых», о «патриархах, пророках, мучениках и праотцах», а также о «всех праведных».

«Евангелие Никодима» содержит в себе весь комплекс идей и образов, использовавшихся в христианской литературе последующих столетий для изображения сошествия Христа во ад: Христос не просто сходит в адские бездны – Он вторгается туда, преодолевая сопротивление дьявола и демонов, сокрушая ворота и срывая с них замки и запоры. Все эти образы призваны иллюстрировать одну основную идею: Христос сходит во ад не как очередная жертва смерти, но как Победитель смерти и ада, перед Которым силы зла оказываются бессильны. Именно такое понимание будет характерно для памятников литургической поэзии, посвященных данной теме,

а также для восточнохристианской святоотеческой литературы.

У самих отцов мы не находим систематического и детально разработанного учения о сошествии Христа во ад: чаще всего эта тема затрагивается ими в связи с догматом об искуплении или в контексте учения о воскресении Христовом. В памятниках литургической поэзии тема сошествия во ад нашла гораздо более полное отражение, чем в богословских трактатах. Тем не менее нижеследующий обзор необходим для того, чтобы понять, какое содержание вкладывалось церковными гимнографами в их произведения, посвященные интересующей нас теме.

Упоминания о сошествии Христа во ад и о воскрешении Им мертвых мы встречаем у таких греческих авторов II-III веков, как [Поликарп Смирнский](#), Игнатий Богоносец, Иустин Философ, Ме-литон Сардийский, [Ипполит Римский](#), Ириней Лионский, Климент Александрийский и Ориген.

В сочинениях Ириней Лионского встречается несколько упоминаний о сошествии во ад. В «Доказательстве апостольской проповеди», сохранившемся на армянском языке, Ириней говорит о том, что сошествие Христа во ад «было для спасения умерших». В сочинении «Против ересей» он говорит:

Господь сошел в преисподнюю земли, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него. Веровали же в Него все уповавшие на Него, т.е. предвозвещавшие Его пришествие и служившие Его распоряжениям праведники, пророки и патриархи, которым, так же как и нам, Он отпустил грехи.

Учение о сошествии Христа во ад нашло достаточно полное раскрытие в «Строматах» Климента Александрийского, утверждавшего, что проповедь Христа в аду коснулась не только ветхозаветных праведников, но и язычников, живших вне истинной веры. Комментируя [1 Пет 3:18-21](#), Климент выражает уверенность в том, что проповедь Христа была адресована всем, кто, находясь в аду, был способен уверовать во Христа:

Разве не показывают (Писания), что Господь благовествовал и погибшим в потопе, лучшие же – скованным и содержащимся в темнице и узах?.. Делает, думаю, и Спаситель Свое спасительное дело. Он и совершил его, всех возжелавших уверовать в Него – где бы те ни находились – через проповедь привлеки ко спасению. Если же Господь сходил во ад не с иной целью, кроме как чтобы благовествовать, – а Он (действительно) сходил (туда), – то благовествовал Он всем или только одним евреям? Итак, если всем, то и спасутся все уверовавшие, даже если они были из язычников, исповедуя (Господа) уже там...

Климент особо отмечает, что праведники имеются как среди представителей истинной веры, так и среди язычников, и что обратиться к Богу могут те люди, которые при жизни не веровали в Него, но чья добродетельная жизнь сделала их способными воспринять проповедь Христа и апостолов в аду. По словам Климента, вслед за Господом и апостолы благовествовали в аду, «дабы не только из евреев, но и из язычников (могли они) привести к обращению, то есть тех, кто жил в праведности согласно закону и согласно философии и прожил жизнь, не (достигнув) совершенства, но во грехе». Как утверждает Климент, спасение возможно не только на земле, но и в аду, поскольку «Господь может по справедливости и равенству спасти как обращающихся к Нему здесь, так и (обращающихся) в ином (месте)».

В творениях другого александрийского богослова, Оригена, упоминания о сошествии Христа во ад встречаются неоднократно. В частности, в сочинении «Против Цельса», главном апологетическом трактате Оригена, мы читаем:

«Вы, конечно, не будете утверждать, – так продолжает Цельс свою речь, обращаясь к нам, – что Иисус сошел во ад, чтобы по крайней мере здесь обрести веру в людях после того, как Ему не удалось снискать ее там». Будет ли Цельсу приятно или нет, но мы дадим ему

такой ответ. Пока Иисус обитал во плоти, Он приобрел Себе не какое-нибудь ничтожное количество последователей; нет – он снискал их такое множество, что Ему, собственно, из-за этого множества уверовавших стали устраивать козни. Затем, когда Его душа освободилась от тела, Он направил Свою проповедь и к тем душам, которые освободились от тела, чтобы и из них привести к вере в Себя те души, которые сами желали (этого обращения), а равным образом и те, на которые Он Сам обратил Свои взоры по основаниям, одному только Ему известным.

Все крупные писатели «золотого века святоотеческой письменности» тем или иным образом касались темы сошествия Христа во ад. Так же как и их предшественники, отцы IV века раскрывали эту тему прежде всего в контексте учения об искуплении.

Афанасий Александрийский упоминает о сошествии во ад в полемике с арианами. Доказывая своим оппонентам Божество Сына и подчеркивая единство между Отцом и Сыном, Афанасий пишет:

Не может быть и оставлен Отцом Господь, всегда сущий в Отце... Но непозволительно опять же сказать, будто бы убоился Господь, Которого убоившись, врата ада дали свободу содержимым во аде, и гробы отверзлись, и многие тела святых восстали и явились своим.

Помимо ариан, оппонентами Афанасия были те, кто считал, что Божественный Логос преложился в плоть. Опровергая их мнение, Афанасий говорит о схождении во ад Логоса:

Тело положено было во гроб, когда, не отлучаясь о него, Слово сходило, как сказал [Петр](#), проповедовать сущим в темные лужам ([1 Пет 3:19](#)). Этим всего более обнаруживается неразумие утверждающих, что Слово переменилось в кости и плоть. Если бы так было, то не имелось бы нужды во гробе, потому что тело само собою снизошло бы проповедовать бывшим во аде духам. А теперь нисходило проповедовать Слово, тело же Иосиф, обвив плащаницею, положил на Голгофе; и всякому стало явно, что тело было не Слово, но было тело Слова.

У Евсевия Кесарийского, собирателя «отеческих преданий» и церковного историка, мы встречаем рассказ о проповеди апостола Фаддея эдесскому царю Авгарю после вознесения Спасителя. Обращаясь к царю, апостол говорит «о том, как Он смирил Себя и умер, как распят был и сошел во ад, сокрушил ограду, от века неразрушимую, потом воскрес и совоздвиг мертвых, почивавших от начала мира, как сошел один, а восшел к Своему Отцу с великим множеством людей». В другом месте Евсевий говорит: «Он пришел для спасения душ, бывших во аде и многие века ожидавших Его пришествия, и, нисшедши, врата медные сокрушил, верев железные сломил и прежде связанных во аде вывел на свободу».

Учение о сошествии во ад получило развитие в сочинениях Великих Каппадокийцев. Василий Великий в толковании на 48-й псалом говорит о сошествии во ад, как о продолжении пастырского служения Иисуса Христа:

Положил их словно овей в аду, смерть будет пасти их ([Пс 48:15](#)). (Людей) скотоподобных и примкнувших к скотам неразумным, словно овец, не имеющих ни разума, ни силы защитить себя, похищающий в плен, будучи врагом, уже вогнал в свою собственную ограду и предал смерти, (чтобы она) пасла (их). Ибо смерть пасла людей от Адама до времени Моисеева закона, пока не пришел истинный Пастырь, положивший душу Свою за овец Своих (см.: [Ин 10:15](#)) и вместе с Собой воскресивший их и изведший из темноты ада в утро воскресения...

Неоднократные упоминания о сошествии Христа во ад мы встречаем в сочинениях Григория Богослова. В знаменитом «Слове на Пасху», которое в течение многих столетий являлось неотъемлемой частью пасхального богослужения, Григорий говорит: «Если (Христос) сходит во ад, сойди и ты вместе с Ним. Познай и те таинства, которые там совершил Христос: в чем домостроительство двойного сошествия? в чем смысл? всех ли без изъятия спасает, явившись, или и там – лишь верующих?» Говоря о «двойном сошествии», или «двойном

нисхождении», Григорий имеет в виду катаβασις Сына Божия на землю (Боговоплощение) и Его катаβασις во ад: в раннехристианской литературе эти две темы тесно переплетены.

Интересно, что вопрос, поставленный Григорием, как бы повисает в воздухе, остается без ответа. Не менее любопытен и тот факт, что некоторые позднейшие писатели гораздо менее трепетно подходили к вопросу о том, кто из находившихся в аду был спасен Христом. [Феофилакт Болгарский](#) (XII век) по этому поводу ссылается на Григория Богослова, однако переделывает его текст таким образом: «Христос, явившись к находящимся в аду, спасает не всех без изъятия, но одних верующих». То, что Григорию Богослову представлялось вопросом, на который нет ясного ответа, богослову XII века казалось очевидным фактом.

Григорию Богослову, по всей видимости, принадлежит трагедия «Христос страждущий», написанная «в стиле Эврипида» и сохранившаяся во множестве рукописей с именем Григория. Мнения ученых относительно авторства и датировки трагедии расходятся, однако есть веские основания считать ее подлинным произведением Григория. В пользу его авторства говорит прежде всего поэтический стиль, весьма близкий стилю стихотворений Григория, также носивших подражательный характер. Уникальность данного произведения заключается в том, что в нем мы имеем дело не с литургической поэзией, а с произведением для театра, в котором отдельные выражения и целые строфы из трагедий Эврипида искусно вплетены в религиозную драму с христианским содержанием. Автором трагедии мог быть только человек, в совершенстве владевший техникой античного стихосложения: таких людей в Византии было немного, и Григорий Богослов, безусловно, принадлежал к их числу.

Главным действующим лицом трагедии является Богородица; другие герои произведения – Христос, Ангел, анонимный Богослов, Иосиф Аримафейский, Никодим, Мария Магдалина, юноша, сидящий при гробе, архиереи, стража, Пилат, хоры. Речь в трагедии идет о последних днях, распятии, смерти, погребении и воскресении Христа. Тема сошествия Христа во ад – один из лейтмотивов произведения. Она возникает в разных контекстах и в устах различных героев. Обращаясь к Христу, Богородица спрашивает Его: «Сын Царя всех, как смерть прародителей ныне ведет Тебя в жилища ада?» В другом месте Богородица восклицает: «О Сын Вседержителя, сколь многие страдания причинил Ты душе Моей и пока был жив, и когда сошел во ад». В уста Богородицы поэт вкладывает и следующий весьма важный в догматическом отношении текст: *Ты нисходишь, возлюбленное Чадо, в жилища ада, чтобы скрыть Себя в убежище, в котором Ты хочешь сокрыться, но, сходя в мрачную пещеру Аида, Ты ввергаешь в ад горчайшее жало. Ты нисходишь в ущелье мертвых и к вратам тьмы, желая осветить и озарить род (человеческий), воскресить же Адама, отца смертных, ради которых Ты, восприняв, носишь (на Себе) образ смертного (Ср.: [1 Кор 15:49](#))*. Ты сходишь в глубоко-мрачную тьму ада, приняв смерть от врагов, Мать же оставив несчастной. Но благоволение Отца умертвит Тебя, чтобы принести спасение прочим. Благодать Отца привела Тебя к смерти. Горький плач! Земля Тебя, Чадо, принимает, сходящего к мрачным вратам Аида, чтобы пронзить ад острой стрелой. Ибо Ты один нисходишь туда,

чтобы взять (с Собою) мертвых, а не (чтобы быть) взятым мертвыми, и чтобы избавить всех, ведь Ты один свободен.

Ибо Ты единственный Человек, способный (на такое) мужество,

Ты один страдаешь за естество смертных.

Но борения, которые Ты выдержал, ныне окончились,

и Ты одержал победу над сопротивными,

силой обратив в бегство ад, змея и смерть...

Похитив (из ада) род (человеческий), Ты тотчас выйдешь со славою, о Царь, бессмертный Царь, оставшись Богом, но соединив со Своим образом человеческое естество. А ныне

нисходишь Ты в жилища Аида, стремясь осветить и озарить мрак.

Автор трагедии «Христос страждущий» воспринимает сошествие во ад как искупительный подвиг, совершенный Христом ради спасения всего человечества, а не какой-то определенной группы людей. Сойдя в «жилища ада», Христос озаряет его Своим Божеством и умерщвляет его, озаряет весь род человеческий и воскрешает Адама, олицетворяющего собой падшее человечество. Выйдя из ада, Христос возвращается на землю, чтобы засвидетельствовать истину воскресения Богородице, женам-мироносицам и апостолам.

Тема сошествия во ад раскрывается и в сочинениях Григория Нисского. У этого автора данная тема вплетена в контекст теории «Божественного обмана», на которой он строил свое учение об искуплении. Именно эту идею Григорий Нисский развивает в одной из своих пасхальных проповедей – «Слове о тридневном сроке воскресения Христова». В нем Григорий ставит вопрос о том, почему Христос пребывал в сердце земли три дня и три ночи ([Мф 12:40](#)). Этот срок был необходим и достаточен, утверждает он, для того, чтобы Христос мог «выявить безумие» диавола, то есть перехитрить, осмеять, обмануть его:

Всемогущей Премудрости, пребывавшей в сердце земли, этого небольшого временного промежутка было достаточно, чтобы выявить безумие того великого ума, что пребывает там. Ибо так именует его пророк, когда называет «великим умом» и «ассирийцем» (см.: [Ис 10:12-13](#)). А поскольку сердце некоторым образом является жилищем ума, ибо в сердце, как думают, пребывает владычественное, то и Господь посещает сердце земли, которое является местопребыванием того великого ума, чтобы выявить безумие его замысла, как говорит пророчество (см.: [Ис 19:11](#)), уловить мудрого в коварстве его и обратить в противоположное его премудрые ухищрения.

Среди авторов IV века, развивавших тему сошествия во ад, нельзя не упомянуть Иоанна Златоуста, который постоянно возвращается к ней в разных произведениях. В «Беседе о кладбище и о кресте» Златоуст, обращаясь к образу «медных врат», упоминаемых в книге пророка Исаии и в Псалтири, говорит о том, как Христос сошел во ад и озарил его Своим светом, превратив его в небо:

Сегодня все места ада обходит Господь наш; сегодня Он сокрушил врата медные, сегодня сломил засовы железные ([Ис 45:2](#); [Пс 106:16](#)). Обрати внимание на точность выражения. Не сказал «открыл врата медные», но «сокрушил врата медные», дабы место пребывания в узах сделалось бесполезным. Не снял засовы, но сломал их, дабы стража сделалась немошной. Где нет ни двери, ни засова, там, даже если кто и войдет, не удерживается. Итак, когда Христос сокрушит, кто другой сможет исправить? Ибо, говорит, что Бог разрушил, кто потом исправит?.. Желая показать, что смерть имеет конец, Он сокрушил врата медные. Медными же назвал не потому, что врата были из меди, но чтобы показать жестокость и неумолимость смерти... Хочешь знать, как была она сурова, неумолима и тверда, словно алмаз? В течение столь долгого времени никто не убедил ее отпустить ни одного из тех, кем она обладала, пока, сойдя (во ад), не принудил ее (к этому) Владыка Ангелов. Ибо сначала Он связал сильного, а потом расхитил сосуды его, почему (пророк) и добавляет: сокровища темные, невидимые ([Ис 45:3](#))... Ведь это место ада было мрачным и безрадостным, и никогда не приняло оно естество света; поэтому и назвал он их темными, невидимыми. Ибо они были поистине темными, пока не сошло туда Солнце справедливости, не осветило и не сделало ад небом. Ибо где Христос, там и небо.

Далее Златоуст говорит о том, что Христос, сойдя во ад, освободил оттуда весь род человеческий, связал ад и победил смерть:

Как некий царь, найдя главаря шайки разбойников, который нападал на города, повсюду совершал ограбления, скрывался в пещерах и там прятал богатство, связывает этого главаря

разбойников и предаёт его казни, а сокровище переносит в царские хранилища, так поступил и Христос: главаря разбойников и тюремного надзирателя, то есть диавола и смерть, Он связал Своей смертью, а все богатство, то есть род человеческий, перенес в царские хранилища... Сам Царь пришел к узникам, не устыдившись ни темницы, ни узников, – не мог же Он устыдиться тех, кого создал, – и сокрушил врата, сломал засовы, предстал аду, всю стражу его оставил в одиночестве и, взяв тюремного надзирателя связанным, так вошел к нам. Тиран приведен пленным, сильный – связанным; сама смерть, бросив оружие, обнаженной прибежала к ногам Царя.

Тема сошествия во ад – одна из центральных в сирийской богословской традиции. Из сирийских авторов, развивавших эту тему, следует прежде всего отметить «персидского мудреца», Иакова Афраата (IV век). Сошествию во ад Афраат посвятил следующий весьма выразительный текст, в котором персонифицированная смерть вступает в диалог с Христом:

Когда пришел Иисус, умертвитель смерти, и облекся в тело от семени Адамова и был распят в теле и вкусил смерть, и когда поняла смерть, что Он пришел к ней, она вострепетала в своем жилище при виде Иисуса и закрыла свои врата и не хотела впускать Его. Он же сокрушил ее врата и вошел к ней и начал расхищать все ее богатство. Когда же увидели мертвые свет во тьме, подняли они головы свои от плена смерти и взглянули и увидели сияние Царя Христа. Тогда силы тьмы остались оплакивать ее, ибо смерть была уничтожена и лишена своей власти. И вкусила смерть яд, который умертвил ее, и руки ее ослабли, и она поняла, что оживут мертвые и освободятся от власти ее. И когда (Христос) покорил смерть через расхищение ее богатства, она восплакала и возрыдала горько и сказала: «Выйди из моего жилища и не возвращайся. Кто Сей, дерзающий живым сойти в мое жилище?» И тогда смерть громко закричала, когда увидела, что тьма ее начала рассеиваться и что некоторые усопшие праведники, находившиеся там, восстали, чтобы взойти вместе с Ним. И Он сказал ей, что когда Он придет в конце времени, тогда всех заключенных освободит от власти ее и привлечет их к Себе, дабы они узрели свет. Когда Иисус закончил Свое служение среди мертвых, отпустила Его смерть из своего жилища, ибо она не выносила Его присутствия там. Ибо не сладко для нее было поглотить Его, как (она поглощала) всех мертвых. И не властна была она над Святым, и Он не подвергся тлению.

Теме сошествия во ад уделяет большое внимание и Ефрем Сирий (IV век). Одно из его «Нисибийских песнопений» содержит пространный монолог смерти, которая говорит о том, что ее власти никто не избежал – ни пророки, ни священники, ни цари, ни воины, ни богатые, ни бедные, ни мудрые, ни глупые, ни старые, ни молодые. Только двух людей она недосчиталась – Еноха и Илии, в поисках которых она сошла «туда, куда сошел Иона», но и там не нашла их. Монолог смерти неожиданно прерывается картиной воскрешения мертвых сошедшим в шеол Христом: Смерть окончила свою надменную речь,

и голос Господа нашего прозвучал в шеоле,
и Он воскликнул и взломал гробы – один за другим.

Трепет охватил смерть;
шеол, который никогда не бывал освещен,
озарили сиянием стражи,
которые вошли в него, чтобы вывести
мертвых навстречу Тому,
Кто был мертв и дает жизнь всем.

Далее описывается сопротивление смерти, спешащей закрыть перед Христом врата шеола. Смерть поражена тем, что, в отличие от прочих людей, которые стремятся выйти из шеола, Христос пытается войти туда. «Яд жизни вошел в шеол и оживил мертвых», – говорит смерть

(образ яда, отравившего шеол изнутри, мы встречали выше у Иакова Афраата). Обращаясь ко Христу, смерть признает свое поражение и просит Его, забрав с Собой Адама, покинуть пределы шеола и взойти на небо. Гимн завершается прославлением победы Христа над смертью:

Наш Царь жизни сошел (в шеол) и вышел из шеола как Победитель. Он умножил пагубу тем, кто по левую руку Его: злым духам и бесам Он – (источник) скорби, сатане и смерти – страдание, греху и аду – плач. А тем, кто по правую руку, вернулась ныне радость...

В гимне, таким образом, изложена очень ясная доктрина: смерть пытается воспрепятствовать Христу войти в шеол, но тщетно; войдя в шеол, Он воскрешает всех находящихся там и выводит их оттуда; шеол опустошен, в нем больше нет мертвых; только злые духи (демоны), сатана, смерть и грех остаются вместе с шеолом.

в ожидании Второго Пришествия Христова. В день Второго Пришествия смерть собственноручно выведет всех, кто стал ее жертвой, навстречу Христу. Таким образом, Ефрем в данном гимне не выделяет праведников или пророков, но говорит о том, что сошедшим в шеол Христом спасены и воскрешены все находившиеся там.

Весьма оригинальным представляется подход Максима Исповедника к учению о сошествии Христа во ад. Толкуя слова апостола Петра о благовестии мертвым (см.: [1 Пет 4:6](#)), Максим утверждает, что в этом тексте речь идет не о ветхозаветных праведниках, а о тех грешниках, которые еще в земной жизни получили возмездие за свои злые деяния:

Некоторые говорят, что Писание называет «мертвыми» людей, скончавшихся до пришествия Христа, например бывших при потопе, во время столпотворения, в Содоме, Египте, а также и других, принявших в разные времена и различными способами многообразное возмездие и страшные беды Божественных приговоров. Эти люди подверглись наказанию не столько за неведение Бога, сколько за обиды, причиненные друг другу. Им и была благовестуема, по словам (ап. Петра), великая проповедь спасения – когда они уже были осуждены по человеку плотью, то есть восприняли, через жизнь во плоти, наказание за преступления друг против друга, – для того, чтобы жили по Богу духом, то есть, будучи во аде, восприняли проповедь Боговедения, веруя в Спасителя, сошедшего во ад спасти мертвых. Итак, чтобы понять (это) место (Священного Писания), усвоим его так: на то и мертвым было благовестуемо, осужденным по человеку плотью, чтобы жили они по Богу духом.

Чтобы оценить новизну подхода Максима к учению о спасении Христом находившихся в аду, нужно вспомнить мнение Иоанна Златоуста о том, что Христос при сошествии во ад разрушил силу смерти, но не истребил грехи умерших прежде Его пришествия: ветхозаветные грешники, «хотя здесь уже понесли крайнее наказание, однако это их не избавит». Златоуст, кроме того, утверждал, что в ветхозаветные времена для спасения не требовалась вера во Христа, однако требовалось исповедание единого Бога. Максим Исповедник, как видим, по-иному расставляет акценты. Он утверждает, что наказания, понесенные грешниками «по человеку плотью», были необходимы для того, чтобы они могли жить «по Богу духом». Можно, следовательно, предположить, что эти наказания – будь то несчастья и беды в земной жизни или муки в аду – имели воспитательный и исправительный смысл. Более того, Максим подчеркивает, что при вынесении приговора Богом использовался не религиозный, а нравственный критерий: люди наказывались «не столько за неведение Бога, сколько за обиды, причиненные друг другу». Иными словами, решающую роль играли не религиозные или мировоззренческие убеждения каждого конкретного человека, а его поступки по отношению к ближним.

В «Точном изложении православной веры» Иоанн Дамаскин подводит итог развитию темы сошествия Христа во ад в восточной патристической письменности II–VIII веков:

Обожженная душа (Христа) сходит в ад, чтобы, подобно тому как для находившихся на земле воссияло Солнце правды, таким же образом и для находившихся под землей, пребывающих во тьме... и тени смертной, воссиял свет ([Ис 9:2](#)); чтобы, подобно тому как находившимся на земле Господь проповедал мир, пленным освобождение и слепым прозрение ([Лк 4:18-19](#); [Ис 61:1-2](#)) и для уверовавших сделался причиной вечного спасения, а для неуверовавших – обличением неверия, таким же образом проповедал и находившимся в аду: дабы пред именем Иисусовым преклонилось всякое колено небесных, земных и преисполних ([Флп 2:10](#)). И таким образом, разрешив тех, которые от веков были связаны, Он возвратился назад – от смерти к жизни, проложив для нас путь к воскресению.

По мысли Дамаскина, Христос проповедовал всем находившимся в аду, однако не для всех. Его проповедь оказалась спасительной, так как не все были способны на нее откликнуться: для кого-то она могла стать лишь «обличением неверия», а не причиной спасения. Христос для всех открывает путь в рай, всех призывает ко спасению, но ответом на зов Христа может стать как согласие последовать за Ним, так и добровольный отказ от спасения. В конечном итоге все зависит от человека – от его свободного выбора. Бог никого не спасает насильно, но всех призывает: Се, стою у двери и стучу; если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему (Откр 3, 20). Бог стучится в дверь человеческого сердца, а не вламывается в нее.

В западной традиции тема сошествия во ад рассматривалась достаточно подробно со времен блаженного Августина. Учение Августина о сошествии Христа во ад достаточно противоречиво. В некоторых случаях он допускает, что ветхозаветные праведники, ожидавшие пришествия Христова, могли находиться в аду. Однако в других случаях Августин утверждает, что ветхозаветные праведники находились на «лоне Авраамовом», причем, в отличие от Иеронима, он отнюдь не склонен отождествлять «лоно Авраамово» с адом. Августин скорее склонен допустить, что «лоно Авраамово» есть не что иное, как третье небо, или рай, то есть «место, где находятся души блаженных». Говоря об освобождении содержащихся в аду Христом, Августин подчеркивает, что освобождены были только те, которые «должны были быть спасены по божественному и сокровенному правосудию», иными словами, только predeterminedенные ко спасению.

Одно из писем блаженного Августина представляет собой трактат на тему сошествия во ад. В этом письме Августин отвергает традиционное и общепринятое понимание [1 Пет 3:18-21](#). Во-первых, он не уверен в том, что речь может идти о тех, кто действительно покинул эту жизнь, а не о духовно мертвых – не уверовавших во Христа. Во-вторых, он высказывает весьма неожиданную идею о том, что после исшествия Христа из ада память о Нем в аду не сохранилась. Следовательно, сошествие во ад было «одноразовым» событием, имевшим отношение только к тем, кто на тот момент находился в аду. В-третьих, наконец, Августин вообще отвергает возможность для людей, не уверовавших во Христа на земле, уверовать в Него в аду, называя такую идею «абсурдной».

Учение о том, что из ада были выведены Христом не все, а только избранные, развил в VI веке святитель [Григорий Двоеслов](#). Он утверждал, что Христос, сойдя во ад, не умертвил его, но лишь «уязвил» (букв, «укусил») его, то есть одержал некую частичную, неполную победу над ним. Здесь уже налицо существенное расхождение между Григорием Двоесловом и традиционным раннехристианским пониманием:

Избранные (воскресшим Христом), которые, хотя и пребывали в покое, однако же содержались в заклепах адовых, ныне приведены к наслаждениям рая... Он «всех привлек» (к Себе) (см.: [Ин 12:32](#)), ибо никого из избранных Своих не оставил в аду (см.: [Ос 13:14](#)). Всех вывел (из ада), особенно избранных. Ибо даже некоторых неверующих и за свои преступления преданных вечным наказаниям Господь, воскресая, предуготовал к помилованию, но исхитил из

заклепов адовых тех, которых за веру и дела признал Своими. Поэтому Он справедливо говорит через Осию: «Я буду смертью твоею, смерть; Я буду уязвлением твоим, ад»... Итак, поскольку Он в избранных Своих окончательно убил смерть, то и сделался смертью смерти. Поскольку же из ада часть вывел, а часть оставил, то не убил окончательно, но уязвил ад.

Учение о том, что Христос, сойдя во ад, «часть вывел, а часть оставил», не встречается ни у ранних латинских, ни у восточнохристианских авторов. Как в греческой, так и в латинской патристике говорилось либо о том, что Христос вывел из ада всех, либо что Он вывел некоторых (праведников, святых, патриархов и пророков, «избранных», Адама и Еву и т.д.), но при этом не уточнялось, кого Он не вывел из ада. Григорий Двое-слов довел августинианское учение об изведении Христом «избранных» до логического завершения.

Насколько такой подход далек от традиционного восточно-христианского понимания, можно судить по переписке Григория Двоеслова с патриархом Константинопольским Кириаком по поводу двух константинопольских клириков, Григория пресвитера и Феодора диакона, которые утверждали, что Христос, сойдя во ад, «спас всех, кто там исповедал Его Богом, и освободил их от заслуженных наказаний». Опровергая константинопольских клириков, Григорий Двоеслов говорит о том, что Христос вывел из ада только тех, кто не только веровал в Него, но и при жизни соблюдал Его заповеди. Верующие, не творящие добрые дела, не спасаются, утверждает Григорий Двоеслов. Если же неверующие, которые к тому же не явили при жизни добрых дел, были спасены в аду, то удел тех, кто жил до Боговоплощения, является более счастливым, чем судьба тех, кто родился после Боговоплощения. Таким образом спасены были только те, кто, живя во плоти, по благодати Божией сохранились «в вере и добродетельной жизни».

В Римской Церкви после Григория Двоеслова учение о частичной победе Христа над адом стало общепринятым. Оно было подтверждено Толедским Собором 625 года.

Окончательную форму этому учению придал в XIII веке Фома Аквинский. В своей «Сумме теологии» он разделяет ад на четыре части: 1) чистилище (*purgatorium*), в котором грешники претерпевают очистительные наказания; 2) ад патриархов (*infernum patrum*), в котором ветхозаветные праведники находились до пришествия Христа; 3) ад некрещеных младенцев (*infernum puerorum*); 4) ад осужденных (*infernum damnatorum*). Отвечая на вопрос о том, в какой именно ад сошел Христос, Фома Аквинский допускает две возможности: Христос сошел либо во все части ада, либо только туда, где содержались праведники, которых Он должен был вывести оттуда. В первом случае «Он сошел в ад осужденных, чтобы обличить их за их неверие и злобу; содержавшимся в чистилище Он принес надежду будущей славы; а святым патриархам, которые содержались в аду только по причине первородного греха, принес свет вечной славы». Во втором случае душа Христа «сошла только в то место ада, где содержались праведники», однако Его присутствие было неким образом ощутимо и в других частях ада.

По учению Фомы, Христос освободил из ада только ветхозаветных праведников, содержащихся в аду по причине первородного греха. Что же касается грешников, находившихся в «аду осужденных», то, поскольку они были либо неверующими, либо верующими, но не имевшими подобия страждущему Христу в добродетели, они не были очищены от грехов, и сошествие Христа во ад не принесло им освобождения от адских мук. Не были освобождены из ада и младенцы, умершие в состоянии первородного греха, поскольку «только через крещение младенцы освобождаются от первородного греха и от ада, а не благодаря сошествию Христа во ад»; крещение же возможно принять только в настоящей жизни, а не после смерти. Наконец, Христос не освободил тех, кто находился в чистилище: их страдание было вызвано их личными дефектами (*defectus personali*), тогда как «лишение славы Божией» было общим дефектом (*defectus generalis*) всего человеческого естества после

грехопадения; сошествие Христа во ад вернуло славу Божию тем, кто был ее лишен в силу общего дефекта естества, но никого не освободило от мук чистилища, вызванных личными дефектами людей.

Схоластическое понимание сошествия Христа во ад, сформулированное Фомой Аквинским, на многие века стало официальным учением Римско-католической Церкви. В эпоху Реформации это понимание было подвергнуто жесткой критике со стороны протестантских богословов. Многие современные католические богословы также весьма скептически относятся к этому учению. Нет необходимости говорить о том, насколько далеко учение Фомы Аквинского от восточнохристианского учения о сошествии Христа во ад. Никогда ни один отец Восточной Церкви не позволил себе уточнять, кто остался в аду после сошествия туда Христа; никто из восточных отцов не говорил о том, что некрещеные младенцы остались в аду. Разделение ада на четыре части и учение о чистилище чужды восточной патристике. Наконец, для восточнохристианского богословия неприемлем сам схоластический подход, при котором наиболее таинственные события Священной истории подвергаются детальному анализу и рациональному изъяснению.

Сошествие Христа во ад для богословов, поэтов и мистиков Восточной Церкви остается прежде всего тайной, которую можно воспевать в гимнах, по поводу которой можно высказывать различные предположения, но о которой ничего нельзя сказать определенно и окончательно. Именно поэтому данной теме уделено сравнительно мало внимания в богословских трактатах, но она занимает исключительное по значимости место в литургических текстах. По подсчетам ученых, сошествие во ад упоминается более пятидесяти раз в богослужениях Великого Пятка и Великой Субботы, свыше двухсот раз в период празднования Пятидесятницы и более ста пятидесяти раз в воскресных и праздничных песнопениях в течение всего года.

В Октоихе – богослужебной книге, содержащей песнопения седмичных и воскресных служб – тема сошествия во ад Христа Спасителя является одной из центральных. Эта тема в Октоихе переплетена с темами крестной смерти Спасителя и Его воскресения, так что отделить одну от другой не всегда просто. В службах Октоиха лейтмотивом проходит мысль о победе Христа над адом, смертью и дьяволом, об «упразднении» державы дьявола и об избавлении людей от власти смерти и ада силой воскресшего из мертвых Спасителя:

Отверзошася Тебе, Господи, страхом врата смертная, вратницы же адовы видевше Тя, убояшася; врата бо медная сокрушил еси и веревы железныя стерл еси...

От страха отворились перед Тобой, Господи, врата смерти, привратники же ада, увидев Тебя, испугались, ибо Ты сокрушил медные врата и разрушил железные засовы.

Суббота 2-го гласа. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

Егда снизшел еси к смерти Животе безсмертный, тогда ад умертвил еси блистанием Божества...

Сойдя к смерти, о бессмертная Жизнь, Ты умертвил ад сиянием Божества.

Суббота 2-го гласа. Вечерня. Тропарь.

Преблагословенна еси Богородице Дево, Воплошшим бо ся из Тебе ад пленися, Адам воззвася, клятва потре-бися, Ева свободися, смерть умертвися, и мы ожихом...

Преблагословенна Ты, Богородица Дева, ибо Воплотившимся из Тебя ад был пленен, Адам восстановлен, проклятие истреблено, Ева освобождена, смерть умерщвлена, а мы оживлены.

Воскресенье 2-го гласа. Утреня. Селален.

Пуст ад и испровержен бысть смертью Единого...

[Ад](#) *сделался пустынным и беспомощным благодаря смерти Единого.*

Воскресенье 2-го гласа. Утреня. Канон. Песнь 6.

Весь низложен бысть на землю, весь уязвился, и лежит падением чудным Всецело низвержен на землю, всецело низложен и, упав удивительным образом, лежит всезлобный змий вселукавый...

Всецело низвержен на землю, всецело низложен и, упав удивительным образом, лежит всезлобный змий.

Четверг 2-го гласа. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

На вопрос о том, кто был выведен из ада воскресшим Христом, Октоих дает несколько вариантов ответа. Первый из них – Христос вывел из ада (воскресил, спас) всех ожидавших Его пришествия (всех благочестивых, праведных, святых). Этот вариант встречается в Октоихе достаточно редко – примерно в пяти случаях из ста. Еще реже – в двух-трех случаях из ста – встречается мысль о том, что Христос в аду даровал спасение всем «верным», то есть верующим.

Гораздо чаще в Октоихе подчеркивается универсальный характер крестной смерти и воскресения Спасителя. Говорится, в частности, о том, что Христос воскресил и вывел из ада первозданного Адама (или Адама и Еву), причем Адам понимается не столько как конкретная личность, сколько как символ всего падшего человечества:

Воскресл еси днесь из гроба Щедре, и нас возвел еси от врат смертных, днесь Адам ликует, и радуется Ева, вкупе же и пророцы с патриарха воспевают непрестанно божественную державу власти Твоя.

Сегодня Ты, Милостивый, воскрес из гроба и вывел нас из врат смерти; сегодня Адам ликует, и Ева радуется, вместе же (с ними) пророки и патриархи непрестанно воспевают божественную державу власти Твоей.

Воскресенье 3-го гласа. Утреня. Кондак.

Достаточно часто авторы богослужебных текстов отождествляют самих себя (и в своем лице – всю Церковь или даже все человечество) с теми, на кого распространяется спасительное дело Христа. В этих текстах прослеживается мысль о том, что спасение Христом умерших и изведение их из ада – событие не «одноразовое», имевшее место в прошлом и никак не связанное с настоящим. Скорее, это событие вневременного характера, и плоды его распространяются не только на тех, кто на момент сошествия Христа во ад находился там, но и на последующие поколения людей. Подчеркивается всемирное, надвременное, универсальное значение сошествия Христа во ад и победы над адом и смертью:

Днесь спасение миру бысть, поем воскресшему из гроба и начальнику жизни нашей, разрушив бо смертью смерть, победу даде нам и велию милость.

Сегодня спасение миру, будем воспевать Воскресшего от гроба и Начальника жизни нашей, ибо, разрушив смертью смерть, Он дал нам победу и великую милость.

Воскресенье 1, 3, 5. 7-го гласа. Утреня. Тропарь по славословию.

Наиболее часто (примерно в сорока случаях из ста), когда речь идет о том, кого Христос воскресил из мертвых и кого вывел из ада, богослужебные тексты Октоиха говорят либо о «мертвых», «умерших», «земнородных» без какого бы то ни было уточнения, либо о «роде человеческом», «роде Адама», «мире», «вселенной».

Наконец, весьма часто (может быть, в тридцати пяти случаях из ста) в богослужебных текстах Октоиха говорится о том, что Христос воскресил (спас, вывел из ада) всех содержащихся там людей:

Телом смертным Животе, смерти причастился еси... и растлив тлеющего Препрославленне, всех совоскресил еси...

О Жизнь, Ты смертным телом стал при-частен смерти... и, растлив растлителя, о Препрославленный, всех воскресил вместе с Собою...

Воскресенье 3-го гласа. Утренняя. Канон. Песнь 4.

...Вменився в мертвых, тамошняго мучителя связал еси, избавивый всех от уз адовых воскресением Твоим...

Будучи причтен к мертвым, Ты связал адского мучителя, избавив всех от уз ада Своим воскресением.

Воскресенье 4-го гласа. Литургия. Стих на блаженных.

Твоим вседетельным схождением, ад Христе, поруганный изблева вся, яже древле лестию умершвлелныя...

Когда Ты, Создатель всего Христос, сошел в ад, он, осмеянный, изверг всех, которых некогда обманом умертвил.

Воскресенье 5-го гласа. Утренняя. Канон. Песнь 8.

Воскрес от гроба, вся совоскресил еси сушия во аде мертвыя...

Воскреснув от гроба, Ты воскресил вместе с Собою всех находившихся в аду мертвых.

Воскресенье 8-го гласа. Утренняя. Канон. Песнь 4.

Воскрес от гроба, якоже от сна Щедре, всех избавил еси от тли...

Воскреснув от гроба, словно от сна, Ты, Милостивый, всех избавил от тления.

Воскресенье 8-го гласа. Утренняя. Канон. Песнь 7.

Ангельский собор удивися, зря Тебе в мертвых вменившася, смертную же Спасе, крепость разоривша, и с Собою Адама воздвигша, и от ада вся сво-бождша.

Собор Ангелов удивился, видя Тебя причтенным к мертвым, но разорившим силу смерти и воскресившим вместе с Собою Адама и от ада всех освободившим.

Тропари воскресны по непорочных.

Если к приведенным текстам присовокупить те, в которых говорится о том, что победа Христа над адом означала «истощание» ада, что после сошествия туда Христа ад оказался пуст, так как в нем не осталось ни одного мертвеца, становится понятным, что авторы богослужебных текстов воспринимали сошествие Христа во ад как событие универсального характера, имевшее значение для всех без исключения людей. Иногда упоминаются те или иные категории умерших (например, «благочестивые» или «праведные»), но нигде не говорится о том, что лица, относящиеся к другим категориям, оставлены вне «поля действия» сошествия Христова во ад. Нигде в Октоихе мы не находим мысль о том, что Христос проповедовал праведникам, но оставил без Своей спасительной проповеди грешников, что Он вывел из ада святых отцов, но оставил там всех прочих. Нигде не говорится о том, что кто-либо был исключен из Промысла Божия о спасении людей, осуществившегося в смерти и воскресении Сына Божия.

Если бы Христос, сойдя во ад, помиловал только ветхозаветных праведников, ожидавших Его пришествия, в чем, собственно, состояло бы чудо? Если бы Христос освободил из ада только праведников, оставив там грешников, чему удивлялся бы «ангельский собор»? Как говорится в одной из молитв на сон грядущим, надписанной именем преподобного Иоанна Дамаскина, «аще бо праведника спасеши, ничтоже велие, и аще чистаго помилуеши, ничтоже дивно, достойни бо суть милости Твоя». Если бы Христос спас только тех, кому спасение принадлежало по праву, это было бы не столько актом милосердия, сколько исполнением долга, восстановлением справедливости. «Аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче», говорится в одной из молитв утренних.

Именно потому богослужебные тексты вновь и вновь возвращаются к теме сошествия Христа во ад, именно потому церковные гимнографы выражают восхищение, изумление этим событием, что оно не вписывается в обычные человеческие представления о справедливости, о воздаянии, об исполнении долга, о вознаграждении праведных и наказании виновных. Произошло нечто экстраординарное, нечто, заставившее Ангелов трепетать и изумляться:

Христос сошел во ад, разрушил «твердыни» и «верей» адовы, отворил врата ада и «всем путесотворил воскресение», то есть для всех умерших – всех без изъятия – открыл путь в рай.

Кажется, мы имеем достаточно оснований утверждать, что «по учению почти всех восточных отцов, проповедь Спасителя простиралась на всех без исключения и спасение было предложено всем душам от века усопших, будь то иудеев или эллинов, праведных или неправедных». Не только для праведных, но и для неправедных проповедь Спасителя в аду была благой и радостной вестью избавления и спасения, а не проповедью «обличения за неверие и злобу», как то казалось Фоме Аквинскому. Весь контекст 1-го Послания апостола Петра, где повествуется о проповеди Христа в аду, «говорит против понимания проповеди Христа в смысле осуждения и обличения».

Другой вопрос: все ли откликнулись на проповедь Христа, все ли последовали за Ним, все ли, в конце концов, были спасены? На это мы не находим прямого ответа в богослужебных текстах. Из них следует, что возможность уверовать или не уверовать во Христа оставалась для находившихся в аду и что в рай за Христом последовали все «уверовавшие» в Него. Но все ли уверовали? Если да, тогда действительно в аду не осталось «ни одного» мертвеца, тогда действительно ад «истощился», так как лишился всех своих пленников. Если же Христос проповедовал всем, но кто-то не откликнулся на Его проповедь, если Он открыл двери для всех, но не все последовали за Ним, тогда, конечно, в аду остались те, кто по собственной воле захотел там остаться.

7. Воскресение Христово

В древней Церкви Великая Пятница – день, посвященный воспоминанию страданий и крестной смерти Иисуса Христа – называлась «пасхой распятия», в отличие от «пасхи воскресения», празднуемой в «день солнца». Связующим звеном между двумя пасхами – распятия и воскресения – была Великая Суббота, день воспоминания сошествия Христа во ад. Образ Христа распинаемого, умирающего и сходящего во ад был неотделим в сознании ранних христиан от образа Христа воскресшего. Все три события – распятие на кресте, сошествие во ад и воскресение – воспринимались как звенья одной цепи, как этапы одного и того же Божественного домостроительства спасения. Поэтому и в богословских трактатах восточных отцов, и в богослужебных текстах Православной Церкви все три темы переплетены и отделить одну от другой практически невозможно.

Жизнь и свидетельство первых христиан были пронизаны пасхальной радостью и сознанием центрального значения воскресения Христова для спасения человечества. Эту радость и это сознание Православная Церковь хранит до сего дня, о чем свидетельствует весь ее богослужебный строй, ориентированный на Воскресение Христово, а не на Рождество или какой-либо другой праздник. Если на христианском Западе праздник Рождества Христова приобрел значение главного праздника церковного года, то на Востоке «Праздником праздников» всегда оставалась именно Пасха как празднование победы над смертью воскресшим из мертвых Христом, совоскресившим вместе с Собой весь человеческий род.

Для ранних христиан воскресение Христово было столь несомненным фактом и вместе с тем событием такой абсолютной значимости, что апостол Павел мог, не колеблясь, говорить адресатам своих Посланий: Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша ([1 Кор 15:14](#)). Вся апостольская проповедь была построена на свидетельстве о воскресении Христовом, – свидетельстве, которое именно потому было столь убедительным, что апостолы говорили о том, что они видели своими очами, что они рассматривали и что осязали их руки ([1 Ин 1:1](#)).

И хотя никто из апостолов не видел сам момент воскресения Христова, все они видели воскресшего Христа, Который многократно являлся им, укрепляя их в вере. Те же, кто не видел воскресшего Христа физическими очами, как, например, апостол Павел и все последующие поколения христиан, узревали Его воскресение очами души, и их уверенность в воскресении Христа была столь же сильной, как у апостолов.

Несомненную и непоколебимую веру в воскресение Христово Церковь сохранила до сего дня. В ночь святой Пасхи и в каждый воскресный день в течение всего года в Православной Церкви поется песнь: «Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу». Размышляя о смысле этой церковной песни, Симеон Новый Богослов спрашивает: почему мы не поем «воскресению Христову веровавше», а поем «воскресение Христово видевше», хотя никто из нас не был свидетелем воскресения Христова, да и в самый момент воскресения не было ни одного свидетеля? Неужели Церковь учит нас лгать? Нет, отвечает Симеон, она «побуждает нас говорить истину – о том, что воскресение Христово происходит в каждом из нас, верующих, и не однажды, но, так сказать, ежечасно, когда Сам Владыка Христос восстает в нас, нося светлые одежды и блистая молниями бессмертия и Божества. Ибо светоносное пришествие Духа показывает нам... воскресение Владыки, вернее же, дарует нам видеть Его Самого воскресшим».

Вера в воскресение Христово, по учению апостола Павла, является необходимым условием спасения: Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься ([Рим 10:9](#)). Характерно, что в

Посланиях апостола Павла говорится и о том, что Бог воскресил Христа ([1 Кор 6:14](#); [2 Кор 4:14](#); [Кол 2:12](#)), и о том, что Христос воскрес ([1 Кор 15:20](#)): для апостола эти выражения являются синонимичными. В его восприятии искупительный подвиг Сына неотделим от благоволения Бога Отца, Который по Своей неизреченной любви к людям отдал Сына Своего на распятие и воскресил Его, чтобы открыть людям путь к воскресению.

Апостол Павел подчеркивает, что Сын Божий пострадал, умер и воскрес для оправдания нашего ([Рим 4:25](#)), для искупления всех ([1 Тим 2:6](#)); Сын Божий сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного ([Евр 5. 9](#)). Это оправдание, искупление и спасение происходит благодаря принятию крещения, через которое человек становится соучастником страданий, смерти и воскресения Христа:

...Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых ([Кол 2:12](#)).

...Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... Мы погреблись с Ним крещением в смерть, лабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам холить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть (соединены) и (подобием) воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, лабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет на Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога ([Рим 6:3-10](#)).

Неразрывная связь между воскресением Христовым и крещением «в смерть Христову» выражалась в том, что в древней Церкви Великая Суббота была главным крещальным днем года: именно в этот день оглашенные приводились к Таинству крещения. До сего дня великосубботнее и пасхальное богослужения в Православной Церкви несут на себе следы этой древней практики.

Связь между воскресением Христовым и крещением выражалась также в том, что одни и те же ветхозаветные образы воспринимались Церковью как прообразы и того и другого события. Поскольку распятие Христа совпало по времени с иудейской Пасхой, праздником опресноков, посвященным воспоминанию исхода Израиля из Египта, это событие Ветхого Завета было воспринято как прообраз воскресения Христова. Заклание пасхального агнца символизировало крестную жертву Спасителя, переход через Чермное море – обращение от греховного образа жизни к обновленной жизни (Рим б, 4), а вкушение опресноков – очищение от закваски греха и превращение в новое тесто, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас ([1 Кор 5:7](#)). В то же время переход израильского народа через Чермное море интерпретировался как прообраз Таинства крещения.

Вся эта богатая типология была развита в святоотеческих творениях и в богослужении Православной Церкви. Представляется важным рассмотреть несколько богословских и литургических текстов, в которых с наибольшей полнотой выражено православное учение о воскресении Христовом. Все эти тексты были приняты Церковью в качестве классических: они исполнялись или продолжают исполняться за богослужением в пасхальные дни. Речь идет о поэме «О Пасхе» священномученика Мелитона Сардийско-го, «Слове на святую Пасху» (Слове 45) святителя Григория Богослова, «Слове огласительном на святую Пасху» святителя Иоанна Златоуста.

Поэма Мелитона Сардийского «О Пасхе» уже цитировалась выше. Это поэтическое произведение автора II века представляет собой развернутую пасхальную проповедь, читавшуюся за богослужением непосредственно после чтений из книги Исход, посвященных

исходу Израиля из Египта. Мелитон прежде всего подробно раскрывает преобразовательный смысл ветхозаветной Пасхи: Итак, разумеете, возлюбленные: это –

новое и ветхое,
вечное и временное,
тленное и нетленное,
смертное и бессмертное
таинство Пасхи.

Ветхое по закону,
новое же по Слову,
временное через образ,
вечное через благодать,
тленное через заклание овны,
нетленное через Господню жизнь,
смертное через погребение в земле,
бессмертное через воскресение из мертвых.

Ветхий закон,
новое же Слово,
временный образ,
вечная благодать,
тленная овна,
нетленный Господь,
закланный как агнец,
воскресший как Бог.

Ибо хотя «как овна, веден был на заклание» ([Ис 53:7](#)),
но не был овцой,
и хотя был как агнец безгласный,
но не был агнцем:
то было образом,
а это было истиной.
Ибо вместо агнца был Бог,
и вместо овцы человек,
в человеке же Христос,
Который вместил в Себе всё.

Обращает на себя внимание твердая уверенность писателя II века в том, что воскресший Христос был Богом. Мы помним, что апостол Павел никогда не называл Иисуса Христа Богом, относя имя «Бог» к Отцу, а имя «Господь» – к Сыну. Однако уже во II веке, особенно в контексте развития гностических ересей, утверждение о том, что воскресший из мертвых Христос был Богом, становится важнейшим пунктом христианской проповеди:

И закон стал Словом, и ветхий – новым... и заповедь – благодатью, и образ – истиной, и агнец – Сыном, и овца – человеком, и человек – Богом. Ибо как Сын Он рожден, как агнец ведом, и как овца заклан, и как человек погребен, воскрес из мертвых как Бог, будучи по природе Бог и Человек... Человек – как погребаемый, Бог – как воскресающий.

Далее Мелитон подробно излагает историю египетских казней и исхода Израиля из земли Египетской, видя в этих событиях прообраз новозаветной Пасхи – страданий, смерти и воскресения Христа. Само слово «пасха», являющееся калькой с еврейского *pesach* (переход), Мелитон трактует как происходящее от глагола *πασχειν* (страдать)²⁴⁸. Такая этимология стала общепринятой в греческой патристике.

Повествование об исходе Израиля из Египта переходит в рассказ о ветхозаветных пророках, ожидавших пришествия Спасителя. Далее [Мелитон Сардийский](#) говорит об искупительном подвиге Иисуса Христа, подчеркивая, что на кресте иудеями был убит Сам Бог (этот фрагмент цитировался нами выше). Вся земная жизнь Христа – от рождения до распятия и воскресения – рассматривается автором поэмы как единое таинство Господне, прообразованное событиями Ветхого Завета. Христос воплотился, пострадал, умер и воскрес ради нашего спасения, поэтому Он есть «Пасха спасения нашего»:

Сей есть изведший нас из рабства – в свободу, из тьмы – в свет, из смерти – в жизнь, из тирании – в царство вечное, и сделавший нас новым священством и народом избранным, вечным. Сей есть Пасха спасения нашего... Сей есть от Девы воплотившийся, на древе повешенный, в земле погребенный, из мертвых воскрешенный, на высоты небес вознесенный. Сей есть Агнец безгласный. Сей есть Агнец убиваемый. Сей есть родившийся от Марии, прекрасной Агницы. Сей есть взятый из стада и на заклание влекомый, и вечером принесенный в жертву, и ночью погребенный, на древе не сокрушенный, в земле не разрушившийся, из мертвых воскресший и воскресивший человека от дольного гроба.

Завершающие стихи поэмы содержат монолог Христа, обращенный к человечеству. В этом монологе Христос предстает как Победитель ада и смерти, как Искупитель человечества, дарующий отпущение грехов и жизнь вечную:

Я осужденного развязал. Я мертвого оживотворил. Я погребенного воскресил... Я разрушивший смерть, и победивший врага, и поправший ад, и связавший сильного, и восхитивший человека на высоты небес...

Итак, приидите все семьи людей, запятнанные грехами, и получите отпущение грехов. Я емь ваше отпущение, Я – Пасха спасения, Я – Агнец, закланный за вас, Я – искупление ваше, Я – жизнь ваша, Я – воскресение ваше, Я – свет ваш, Я – спасение ваше, Я – Царь ваш.

Я вас возведу на небесные высоты. Я вам покажу превечного Отца. Я вас восставлю Моею десницей.

Поэма Мелитона Сардийского оказала большое влияние на последующее развитие восточнохристианского учения о воскресении Христовом. Ее влияние чувствуется в «Слове на святую Пасху» Григория Богослова – произведении, которое православный Типикон предписывает читать за пасхальным богослужением. Это «Слово» построено на сопоставлении Пасхи ветхозаветной как воспоминания о переходе через Чермное море и Пасхи новозаветной как празднования Воскресения Христова. Все детали ветхозаветной Пасхи трактуются Григорием как прообразы новозаветных реальностей: в этой трактовке Григорий следует сложившейся традиции, отраженной, в частности, у святого Мелитона.

Пасхальное «Слово» святого Григория начинается символическим описанием видения Ангела, возвещающего о воскресении Христа:

На стражу мою стал я, говорит чудный Аввакум ([Авв 2:1](#)). Стану с ним ныне и я, по данным мне от Духа власти и созерцанию; посмотрю и узнаю, что будет мне показано и что возглаговано. Я стоял и смотрел: и вот, муж, восшедший на облака, муж весьма высокий, и вил его, как вил Ангела ([Суд 13:6](#)), и одежда его, как блистание пролетающей мимо молнии. Он воздел руку к востоку, воскликнул громким голосом... и сказал: «Ныне спасение миру, миру видимому и миру невидимому! Христос из мертвых – восстаньте с Ним и вы; Христос во славе Своей – восходите и вы; Христос из гроба – освобождайтесь от уз греха; отверзаются врата ада, истребляется смерть, отлагается ветхий Адам, совершается новый: кто во Христе, тот новая тварь ([2 Кор 5:17](#)); обновляйтесь».

Григорий говорит о Пасхе как о главном событии церковного года, превосходящем по своей значимости все прочие праздники. Пасха, так же как и Крещение Господне, есть праздник

света, что символизируется зажжением свечей по всему городу в пасхальную ночь:

Пасха Господня! Пасха! И снова скажу «Пасха!» в честь Троицы. Она у нас праздников Праздник и Торжество торжеств: она настолько превосходит все праздники – не только человеческие и происходящие на земле, но также Христовы и для Христа совершаемые, – насколько солнце превосходит звезды. Прекрасно у нас и вчера блистало и озарялось все светом, который зажигали мы в частных и общественных домах, так что едва ли не весь род человеческий и люди всякого звания обильным огнем освещали ночь – прообразом великого света, которым небо сияет свыше... и того света, что превышает небес... и того, что в Троице, Которой создан всякий свет, неделимым Светом разделяемый и украшаемый. Но то, что сегодня, еще прекраснее и блистательнее. Ведь вчерашний свет был лишь предтечей великого Света, Который воскрес, и как бы неким предпразднственным веселием. Сегодня же мы празднуем само Воскресение – не еще ожидаемое, но уже совершившееся и собравшее собою воедино весь мир.

Изложив вкратце основные догматы христианской веры – о Троице, о сотворении мира, об Ангелах и диаволе, о грехопадении и Боговоплощении, – Григорий совершает этимологический экскурс «для любителей науки и изящества». Слово «пасха», говорит он, на еврейском языке означает «переход»: исторически термин указывает на бегство израильского народа из земли Египетской, духовно же – на «переход и восхождение от дольного к горнему и к земле обетованной». В греческом же языке слово pascha созвучно глаголу пахо – «страдать». В этом Григорий, вслед за Мели-тоном Сардийским, видит указание на страдания Христа, прообразованные закланием пасхального агнца в Ветхом Завете.

Говоря о заклании пасхального агнца, Григорий Богослов отмечает, что, по закону, агнец должен быть «совершенным», символизируя совершенство Христа по Божеству и человечеству; «мужского пола» – потому что приносится за целого Адама и потому что «не несет на себе ничего женского, не-мужественного»; «однолетним» – как Солнце правды; непорочным и нескверным – как врачующий всякий порок и всякую скверну. Агнец съедается вечером – потому что страдание Христово произошло в конце веков; агнец должен быть не вареным, но испеченным на огне – «чтобы слово наше не имело в себе ничего необдуманного, ничего водянистого и развязного, но было твердо, крепко и искушено очистительным огнем»; агнец не должен быть оставлен до утра – «ибо многие из наших таинств не выносятся для внешних». Агнец съедается с поспешностью – поскольку в христианской жизни недопустимо медлить и оглядываться назад, подобно жене Лотовой ([Быт 19:26](#)); с горькими травами – «ибо жизнь по Богу горька и трудна»; с жезлом в руках – «чтобы ты не преткнулся помыслом, слыша о крови, страдании и смерти Бога, и чтобы не стал безбожником, думая быть защитником Божиим, но смело и без сомнений вкушай Тело, пей Кровь... без неверия воспринимая слова о плоти и не соблазняясь по поводу страдания».

Подобного рода развернутые аллегорические толкования ветхозаветных текстов весьма характерны для Климента, Оригена и других представителей александрийской традиции. Ветхий Завет лишь прообразует «таинства» Нового Завета и ведет к их лучшему пониманию. В этом смысле пасхальное празднество христиан есть переход из Ветхого Завета в Новый, от Пасхи подзаконной к Пасхе христианской; оно есть восхождение от земли на небо, от дольного к горнему. Но и сама христианская Пасха, совершаемая нами на земле, есть лишь прообраз той непрестанной Пасхи, в праздновании которой участвуют верующие в Царствии Божиим:

Такой праздник празднуешь ты сегодня!.. Таково для тебя таинство Пасхи! Это предначертал закон, это совершил Христос – разоритель буквы, совершитель Духа... Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа? (1 [Кор 15:55](#)) Ты низложен Крестом, умерщвлен Подателем жизни. Ты бездыханен, мертв, неподвижен, бездействен... Причастимся же Пасхи

– ныне все еще про-образовательно, хотя и более откровенно, чем в Ветхом Завете, – ведь подзаконная Пасха, дерзну сказать, была прообразом прообраза, еще более неясным, – но немного позже причастимся совершеннее и чище, когда это новое вино будет с нами пить Слово в Царстве Отца ([Мф 26:29](#)), открывая и разъясняя то, что ныне показал нам лишь частично.

Как происходит приобщение верующих к пасхальному торжеству? Через соучастие в страданиях Христа, через сопереживание тем героям евангельской истории, которые упомянуты в рассказе о последних днях земной жизни Иисуса:

Если ты Симон Кириянин, возьми крест и последуй за Христом. Если ты распят, как разбойник, то признай Бога, как благодарный... Поклонись Распятому за тебя и будучи распинаем... Если ты Иосиф Аримафейский, проси тела у распинающего: твоим пусть станет очищение мира. Если ты Никодим, ночной почитатель Бога, погребви Его с благовониями. Если ты Мария, или другая Мария, или Саломия, или Иоанна, плачь рано утром, узри первой камень, взятый от гроба, а может быть, и Ангелов, и Самого Иисуса... Будь Петром или Иоанном, спеши ко гробу... Если Он сходит во ад, сойди и ты вместе с Ним.

«Слово на святую Пасху» Григория Богослова настолько прочно вошло в церковную традицию, что многие его выражения были буквально заимствованы авторами богослужебных текстов, посвященных Воскресению Христову. Одним из таких текстов является «Пасхальный канон» Иоанна Дамаскина, исполняемый в Православной Церкви на пасхальной утрени.

Пасхальный канон говорит о Воскресении Христовом как об исполнении ветхозаветных прообразов. Главным из этих прообразов является пасхальный агнец, символизирующий крестную жертву Спасителя. Однако, как подчеркивает Иоанн Дамаскин, Христос не был приведен к Отцу невольно, но «волею за всех заклан бысть», «Сам Себя добровольно привел к Отцу».

Пасхальный канон говорит о Воскресении Христовом в эсхатологической перспективе. Воскресение Христово, согласно автору канона, прообразует всеобщее воскресение. Пасхальная ночь, кроме того, есть прообраз светозарного дня Царствия Божия, в котором верующие «истее», то есть полнее, совершеннее, чем в земной жизни, будут приобщаться к Богу.

Последним из текстов, посвященных Воскресению Христову, который нам следует рассмотреть, является «Слово огласительное во святую Пасху», приписываемое Иоанну Златоусту. Это произведение читается за богослужением в пасхальную ночь и составляет сжатое изложение православного учения о Воскресении Христовом. Главной темой «Слова» Златоуста является победа Христа над адом и смертью, которая в нем изображается с особой поэтической яркостью и богословской убедительностью:

...Никтоже да убоится смерти, свобо-ди бо нас Спасова смерть. Угаси ю, Иже от нея держимый. Пленн ада, сошедый во ад. Огорчи его, вкусивши плоти Его. И сие предприемый Исаия возопи: ад, глаголет, огорчися, срет Тя доле. Огорчися, ибо упрзднися. Огорчися, ибо поруган бысть. Огорчися, ибо умертвися. Огорчися, ибо низложися. Огорчися, ибо связася. Прият тело, и Богу приразися. Прият землю, и срет Небо. Прият еже видяше, и впаде во еже не видяше. Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша де-мони. Воскресе Христос, и радуются Ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе...

...Никто пусть не боится смерти, ибо освободила нас смерть Спасителя. Угасил ее Держимый ею. Пленил ад Сошедший во ад. Огорчил его, вкусившего Его плоти. И, предвидя это, Исайя возопил: «ад, – говорит, – огорчился, встретив Тебя долу» (ср.: [Ис 14:9](#)); огорчился, ибо упрзднился; огорчился, ибо был осмеян; огорчился, ибо был умерщвлен; огорчился, ибо был низложен; огорчился, ибо был связан. Принял тело – и коснулся Бога; принял землю – и

встретил небо; принял, что видел, – и попался в том, чего не видел. Смерть! где твое жало! Ад! тле твоя победа? (Ос 13:14) Воскрес Христос – и ты низвержен! Воскрес Христос – и пали демоны! Воскрес Христос – и радуются Ангелы! Воскрес Христос – и жизнь царствует! Воскрес Христос – и ни одного мертвого во гробе!...

Иоанн Златоуст. Слово огласительное во святую Пасху. РС 59, 721—724.

В цитированном фрагменте из «Слова огласительного» содержится аллюзия на теорию «Божественного обмана», сформулированную Григорием Нисским: ад обманулся, приняв Христа за простого человека, но «проглотив» Самого Бога. Кроме того, в «Слове» выражена мысль об окончательном низвержении ада и падении демонов, а также о том, что после воскресения Христова во гробе не осталось ни одного мертвеца: эта мысль присутствует уже в «Евангелии Никодима». Однако синаксарий (поучение), предназначенный для чтения на пасхальной утрени после 6-й песни пасхального канона Иоанна Дамаскина, дает следующее разъяснение относительно того, кто последовал за воскресшим Христом:

Ныне из адовых сокровищ человеческое естество все исхитив, на небеса возведе, и к древнему достоянию приведе нетления. Обаче сошед во ад не всех воскреси, но елицы веровати Ему изволиша: души же яже от века святых нуждею держимыя от ада свободи, и всем даде на небеса взыти...

Ныне, похитив из хранилищ ада все человеческое естество, (Христос) возвел его на небеса и привел к первоначальному состоянию нетления. Однако, сойдя, воскресил не всех, но тех, кто пожелал поверить Ему. Души же святых, от века силою удерживаемые адом, Он освободил и всем дал взойти на небеса.

Пасхальная утренняя. Синаксарий.

Автор синаксария повторяет мысль, с которой мы уже встречались при рассмотрении темы сошествия во ад: Христос сошел во ад, чтобы искупить всех людей («все человеческое естество»), но воскресены Им были те, кто «пожелал поверить Ему». Христос никого не принудил остаться в аду, но никого и не спас насильно: решающую роль в судьбе каждого из находившихся в аду играла его собственная свободная воля, его желание или нежелание последовать за Христом по пути к спасению и обожению.

8. Спасение как обожение

На протяжении нашей книги мы уже неоднократно касались тематики и терминологии обожения. В завершение раздела, посвященного православной христологии, представляется необходимым рассмотреть эту тему более подробно, поскольку именно учение об обожении составляет главную особенность православной христологии и сотериологии.

Термин «обожение» не встречается в Священном Писании и мало знаком современному человеку. Гораздо понятнее и гораздо шире используется традиционный христианский термин «спасение». Данный термин указывает на спасение от чего-то: от греха, от власти дьявола, от смерти и ада. «Спасение» является антонимом «гибели». Однако в восточнохристианской традиции спасение воспринималось не только как исправление последствий грехопадения, как освобождение от власти дьявола, но прежде всего как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Божию. Для описания этой цели и средств к ее достижению восточные отцы использовали термин «обожение». В основе же своей учение об обожении – не что иное, как учение о спасении, только выраженное на языке восточнохристианского богословия.

Тема обожения – центральный пункт богословия, аскетики и мистики православного Востока на протяжении почти двух тысячелетий вплоть до настоящего времени. Как говорит священно-мученик Иларион (Троицкий), «Церковь и теперь живет тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови ее выдающиеся богословы и учителя».

Тема обожения уходит корнями в новозаветное учение о том, что люди призваны стать причастниками Божеского естества ([2 Пет 1:4](#)). В основу учения греческих отцов об обожении легли также слова Христа, в которых Он называл людей «богами» (см.: [Ин 10:34](#); [Пс 81:6](#)); слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (см.: [Ин 1:12](#)) и о подобии Божию в человеке (см.: [1 Ин 3:2](#)), многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божию в человеке (ср.: [Рим 8:29](#); [1 Кор 5:49](#); [2 Кор 3:18](#); [Кол 3:10](#)), учение об усыновлении людей Богом (см.: [Гал 3:26](#); 4,5), учение о человеке как о храме Божию (см.: [Кор 3 16](#)). Эсхатологическое видение апостола Павла характеризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскресения, когда человечество будет преобразено и восстановлено под своим Главой – Христом (см.: [Рим 8:18-23](#); [Еф 1:10](#)) и когда Бог будет всё во всё ([1 Кор 15:28](#)).

Эти новозаветные идеи получили развитие уже у богословов II века. [Игнатий Антиохийский](#) называет христиан «богоносцами» и говорит об их единении с Богом, причастности Ему. У Иринея Лионского мы находим формулы, подчеркивающие взаимосвязь между уподоблением Бога человеку в воплощении и уподоблением человека Богу. Следующие выражения Иринея легли в основу учения об обожении:

(Слово Божие) сделалось тем, что мы есть, дабы нас сделать тем, что есть Он.

Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим.

Утверждение о том, что человек становится богом через воплощение Бога Слова, является краеугольным камнем учения об обожении последующих отцов Церкви. Терминологически это учение было разработано богословами александрийской традиции – Климентом, Оригеном и [Афанасием Великим](#).

У Климента впервые встречается глагол Θεολοίεω («сделать богом», «обожить»): «Слово обоживает человека Своим небесным учением». Климент понимает это обожение как

нравственное совершенство: в своем совершенном состоянии человек становится «боговидным и богоподобным». По учению Климента, мы должны «уже здесь на земле быть озабоченными жизнью небесной, в которой некогда будем обожены». Климент рассматривает обожение в эсхатологической перспективе: «Тех, кто по своей близости к Богу был чист сердцем, ожидает восстановление (в сыновнем достоинстве) через созерцание Невидимого. Будут и они наречены богами и сопрестольниками тех, кого Спаситель причислил к богам прежде».

Учение об обожении вполне утвердилось в святоотеческом богословии во время антиарианской полемики IV века. Классическая формула, выражающая обожение человека, содержится у Афанасия: «(Слово) вочеловечилось, чтобы мы обожились». В другом месте Афанасий говорит о Христе: «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить». Для Афанасия, как и для всех отцов периода Вселенских Соборов, единственное основание обожения человека – это воплощение Слова Божия. Афанасий подчеркивает онтологическую разницу между, с одной стороны, нашим усыновлением Богу и обожением и, с другой, сыновством и Божеством Христа: в окончательном обожении «мы делаемся сынами не подобно Ему, не по естеству и не в прямом смысле, но по благодати Призвавшего».

Идея обожения присутствует в творениях Великих Каппадокийцев. Григорий Богослов вкладывает в уста Василия Великого следующие знаменательные слова: «Не могу поклоняться твари, будучи сам Божия тварь и имея повеление быть богом». По свидетельству Григория, эти слова были сказаны Василием префекту Кесарии Каппадокийской, который требовал от него подчиниться императору и принять арианское учение о Троице.

У Григория Богослова тема обожения занимает то центральное место, которое сохранится за ней на протяжении всей истории византийского богословия. Ни один христианский богослов до Григория не употреблял термин обожение столь часто и последовательно, как это делал он; и в терминологическом, и в концептуальном смысле он шел далеко впереди своих предшественников в постоянном обращении к теме обожения.

Уже в его первом публичном выступлении темы образа Божия, уподобления Христу, усыновления Богу и обожения человека во Христе становятся основополагающими:

...Отдалим Образу сотворенное по образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз, уразумеем силу таинства и то, за кого Христос умер. Станем, как Христос, ибо и Он стал, как мы: станем богами благодаря Ему, ибо и Он – человек ради нас. Он воспринял худшее, чтобы дать нам лучшее; обнищал, чтобы мы обогатились Его нищетой; принял образ раба, чтобы мы получили свободу; снисшел, чтобы мы вознеслись; был искушен, чтобы мы победили; был обесславлен, чтобы мы прославились; умер, чтобы мы были спасены... Пусть человек все отдаст, все принесет в дар Тому, Кто отдал Себя в выкуп и в обмен: никакой дар не сравнится с тем, чтобы человек отдал Ему самого себя познавшим силу таинства и сделавшимся для Христа всем, чем Он сделался ради нас.

Целью Боговоплощения, говорит Григорий в другом месте, было «сделать (человека) богом и причастником высшего блаженства». Своими страданиями Христос обожил человека, смешав человеческий образ с небесным. Закваска обожения сделала человеческую плоть «новым смешением», а ум, приняв в себя эту закваску, «смешался с Богом, обожившись через Божество».

Формулы Иринея и Афанасия возникают в поэзии и прозе Григория в разных модификациях:

Будучи Богом, Ты стал человеком, смешавшись со смертными; Богом был Ты от начала, человеком же стал впоследствии, чтобы сделать меня богом после того, как Ты стал человеком.

(Христос) сделал меня богом через Свою человеческую (природу).

(Слово) было Богом, но стало человеком, как мы, чтобы, смешавшись с земными, соединить с нами Бога.

Как человек, (Слово) ходатайствует о моем спасении... пока не сделает меня богом силою Своего вочеловечения.

Поскольку человек не стал богом, Сам Бог стал человеком... чтобы посредством воспринятого воссоздать дарованное, уничтожить осуждение всецелого греха и через Умертвившего умертвить умертвителя.

В развитии темы обожения Григорий ушел далеко вперед по сравнению со своими предшественниками. Как у Иринея и Афанасия, обожение у Григория связано с Боговоплощением. Однако Григорий делает существенное уточнение к формуле Афанасия: человек становится богом «настолько же, насколько» Бог стал человеком: «Дольний человек стал Богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что победило лучшее, дабы и мне быть богом настолько, насколько Он стал человеком» .

Таким образом, устанавливается прямая связь не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком и человек становится богом. Григорий делает это уточнение в противовес ереси Аполлинария: если Бог не стал всецелым человеком, то и человек не может всецело стать богом. В одном из стихотворений, направленных против Аполлинария, Григорий идет еще дальше и ставит Боговоплощение в прямую зависимость от обожения человека: «Бог настолько (стал) человеком, насколько меня делает из человека богом». Вера в полноту человеческой природы во Христе, таким образом, предполагает веру в обожение всецелого человека, состоящего из ума, души и тела; и наоборот, идея обожения предполагает веру во Христа как в полноценного человека с умом, душой и телом.

Учение об участии тела в обожении является одним из основных отличий христианской идеи обожения от ее неоплатонического двойника – идеи Плотина о стремлении человека к тому, чтобы стать богом. В философии Плотина обожение тела невозможно: материя всегда остается злой и враждебной всему божественному. Григорий, напротив, утверждает, что во Христе плоть обожена Духом: воплотившийся Бог «един из двух противоположных – плоти и духа, из которых один обоживает, другая обожена». Таким же образом и тело каждого человека, достигшего обожения во Христе, становится преобразенным и обоженным:

Дорогой узкой и трудной, через тесные

И не для многих проходимые врата, в торжественном сопровождении Христос приводит к Богу меня – бога, из земли сотворенного, А не рожденного, меня, который из смертного стал бессмертным. Вместе с великим образом Божиим Он привлекает и тело, помощника моего,

Подобно тому как камень-магнит притягивает черное железо.

Идея обожения пронизывает учение Григория Богослова о Церкви и Таинствах, его нравственное и аскетическое учение. По его словам, обожение человека происходит в Церкви благодаря участию в Таинствах крещения и Евхаристии. В крещении человек возрождается и воссоздается благодаря обоживающему действию Святого Духа: «...(Дух) обоживает меня в крещении... От Духа – наше возрождение, от возрождения – воссоздание... Дух делает человека храмом, богом, совершенным, поэтому Он и предваряет крещение, и взыскуется после крещения». В Евхаристии же «мы причащаемся Христа, Его страданий и Его Божества». Если крещение очищает человека от первородного греха, то Евхаристия делает его причастным искупительному подвигу Христа: (Христос) стал посредником сразу для двух народов – одного дальнего,

Другого ближнего, – так как был общим для обоих краеугольным

Камнем, – и даровал смертным двоякое очищение –

Одно вечного Духа, Которым и очистил во мне прежнее
Повреждение, порожденное плотью; другое – нашей крови.
Ибо моя та кровь, которую истощил Христос, мой Бог,
Для искупления первородных страстей и для избавления мира.
Ведь если бы я был не человеком изменчивым, но твердым,
То необходима была бы лишь заповедь великого Бога,
Которая украшала бы меня, спасала и вела к высокой славе.
Ныне же, поскольку не богом создал меня Бог,
но поставил в равновесии, Склонным (как к добру, так и к злу), поэтому и поддерживает
меня

многими (средствами), Одним из которых для людей является благодать омовения.
Обожение, согласно Григорию, происходит благодаря любви человека к Богу. По слову
Григория, «любовь к Богу есть путь к обожению». Вершиной этого пути является единение с
Богом, которое и есть обожение: «Я – Христово достояние; храмом и жертвой стал я, но
впоследствии буду богом, когда душа смешается с Божеством».

Путь к обожению лежит также через активное доброделание: «Показывай свою
деятельность не в том, чтобы делать зло, но в том, чтобы делать добро, если хочешь быть
богом». Благотворительность есть уподобление Богу: будучи щедрым и милосердным,
начальник может стать богом для подначальных, богатый – для бедных, здоровый – для
больных: «В человеке самое божественное – то, что он может делать добро... Не упускай случай
к обожению». Обожение не есть лишь интеллектуальное восхождение; вся жизнь христианина
должна стать путем к обожению через исполнение евангельских заповедей: «Возвышайся
скорее жизнью, чем мыслью. Первая обоживает, а вторая может стать (причиной) великого
падения. Жизнь же соразмеряй не с ничтожными (вещами), ведь даже если ты и высоко
взойдешь, все равно останешься ниже (того, что требует) заповедь (Божия)».

Путь к обожению, наконец, лежит через молитву, аскетическое трудничество и
мистический опыт, через восхождение ума к Богу, предстояние Богу в молитвенном созерцании.
«Чем хочешь ты стать? – обращается Григорий к своей душе. – Хочешь ли стать богом, – богом,
светоносно предстоящим великому Богу, ликующим с Ангелами? Иди же вперед, расправь
крылья и вознесись ввысь». Через молитву и очищение ума человек приобретает опыт
частичного богопознания, которое становится все более полным по мере приближения к цели –
обожению:

*...(Бог) с такой же быстротой озаряет наш ум, если он очищен, с какой летящая молния
озаряет взор. Мне кажется, что это для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе, – ибо
абсолютно непостижимое является безнадежно недоступным, – а непостижимым приводит
в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, через желание очищать, а
через очищение делать богоподобными; когда же сделаемся такими, тогда уже беседовать как
со Своими – пусть слово дерзнет на нечто смелое! – беседовать с Богом, соединившимся с
богами и познанным ими, может быть, настолько же, насколько Он знает познанных Им (см.:
[1 Кор 13:12](#)).*

В сирийской традиции концепцию обожения развивал Ефрем Сирийский. По его словам, Бог,
создав человека, заложил в него способность быть «сотворенным богом». Поскольку человек
оказался не в состоянии выполнить это предназначение, Бог вочеловечился: «Всевышний знал,
что Адам пожелал стать богом, поэтому послал Сына Своего... чтобы даровать ему исполнение
этого желания». Ефрем говорит об «обмене» между Богом и человеком в выражениях, которые
заставляют вспомнить афанасиевскую формулу обожения: «Он даровал нам Божество, мы дали
Ему человечество».

В аскетической литературе традиционное для православного Востока учение об обожении также широко представлено. Вслед за Афанасием Великим Марк Подвижник говорит: «Бог... стал тем, что мы есть, чтобы нам сделаться тем, что Он есть». Диадок Фотикийский в одной из своих проповедей проводит следующую мысль: то, что принадлежит воплотившемуся Богу по Его человеческому телу, принадлежит и тем, кому предназначено стать богами, «ибо Бог соделал людей богами».

Учение об обожении занимает важное место в творениях Максима Исповедника. В обожении он видит главное предназначение и призвание человека: «Сделаемся богами через Господа, потому что именно для этого человек получил существование – бог и господин по природе». Вслед за Григорием Богословом Максим говорит об участии тела в обожении; когда душа становится богом по сопричастию с Божественной благодатью, тело обоживается вместе с душой.

...Люди всецело соучаствуют во всецелом Боге, чтобы по образу соединения души и тела Бог становился доступным соучастию в Нем души, а через посредство души и тела дабы душа получила постоянство, а тело – бессмертие и дабы человек всецело сделался богом, обоженный благодатью Бога, сделавшегося человеком, весь – душой и телом – оставаясь человеком по природе и весь – душой и телом – становясь богом по благодати.

За основу своего понимания обожения Максим Исповедник берет формулу Иринея-Афанасия, которую он почти повторяет: «Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать людей богами и сынами Божиими»³¹⁸. Подчеркивая взаимозависимость между обожением человека и воплощением Бога, Максим Исповедник использует также формулу Григория Богослова *tantum-quantum* («настолько – насколько», «в такой мере – в какой»):

Твердое и верное основание надежды на обожение для естества человеческого есть вочеловечение Бога, в такой мере делающее человека богом, в какой Сам Бог сделался человеком. Ибо явно, что сделавшийся человеком без греха может обожить и естество (человеческое) без преложения в Божество, в такой мере возвысив его до Себя, в какой Сам смирил Себя ради человека.

Более того, Максим придает формуле Григория Богослова обратный смысл: в лице Христа Бог по человеколюбию вочеловечивается и становится человеком «настолько, насколько» человек по любви обоживается и становится богом. Взаимозависимость между Боговоплощением и обожением подчеркивается в следующем тексте Максима:

Действительно, самое совершенное дело любви и предел ее действия – позволить через взаимное соотнесение индивидуальным свойствам тех, кого она связывает... стать полезными друг другу, так что человек становится богом, а Бог именуется и является человеком.

Тема обожения проходит красной нитью и через богослужебные тексты Православной Церкви³²², в которых формула Иринея-Афанасия многократно повторяется:

Да человека бога соделаеши, человек был еси преблагий Христе.

Чтобы сделать человека богом, Ты, сверхблагой Христос, стал человеком.

Четверг 7 гласа. Вечерня. Стихира.

Да бога человека соделаеши Человеко-любче, был еси человек.

Чтобы сделать человека богом, Ты, Человеколюбец, стал человеком.

Среда 8 гласа. Утреня. Канон. Песнь 8.

Днесь Христос на горе Фаворстей, Адамово премеи очерневшее естество, просветив богосодела.

Сегодня Христос на горе Фавор изменил потемневшее естество Адама, озарив его и сделав богоподобным.

Преображение Господне. Малая вечерня. Стихира на стиховне.

Бог Слово сый, весь земле быв, всему Божеству смесив человечество, во Ипостаси Своей...

Будучи Богом Словом, Ты стал весь земным, смешав всецелое Божество с человечеством в Своей Ипостаси.

Преображение Господне. Утренняя. 2-й канон. Песнь 3.

Да Иже создавый Адама, возсозиждет паки, Всечистая, из Тебе яже вочелове-чися, человеки обожив...

Для того чтобы воссоздать Адама, Создавший его из Тебя, Всечистая, вочело-вечилсся, обожив людей.

Воскресенье. Глас 7. Полунощница. Канон Троицен. Песнь 7. Богородичен.

...Очерневшее Адамово естество, пре-образьяся, облистати паки сотворил еси, претворив е в Твоего Божества славу же и светлость...

Преобразившись, Ты снова сделал блистающим потемневшее естество Адама, изменив его в славу и свет Твоего Божества.

Преображение Господне. Великая вечерня. Стихира на стиховне.

Во Царствии Моем... якоже Бог с вами боги буду.

Во Царствии Моем Я буду с вами, как Бог с богами.

Великий Четверг. Канон. Песнь 4.

В поздневизантийский период тему обожения развивает, в частности, Симеон Новый Богослов, у которого она занимает столь же центральное место, как и у Григория Богослова. Можно сказать, что идея обожения – сердцевина всей богословской мысли Симеона, вокруг которой различные ее элементы выстраиваются в стройную систему. Учение об обожении повлияло на основные богословские, антропологическое, экклезиологические, аскетические и мистические идеи великого византийского мистика XI века.

Симеон почти слово в слово повторяет формулу Ириней-Афанасия, когда на вопрос «Для чего Бог стал человеком?» отвечает: «Чтобы человека сделать богом». Обожение неразрывно связано с Богово-площением: это изначальное христологическое измерение можно увидеть во многих текстах Симеона, где речь идет об обожении:

Я – Бог, ставший человеком ради тебя, и вот, как видишь, Я сделал тебя богом и буду делать.

Христос... для того сошел на землю и стал человеком, восприняв на Себя и нашу земную плоть, чтобы нас сделать сушностно причастными Его Божеству...

Подобно Ефрему Сирину, Симеон говорит о «чудесном и новом обмене» между Богом и человеком: Бог воспринял Свою человеческую плоть от Приснодевы Марии и дал Ей взамен Свое Божество; ныне Он дает Свою плоть святым, чтобы обожить их. Симеон усматривает этот обмен не только в Богородице и святых, но и в самом себе: Оставшись неизменным по Божеству, Слово

Сделалось человеком чрез восприятие плоти;

Сохранив неизменным человеком по плоти и по душе,

Оно меня всего сделало богом,

Восприняло мою осужденную плоть

И облекло меня во все Божество,

Ибо, крестившись, я облекся во Христа...

И как не бог по благодати и усыновлению

Тот, кто с чувством, знанием и созерцанием

Облекся в Сына Божия?..

Если же в знании, на деле и в созерцании
Бог стал всем человеком,
То надо по-православному мыслить,
Что и я весь чрез приобщение Богу,
В чувстве и знании, не по сущности, но по причастию
Сделался, конечно же, богом.

Симеон, таким образом, считает веру в обожение человека неперенной составляющей православного образа мыслей. По Симеону, обожение включает в себя и человеческую инициативу и Божие снисхождение: по его учению, тот, кто забыл весь мир и совлекся всего земного, приобретает первозданную цельность ума, после чего Сам единый Бог соединяется с ним и через это соединение полностью обоживает его. Чтобы описать, как такое обожение изменяет человеческое естество, Симеон использует традиционный образ железа в огне: как огонь сообщает железу свои свойства, не воспринимая темноту железа, так Святой Дух дарует людям Свое нетление и бессмертие, преображает их в свет и дарует полное уподобление Христу. Следовательно, обожение – это восстановление в человеке его изначального подобия Богу, Который, по словам Симеона, «не завидует тому, чтобы смертные через Божественную благодать являлись равными Ему... но утешается и радуется, когда видит нас... такими по благодати, каким Он был и остается по природе».

По мысли Симеона, обожение – постепенный процесс, который предполагает путь через различные последовательные этапы. Симеон говорит о том, как человек через соблюдение заповедей Божиих постепенно достигает состояния, при котором греховные помыслы оставляют его ум и страсти утихают; тогда человек обретает смирение и сокрушение, смыывающие с его души всякую скверну, после чего приходит к нему Дух Святой. Чем усерднее человек соблюдает заповеди Божии, тем более очищается, озаряется и просвещается. Он получает от Духа новые очи и новые уши, посредством которых видит и слышит духовно: в этом состоянии Бог «становится для него всем, чего бы он ни возжелал, или даже и больше того, что желает». Человек тогда уже постоянно видит Бога и созерцает славу своей души, ибо он окончательно озарен и просвещен Богом.

В другом месте, ссылаясь на Григория Богослова, Симеон говорит, что процесс обожения не имеет конца: Совершенствование беспредельно,

А это начало – опять же предел.
Каким же образом предел? – Как Григорий
Богословски сказал:
«Озарение есть
Предел всех вождедевающих,
А Божественный свет –
Упокоение от всякого созерцания».

Итак, и Григорий, и Симеон считают, что обожение есть прежде всего озарение Божественным светом и причастие ему: в этом заключается предел всякого желания. Симеон часто связывает две темы – Божественного света и обожения. «Через покаяние, – говорит он, – (люди) становятся сынами Твоего Божественного света. Ведь свет, конечно же, рождает свет: поэтому и они делаются светом, чадами Божиими, как написано, и богами по благодати». В другом месте Симеон обращается к своим читателям: «Постарайтесь... возжечь умственный светильник души, дабы вы сделались солнцами, светящими в мире... дабы вы стали, как боги». Когда Божественный свет озаряет нас, мы становимся богоподобными и «богами, видящими Бога». Ссылаясь на собственные видения света, Симеон говорит о том, как посредством их Бог совершенно обновил его, обессмертил и «сделал Христом».

Обожение человека через озарение Божественным светом и соединение со Христом является, по Симеону, настолько полным и совершенным, что оно охватывает все человеческое естество, включая тело и все его члены: *Мы делаемся членами Христовыми, а Христос – нашими членами:*

И рука у меня, несчастнейшего, и нога – Христос.

А рука Христова и нога Христова – это я, несчастный.

Я двигаю рукой, и рука моя есть весь Христос, –

Ибо Божественное Божество ты должен считать неделимым, –

Я двигаю ногой, и вот, она блистает, как Он.

Не говори, что я богохульствую, но прими это

И поклонись Христу, делающему тебя таким!

Ибо если и ты пожелаешь, сделаешься членом Его.

И таким образом все члены каждого из нас в отдельности

Сделаются членами Христа, а Христос – нашими членами;

Украшая их красотой Божества и славой,

А мы тогда сделаемся богами, сопребывающими с Богом...

Обожение человеческого естества, будучи всецелым соединением со Христом, есть восстановление образа Божия, утраченного человеком в грехопадении. Созданный по образу Святой Троицы, человек через приобщение Божеству вновь обретает этот образ во всем своем духовно-телесном составе:

Бог свет есть, и с кем Он соединится, тем уделяет, по мере очищения, от Своего сияния... О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, ибо не отделяется ни душа от ума, ни тело от души, но благодаря сущностному соединению (человек) становится триипостасным по благодати, а по усыновлению – единым богом из тела, души и Божественного Духа, Которому он приобщился. И исполняется тогда сказанное пророком Давидом: Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы ([Пс 81:6](#)). Сыны Всевышнего – то есть по образу и подобию Всевышнего.

Глава V. Церковь

Православная экклезиология складывалась на протяжении столетий и до сих пор находится в стадии формирования. В этом ее существенное отличие от других областей православного вероучения, таких, например, как триадология и христология, формирование которых фактически завершилось в эпоху Вселенских Соборов. Относительная «неразвитость» православной экклезиологии в эпоху Вселенских Соборов обусловлена тем фактом, что по вопросу о Церкви как таковой в эту эпоху не возникало каких-либо ересей, требовавших богословского ответа. Именно поэтому от святых отцов первого тысячелетия почти не осталось экклезиологических трактатов. Ни в одном систематическом изложении православной веры, сохранившемся от первого тысячелетия, будь то «О началах» Оригена, «Большое огласительное слово» Григория Нисского, «Краткое изложение божественных догматов» Феодорита, «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина, нет специальной главы о Церкви.

Как считает протоиерей Георгий Флоровский, отсутствие экклезиологических трактатов в эпоху Вселенских Соборов не было лишь «упущением» или «недосмотром»:

Восточные и западные отцы... многое могли сказать о Церкви – и не только могли, но и сказали о ней предостаточно. Они, однако, никогда не пытались свести свои соображения воедино. Их догадки и размышления разбросаны по разным сочинениям, в основном экзегетическим и литургическим, встречаясь чаще в проповедях, чем в догматических работах. Так или иначе, церковные писатели всегда имели ясное прел-ставление о том, что в действительности есть Церковь, – хотя это «представление» никогда не сводилось ими к понятию, к определению.

Внятное и исчерпывающее определение Церкви в святоотеческой литературе отсутствует, и на вопрос о том, что такое Церковь, трудно найти ответ у отцов и учителей Церкви. Святитель Филарет Московский в своем Катехизисе определяет Церковь как «от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами». При всей формальной правильности этого определения, оно не является ни святоотеческим, ни основанным на Священном Писании, ни исчерпывающим. Церковь – не просто общество людей, объединенных одной верой, одной «идеологией», Церковь – не простая совокупность иерархии и мирян, участвующих в богослужении и Таинствах. Церковь – это реальность, природа которой не поддается словесному определению. Об этом говорит русский религиозный философ Н. Бердяев:

Онтология Церкви совсем еще почти не раскрыта. Это – задача будущего. Бытие Церкви не было еще настолько выявлено и актуализировано, чтобы сделать возможным построение онтологии Церкви. Да и возможно ли определение природы Церкви? Церковь извне нельзя вполне увидеть и понять, нельзя вполне рационально определить, сделать проницаемой для понятия. Нужно жить в Церкви. Она постижима лишь в опыте. Она не дана нам с принудительностью, как внешняя реальность. И то, что внешне улавливается как Церковь, то не есть она в своей сокровенной природе, Церковь не есть храм, построенный из камня, не есть духовенство, иерархия, не есть общество верующих или приход, состоящий из людей, не есть учреждение, регулируемое правовыми нормами, хотя все это приводит в бытие Церкви.

Отказываясь от формализации понятия «Церкви», Бердяев впадает в другую крайность: его видение онтологической реальности Церкви страдает чрезмерной спиритуализацией. Он определяет Церковь как «невидимую вещь», обладающую духовной природой. Извне видны «лишь камни, лишь ритуал, лишь учреждение, лишь люди, облеченные в церковный чин. Но подлинная, бытийственная реальность Церкви сокровенна, мистически пребывает за гранями

внешних камней церкви, иерархии, обрядов, Соборов и прочего». Безусловно, учение о «невидимой Церкви» всегда было одной из составляющих христианской эkkлезиологии, однако признание духовной природы Церкви не должно вести к мысли о второстепенности перечисленных «внешних» атрибутов Церкви. Не будучи лишь совокупностью иерархии, Таинств, обрядов и Соборов, Церковь в то же время не может существовать без иерархии, Таинств, обрядов, богослужения, вероучения, соборности.

В Новом Завете о Церкви говорится неоднократно, однако авторы священных книг не делают попыток определить, что такое Церковь. Иисус Христос описывает реальность Церкви при помощи нескольких метафор. Церковь есть двор овчий, Христос – Пастырь, а Его ученики – овцы, которые слушаются голоса Его и которых Он называет по имени. Овцы идут за своим пастырем, а за чужим не идут, потому что не знают голоса его. У доброго Пастыря есть... и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Ему привести... и будет одно стадо и один Пастырь ([Ин 10](#)).

Другая метафора, употребляемая Христом: виноградная лоза и ветви. Духовное единство учеников со своим Учителем уподобляется тому единству, которое существует между лозой и ветвями: кто пребывает во Христе, тот приносит много плодов, а ветвь, не приносящую плод, виноградарь отсекает и бросает в огонь (см.: [Ин 15:1-7](#)).

В апостольских Посланиях мы находим другие метафоры, описывающие Церковь, например Тело Христово (см.: [Еф 1:22-23](#); [1 Кор 12:12-13, 27](#)), невеста Христова (см.: [2 Кор 11:2](#); [Еф 5:22-32](#)), храм Божий (см.: [2 Кор 6:16](#)), дом духовный (см.: [1 Пет 2:5](#)). Святоотеческая традиция добавила к ним еще ряд метафор, такие как Ноев ковчег, духовная лечебница. Кроме того, в Никео-Цареградском Символе веры Церковь была определена как «Единая, Святая, Соборная и Апостольская». Наш обзор православной эkkлезиологии будет строиться на богословской интерпретации этих определений и метафор, которые с достаточной полнотой раскрывают основные свойства Церкви.

Единство Церкви. Тело Христово

Церковь дышит единым дыханием», – писал в начале III века Климент Александрийский. Это образное выражение указывает на то духовно-нравственное единство, которое скрепляет членов христианской Церкви. О единстве Церкви как Тела, Главой которого является Христос, а членами все христиане, неоднократно говорил в своих Посланиях апостол Павел:

...(Бог) все покорил пол ноги Его и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем (Еф 1:22-23).

...Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его (Еф 5:29-30).

...Как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих... И вы – тело Христово, а порознь – члены (1 Кор 12:12-14, 27).

По учению апостола Павла, Церковь едина, потому что, будучи Телом Христовым, она скрепляет верующих единством веры, крещения, Евхаристии и причастия Святого Духа. Эти же основные признаки единства перечисляет Иоанн Златоуст в толковании на [1 Кор 12:12-13](#):

Как тело и голова составляют одного человека, так и Церковь и Христос, говорит, едино суть... Как наше тело есть нечто единое, хотя состоит из многих членов, так и в Церкви все мы составляем нечто единое; хотя она состоит из многих членов, но эти многие суть одно тело... Один Дух составил из нас одно тело и возродил нас, потому что не иным Духом крещен один, а иным другой. И не только крестивший нас (Дух) един, но и то, во что Он крестил, то есть для чего крестил, есть едино, так как мы крестились... для того, чтобы всем нам быть одним телом. Таким образом, и составивший нас един, и то, во что Он составил нас, едино...

В богословии восточных отцов и учителей Церкви важнейшее место занимает учение о единстве Церкви по образу единства Бо-жия: Церковь едина, потому что создавший ее Бог един. Эту мысль развивал Климент Александрийский:

...Есть только одна истинная Церковь – та, которой старшинство принадлежит по праву. Именно к ней принадлежат, Божией волей, все праведные. Есть один только Бог, один Господь, и поэтому в высшей степени славно и заслуживает всяческого уважения все то, что проявляет себя как единство, имитируя тем самым единство этого первоначала. В соответствии с природой этого Единого Церковь по самому существу своему должна быть едина, и разделение ее на множество церквей, к которому стремятся еретики, есть насилие над ней. Мы утверждаем, что по сущности своей, по замыслу, по происхождению и по превосходству первоначальная и кафелическая Церковь едина, которая по воле единого Бога, через единого Господа объединяет всех, готовых принять единство веры (Еф 4:13)... утвержденной на особых заветах, а точнее, на одном завете для всех времен.

В V веке Кирилл Александрийский развивал учение о том, что единство учеников Христовых в лоне единой Церкви является образом единства, существующего между Лицами Святой Троицы. Размышляя над молитвой Христа о единстве верующих (см.: [Ин 11:20-21](#)), святой Кирилл пишет:

Какое же это прошение и в чем оно состоит? Чтобы, говорит, одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в нас одно будут. Итак, просит союза любви, единомыслия и мира, – союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласное во всем и нераздельно единоедушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия отнюдь, конечно, не

доходят до такой нераздельности, какую имеет Отец и Сын, сохраняя единство в Божестве сущности. Здесь мыслится единство природное истинное и созерцаемое в самом существовании, – а там – внешний вид и подражание истинному единству.

Для Кирилла Александрийского единство Святой Троицы представляет прежде всего нравственный пример для христиан:

В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единомушии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, – желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно так же, как Святая и Единосущная Троица, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящее во Христе чрез слитие и соединение двух народов в состав нового совершенного... Это и совершено тем, что уверовавшие во Христа имеют единомушие между собою и усвоили как бы одно сердце, чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый ум... Образ Божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение должно находить отражение в единении единомыслия и единомушия верующих.

Главным фактором церковного единства Кирилл Александрийский считает святую Евхаристию – причастие Плоти и Крови Христа, делающее христиан единым церковным телом:

Единородный определил некий, изысканный... способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, – именно (такой способ): в одном теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (Евхаристии) – делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто в самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связан в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены...

Единство христиан через причастие Плоти и Крови Христа неотделимо от их единства через единение в Святом Духе:

Относительно же единения в Духе скажем опять, что все, одного и того же приняв Духа, разумею Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом и с Богом... Как сила святой Плоти делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному... Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе, одно разумею по тождеству свойств, и по однообразию в религии и общению со святой Плотью Христа, и по общению с одним и Святым Духом.

Учение о единстве Церкви имело решающее значение при выработке критериев, по которым Церковь должна относиться к отпавшим от нее еретическим и раскольничьим сообществам. Такие сообщества существовали и в доконстантиновскую эпоху, и в эпоху Вселенских Соборов, и в течение последующих столетий; существуют они и сейчас. В древней Церкви к этим группам не было вполне однозначного и унифицированного подхода: по отношению к ним применялся как принцип акривии (строгости, точности), так и принцип икономии (снисхождения). Некоторые авторы признавали эти раскольничьи сообщества полностью лишенными благодати, а таинства еретиков и раскольников недействительными. Другие допускали, что в еретических и раскольничьих сообществах, несмотря на отделение их от единой Церкви, существует некоторая степень церковности и благодатная жизнь в них не полностью иссякла. Разница в подходе к этой проблеме обуславливала и различие в практике приема в Церковь возвращающихся из раскола – через крещение, через миропомазание или через покаяние.

Классическим выражением церковной акривии в вопросе о благодатное еретических и

раскольничьих сообществ стала «Книга о единстве Церкви» Киприана Карфагенского. Будучи произведением западного церковного автора, она появилась в ту эпоху, когда четкого богословского разделения между Востоком и Западом еще не было, и выраженные в ней мысли во многом соответствовали богословию восточных отцов. В то же время некоторые идеи святого Киприана имели чисто западное происхождение и были впоследствии развиты богословами Западной Церкви, не получив развития на Востоке.

Как и богословы христианского Востока, Киприан упоминает о том, что единство Церкви зиждется на единстве Божиим: «Бог один, и один Христос, одна Церковь Его, и вера одна, и один народ, соединенный в единство тела союзом согласия». Однако исходный пункт его рассуждений о единстве несколько иной, и его трактат начинается с утверждения о том, что единство Церкви зиждется на Петре:

Господь говорит Петру: И Я говорю тебе: ты – [Петр](#), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах ([Мф 16:18-19](#)). И опять Он говорит ему же по воскресении Своем: паси овец Моих ([Ин 21:16](#)). Таким образом основывает Церковь Свою на одном. И хотя по воскресении Своем Он наделяет равной властью всех апостолов, говоря: Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся ([Ин 20:21, 23](#)), однако, чтобы показать единство (Церкви), Ему угодно было с одного же и предначать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и [Петр](#), и имели равное с ним достоинство и власть, но вначале указывается один, для обозначения единой Церкви.

Учение о первенстве Петра как об основе церковного единства получило впоследствии развитие в Западной Церкви, где была разработана теория, согласно которой роль гаранта церковного единства перешла от Петра к Римскому епископу как «преемнику князя апостолов». В соответствии с этим и раскольники воспринимались на Западе как «не имеющие престола Петрова и нечестиво его раздирающие». Однако у Киприана служение Петра не ассоциируется непременно с римским престолом. Для него гарантом единства Церкви является не епископ Рима, а все епископство Церкви, на которое возложена задача поддержания и укрепления этого единства:

Можно ли думать тому, кто не придерживается этого единства Церкви, что он хранит веру? Можно ли надеяться тому, кто противится и поступает наперекор Церкви, что он находится в Церкви, когда блаженный апостол Павел, рассуждая о том же предмете и показывая таинство единства, говорит: Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог ([Еф 4:4-6](#))? Сие-то единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать нам, особенно епископам, которые председательствуют в Церкви, дабы показать, что и самое епископство одно и нераздельно... Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует. Так же и Церковь одна, хотя... расширяясь, дробится на множество.

Ключевым моментом в учении Киприана о единстве является утверждение о том, что вне Церкви нет спасения. Это утверждение было общим местом всей святоотеческой литературы – как на Востоке, так и на Западе – и было многократно подтверждено на Вселенских Соборах. Однако именно Киприан был первым церковным автором, которому удалось сформулировать это учение столь ярко и лаконично:

Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет Матерью Церковь. Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева. Господь так говорит в научение наше: Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает ([Мф 12:30](#)). Нарушитель мира и согласия Христова

действует против Христа. Собирающий в другом месте, а не в Церкви, расточает Церковь Христову; Господь говорит: Я и Отец – одно ([Ин 10](#), 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: и Сии три суть едино ([1 Ин 5:7](#)). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на неизменяемости Божественной и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится истинного пути к спасению.

Символом единства Церкви является нешвенный хитон Господень, и всякий раскольник раздирает хитон Господень; этот образ станет классическим в христианской экклезиологии:

Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса Христа... Как народ Христов разделяться не должен, то хитон Христов, связно сотканный повсюду, не был разорван теми, кто получил его: нераздельной крепостью своей связи он указывает на неразделимое согласие всех нас, которые облеклись во Христа. Таким образом, таинственным знаменем Своей одежды Господь предызобразил единство Церкви. Кто же столь нечестив и вероломен, кто настолько заражен страстью к раздорам, что почитает возможным или дерзает раздирать единство Божие — одежду Господню – Церковь Христову?

Господь говорит о едином стаде и едином Пастыре ([Ин 10:16](#)), рассуждает далее Киприан. Как же могут быть многие пастыри и многие стада в одном месте? И таинство Пасхи, согласно книге Исход, требует, чтобы агнец, закалаемый во образ Христа, был съеден внутри одного дома: «Плоть Христова – святыня Господня – не может быть выносима из дома; а для верующих нет другого дома, кроме единой Церкви». В этом доме живут только единомысленные, пребывающие в простосердечии и любви.

Добрые люди не могут отделиться от Церкви, утверждает Киприан. От Церкви отделяются только волки, псы и змеи. И «надо радоваться, когда люди, подобные им, отделяются от Церкви, чтобы своей свирепой и ядовитой заразой не погубили голубей и овец Христовых». Отделившиеся от Церкви – это те, о которых апостол Иоанн сказал: Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами ([1 Ин 1:19](#)). По словам Киприана, «ереси происходили и происходят часто оттого, что строптивый ум не имеет в себе мира и сеющее раздор вероломство не держится единства». Но отделение еретиков от Церкви – не что иное, как отделение плевелов от пшеницы.

Отделившиеся от Церкви являются самозванцами, считает Киприан. Их рукоположение недействительно, а крещение, совершаемое ими, является профанацией и осквернением Таинства:

Отделяются те, которые без божественного распоряжения, самовольно принимают начальство над безрассудными скопищами, без законного посвящения поставляют себя вождями, присваивают себе имя епископа тогда, как никто не дает им епископства... Тогда как, кроме одного, не может быть другого крещения, они думают, что могут крестить. Оставивши источник жизни, они обещают благодать животворной и спасительной воды. Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу.

О еретиках и раскольниках Киприан говорит: «Не мы отошли от них, а они от нас». По учению святителя, Господь не присутствует при совершении еретиками и раскольниками священнодействий и «Таинств», поскольку они отделились от Церкви, от Христа и от Евангелия. В «Письме к Квинту о крещении еретиков» Киприан подробно развивает учение об отсутствии крещения в еретических сообществах:

(«решение») одно, потому что Церковь одна и вне Церкви крещение невозможно. А так как

не может быть двух крещений, то если еретики крестят истинно, они имеют крещение. Кто своим удостоверением предоставляет им это право, тот уступает и соглашается, что враг и противник Христов имеет, по-видимому, власть омыwać, очищать и освящать человека. Мы же утверждаем, что приходящих оттуда мы у себя не перекрещиваем, но крестим. Ибо они ничего не получают там, где нет ничего, а приходят к нам, чтобы получить здесь, где есть благодать и всякая истина, потому что благодать и истина одна.

Киприан Карфагенский настаивает на том, что грех раскола не может быть смыт даже мученической кровью:

Какой же мир обещают себе враги братьев? Какие жертвы думают приносить завистники священников? Неужели, собираясь, они думают, что и Христос находится с ними, когда они собираются вне Церкви Христовой? Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени, – пятно их не омоется и самой кровью. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви; не может достигнуть Царства, кто оставляет Церковь, имеющую царствовать... Не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единомышленными в Церкви Божией, хотя бы они, быв преданы, сгорели в пламени и огне или испустили дух свой, будучи брошены на снєдь зверям; однако и это не будет для них венцом веры, но будет наказанием за вероломство, не будет славным окончанием благочестивого подвига, но исходом отчаяния. Подобный им может быть умерщвлен, но увенчаться он не может.

Что означает действовать против единства Церкви и как конкретно осуществляется раскол? По учению Киприана, поскольку единство Церкви зиждется на единстве епископата, действовать против единства Церкви означает действовать против епископата и клира, водружать альтернативный алтарь и составлять собственные чинопоследования:

Можно ли представить себе, что тот находится со Христом, кто действует против священников Христовых, отделяет себя от общения с Его клиром и народом? Да ведь он вооружается против Церкви, противодействует Божественному домостроительству, он враг алтаря, возмутитель против жертвы Христовой, изменник в отношении веры, в отношении благочестия – святотатец; непокорный раб, сын незаконный, брат неприязненный: презревши епископов и оставивши священников Божиих, он дерзает устраивать другой алтарь, составлять другую молитву из слов непозволительных, ложными жертвоприношениями осквернять истину жертвы Господней и даже не хочет знать, что действующий вопреки Божью чиноположению наказывается за безрассудное дерзновение по усмотрению Божественному.

Изложенное учение, несомненно, отличается стройностью и последовательностью. Основные постулаты этого учения – вне Церкви нет спасения; единство Церкви обеспечивается единством епископата; Церковь не утрачивает единство, когда от нее отступают еретики и раскольники – навсегда вошли в сокровищницу церковного Предания и легли в основу православной экклезиологии. Православная Церковь всегда отвергала возможность разделения единой Церкви на несколько самостоятельных Церквей, обладающих неким внутренним, скрытым единством при отсутствии видимого единства иерархии и Таинств. Отпадение от Церкви является отсечением ветви от ствола. При этом ствол сохраняет свое единство, тогда как отсеченная ветвь усыхает. Такова основополагающая экклезиологическая установка, вытекающая из учения Ки-приана Карфагенского о единстве Церкви.

В то же время нельзя не отметить некоторые слабые места изложенной доктрины. Прежде всего Киприан не делает различия между еретиками и раскольниками и не уточняет, какие именно ереси и расколы подлежат столь строгому суду. Между тем древняя Церковь, особенно на Востоке, дифференцированно подходила к ересям, считая одни из них более тяжкими, другие

– менее. Кроме того, Церковь не уравнивала ересь с расколом. Раскол мог носить временный характер, и совсем не всегда движущей силой раскола была ересь – богословское уклонение от православного вероучения. Очень часто расколы происходили по причинам церковно-административного характера, и уврачевание раскола не требовало отречения от ереси, а лишь восстановления общения между иерархами Церкви и иерархами отколовшегося от нее церковного сообщества.

На христианском Востоке по вопросу об отношении к еретикам и раскольникам высказывались менее однозначно. Классическим документом стало каноническое послание Василия Великого к Ам-филохию Иконийскому, вошедшее в свод правил Православной Церкви как 1-е правило Василия Великого. В этом правиле Василий, ссылаясь на древнюю практику, говорит о трех категориях отделившихся от Церкви: еретиках, раскольниках и составивших самочинные соборы. Еретиками Василий называет «совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся»; раскольниками – «разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание», а самочинными соборами – «соборы, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и неграмотным народом».

Относительно признания крещения и рукоположения лиц, возвращающихся в Церковь, Василий излагает следующие правила:

...От начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, как еще не чуждых Церкви, принимать; а находящихся в самочинных соборах – исправлять подобающим покаянием и обращением и вновь присоединять к Церкви. Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив вместе с непокорными, когда покаются, нередко приемлются вновь в тот же чин.

Иными словами, еретики принимаются в Церковь через крещение, и то крещение, которое было совершено в еретическом сообществе, Церковь вовсе не признает; раскольники принимаются без крещения, поскольку крещение, совершенное в расколе, признается действительным; а самочинники присоединяются через покаяние. Однако в том же правиле Василий указывает на целый ряд исключений и делает весьма существенные оговорки:

Ибо хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцов и, чрез возложение рук их, имели дарование духовное. Но отторженные сделавшись мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагать, и не могли преподать другим благодать Святого Духа, от которой сами отпали. Вот почему приходящих от них к Церкви, как крещенных мирянами, древние повелевали вновь очищать истинным церковным крещением. Но поскольку некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, принять крещение их, то да будет оно приемлемо.

В этих словах Василий, во-первых, допускает различную практику при принятии раскольников в Церковь: как через крещение, так и без крещения. Во-вторых, Василий излагает важнейший тезис об оскудении благодати Святого Духа в расколе в результате прекращения апостольского преемства. Только первое поколение раскольников, будучи рукоположено в истинной Церкви, обладало этим преемством; выйдя из Церкви и сформировав раскол, они его утратили, и рукоположенные ими в расколе могут считаться мирянами, а не клириками.

Говоря о раскольниках, Василий рекомендует принимать их через крещение. В то же время Василий допускает, что требование принятия крещения может своей чрезмерной строгостью оттолкнуть от Церкви желающих возвратиться в нее. В таком случае он допускает принятие в Церковь без крещения, через миропомазание. Кроме того, Василий ссылается на случай принятия раскольничьих епископов «в сущем сане», то есть без повторного рукоположения,

что, по сути, означает признание Церковью действительности их иерархии и Таинств.

В приведенном тексте Василий Великий говорит о необходимости «покоряться правилам с точностью», но сам оговаривает целый ряд обстоятельств, по которым эта точность-акривия может быть заменена снисхождением-икономией. Такая позиция была характерна для отцов Восточной Церкви. Подход восточных отцов к вопросу единства Церкви, может быть, не отличался такой же четкостью и последовательностью, как изложенное выше учение Киприана Карфагенского, однако он давал больше простора для Церкви при решении вопроса о принятии в Церковь возвращающихся из ереси и раскола.

Надо сказать, что и в Западной Церкви учение Киприана не принималось всеми отцами безоговорочно. Блаженный Августин, который во многом был согласен с Киприаном, все-таки считал возможным признание значимости Таинств у раскольников. В трактате «О крещении» Августин утверждает, что в Таинствах раскольников действует Церковь: одних она рождает у себя, других рождает вне себя, и именно потому значимо схизматическое крещение, что совершает его Церковь. В той мере, в какой раскольники сохраняют связь с Церковью, у них сохраняются и Таинства.

Августин вводит различие между Таинством и его «действенностью» (effectus): у раскольников Таинства имеют место, но не действительны. Всякое крещение, если оно совершено во имя Пресвятой Троицы, не требует повторения, считает Августин, поскольку благодать, подаваемая в таком крещении, исходит от Христа, а не от человека. Еретикам (в данном случае речь идет о донатистах) необходимо вернуться в церковное общение, чтобы их крещение стало спасительным. Таинства еретиков не суть профанация Таинства: они – подлинные Таинства. Однако в силу того что они совершаются в расколе, они не действительны, то есть не спасительны, и благодать, подаваемая в них, является для принимающего их «в суд и осуждение».

Развивая учение о действительности Таинств в схизматических сообществах, Августин полемизирует с Киприаном Карфагенским:

Причина, почему блаженный Киприан и другие выдающиеся христиане... решили, что крещение во Христа не может существовать среди еретиков и раскольников, заключается в том, что они не сумели разграничить между Таинством и действительностью Таинства. Из-за того, что действительность крещения, заключающаяся в освобождении от грехов и чистосердечности, не нашлась у еретиков, они предположили, что и самого Таинства у них не существует. Но... очевидно, что внутри единства Церкви люди порочные и ведущие скверную жизнь не могут ни давать, ни получать отпущения грехов. Тем не менее пастыри Соборной Церкви во всем мире ясно учат, что и такие люди могут как принимать Таинство крещения, так и совершать его... Святость крещения не зависит от недостатков человека, получающего или совершающего его, даже если он и раскольник... Крещаемый от раскольника может креститься во спасение, если он сам не находится в расколе... Если же раскольник отвернется от своей мерзости и примирится с Соборной Церковью, его грехи прощаются силой полученного им крещения по причине милосердия.

Православной Церкви августинианское понимание «действенности» Таинств никогда не было полностью воспринято. Для православной традиции неприемлемо такое понимание Таинств, при котором благодать, присущая им, рассматривается как автономная, независимая от Церкви. Таинства могут совершаться только внутри Церкви, и именно Церковь придает им действительность, действительность и спасительность. Отношение к Таинствам еретиков и раскольников в Восточной Церкви варьировалось в разные эпохи в зависимости от обстоятельств. Важную роль в оценке того или иного сообщества, отделившегося от Церкви, играл педагогический момент: наиболее строго подходили к тем расколам, которые наносили наибольший ущерб церковному единству.

То же правило действовало и в отношении к ересям как отклонениям от общецерковного учения по догматическим вопросам. Одним из важнейших восточнохристианских текстов, посвященных данной теме, является слово в честь святителя Афанасия Александрийского, принадлежащее перу Григория Богослова. В этом тексте Григорий повествует о расколе, который назревал между латинскими и греческими епископами по вопросу о триадологической терминологии и который Афанасию удалось предотвратить. В ходе изложения Григорий высказывает несколько драгоценных идей по поводу догматических споров и расколов между различными Церквами (речь в тексте идет об Александрийском Соборе 362 года, на котором был поднят вопрос о значении триадологических терминов «ипостась» и «сущность»):

Ибо как от почерпнутой воды отделяется не только то, что осталось вне руки, ее почерпнувшей, но и то, что вытекает сквозь пальцы из находящегося в руке, так и от нас отделяются не только нечестивые, но и самые благочестивые, причем не только из-за догматов незначительных, которыми можно и пренебречь... но даже из-за выражений, имеющих один и тот же смысл. Когда мы благочестиво говорим об одной сущности и трех Ипостасях, – причем слово «сущность» указывает на природу Божества, а слово «ипостась» на личные свойства Трех, – и когда италийцы думают точно так же, но, по бедности своего языка и недостатку терминов, не могут отличить ипостаси от сущности и потому заменяют термин «ипостаси» термином «лица» (простота), тогда что получается? Нечто весьма смешное или, скорее, плачевное. Суежный спор о звуках приняли за различие в вере! Потом уже у насЗЗ увидели в «трех Лицах» савеллианство, а в «трех Ипостасях» арианство. Вот до каких изобретений доводит любовь к спорам! Что же дальше? Все время прибавлялось что-нибудь огорчительное... пока наконец не появилась опасность, что вместе со слогами разделятся концы вселенной. Итак, видя и слыша все это, тот блаженный (Афанасий)... кротко и человеколюбиво пригласив обе стороны и строго исследовав смысл выражений, поскольку нашел их единомысленными и ни в чем не отступающими от учения (Церкви), дозволил (употребление разных) терминов, соединив (обе стороны) в отношении к реальностям.

В приведенном тексте Григорий, во-первых, подчеркивает, что разница в догматической терминологии не всегда означает разногласия в понимании самих догматов и далеко не все догматические споры, возникающие между Церквами, являются следствием различия в вере; многие из них – всего лишь «суежные состязания о звуках». Иными словами, не всякое догматическое разногласие является непременно ересью. История Церкви знает много случаев, когда исповедание веры одной Поместной Церкви, переведенное на другой язык или понятое в контексте иной богословской традиции, воспринималось как еретическое и отвергалось другой Церковью. На этой почве возникали расколы, прекращалось евхаристическое общение между Церквами, их главы предавали друг друга анафеме. Потом проходило время, и люди понимали, что говорили на разных языках, но исповедовали одну веру: тогда церковное общение восстанавливалось.

Не менее важен другой тезис: существуют «незначительные» (букв, «малые») догматы, по поводу которых допустимы разногласия. Это те догматы, которыми, по мнению Григория, можно «пренебречь» ради церковного единства.

Третий тезис, содержащийся в цитированном тексте: от Церкви нередко отсекаются не только «нечестивые» (еретики), но и те «самые благочестивые» христиане, которые или отвергли какую-то догматическую формулировку, заподозрив в ней ересь, или уклонились в неправильное понимание одного из «малых догматов». Данный тезис вскрывает существенное различие между Григорием и Киприаном Карфагенским, считавшим, что от Церкви отделяются только «волки, псы и змеи». По мнению Григория, среди отделившихся от Церкви есть те, что остаются верны ей, хотя и оказываются вне общения с ней. Не все христиане, отделившиеся от

Церкви, непременно являются еретиками. От богослова требуется чуткость и зоркость, чтобы определить, является ли то или иное учение ересью, несовместимой с общецерковным учением, или разногласием по поводу «малого догмата», допустимым в рамках единой церковной традиции, или вообще «спором о звуках», возникшим в результате недоразумения и непонимания.

Основные положения православного учения о единстве Церкви были сформулированы в эпоху Вселенских Соборов, и последующие века не добавили к этому учению чего-либо принципиально нового. Однако расколы второго тысячелетия поставили перед Православной Церковью задачу осмысления темы единства и церковных разделений в новом историческом контексте. После «великого раскола» 1054 года Православной Церкви надлежало сформулировать свое отношение к Католической Церкви, а после возникновения Реформации – к протестантизму.

Об отношении Православия к католицизму и протестантизму будет подробнее сказано в специальном разделе. При рассмотрении темы единства Церкви необходимо сказать лишь о том, что Православная Церковь всегда отождествляла себя с единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью, о которой говорится в Символе веры, все же остальные христианские конфессии рассматривались ею как отпавшие от церковного единства.

В то же время совсем не всегда и совсем не все православные авторы считали церковные общины, находящиеся вне Православной Церкви, полностью лишенными благодатной жизни. В отношении этих общин принцип икономии применялся достаточно широко – как на богословском уровне, так и на уровне церковной практики. В частности, наиболее распространенной на протяжении веков была практика приема в Православную Церковь из католицизма и протестантизма без совершения Таинства крещения.

В XIX веке святитель Филарет Московский, отвечая на вопрос о том, можно ли считать истинной Римскую Церковь, говорил: «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только либо «чисто истинная», исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо «не чисто истинная» примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие». Чисто истинной Церковью Филарет считал Православную Церковь, а остальные христианские конфессии относил к «не чисто истинным».

Экклесиологическое самопонимание Православной Церкви нашло отражение в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям» – документе Архиерейского Собора 2000 года, содержащем официальную позицию Московского Патриархата по вопросу о единстве Церкви и христианских разделениях. Этот документ основан на учении о единстве Церкви, сформулированном отцами первого тысячелетия, однако данное учение применено к современным реалиям.

Документ начинается с утверждения о том, что «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее ([Мф 16:18](#)). Она есть единая Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница святых Таинств во всем мире, столп и утверждение истины ([1 Тим 3:15](#))». Единство Церкви, по словам документа, основывается на том, что у нее один Глава – Господь Иисус Христос ([Еф 5:23](#)) и в ней действует один Дух Святой. Единство церковное «находится в неразрывной связи с Таинством Евхаристии, в котором верующие, причащаясь единого Тела Христова, подлинно и действительно сочетаются во единое и кафолическое тело, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа».

Единство Церкви преодолевает барьеры и границы, в том числе расовые, языковые, социальные. В Церкви преодолевается враждебность и отчужденность, совершается единение в любви разделенного грехом человечества по образу Единосущной Троицы.

На протяжении веков, говорится в документе, заповедь Христа о единстве неоднократно нарушалась, в христианстве возникали разномыслия и разделения. Церковь всегда строго и принципиально относилась как к тем, кто выступал против чистоты спасительной веры (еретикам), так и к тем, кто привносил в Церковь разделения и смуту (раскольникам). Православная Церковь всегда настаивала на том, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой. В то же время «общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишённые благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах». Именно с этим, по словам документа, связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через Таинство крещения: «Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство.

В документе говорится о том, что «церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению». Существование различных чинопоемов (через крещение, через миропомазание, через покаяние) «показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни. Но, устанавливая различные чинопоемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия».

Наличие в христианском мире расколов и разделений является исторической трагедией христианства и противоречит заповеди Христа о единстве Тела Христова. Об этом говорится в «Основных принципах»:

Вследствие нарушения заповеди о единстве, вызвавшего историческую трагедию схизмы, разделившиеся христиане, вместо того чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделённость христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действенность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин.

Невеста Христова. Святость Церкви

В Посланиях апостола Павла Церковь метафорически описывается как чистая дева, обрученная единому мужу – Христу ([2 Кор 11:2](#)). Образ Церкви как невесты Христовой развит Павлом в Послании к Ефесянам, где он говорит о христианском браке. Здесь Христос представлен как глава Церкви и Спаситель тела, Который возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Церковь повинуется Христу, как жена мужу, а Христос питает и греет ее, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его ([Еф 5:25-27,29-30](#)). Цитируя слова Ветхого Завета о том, что оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть ([Быт 2:24](#)), Павел подчеркивает: Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви ([Еф 5:32](#)).

В Послании к Ефесянам речь идет прежде всего о единении между Христом и Церковью, которое Павел уподобляет супружескому союзу. Еще в Ветхом Завете Бог был представлен как супруг, а народ израильский как Его невеста. В Новом Завете Церковь как «новый Израиль» становится невестой и супругой Бога воплотившегося, Который представлен не столько как ревнующий Церковь к идолам, сколько как любящий, питающий и греющий ее. Образ невесты, соединенной с мужем узами брака, как и образ тела, соединенного с головой, подчеркивает онтологическую близость между Христом и Его Церковью.

Однако не менее важен образ Церкви как чистой и непорочной девы для понимания святости Церкви. По апостолу Павлу, Церковь «свята и непорочна»: будучи создана Святым Богом, она является носителем божественной святости. К этой святости приобщаются все члены Церкви. Не случайно в Деяниях и апостольских Посланиях слово «святые» обозначает всех верующих во Христа. Это словоупотребление сохранилось и в православной литургии, в частности в древнем возгласе литургии «Святая святым», который указывает на то, что святыня (Святые Дары) должна преподаваться только святым, то есть верным, членам Церкви. Тот же смысл имеют слова «Благословен вход святых Твоих», произносимые старшим священнослужителем на малом входе: этот возглас указывает на то, что вместе с предстоятелем в храм для совершения Евхаристии входят все верующие. Речь здесь идет не о личной святости каждого христианина, а о том, что христиане – это те, кто призваны быть святыми через приобщение к святости Божи-ей, подаваемой им через Церковь, Евхаристию и другие Таинства, через причастие Святого Духа.

О призвании христианской общины к святости говорит апостол Петр: Вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет ([1 Пет 2:9](#)). Христиане – это «народ святой», но опять же не в силу их личной святости, а в силу их призвания к совершенству. В Ветхом Завете принадлежность народу израильскому обеспечивалась обрезанием, а священство было доступно лишь происходившим из колена Левиина. В Новом Завете все христиане становятся «царственным священством» и все становятся родом избранным, новым Израилем. Говоря о святости Церкви, Климент Александрийский подчеркивает, что источник этой святости – Сам Бог, вместилищем Которого является Церковь:

Если правда, что храм, во-первых, есть видимый образ Божественного величия и, во-вторых, вещественное вместилище Божественного Существа, то не лучше ли назвать храмом Божества Церковь, которая, став святой через познание Бога, учреждена во славу Его? Вот подлинное святилище – величественное, воздвигнутое не руками ремесленников и украшенное не

искусством чародеев, а волей Самого Бога. Однако Церковь мы назовем не здание, но собрание избранных. И это будет храм, достойный вмещать Божественное величие и славу; жертва драгоценная и в чистоте своей подобающая Тому, Кто достоин всякого почитания и Кто... по Своей все превосходящей святости не может ничему быть уподоблен.

Киприан Карфагенский, развивая образ из Послания к Ефесянам, видит в этом образе указание на необходимость для всех христиан хранить верность Церкви, как и Церковь хранит верность Христу. В Ветхом Завете идолопоклонство сравнивалось с прелюбодеянием; точно так же в Новом Завете духовным прелюбодеянием становится уклонение от Церкви в раскол:

От нее рождаемся мы, питаемся ее молоком, одушевляемся ее духом. Невеста Христова искажена быть не может: она чиста и нерастленна, знает один дом и целомудренно хранит святость единого ложа. Она блюдет нас для Бога, уготовляет для Царства рожденных ею. Всяк, отделяющийся от Церкви, присоединяется к жене-прелюбодейце и делается чуждым обетованию Церкви; оставляющий Церковь Христову лишает себя наград, предопределенных Христом: он для нее чужд, непотребен, враг ее.

В чем выражается святость Церкви? Прежде всего в том, что она непогрешимо хранит учение Христа. Гарантами богословской непогрешимости Церкви являются Дух Святой, действующий в ней, и апостольское преемство иерархии, подчеркивает Ириной Лионский:

...Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков и апостолов и всех учеников в начальные времена и в средние и последние и во всем устроении Божиим и Его твердом действовании относительно спасения человека, которое содержится в нашей вере: ее-то, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда чрез Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен церкви, как дыхание (жизни) дано первоначальному человеку, для того чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись; и в этом содержится общение со Христом, то есть Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу... Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина.

Тогда как Церковь непогрешимо хранит в чистоте христианскую веру, отдельные ее члены могут погрешить и уклониться в ересь. В этом случае они отпадают от Церкви:

Ибо в Церкви, говорится, Бог поставил апостолов, пророков, учителей (см.: [1 Кор 12:28](#)) и все прочие (средства) действия Духа, Которому непричастны все те, которые не согласуются с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия... Поэтому кто непричастен Ему, те не питаются для жизни от сосцов матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от Тела Христова, но... пьют гнилую воду... удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и отвергая Духа, чтобы не вразумиться.

Святость Церкви выражается не только в том, что она причастна святости своего Основателя и что она неповрежденно хранит Его учение. Среди ее членов есть люди, обладающие личной святостью благодаря своему собственному духовному подвигу и благодати Божией, споспешествующей в деле духовного совершенствования. Однако в абсолютном смысле свят только Бог. Даже в Ангелах Бог усматривает недостатки ([Иов 4:18](#)). Что же касается людей, то, как говорится в заупокойной молитве, читаемой в Православной Церкви, «несть человек, иже жив будет и не согрешит». Безгрешных людей нет; есть люди, достигшие высоких ступеней духовного совершенства, преодолевшие в себе тяготение к греху и приблизившиеся к Богу. Этих людей Церковь называет святыми.

Святость является призванием каждого человека, и Церковь выдвигает личную святость не только как идеал, но и как норму. В то же время Церковь никогда не требовала святости в качестве неперемennого условия членства. Подражая Богу, Который повелевает солнцу Своему

восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных ([Мф 5:45](#)), Церковь с любовью относится ко всякому человеку – и праведнику, и грешнику. Грех воспринимается как болезнь, и Церковь не отсекает больные члены, но исцеляет их.

Не случайно одним из образов, часто используемых святыми отцами при изложении учения о Церкви, был образ больницы. «Согрешил ты? – спрашивает Иоанн Златоуст. – Войди в церковь... покайся: здесь больница, а не судилище; здесь не истязают, а дают прощение в грехах». Церковь Божия, говорит Златоуст, «есть духовный рынок и в то же время больница для душ: следовательно, мы должны, подобно пришедшим на рынок, собрать в ней много добра и с ним возвратиться домой; должны, подобно входящим в больницу, взять здесь соответствующие болезням нашим лекарства и с ними уже выйти отсюда». Анастасий Синаит спрашивает: «Разве ты не видишь, что Церковь Божия есть больница и пристань? Если же ты в больнице остаешься больным и не получаешь исцеления, то где после этого ты получишь его? Если ты в пристани претерпеваешь бурю, то где обретишь тишину?»

Противоречие между святостью Церкви и греховностью ее членов занимало умы христианских писателей на всем протяжении церковной истории. Однако на Востоке никогда не возникало специальных споров по вопросу о святости Церкви. Такие споры возникли в III веке в недрах Западной Церкви, где появилось два еретических течения, в которых вопрос о святости Церкви и греховности ее членов выдвигался на первое место. Новациане отрицали возможность покаяния в тяжких грехах, совершенных после крещения, и отлучали грешников от церковного общения. Согласно донатистам, Церковь есть общество святых и из нее должны исключаться все падшие во время гонений; Таинства, совершаемые недостойными священнослужителями, донатисты объявляли недействительными.

Этим еретическим течениям противостояли такие западные авторы, как Киприан Карфагенский, [Амвросий Медиоланский](#), Опат Милевийский и блаженный Августин. Полемизуя с нова-цианами, святой Амвросий обращается к традиционному образу Церкви как больницы:

Вы, новациане, таких исключаете? Но что значит исключать, как не отнимать надежду на прошение? Самарянин не прошел мимо полумертвого, оставленного разбойниками, но возлил на его раны масло и вино, посадил его на свой скот... Не пренебрег пастырь также и погибшей овцой. Вы говорите: не прикасайся ко мне... Когда же вы отнимаете весь плод покаяния, то что другое говорите, кроме следующего: никто из больных да не войдет в нашу гостиницу; никто да не ходит в нашу Церковь? У нас больных не лечат; мы здоровы, во враче не имеем нужды.

Важные мысли высказал в полемике с донатизмом Опат Милевийский (IV век). По его учению, «Таинства святые сами по себе, а не от людей, потому что делает чистым Бог, а не человек». Говоря о Таинстве крещения, Опат подчеркивает: «Первое место в совершаемом акте принадлежит Святой Троице, без Которой невозможно и само крещение; за Ней следует вера крещаемого; лицо, совершающее крещение, представляет собой уже нечто стороннее, не имеющее равного значения по сравнению с Богом и верой крещаемого». Опат приходит к выводу, что «Таинство не может зависеть от личности своего совершителя», поскольку человек изменчив, а неизменным является только истинный совершитель Таинства – Бог. Отсюда следует и вывод, касающийся святости Церкви и греховности ее членов:

Святость Церкви не зависит от святости ее членов; напротив, сами члены Церкви получают святость от Церкви. Церковь едина, и святость ее – в Таинствах, а не в гордости отдельных лиц. Но как же примирить святость Церкви с неизбежным нравственным недостатком ее членов? Требование святости жизни всегда могло быть только относительным. Церковь от начала принимала в свое общение даже и тяжко согрешивших,

сознавая своей задачей воспитание человечества.

Учение Оптата было воспринято и развито блаженным Августином. Полемизируя с донатистами, блаженный Августин сравнивал Церковь с неводом, в котором хорошая рыба перемешана с негодной: только в эсхатологической перспективе возможно окончательное отделение грешников от праведников, тогда как на земле праведники сосуществуют с грешниками. Церковь подобна Ноеву ковчегу, в котором чистые животные находились вместе с нечистыми. Притча о плевелах также показывает, что до жатвы пшеница должна расти вместе с плевелами. Даже если в Церкви большинство людей – грешники, все равно за это не следует поносить Церковь, как делают еретики.

Все эти мысли западных отцов Церкви были восприняты восточнохристианской традицией, хотя и с некоторыми весьма существенными оговорками. Прежде всего, как мы уже отмечали, на Востоке никогда не считали Таинства обладающими какой-то автономной, почти магической силой, сохраняющейся даже вне Церкви. Кроме того, на православном Востоке действенность Таинств никогда столь резко не противопоставлялась личным качествам священнослужителя, как это было сделано на Западе. Известен по меньшей мере один литургический текст Восточной Церкви, который предполагает некую связь между нравственными качествами священника и действенностью совершаемых им Таинств, а именно – священническая молитва литургии Василия Великого: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров». В этом тексте нет прямого утверждения о том, что грехи священнослужителя становятся препятствием для действия благодати и, следовательно, для действительности Таинства; однако такая возможность и не исключается.

В XI веке Симеон Новый Богослов утверждал, что власть «вязать и решить» принадлежит не всем священникам, а только тем из них, которые «в духе смирения священнодействуют Евангелие и живут в непорочной жизни». Недостаточно получить «рукоположение от людей», считал Симеон; нужно еще быть «пророчествованным», то есть назначенным от Бога Святым Духом.

Ни монахам по внешнему облику, пишет Симеон, ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни удостоенным архиерейского сана – патриархам, говорю, митрополитам и епископам – просто так, только из-за рукоположения и его достоинства, не дается от Бога отпускать грехи – да не будет! Ибо им дозволено только священнодействовать... и это... только тем, кто из священников, архиереев и монахов может быть сопричислен к ликам учеников Христовых за чистоту.

На первый взгляд такое мнение близко к донатизму, утверждавшему, что Таинства, совершаемые недостойными клириками, не могут быть «действенными». Однако есть несколько соображений, которые позволяют увидеть во взглядах Симеона нечто иное, чем просто донатистское утверждение о том, что действенность совершаемых священником Таинств зависит от его нравственного состояния. Прежде всего Симеон в цитируемых текстах не столько ставит под вопрос действенность Таинств, совершаемых недостойными священниками, сколько настаивает на необходимости для человека получить особое призвание от Бога, прежде чем он возьмется за служение духовного отцовства; иными словами, власть «вязать и решить» должна быть «заработана» священником путем нравственного самосовершенствования. Кроме того, высказывая подобные мысли, Симеон Новый Богослов был прежде всего озабочен нравственным состоянием духовенства своего времени. Симеон не делал каких-либо догматических утверждений, а лишь указывал на то, что священнослужитель должен быть достоин своего высокого призвания и совершитель Таинств должен стоять на соответствующей духовной и нравственной высоте.

Вопрос о нравственном состоянии священнослужителей всегда был болезненным для

христианской Церкви. Как Церковь может быть Святой, если даже среди ее служителей, не говоря уже о простых верующих, есть люди недостойные, грешные, порочные? Особенно остро этот вопрос ставился в те периоды истории Церкви, когда прекращались гонения и Церковь становилась могущественным институтом, пользующимся покровительством светских властей. В такие времена образ епископа как пастыря, духовного наставника и старца, обладающего, в силу своих высоких духовных качеств, непререкаемым авторитетом в глазах паствы, мог смениться образом епископа как государственного сановника, участвующего в светских церемониях, послушно следующего указаниям гражданских властей не только в церковно-административных, но также и в догматических вопросах. Грань между Церковью и миром, между «царством духа» и «царством кесаря» как бы стиралась, и в этом был великий соблазн не только для Церкви, но и для тех, кто наблюдал ее со стороны.

Однако критика в адрес священнослужителей раздавалась не только извне Церкви, но и изнутри. Григорий Богослов резко критикует епископов своего времени за то, что они, получив власть, не ведут аскетический образ жизни и превозносятся над другими, будучи уверены в том, что архиерейский сан обеспечивает им богословскую и нравственную непогрешимость:

Наиболее святейший из всех существующих у нас чинов рискует стать наиболее осмеиваемым, ибо не добродетелью, но происками приобретает у нас председательство, и престолы занимают не достойнейшими, но влиятельнейшими... Нет такого врача или художника, который не вникал бы сначала в природу болезней или не смешивал многих красок и не рисовал; зато легко отыскать предстоятеля Церкви: не потрудившись, не подготовившись к сану, едва посеян, как уже и вырос... В одночасье производим мы святых и приказываем быть мудрыми тем, кто никакой мудрости не учился... Надменный председательствует, поднимает бровь против тех, кто лучше его, не боится престола, не смущается, видя, что воздержник оказался ниже; наоборот, получив могущество, он думает, что стал мудрее, впрочем, думает ошибочно, так как власть лишила его способности рассуждать здраво.

Не сан делает человека святым, утверждает Григорий, не иерархическая степень, не место у престола, но добродетельная жизнь. Григорию представляется несправедливым то, что временщики оказываются у кормила церковного корабля, тогда как люди, отличающиеся святостью жизни, остаются в тени. Он считает, что именно личная святость должна быть главным критерием для возведения на епископские престолы, а не влиятельное положение в обществе, административные способности или социальное происхождение.

Несколько стихотворений Григория специально посвящены теме достоинства священного сана и недостойности его носителей. Одно из них содержит немало резких обличений нравственного характера, подкрепленных сатирическим описанием архиерейского быта:

*Григорий уже не сотрапезник земного царя, как прежде,
Он не сделает и малой поблажки своему мешку,
Не будет возлежать среди пирующих, потупленный и безмолвный,
Едва переводя дыхание и пожирая пишу, подобно рабам...
Не буду лбызать рук, обгаренных кровью...
На священный, именинный, похоронный или свадебный пир
Не пойду с многочисленной свитой,
Чтобы все или собственными челюстями истребить, или предоставить
Сопровождающим...*

*И чтобы вечером отвести обратно нагруженный корабль –
одушевленный гроб –*

Отправить домой отягощенное чрево;

И чтобы, едва переводя дыхание от пресыщения, спешить на новое обильное застолье,

Не успев разрешиться от бремени предыдущего пиришества.

Другое стихотворение Григория называется «О себе самом и о епископах». В нем Григорий с такой резкостью говорит об архиереях, что при переводе полного корпуса его творений на русский язык в XIX веке это стихотворение решено было опустить. Здесь Григорий предостерегает против «дурных епископов», которых называет волками в овечьей шкуре:

*Ты можешь довериться льву, леопард может стать ручным,
И даже змея, возможно, побежит от тебя, хотя ты и боишься ее;
Но одного остерегайся – дурных епископов,
Не смущаясь при этом достоинством их престола!
Ведь всем доступно высокое положение, но не всем благодать.
Проникнув взором сквозь овечью шкуру, разгляди за ней волка.*

Взгляд Григория Богослова на священнослужителей своего времени весьма пессимистичен, и его критика может показаться чрезмерно резкой. Ценность ее, однако, обусловлена тем, что это критика изнутри Церкви, а не извне, – критика, исходящая от человека, который болеет за Церковь, а не от того, кто настроен к ней враждебно.

Спустя семь столетий с пламенными обличениями в адрес священнослужителей своего времени обращается Симеон Новый Богослов.

Заключительный гимн из сборника «Гимны божественной любви» называется «Общее наставление с обличением ко всем: царям, архиереям, священникам, монахам и мирянам, изреченное и изрекаемое от уст Божиих». Гимн начинается с обличений в адрес императоров, которых Симеон укоряет за языческие дела и обычаи. Далее следует серия инвектив в адрес архиереев: их Симеон обличает в гордости, неблагоговеином отношении к святыне, ложном смирении, участии в мирских делах, стяжательстве, нарушении канонов, симонии, обогащении за счет церковных средств. Священнослужителей своего времени Симеон упрекает за славолубие, сребролюбие, торговлю священным саном и другие грехи: Но кто же из нас, иереев, сегодня Сначала очистил себя от пороков И только потом уж дерзнул на священство? Кто мог бы сказать дерзновенно, что славу Земную презрел и священство воспринял Лишь ради небесной божественной славы? Кто только Христа возлюбил всей душой, А золото все и богатство отринул? Кто скромно живет и доволен немногим? А кто никогда не присвоил чужого? Кого же за взятки не мучает совесть? И кто не старался при помощи взяток Сам стать иереем и сделать другого, Купив и продав благодать и священство?.. А кто не давал по указке начальства, По просьбе мирских, и князей, и богатых Священного сана тому, кто не должен И кто недостойн быть пастырем в Церкви? Поистине, нет никого в наше время Из всех их, кто чистое сердце имел бы, Кого бы не мучила совесть за это, Ведь он непременно соделал что-либо Одно из того, о чем сказано выше. Но все мы без страха грешим ежедневно, Со злом не борясь, дел добра не являя...

Симеон угрожает Страшным Судом и вечными муками тем священнослужителям, которые на первое место ставят материальное обогащение и не заботятся о своих храмах и о своих семьях. Они, по словам Симеона, будут осуждены Богом, подобно человеку, растратившему деньги своей жены, не сумевшему расплатиться с долгами и брошенному в долговую яму. По мнению Симеона, священником может стать только тот, чья нравственная жизнь соответствует святости и высоте служения. Всем же прочим путь к священству должен быть закрыт: *Кто прежде всего этот мир не оставит, Все то, что есть в мире, душой ненавидя, И кто одного лишь Христа не возлюбит И ради Него не погубит кто душу... И кто не пройдет чрез труды и печали И Духа Святого внутрь сердца не примет... Тот пусть не старается стать иереем, Над душами власть получить не стремится, Начальником стать пусть отнюдь не дерзает.*

Невестой Христовой является не только Церковь, не имеющая пятна или порока, но и душа

всякого христианина. Однако Симеон не видит среди духовенства своего времени никого, кто бы заботился о собственной душе: *А кто же из нас, иереев, стремится Спасти свою душу, Христову невесту? Хотя б одного среди нас покажи мне – Я буду и этим, поверь мне, доволен!*

Инвективы Симеона в адрес современников отражают те отрицательные явления в жизни Церкви, которые были обратной стороной медали всех церковных «ренессансов», будь то в IV или XI веке, будь то в византийскую или послевизантийскую эпоху. Эти инвективы, так же как и приведенные выше аналогичные обличения Григория Богослова в адрес епископов, подтверждают, что критическое отношение к самой себе никогда не покидало Церковь. Она всегда свидетельствовала о своем призвании к святости и не снижала духовно-нравственную планку, даже если многие ее члены, включая священнослужителей, до этой планки не дотягивали.

Соборность Церкви

В Символе веры Церковь названа Соборной: этим словом на славянский язык переведено греческое, буквально означающее «всеобщая», «всеобъемлющая», «вселенская». Для перевода в русской научно-богословской литературе чаще всего употребляется слово «кафолическая» (латинскую версию того же слова – «католическая» – зарезервировала для себя Римско-католическая Церковь). Смысл понятия «кафолическая» разъясняет Кирилл Иерусалимский в Огласительном поучении, посвященном изложению учения о Церкви:

Церковь называется Кафолической (Соборной) потому, что находится по всей вселенной от концов земли до концов ее, что повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, совершаемых душой и телом, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях.

Итак, Церковь, по толкованию Кирилла, является Кафолической, поскольку распространена по всему миру, открыта для каждого человека вне зависимости от его этнического происхождения и социального положения. Отсутствие у Кафолической Церкви географических границ подчеркивается сравнением ее с государствами, каждое из которых ограничено определенными территориальными пределами: «Цари стран и народов имеют пределы власти своей, одна Святая Вселенская Церковь во всем мире имеет беспредельную силу».

Термин «кафолическая», кроме того, употребляется для отличия истинной Церкви от еретических сообществ. Поскольку церквями называют себя и сборища еретиков, которых справедливо следовало бы назвать «церковью лукавнующих», то Символ веры и научает веровать «во едину Святую Кафолическую Церковь», дабы христиане избегали еретических сборищ, а пребывали всегда в Святой Вселенской Церкви. Поэтому, продолжает Кирилл, если ты придешь в какой-нибудь город, то не просто спрашивай «где храм Господень?», ибо и прочие нечестивые еретики пещеры свои называют храмами Господними, и не спрашивай просто «где церковь?», но «где Кафолическая Церковь?» Ибо именно это есть собственное имя «Святой и всеобщей нашей Матери Церкви, которая есть Невеста Господа нашего Иисуса Христа, Единородного Сына Божия».

Каждая Поместная Церковь, то есть Церковь конкретного места, входит в состав Церкви Вселенской. Это подчеркивает Кипри-ан Карфагенский, сравнивая Церковь с солнцем, от которого исходят лучи, со стволом, от которого отходят ветви, с источником, из которого истекают ручьи:

Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником – разобщенный иссякнет. Равным образом церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростирает ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое расстояние – при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая изобилием плодотворения.

В толковании на 1-е Послание апостола Павла к Коринфянам, говоря о Церкви как о Теле Христовом, Иоанн Златоуст заостряет внимание на словах вы есть тело Христово, а порознь – члены ([1 Кор 12:27](#)). Что значит «порознь»? – спрашивает Златоуст. И отвечает:

Он сказал «тело», а так как все тело составляла не Коринфская Церковь, но вселенская, то и присовокупил «порознь», то есть ваша Церковь есть часть Церкви вселенской, тела,

составляемого всеми Церквами, так что вы обязаны быть в мире не только друг с другом, но и со всею вселенской Церковью, если вы в самом деле члены одного тела.

Таким образом, Поместная Церковь, будь то Коринфская, Римская или какая-либо иная, есть лишь часть Церкви Вселенской, обнимающей собой все Поместные Церкви. Это, однако, не означает, что Поместная Церковь имеет какой-то частичный, неполный характер. Каждая Поместная Церковь, будучи членом единого целого, Вселенской Кафолической Церкви, обладает в то же время в самой себе всей полнотой церковности и кафоличности. Иными словами, Кафолической Церковью является не только Вселенская Церковь как совокупность Поместных Церквей, но и каждая Поместная Церковь, находящаяся в общении с другими Церквами.

На этом особенно настаивает так называемая «евхаристическая экклесиология», разработанная во второй половине XX века протопресвитером Николаем Афанасьевым, развитая протопресвитерами Александром Шмеманом и Иоанном Мейендорфом, а также митрополитом Иоанном Зизиуласом. Евхаристическая экклесиология является попыткой реконструировать экклесиологию первоначальной Церкви, то есть Церкви апостольского времени и первых послеапостольских поколений. Основными источниками для построения этой экклесиологии являются Послания апостола Павла, Соборные послания, сочинения Игнатия Богоносца и других мужей апостольских, а также произведения западных авторов III века, в частности Тертуллиана и Киприана Карфагенского.

Евхаристическая экклесиология исходит из того, что первоначальной церковной единицей была евхаристическая община, сплоченная в одном месте вокруг одного предстоятеля (епископа или старшего пресвитера). Как мы говорили в своем месте, первой христианской Церковью была община учеников Христа в Иерусалиме: это и была та самая единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь, которая обладала всей полнотой церковности и кафоличности. По мере распространения христианства по другим городам империи в них стали возникать местные общины, однако каждая местная община воспринималась не только как часть Вселенской Церкви, но и как сама Кафолическая Церковь во всей ее полноте. Гарантом кафоличности каждой Поместной Церкви было наличие в ней единого евхаристического собрания, возглавляемого епископом как избранным предстоятелем народа Божия или пресвитером, которому епископ делегировал это председательство.

Говоря о раннехристианской экклесиологии, протопресвитер Николай Афанасьев подчеркивает, что опыт кафоличности принадлежал членам каждой Поместной Церкви:

В эмпирической действительности единство и полнота Церкви Божией выражаются во множественности местных Церквей, из которых каждая выявляет не часть, а всю Церковь Божию. Поэтому множественность местных Церквей в эмпирической действительности охраняет единство и полноту Церкви, то есть ее кафоличность. Единство самой местной Церкви выражается в ее едином евхаристическом собрании, Церковь едина, потому что она имела единое евхаристическое собрание, на которое собирался народ Божий, состоящий из священников... Сколько ни росло число местных Церквей, единство Церкви оставалось ненарушенным, так как во всех были не разные евхаристические собрания, а одно и то же. Единство и полнота была не в совокупности местных Церквей, не в их конфедерации, которой никогда не существовало, а в каждой местной Церкви.

Кафоличность, вселенскость, универсальность Церкви, по утверждению Афанасьева, в сознании первых христиан ассоциировались не с совокупностью Поместных Церквей, а с их собственной Поместной Церковью. Кафоличность воспринималась как внутреннее качество Церкви, а не только как внешний ее атрибут:

Будучи единой во всей своей полноте, Церковь оставалась всегда внутренне-универсальной,

так как каждая местная Церковь содержала в себе все остальные местные Церкви. То, что совершалось в одной Церкви, совершалось во всех остальных, так как все совершалось в Церкви Божьей во Христе. В силу этой кафолически-универсальной природы местным Церквам была совершенно чужда замкнутость и провинциализм. Ни одна Церковь не могла отделить себя от другой или других, так как она не могла отделить себя от Христа. Все были соединены между собою в любви. Каждая Церковь была предметом любви для всех, и все предметом любви для каждой.

Основная линия церковного устройства в древней Церкви «шла от внутреннего универсализма к внешнему», считает Афанасьев. Иными словами, первичным было сознание кафоличности местной Церкви, и уже во вторую очередь кафоличность воспринималась как качество, присущее всем Поместным Церквам в совокупности.

Это отчасти подтверждается словами Игнатия Богоносца: «Где будет епископ, да будет там и народ, так же как, где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь». Контекст слов святого Игнатия позволяет утверждать, что речь у него идет именно о местной Церкви во главе с епископом. Впрочем, его слова могут быть поняты и в смысле сравнения местной Церкви, возглавляемой епископом, с Кафолической, Вселенской Церковью, возглавляемой Христом.

Каким образом кафоличность местной Церкви соотносится с кафоличностью Церкви во вселенском масштабе? Протопресвитер Иоанн Мейендорф так определяет данное соотношение:

Идея Поместной Церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается всей Церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями как преемник Петра, есть доктринальное обоснование соборности, как это вошло в практику с III века. Ибо евхаристическая экклезиология предполагает, что каждая Поместная Церковь, хотя ей принадлежит полнота кафоличности, всегда находится в единении и содружестве со всеми другими Церквами, причастными той же кафоличности. Епископы не только несут нравственную ответственность за эту общность: они соучаствуют в едином епископском служении... Каждый епископ совершает свое служение вместе с другими епископами, потому что оно тождественно служению других и потому что Церковь одна.

Таким образом, Поместная Церковь, хотя и кафолична во всей полноте, не самодостаточна: ее кафоличность реализуется в общении с другими Поместными Церквами. Ярким подтверждением этого является тот факт, что епископ не может рукоположить своего преемника: согласно древней канонической практике, епископ одной Поместной Церкви (епархии) избирается народом Божиим, но поставляется епископами соседних епархий. Следовательно, кафоличность Поместной Церкви обеспечивается не только тем, что она возглавляется епископом, но и тем, что этот епископ получил рукоположение от епископов других Поместных Церквей и находится с ними в общении. Общение епископов между собой составляет неотъемлемую черту кафоличности как соборности.

Здесь уместно сказать о том, что славянское слово «соборность» прочно вошло в современный церковный язык и широко используется не только в русском, но и в других европейских языках (в том числе даже в греческом) не столько в качестве синонима кафоличности, сколько в своем собственном качестве – как термин, указывающий на соборную структуру Церкви, ее соборное управление.

Такому использованию слова «соборность» положили начало русские славянофилы, прежде всего А.С. Хомяков, в экклезиологии которого это понятие имело важнейшее значение. Хомяков воспринимал Церковь не только и не столько как организацию, скрепленную внешним авторитетом иерархии, сколько как единый соборный организм, члены которого скреплены единством веры на принципах равенства и свободы:

В вопросах веры нет различия между ученым и невеждой, церковником и мирянином,

мужчиной и женщиной, государем и подданным, рабовладельцем и рабом, где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар видения, младенцу дается слово премудрости, ересь ученого епископа опровергается безграмотным пастухом, дабы все было едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи собора.

Представление о соборности как о единении и равенстве всех членов Церкви было важнейшим элементом экклесиологии А.С. Хомякова и других славянофилов. Тайну спасения Хомяков воспринимал в свете учения о соборности: «Когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасаящийся же спасается в Церкви как ее член и в единстве со всеми другими ее членами».

На языке славянофилов «соборность» – термин не юридический, и относится он не столько к церковному управлению, сколько к Церкви как таковой, к ее внутреннему характеру. Суммируя взгляды А.С. Хомякова на соборность, Н.А. Бердяев пишет:

Для него субъектом Церкви был церковный народ. Соборность церковного народа была свободным единством в любви. Соборность Церкви, основная идея всего славянофильства, в которой славянофилы видели сущность Православия, не включает в себе признаков формальных и рациональных, в соборности нет ничего юридического, ничего напоминающего власть государственную, ничего внешнего и принуждающего. Хотя сам Хомяков и не любил употреблять этого слова, но соборность церкви – мистична, это порядок таинственный... Соборность – живой организм, и в нем живет церковный народ. В деятельности Вселенских Соборов всего ярче сказался соборный дух Церкви. Но и авторитет Вселенских Соборов не внешний, не формальный, не выразимый рационально, не переводимый на язык юридический. Вселенские Соборы авторитетны лишь потому, что в них открылась истина для живого соборного организма Церкви. Церковь – не авторитет, Церковь – жизнь христианина во Христе, в теле Христовом, жизнь свободная, благодатная.

Учение славянофилов о соборности Церкви оказало большое влияние на современное православное богословие. Оно получило развитие у богословов «парижской школы». Протоиерей Георгий Флоровский близок к славянофилам, когда утверждает:

Кафоличность (соборность) Церкви – это не количественное или географическое понятие. Она совсем не зависит от того, что верные рассеяны по всему миру. Вселенскость Церкви есть следствие или проявление, а не причина или основание кафоличности. Всемирность распространения, или вселенскость Церкви – лишь внешний признак, причем знак совершенно не обязательный, Церковь была кафолична даже тогда, когда христианские общины представляли собой лишь одинокие и редкие островки в море безверия и язычества. И Церковь пребудет кафоличной вплоть до конца времен... Церковь кафолична не вследствие своего внешнего распространения, или, во всяком случае, не только вследствие этого, Церковь кафолична не только потому, что представляет собой некое всеобъемлющее образование, не только потому, что объединяет всех своих членов, все Поместные Церкви, но потому, что она кафолична вся насквозь, в любой своей наималейшей части, в любом акте и событии своей жизни. Кафолична природа Церкви; сама ткань церковного тела кафолична. Церковь кафолична, ибо она есть единое Тело Христово; она – союз во Христе, единство в Духе Святом, и это единство – высшая цельность и полнота.

В кафоличности Церкви, говорит Флоровский, «разрешается болезненная двойственность между свободой и авторитетом. В Церкви и не может быть внешнего авторитета. Авторитет не может быть источником духовной жизни». В Церкви каждый обладает свободой и призывается не к официальному подчинению внешнему авторитету, а к тому, чтобы «обуздать свою субъективность, освободиться от психологизма, поднять уровень своего сознания до полной

кафолической меры». Христианин должен «жить в духовном и осознанном согласии с исторической полнотой церковного опыта», преодолевая субъективность и партикуляризм. Необходимо «со смирением и доверием войти в жизнь Церкви и постараться найти себя в ней». Трудности и сомнения отдельного христианина разрешаются «в соединенных, кафолических, подвижнических усилиях».

Флоровский увязывает идею соборности с евхаристической экклезиологией, которую разрабатывали богословы «парижской школы». По словам Флоровского, «единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в евхаристическом таинстве». Евхаристия являет «духовное единство предстоящей Церкви, нераздельную соборность молитвенного обращения». В литургической молитве есть кафолический размах и дерзновение, ибо она объемлет собой весь мир. Евхаристическая молитва «с любовным вниманием охватывает всю полноту и всю сложность жизненных положений и состояний, всю сложность земной судьбы»: в этом смысл поминовения живых и усопших на литургии. Евхаристия совершается не только от лица присутствующих в храме, но как бы от лица всей Церкви и «в связи со всею Церковью».

В XX веке учение о соборности достаточно эффективно использовалось православными богословами в полемике с католичеством. Сложилась даже традиция противопоставлять соборность Православия римскому папизму. Многие православные уверены в том, что в Православной Церкви высшей властью обладает Собор, тогда как в католицизме высшая власть принадлежит папе; в Православии гарантом богословской непогрешимости является соборный разум Церкви, тогда как в католичестве непогрешимость усваивается Римскому епископу.

Такие противопоставления, однако, страдают известным схематизмом и в содержательном плане требуют существенных уточнений. Православные категорически не приемлют идею папской непогрешимости, однако они вовсе не считают непогрешимым церковный Собор. Как мы отмечали, говоря о значении Вселенских Соборов, в истории были «разбойничьи соборы», которые обладали всеми признаками Вселенских, однако постфактум Церковь их отвергла. Никакой внешний атрибут, как показывает история Церкви, не может гарантировать беспрепятственное осуществление соборности.

Рассматривая историю Вселенских Соборов, мы пришли к выводу, что Вселенский Собор отнюдь не является высшим органом управления в Православной Церкви: Православная Церковь живет без Вселенских Соборов уже более двенадцати веков. Но и на уровне Поместной Церкви Собор является, хотя и желательным, но вовсе не непременно и не единственным способом выражения соборности. На протяжении более двухсот лет, в течение всего синодального периода, в Русской Церкви не созывались Соборы епископов. При этом Церковь жила полнокровной духовной жизнью, осуществляя свою спасительную миссию.

Соборность Церкви выражается не только в Соборах, но и в общении епископов между собой; в обмене посланиями; в том, что епископ поставляется двумя или несколькими епископами области; в том, что, вступая на кафедру, новопоставленный епископ извещает об этом епископов соседних епархий. Самым же главным связующим фактором и гарантом соборности является именно участие всех епископов, клириков и мирян различных Поместных Церквей в Евхаристии, которая совершается повсеместно, но остается единой и неразделимой.

Соборность, согласно православному пониманию, проявляется в том, что все епископы, несмотря на возможную разницу в положении, звании и значимости, равны между собой. Предстоятель Поместной Церкви (патриарх, митрополит или архиепископ) является первым среди равных: в sacramентальном плане, так же как и в плане богословской непогрешимости, он отнюдь не выше и не лучше других епископов. В этом смысле для Православной Церкви путеводными являются слова святого Киприана, сказанные на Карфагенском Соборе 256 года:

«Никто из нас не станет делать из себя епископа епископов».

Именно таким «епископом епископов», с точки зрения православных, сделался Римский папа, официально именующий себя «верховным понтификом Вселенской Церкви», и это одна из причин, по которой православные не приемлют идею папского примата в той форме, в какой он существует в католичестве, и папской непогрешимости. С православной точки зрения, нет ни одного качества, которое может быть усвоено одному епископу и которым не обладал бы другой епископ. Если непогрешимостью обладает папа Римский, когда говорит со своей кафедры, значит, такой же непогрешимостью должен обладать патриарх Константинопольский, патриарх Московский, а также любой епархиальный архиерей любой Поместной Церкви, когда они говорят со своих кафедр. Если папа Римский является «викарием Христа», то и любой другой епископ должен именоваться викарием Христа.

Здесь уместно еще раз напомнить слова Киприана Карфагенского о том, что «епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует». В сакраментальном и богословском плане каждый епископ обладает епископской властью во всей полноте и целостности, будучи во всем равен любому другому епископу. И каждая кафедра, будь то Римская, Константинопольская, Московская, Самарская или Владивостокская, равна любой другой кафедре. Первенство среди епископов может быть только первенством чести, но не первенством юрисдикции и тем более не приматом богословской непогрешимости. Усвоение одному епископу каких-либо особых сакраментальных или богословских привилегий является, с православной точки зрения, грубым нарушением и радикальным искажением принципа соборности Церкви.

Соборность в Церкви существует не только на уровне епископов, но и на уровне низшего клира и мирян. Славянофилы увязывали концепцию соборности с представлением о народе Божием как носителе церковной истины, причем под «народом Божиим» понимались именно миряне. Идеи славянофилов вдохновили русских иерархов и богословов начала XX века на привлечение мирян к подготовке Поместного Собора и участию в его работе. В Поместном Соборе 1917—1918 годов миряне участвовали в качестве полноправных делегатов и играли весьма существенную роль. Однако это было очевидным нововведением, поскольку все Соборы древней Церкви – как Вселенские, так и Поместные – были Соборами епископов, и миряне в них не участвовали. Исключение составляли император как (верховный первосвященник) и чиновники, назначенные для поддержания порядка, а также, возможно, секретари и писари, присутствовавшие на Соборах без права голоса.

В современном христианском мире широко распространено явление, называемое «антиклерикализмом». Это явление существует в разных формах и особенно заметно в протестантской среде. Антиклерикалы, не отрицая Церкви как таковой, выступают против чрезмерной, с их точки зрения, концентрации церковной власти в руках клира, призывая к тому, чтобы как можно больше полномочий в деле управления Церковью было передано мирянам. Антиклерикализм уходит корнями в эпоху Средневековья, когда в Католической Церкви участие мирян в управлении было практически сведено к нулю. Тридентский Собор закрепил эту ситуацию, провозгласив деление Церкви на «учащую» (клир) и «учимую» (миряне).

История ранней Церкви не оправдывает столь резкое разделение Церкви на клир и мирян. «Сакраментальное» священство (пользуясь современной терминологией, мало пригодной при рассмотрении истории древней Церкви) возникало постепенно, и оно выросло отнюдь не в противовес мирянам и не с целью подчинения мирян внешнему авторитету духовенства. Служение епископов и пресвитеров стало продолжением того служения, которое Христос верил всей Церкви, всему «новому Израилю».

Ранее христианство, по замечанию протопресвитера Николая Афанасьева, было лаическим движением. В Ветхом Завете священство было замкнутой на самое себя корпорацией: священники происходили из колена Левиина, и доступ к священству был закрыт для представителей других колен. Христос же воссиял из колена Иудина, о котором Моисей ничего не сказал относительно священства ([Евр 7:14](#)). В Послании к Евреям Христос представлен как Первосвященник по чину Мелхиседека ([Евр 5](#), ю), священник без отца, без матери, без родословия ([Евр 7:1-3](#)). Священство Христа – не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей ([Евр 7:16](#)). В Ветхом Завете священников было много, а Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее ([Евр 7:24](#)).

Ветхозаветные священники приносили ежедневные жертвы за свои грехи и за грехи народа, а Христос совершил это однажды, принеся (в жертву) Себя Самого ([Евр 7](#)). Ветхозаветное священство было сосредоточено вокруг скинии завета и Иерусалимского храма, а Христос есть священнодействователь святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек ([Евр 8:2](#)). Ветхозаветные священники входили в скинию, принося кровь козлов и тельцов, а Христос со Своею Кровью однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление ([Евр 9:12](#)).

Апостолы также не имели отношения к левитскому священству и хотя в первое время после воскресения Христова продолжали посещать Иерусалимский храм для участия в богослужении, этот храм не стал центром их церковной жизни. Богослужебная жизнь первых христиан очень скоро полностью диссоциировалась от храма Иерусалимского и сосредоточилась вокруг Евхаристии – преломления хлеба, которое совершалось по домам (см.: [Деян 2:46](#)).

Апостолы призывали первых христиан созидать духовный храм и приносить духовные жертвы. Важнейшим в этом смысле является следующий текст из 1-го Послания Петра:

Этот текст имеет решающее значение для понимания природы священства в новозаветной Церкви. Если в Ветхом Завете левиты были уделом Божиим, выделенным из среды народа израильского (Втор ю, 8; [Чис 8:15](#)), то в Новом Завете уделом Божиим становятся все христиане. «Весь новозаветный народ – клир Божий, и каждый в нем клирик», по выражению Афанасьева. Деления на клириков и лаиков в современном понимании этих слов ранняя христианская Церковь не знает. В ней все – камни духовного дома, все составляют «царственное священство, народ святой», все являются уделом Божиим.

В то же время структура древней Церкви не была анархичной. В ней с самого начала существовало служение управления, сосредоточенное в руках апостолов – ближайших учеников Христа, свидетелей Его жизни, смерти и воскресения. Именно принадлежность к кругу учеников Христовых отделяла апостолов от прочих уверовавших во Христа и естественным образом ставила их во главу церковного управления. Проповедь апостолов была свидетельством о том, что они слышали и что видели своими очами ([1 Ин 1:1](#)), и именно это придавало ей особую убедительность. Апостолы были теми, кого Сам Господь избрал на служение (см.: [Ин 15:16](#)), кому Сам Господь вручил власть вязать и решить (см.: [Мф 18:18](#)): на этом прежде всего зиждился их авторитет.

К числу апостолов принадлежали двенадцать, избранные Христом. После отпадения Иуды на его место был избран Матфий. Рассказ об избрании Матфия (см.: [Деян 1:21-26](#)) свидетельствует, что апостольская община считала необходимым, чтобы она состояла именно из двенадцати, как это было задумано Господом. В то же время этот рассказ говорит о том, что апостольская община безбоязненно восприняла на себя те функции, которые при земной жизни Христа принадлежали Ему. Одной из этих функций стало пополнение апостольского круга, другой – совершение Евхаристии. Место Христа на Тайной Вечери при совершении первой Евхаристии после воскресения Христова занял один из апостолов: наиболее вероятно, что это был Петр как фактический глава апостольской общины.

Круг апостолов был расширен за счет Павла после его обращения. В отличие от двенадцати он не был с Иисусом при Его жизни. Себя он называл наименьшим из апостолов, недостойным называться апостолом, потому что гнал Церковь Божию. Однако, добавлял он, сравнивая себя с другими апостолами, я более всех их потрудился; не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною ([1 Кор 15:9-ю](#)). Павел очень настаивал на своем апостольстве, которое, очевидно, оспаривалось некоторыми другими учениками, считавшими, что апостолом может быть только тот, кто был с Иисусом начиная с крещения Иоаннова до дня вознесения и кто был свидетелем Его воскресения (см.: [Деян 1:21-22](#)). В Послании к Коринфянам, которых он обратил в христианство, Павел говорит: Не апостол ли я? Не свободен ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего? Не мое ли дело вы в Господе? Если для других я не апостол, то для вас (апостол); ибо печать моего апостольства – вы в Господе ([1 Кор 9. 1-2](#)). Все Послания Павла начинаются с приветствия, в котором он называет себя апостолом Иисуса Христа.

Говоря о Церкви как о Теле Христовом, апостол Павел упоминает о различных служениях, на которые Бог поставляет членов Церкви:

И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; а также, (иным ли ал) силы (чудодейственные), также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи? ([1 Кор 12:28-30](#)).

В этом списке служений, помимо апостолов и учителей, перечислен целый ряд харизматических служений, которые существовали в древней Церкви, но впоследствии были утрачены или отменены – по крайней мере в качестве специальных служений. К числу таковых относятся, в частности, упомянутые служения пророков и целителей. Утрачено современной Церковью и говорение на языках, широко распространенное в древней Церкви. Уже апостол Павел достаточно критически относился к этому феномену, считая, что говорение на незнакомом языке не назидает Церковь (см.,- [1 Кор 14:2-5](#)). Я более всех вас говорю языками, – писал Павел коринфянам, – но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на (незнакомом) языке ([1 Кор 14:18-19](#)). Утрата Церковью специального института пророчества, целительства и говорения на языках не означает, с

православной точки зрения, оскудения в ней даров Святого Духа. Все эти дары и служения присутствуют в Церкви, только в иных формах.

Из всех многообразных служений, которые существовали в древней Церкви, наиболее долговечным и незаменимым оказалось служение управления. В первые же годы существования Церкви апостолы стали рукополагать пресвитеров и епископов для управления местными Церквями, создававшимися в результате апостольской проповеди. Так было положено начало апостольскому преемству в Церкви. Апостольское преемство иерархии – ключевое понятие православной экклезиологии: только та Церковь является истинной Церковью Христовой, в которой существует непрерывное преемство иерархии, восходящее к апостолам. Если такое преемство отсутствует или когда-либо прервалось, Церковь не может считаться истинной, иерархия легитимной, а Таинства действительными.

В качестве примера непрерывности апостольского преемства, сохраняемого в Церкви через посредство рукоположения, Иринея приводит Римскую Церковь:

...Поскольку было бы весьма длинно в такой книге, как эта, перечислять преемства (предстоятелей) всех Церквей, то я приведу предание, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная Церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом, и возвещенную людям веру, которая чрез преемства епископов дошла до нас, и посрамлю всех тех, кто всячески незаконным образом составляет собрания или по худому самоугождению, или по тщеславию, или по слепоте и превратным мнениям. Ибо, по необходимости, с этою Церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая Церковь, то есть верующие, находящиеся повсюду, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду.

Этот знаменитый текст Иринея Лионского на протяжении веков использовался для защиты особых привилегий Римской Церкви, с которой, «по ее преимущественной важности», должна согласоваться всякая другая Поместная Церковь. Согласно римско-католическому учению, условием пребывания в Церкви и хранения истинной веры является единство в вере с Римской Церковью, поскольку именно она основана Петром, князем апостолов, и именно от Петра верховная власть над всей Вселенской Церковью перешла к Римским епископам. Однако приведенные слова Иринея не подтверждают эту теорию. Во-первых, Иринея говорит о Римской Церкви как об основанной Петром и Павлом, а не только Петром, и о первенстве Петра у него ничего не сказано. Во-вторых, он приводит в пример Римскую Церковь как одну из Поместных Церквей, специально оговариваясь, что делает это для того, чтобы не увеличить объем книги перечислением апостольского преемства всех других Церквей. Наконец – и это главное, – Иринея говорит о Римской Церкви не как об универсальной и вселенской, частью которой являются другие Церкви, а как об одной из Поместных Церквей, хотя и имеющей «преимущественную важность» в силу своей древности.

Перечисляя преемников Петра и Павла, Иринея прослеживает линию преемства вплоть до своего времени:

Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь, вручили служение епископства Лину... Ему преемствует Анаклит; после него на третьем месте от апостолов получает епископство Климент... Этому Клименту преемствует Эварест, Эвересту Александр, потом шестым от апостолов был поставлен Сикст, после него Телесфор... потом Гигин, потом Пий, после него Аникита; после Сотира, преемствовавшего Аниките, ныне на двенадцатом месте от апостолов жребий епископства имеет Элевфер. В таком порядке и в таком преемстве церковное Предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что одна и та же животворная вера сохранялась в Церкви от апостолов донныне и предана в истинном виде.

Таким образом, Иринея видит в апостольском Предании гарантию преемственности не только церковного управления, но и чистоты вероучения. Одним из главных аргументов, выдвигаемых Иринеем против гностиков, является отсутствие у них апостольского преемства. Это преемство, по учению Иринея, сохраняется как в Римской Церкви, так и в других Поместных Церквях, в частности Смирнской и Ефесской:

И Поликарп, который не только был наставлен апостолами и обращался со многими из видевших нашего Господа, но и апостолами был поставлен в епископа Смирнской Церкви в Азии, и которого и я видел в моей ранней молодости, – ибо он жил долго и в глубокой старости окончил эту жизнь славнейшим и благороднейшим мученичеством, – он всегда учил тому, что узнал от апостолов, что передает и Церковь и что одно только истинно. Об этом свидетельствуют все Церкви азийские, равно как и те, которые были преемниками Поликарпу до настоящего времени, – такой человек гораздо более достоверный и надежный свидетель истины, чем Валентин, Маркион и прочие еретики. Он, прибыв в Рим при Аниките, многих обратил от вышеназванных еретиков к Церкви Божией, возвешая, что он принял от апостолов одну только ту истину, которая передана Церковью... Также и церковь Ефесская, основанная Павлом и имевшая среди себя Иоанна до самых времен Траяна, есть истинная свидетельница апостольского Предания.

Попутно отметим, что Тертуллиан в III веке дает несколько иную генеалогию епископата Римской Церкви (утверждая, что Климента рукоположил апостол [Петр](#), и вообще не упоминая о Лине и Ана-клите). В остальном же Тертуллиан полностью согласен с Иринеем и почти дословно воспроизводит его учение об апостольском преемстве:

Пусть (еретики) покажут начала своих церквей и объявят род своих епископов, который бы продолжался с таким преемством, чтобы первый их епископ имел своим предшественником кого-либо из апостолов или мужей апостольских, долго обращавшихся с апостолами. Ибо Церкви апостольские ведут свои списки (епископов) именно так: Смирнская, например, представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, Римская – Климента, рукоположенного Петром; равно и прочие Церкви указывают тех мужей, которых как возведенных на епископство от самих апостолов имели они у себя отраслями апостольского семени.

Самым знаменитым фрагментом монументального труда Ири-нея Лионского «Против ересей» является тот, который посвящен изложению учения об апостольском Предании, неповрежденно хранящемся в Церкви как в сокровищнице:

При таких доказательствах не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни (см.: [Откр 22:17](#)). Она именно есть дверь жизни, а все прочие (учители) суть воры и разбойники ([Ин 10:8](#)). Посему должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать Предание истины. Что же? Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ль бы обратиться к древнейшим Церквям, в которых обращались апостолы, и от них получить достоверный и ясный (ответ) на вопрос? Что, если бы апостолы не оставили нам Писания? Не должно ли было следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили Церкви?

Итак, если бы не было Священного Писания, достаточно было бы апостольского Предания для того, чтобы истина веры христианской сохранилась неповрежденной. Однако необходимо помнить о том, что в апостольском преемстве иерархии нет ничего автоматического или магического: преемство рукоположений не является какой-то автономной линией, независимой от Церкви. Епископы и пресвитеры поставлялись апостолами «с согласия всей Церкви», и это согласие было не менее значимым фактором, чем наличие законного рукоположения. Линия

апостольского преемства действительна только внутри Церкви: вне Церкви она утрачивает свою действительность и значимость. Именно поэтому Церковь не признает наличие апостольского преемства в еретических сообществах, даже если формально прямое преемство рукоположений никогда не прерывалось.

Согласно учению Церкви, апостольское преемство передается от одного епископа к другому, и только епископы являются преемниками апостолов: пресвитеры и диаконы таковыми не являются.

В Церкви никогда не было линии преемства пресвитеров или диаконов. Епископ получает рукоположение по преемству от апостолов, а пресвитеры и диаконы поставляются епископами. Линия преемства епископов является единой и неразрывной, а рукоположения в сан пресвитера и диакона являются «разовыми» событиями: хиротония одного пресвитера или диакона никак не связана с хиротониями других пресвитеров и диаконов, она связана лишь с епископом, преемником апостолов, через которого благодать апостольства передается низшим клирикам.

Данное экклезиологическое понимание сложилось уже во II веке и в основе своей осталось неизменным до сего дня. Уже у Игнатия Богоносца церковное управление представлено в виде трехстепенной иерархии, включающей епископскую, пресвитерскую и диаконскую степени. По его словам, «епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, а диаконам вверено служение Иисуса Христа». Игнатий подчеркивает необходимость единства пресвитеров со своим епископом: «Пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре». Народ Божий, по учению Игнатия, должен «почитать диаконов как заповедь Иисуса Христа, а епископа – как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же – как собрание Божие, как сонм апостолов».

Характерно, что Игнатий именно в пресвитерах, а не в епископах видит «собор», или «сонм апостолов». О епископе Игнатий говорит в единственном числе, тогда как о пресвитерах – во множественном. Это отражает сложившуюся к его времени практику, согласно которой епископ управлял местной Церковью при помощи пресвитериума, делегируя пресвитерам значительную часть своих полномочий. По сути, служение пресвитера включает в себя все аспекты служения епископа, за исключением одного – права рукоположения. Священство, таким образом, является апостольским служением в той мере, в какой функции священника совпадают с функциями епископа.

В древней Церкви, когда в каждом городе была лишь одна евхаристическая община, ее духовным центром был епископ как предстоятель евхаристического собрания, «председательствующий на месте Бога». Однако по мере того как количество евхаристических общин умножалось, руководство ими передавалось пресвитерам; епископ сохранял за собой руководство главной церковной общиной города или области, за остальными же общинами наблюдал, пользуясь правом (посещения, наблюдения, надзора). При такой системе центральное место в жизни прихода как евхаристической общины, возглавляемой пресвитером, де факто переходило к пресвитеру: именно он был человеком, которого чаще всего видел народ Божий «председательствующим на месте Бога», то есть возглавляющим совершение Евхаристии.

Ключевой ролью священника как фактического главы каждого прихода обусловлено то значение, которое отцы Церкви придавали священническому служению. В восточнохристианской святоотеческой литературе практически нет специальных трактатов, посвященных епископскому служению, зато есть несколько классических трактатов о священстве.

Первым восточнохристианским автором, написавшим специальный трактат о священстве, был Григорий Богослов: до него эта тема затрагивалась церковными писателями лишь

эпизодически. Трактат Григория оказал прямое влияние на многие позднейшие сочинения на ту же тему, такие как «Шесть слов о священстве» Иоанна Златоуста (IV век), «Пастырское правило» Григория Двое-слова (VI век), слово «К пастырю» Иоанна Лествичника (VII век). В Православной Церкви трактат Григория по сей день остается настольной книгой служителей Церкви; его изучают будущие священники в Духовных семинариях.

По учению Григория, необходимость священства вырастает из иерархической структуры Церкви, которая есть Тело, объединенное под Главой Христом. Эта идея, восходящая к апостолу Павлу, вдохновляет Григория на рассуждение о порядке как основе всего бытия Церкви, где, как в армии, есть начальник и подчиненные, как в стаде – пастырь и пасомые, как в школе – учитель и ученики, как на корабле – капитан и матросы. Иерархический строй спасает Церковь от безначалия-анархии; наличие священства и епископства обеспечивает единство Церкви как организма, в котором каждый член выполняет свою функцию.

Священство – это прежде всего пастырство, забота об овцах, руководство стадом: Григорий пользуется образом, традиционным для библейского богословия. В Ветхом Завете Бог представлен как верховный Пастырь, а народ – как Его стадо (см.: [Пс 22:1](#); 79, 2; [Ис 40](#), и; [Иер 31:10](#)); книги пророков полны обличений в адрес недостойных пастырей, с которых Бог взыщет Своих овец (см.: [Иез 34](#); [Иер 23:1-4](#)). В Новом Завете Христос говорит о Себе как о «Пастыре добром» (см.: Ин ю, 11—16), для Которого дорога каждая из овец: Он выходит на поиски заблудшей овцы и, найдя ее, несет на Своих плечах (см.: [Лк 15:4-7](#)). Оставляя землю, Он вверяет Своих овец Петру (см.: [Ин 21:15-17](#)), а в его лице – прочим апостолам и всем будущим поколениям христианских пастырей.

Сравнивая труд священника с трудом пастуха, Григорий Богослов говорит о том, что гораздо труднее начальствовать над людьми, чем пасти скот. Пастуху нужно только найти для стада злчное место, чтобы овцы и волы имели достаточно воды и пищи; найдя такое место, он может спокойно, разлегшись в тени, играть на свирели или петь любовные песни. Христианскому же пастырю приходится учить людей добродетели, которая с трудом воспринимается падшим естеством человека: люди более склонны ко злу, чем к добру. Управление церковной паствой – не просто профессия; это искусство, требующее усердия и мастерства. «Поистине искусством из искусств и наукой из наук кажется мне руководить человеком, самым хитрым и изменчивым из живых существ», – замечает Григорий.

В этом же смысле труд священника сравнивается с работой художника, который должен опасаться того, чтобы стать «плохим живописцем прекрасной добродетели», или – что еще хуже – плохой моделью для других живописцев. Священнослужитель должен не только воздерживаться от зла, но и заниматься активным доброделанием, не только стирать с души дурные образы, но и наносить на нее прекрасные; он должен «никакой меры не знать в добре и в восхождении, не столько считая прибылью приобретенное, сколько потерей – недостигнутое, всегда делая пройденное отправным пунктом для восхождения к более высокому». Сравнение священника с живописцем дает двойную перспективу значения священника в жизни Церкви: во-первых, он работает над созданием своего собственного образа, никогда не останавливаясь на достигнутом и всегда стремясь к высшему; во-вторых, он становится иконой, по образцу которой каждый человек, будучи художником собственной жизни, может создавать свой образ. О пастыре как об «образце» для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте говорил еще апостол Павел ([1 Тим 4:12](#)).

Труд священника сравнивается также с врачебным искусством; однако если последнее направлено на материальное и временное, то первое заботится о душе, которая нематериальна и божественна по происхождению. Врач предписывает больному лекарства, рекомендует профилактические средства, иногда даже употребляет прижигания и хирургическое

вмешательство; однако гораздо труднее врачевать «нравы, страсти, образ жизни и волю», исторгая из души все животное и дикое и насаждая в ней все кроткое и благородное.

Целью служения священника является обожение вверенных ему членов Церкви: священник призван «сделать того, кто принадлежит к высшему чину, богом и достойным высшего блаженства». Но для того чтобы вести других к Богу, надо самому к Нему прийти; чтобы вести других к совершенству, надо самому стать совершенным; и чтобы врачевать недуги других, необходимо у врачевать собственную душу:

Надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться – потом умудрять; стать светом – потом просвещать; приблизиться к Богу – потом уже приводить к Нему других; освятиться – потом освящать... Кто же способен, словно некую глиняную статуэтку, изготавливаемую за один день, создать защитника истины, который стоит с Ангелами, славословит с Архангелами, возносит жертвы на горный жертвенник, священнодействует вместе со Христом, воссоздает создание, восстанавливает образ (Божий), творит для высшего мира и – скажу больше! – является богом и делает других богами?

Священник, по учению Григория, есть посредник между Богом и людьми. Этим высоким призванием и определяется высота нравственных требований, предъявляемых к священнику. От него требуется на опыте познать все то, чему он будет учить своих прихожан, пройти самому тот путь, по которому он их поведет. Жизнь священника должна быть непрерывным и ежедневным подвигом: именно такой была жизнь апостола Павла и прочих апостолов, а до них – многих ветхозаветных пророков и праведников. В Священном Писании каждый священнослужитель может черпать примеры для подражания.

В понимании Григория главным делом священника является «раздаяние слова» – проповедь, учительство, богословствование. В его глазах священнослужитель – тот, кто правильно мыслит о Боге и способен учить людей догматам «о мире или мирах, о материи, о душе, об уме и умных природах, как добрых, так и злых, о связывающем все и управляющем всем Промысле... а еще о нашем первом устройении и последнем воссоздании, о прообразах и истине, о заветах, о Первом и Втором Пришествиях Христа, о Его воплощении, страдании и смерти, о воскресении, о конце мира, о суде и воздаянии... и прежде всего о том, как нужно верить в верховную и блаженную Троицу». Для того чтобы православно учить о Боге, необходимы для священника нравственная чистота и содействие Святого Духа, благодаря Которому только и можно мыслить, говорить и слушать о Боге, «ибо прикасаться к Чистому может только тот, кто чист и кто подобен Ему».

Другим не менее важным делом священника, помимо проповеди и учительства, является собственно служение алтарю, молитва за народ, совершение Евхаристии. Именно в этом служении наивысшим образом проявляется роль священника как посредника между Богом и людьми; именно этот аспект священнического служения вызывал наибольшее благоговение у Григория, который искренне считал себя недостойным приносить Богу бескровную жертву. Говоря об этом, Григорий пользуется образом Моисея, а также другими ветхозаветными образами:

Слышу о самом Моисее, что, когда беседовал с ним Бог, многие были призваны на гору... но было повелено, чтобы прочие поклонились издали, приблизился же один Моисей... И прежде этого в начале законоположения трубы, молнии, громы, мрак, гора, вся дымящаяся, страшные угрозы... и другие подобные ужасы удерживали других внизу, и великим благом было для них слышать голос Божий после соответствующего очищения, Моисей же и восходит, и внутрь облака вступает, и закон получает, и скрижали принимает – для большинства скрижали писаны, для тех же, кто выше толпы, духовные... Знаю также, что... не позволялось входить во святилище, если хоть малая нечистота сохранялась в теле и душе; тем более не дерзали

часто входит во святое святых, куда мог войти только один и однажды в год (см.: [Исх 30:10](#)); тем более недопустимым было смотреть на завесу, или очистилище, или кивот, или Херувимов и прикасаться к ним. Итак, зная это, а также и то, что никто не достоин великого Бога и Жертвы и Архиерея, если не представил прежде себя самого Богу в жертву живую и святую, не показал словесное служение, благоугодное Богу ([Рим 12:1](#)), не принес Богу жертву хвалы ([Евр 13:15](#)) и лдух сокрушенный ([Пс 50:19](#))... как мог я дерзать приносить Ему внешнее жертвоприношение, вместообразное великих Таинств? Или как мог я облечься в образ и сан иерея, прежде чем освятит руки преподобными делами?..

Если о епископстве и священстве во времена древней Церкви и в эпоху Вселенских Соборов было написано достаточно много, то о третьей степени священства – диаконском чине – говорилось, как правило, лишь вскользь. Нет ни одного святоотеческого трактата, посвященного осмыслению диаконского служения. Между тем возможно, что диаконский чин – древнейший в христианской Церкви после апостольского. Книга Деяний повествует об избрании и рукоположении семи мужей, которым было поручено заботиться о ежедневном разданный потребностей и пещись о столах ([Деян 6:1-2](#)). Служение семи было задумано как попечение о хозяйственных нуждах общины, о бытовых аспектах церковной жизни. Это служение включало и элемент благотворительности, в частности заботу о вдовах.

В Деяниях семь мужей, избранные и рукоположенные апостолами, нигде не названы диаконами; нигде не сказано, что они не могли быть, например, пресвитерами. Их служение вообще не обозначено никаким термином, и говорится о них только как о «семи», в отличие от «двенадцати», каковое число обозначало апостолов. Однако церковная традиция, начиная с Ириней Лионского, рассматривала «семь» именно как диаконов. Ириней называет николаитов учениками Николая, «одного из семи диаконов, поставленных апостолами», а Стефана называет «первым, избранным апостолами в диакона». Стефан в Православной Церкви почитается как «архидиакон», так же как и другие из числа «семи». В православном чинопоследовании диаконской хиротонии о диаконском служении говорится как о продолжении служения «семи».

Если церковная традиция на Западе была единодушна в определении служения «семи» как диаконского, то на Востоке такого единодушия не было. Как отмечает Иоанн Златоуст, в тот момент, когда апостолы избрали семь диаконов, «не было еще ни одного епископа, а только апостолы». Златоуст считает, что в Деяниях «наименования диаконов и пресвитеров не различались ясно и точно». По крайней мере диаконы были не просто назначены на служение, но рукоположены, и о них молились со тщанием. По предположению Златоуста, диаконам были доверены и духовные дары, и учительская функция. 16-е правило VI Вселенского Собора, ссылаясь на толкование Златоуста, говорит о том, что на момент избрания и рукоположения «семи» ни имя диаконов, ни имя пресвитеров не было известно Церкви; во всяком случае, «семь» не были служителями Таинств, то есть не имели сакраментальных функций. Некоторые современные исследователи, напротив, предполагают, что служение «семи» было продолжением служения «двенадцати», которые делегировали «семи» все свои полномочия, включая право предстоятельства на евхаристическом богослужении.

Какова бы ни была связь между служением «семи» и последующим диаконским служением, очевидно, что уже во времена Игнатия Богоносца и Иустина Философа диаконат существовал как отдельное служение, имевшее определенные литургические функции. В частности, диаконы за евхаристическим богослужением преподавали верным причастие, а также разносили причастие отсутствующим. Все дошедшие до нас древние литургические чины включают в себя возгласы диакона. На евхаристическом богослужении диаконы служили связующим звеном между предстоятелем и народом: именно они призывали народ к молитве, в их уста вкладывались прошения о церковных и светских властях, о стране и городе, об

избавлении от стихийных бедствий, о недугующих, путешествующих и т.д.

Если в Западной Церкви с течением веков диаконский чин почти полностью вышел из употребления, то на православном Востоке до сего дня диаконы выполняют важные литургические функции. Диакон непременно участвует в архиерейском богослужении, а также в богослужениях на крупных приходах. Что же касается сельских или бедных приходов, то в них, как правило, функции диакона исполняет священник.

Диаконат является служением вспомоществования. В отличие от епископа и священника диакон не может самостоятельно совершать священнодействия: он может только участвовать в богослужениях, совершаемых другими – епископом и пресвитерами. В этом смысле диаконское служение не является продолжением апостольского (даже если таковым было служение «семи»). Диакон получает рукоположение от преемника апостолов и через это рукоположение включается в состав клира, однако его служение качественно отличается от служения епископов и пресвитеров. Если епископ обладает полнотой церковной власти по преемству от апостолов, а священник получает власть от архиерея и в отсутствие епископа является полноправным совершителем всех Таинств, кроме рукоположения, то диакон вообще не может священнодействовать в отсутствие епископа или священника.

В византийскую эпоху в состав церковного клира, помимо епископов, священников и диаконов, входили также диаконисы, иподиаконы, чтецы и певцы. Так, например, в клире Константинопольской Великой церкви (собора Святой Софии) во времена императора Юстиниана было 60 пресвитеров, 100 диаконов, 40 диаконис, 90 иподиаконов, но чтецов и 25 певцов; всего 425 человек. При императоре Ираклии клир Великой церкви увеличился до 600 человек.

Служение диаконис никогда не было идентично служению диаконов и не воспринималось как одна из степеней священства, хотя в Византии диаконисы входили в состав клира. Диаконисы избирались из числа благочестивых дев или вдов. В отличие от диаконов диаконисы не участвовали в евхаристическом богослужении и вообще, по-видимому, не исполняли никаких литургических функций. Их роль сводилась к тому, что они готовили женщин к крещению, помогали епископу при крещении женщин, проводили с женщинами катехизические беседы, следили за поведением женщин в церкви. В «Апостольских постановлениях» говорится: «Диакониса не благословляет, равно не делает чего-либо из того, что делают пресвитеры или диаконы; она лишь сторожит у врат храма и прислуживает пресвитерам при крещении женщин».1 Вселенский Собор (Никейский, 325 года) причисляет диаконис к мирянам, утверждая, что они не получают рукоположения. Однако IV Вселенский Собор (Халкидонский, 451 года) упоминает о рукоположении диаконис. На Западе чин диаконис исчезает в VI веке; на Востоке он держится несколько дольше, но в конце концов тоже исчезает.

Учение о трехстепенной церковной иерархии, которое мы находим уже у Игнатия Богоносца, является неотъемлемой составной частью церковного Предания. В V веке это учение получило богословское осмысление в трактате Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии». В церковной иерархии Дионисий видит продолжение девятичинной ангельской иерархии и тоже делит ее на девять чинов. Из них первые три составляют Таинства просвещения (крещения), собрания (Евхаристии) и священного мира (миропомазания). Вторая триада – это три священные степени – епископ, священник, диакон. Третья триада составляет чин «возводимых к совершенству», в который включены ферапевты (монахи), священный народ (миряне) и оглашенные. Ареопагита часто критикуют за искусственность его построений. Трехстепенная иерархия Дионисия действительно построена весьма произвольно, однако это построение необходимо Дионисию для иллюстрации его основной идеи – иерархичности

церковного устройства, соответствующей иерархическому устройству духовного мира.

Дионисия интересует прежде всего внутреннее содержание иерархической структуры Церкви. Всему церковному строю он придает возвышенное, символическое, умозрительное значение. В церковном священноначалии Ареопагит видит Божественное установление, целью которого является приведение людей к обожению:

...Наше священноначалие есть дело от Бога исходящего, и Божественного, и боготворного ведения, и силы, и совершения... Сам Иисус... блаженные и лучшие нас существа озаряет светлее и духовнее и по мере сил каждого уподобляет их собственному свету, а что касается нас, то устремленной к Нему и влекущей нас к добру любовью Он сближает многочисленные различия, существующие между нами, и, возводя нас к единовидной и божественной жизни, порядку и образу действий, дарует священнолепную силу божественного священства. Через нее-то, вступая в святое дело священнослужения, мы и сами становимся ближе к высшим нас сущностям... и, таким образом возрев к блаженному и богоначальному свету Иисусову и, насколько возможно видеть, священно узрев и просветившись ведением тайн, мы можем соделаться посвященными в таинственное ведение и посвятителем, световидными и освятителями, совершенными и совершителями... Высшие нас сущности и чины... бестелесны, и священноначалие у них мысленное и премирное. А наше священноначалие мы видим преисполненным, подобно нам самим, разнообразия чувственных символов, при помощи которых мы в свойственной нам мере священноначальственно возводимся к единообразному обожению, к Богу и божественной добродетели.

Дионисий видит средоточие всех степеней священства в степени епископа, которого он называет «иерархом». Степень иерарха, по словам Ареопагита, «есть первая в ряду других богозрительных степеней, а вместе она есть самая высшая и последняя, потому что в ней заключается совершенство и полнота всего состава священноначалия». Подобно тому как всякое вообще священноначалие сосредоточено в Иисусе, церковная иерархия «сосредотачивается в своем богопросвещенном иерархе». Хотя и иереи совершают некоторые священнодействия, однако «иерей никогда не совершит ни священного богорождения без божественнейшего мира, ни Тайн божественного общения, не возложив символов литургийных на божественнейший жертвенник, ни, наконец, сам не будет иереем, если не будет введен в это через иерархические таинодействия». Таким образом, только степень иерарха «есть степень, преисполненная силы соверши-тельной, одна только исключительно совершающая посвящения иерархические, просветительно наставляющая в ведении святыни и руководящая к сообразным с нею и священным свойствам и действиям».

Что касается «световодственной степени иереев», то она, по словам Дионисия, «руководит крещаемых к божественным воззрениям на Таинства, в подчинении степени богопросвещенных иерархов и вместе с нею священносовершающая усвоенные себе священнодействия, в чем, собственно, и заключается круг ее действий как степени, которая в святейших символах открывает дела Божии и делает присутствующих созерцателями и участниками Святых Тайн».

Относительно диаконского чина, который Ареопагит называет «степенью священнослужителей», утверждается, что она есть «степень очистительная: различая недостойных прежде допущения к священнодействиям иереев, она очищает приступающих, удаляя от смешения с чем бы то ни было противным Таинству и таким образом делая их достойными присутствия при совершении Тайн и приобщения». Диаконы снимают одежду с крещаемого перед началом Таинства крещения, стоят при дверях во время совершения Евхаристии, выполняют другие служебные функции.

Началом и источником всякой иерархии Дионисий считает Святую Троицу, от Которой

приистекает жизнь и все блага жизни:

Она-то превыше всего, богоначальнейше блаженная, едина истинносущая Троица Единица непостижимо для нас, но ведомо для Себя, хочет разумного спасения нашего и высших нас существ. Но оно (спасение) не иначе может быть совершено, как через обожение спасаемых. Обожение же есть уподобление по мере возможности Богу и единение с Ним. Общая цель всего священноначалия есть постоянная любовь к Богу и вещам божественным, при помощи Божией единовидно во всех нас священнодействуемая, а еще прежде этого совершенное и невозвратное удаление от зла, познание сущего, каким образом оно существует, исследование и ведение священной истины, боговспомоществуемое причастие единообразного совершенства по мере сил каждого, наслаждение созерцанием, которое мысленно питает и обоживает всякого, кто стремится к нему.

Бесспорной заслугой Дионисия Ареопагита является то, что он увидел за церковным строем, сложившимся в течение первых пяти веков существования христианства, и за священнодействиями Церкви глубокий символический смысл. Традиционное представление о трехстепенной церковной иерархии Дионисий вписал в контекст святоотеческого учения об обожении. Идеей обожения пронизана вся экклезиология Дионисия. Богослужение, Таинства, иерархия, весь церковный строй в представлении Дионисия служат одной цели – возводить к вершинам освящения и обожения. Жизнь Церкви воспринимается как «тайноводство» – введение в тайны духовного опыта, восхождение «к блаженному и богоначальному свету Иисусову», к высшим степеням богопознания и богосозерцания.

По православному учению, неотъемлемой составляющей церковного бытия является почитание святых. Нередко протестанты обвиняют православных в том, что они воспринимают святых как посредников между людьми и Богом, тогда как с Богом можно общаться без посредников. Православная Церковь не отрицает непосредственный опыт богообщения; более того, она рассматривает этот опыт как основу духовной жизни всякого христианина. Но она не считает, что почитание святых может каким-либо образом воспрепятствовать прямому общению между человеком и Богом. Основная часть молитвенных прошений, воссылаемых православным христианином в храме или дома, адресована Богу. Однако наряду с этими прошениями православный христианин молится также Богородице и святым. Для православного христианина святые – не столько посредники между ним и Богом, сколько живые носители истинного христианства, чья жизнь служит высоким нравственным примером. Кроме того, Церковь верит, что святые не умирают, но продолжают жить в Церкви, и именно этой верой в их живое присутствие оправдано молитвенное обращение к ним.

Непрерывность опыта христианской святости, так же как и непрерывность апостольского преемства, составляет характерную особенность Православной Церкви. Уподобляя иерархию святых иерархии Ангелов, Симеон Новый Богослов говорит о неразрывной цепи христианской святости, соединяющей древних святых с современными:

Как умные чины высших сил освещаются Богом по порядку – от первого чиноначалия ко второму, а от этого к следующему и далее, так что Божественное светоизлияние достигает всех, так и святые, освещаемые божественными Ангелами, связываемые и соединяемые связью Духа, становятся столь же досточестными, как Ангелы, и равными им. Ибо святые, приходящие из рода в род через делание заповедей Божиих, сочетаются с предшествующими по времени святыми, озаряются подобно тем, получая благодать Божию по причастию, и становятся словно некоей золотой цепью, в которой каждый из них – отдельное звено, соединяющееся с предыдущим через веру, дела и любовь, так что они составляют в едином Боге единую цепь, которая не может быть легко разорвана.

Почитание святых в Православной Церкви неразрывно связано с учением об обожении как о цели христианской жизни. Связь между почитанием святых и доктриной обожения прослеживается в творениях Иоанна Дамаскина, уделившего специальное внимание теме почитания святых в своих антииконоборческих сочинениях, а также в «Точном изложении православной веры»:

Должно почитать святых как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих... Если Творец всего и Господь называется Царем царей, Господом господствующих и Богом богов (см.: [Откр 19:16](#); [Пс 49:1](#)), то, несомненно, и святые суть боги, господа и цари... Я называю их богами, царями и господами не по естеству, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены, – ибо царем называется и образ царя, – а также и потому, что они по собственному (свободному) расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище (своего) сердца и, приобщившись Его, сделали по благодати тем, что Сам Он есть по естеству.

По словам Дамаскина, святые «сделались сокровищницами и чистыми жилищами Бога». Их смерть – скорее сон (успение), чем смерть. Они и по смерти живы и предстоят перед Богом. Через ум Бог обитал в телах святых, которые стали «одушевленными храмами Божиими, одушевленными жилищами Божиими». Отсюда вытекает необходимость почитания мощей святых как источников исцелений и чудотворений:

Владыка Христос даровал нам мощи святых как спасительные источники, которые источают многообразные благодеяния и изливают миро благовония. И пусть никто не сомневается (в этом)!.. По закону всякий, прикоснувшийся к мертвому, почитался нечистым; но святые не суть мертвые. Ибо после того как Тот, Кто есть сама жизнь и Виновник жизни, был причтен к мертвым, мы уже не называем мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в Него. Да и как может чудодействовать мертвое тело? Каким образом через них изгоняются демоны, отражаются болезни, врачуются немощные, прозревают слепые, очищаются прокаженные, прекращаются искушения и скорби и всякое лаяние доброе... от Отца светов ([Иак 1:17](#)) через них нисходит на тех, которые просят с несомненною верою?

Соединение Бога с телами святых и присутствие благодати Бо-жией в их мощах Дамаскин уподобляет соединению Божественной и человеческой природ в Иисусе Христе. В результате этого соединения плоть Христа сделалась всецело обоженной. То же проис ходит и с телами святых, которые, соединяясь с Богом, становятся пронизанными Его присутствием, энергией и благодатью:

Как соединяющийся с огнем делается огнем, не по природе, но в силу соединения, воспламенения и участия, так, говорю, и плоть воплотившегося Сына Божия. Ибо она, вследствие ипостасного участия в Божественной природе, не изменяясь, обожествилась, освященная не действием Божиим, как каждый из пророков, а присутствием Освящавшего... Ибо святые и при жизни были исполнены Святого Духа, также и по смерти их благодать Святого Духа неистощимо пребывает и в душах, и в телах, лежащих во гробах, и в их чертах, и в святых их изображениях, не по причине их сущности, а вследствие благодати и (Божественной) энергии.

Дамаскин говорит о разнообразных формах почитания святых в Православной Церкви. В их честь строятся храмы и составляются богослужебные чинопоследования, дни их памяти становятся церковными праздниками, поводом для духовного веселья. Но прославление святых имеет и нравственный смысл – христиане призваны подражать жизни и подвигам святых для того, чтобы и самим сделаться одушевленными храмами.

Почитание святых отличается от того поклонения, которое в православной традиции воздается только Богу. На этом различии настаивал Иоанн Дамаскин, употребляя два различных термина для обозначения двух родов поклонения: (букв, «служение») подобает только Богу, тогда как («поклонение», «почитание») воздается Ангелу или человеку обоженному, будь то Богородица или кто-либо из святых, а также иконам, мощам, другим святыням. Это различие введено против обвинений в идолопоклонстве, которые иконоборцы выдвигали против православных в связи с темой почитания святых.

Богословское обоснование прославления святых было окончательно сформулировано лишь в эпоху иконоборчества, поскольку до этой эпохи не возникало ересей, оспаривавших это. Однако сама практика почитания святых существовала в Церкви с первых веков.

Отправным пунктом для нее послужил культ апостолов и мучеников, широко распространившийся как на Востоке, так и на Западе уже во II-III веках. Греческое слово переводимое как «мученик», буквально означает «свидетель». Этим словом Христос назвал Своих учеников, говоря о предстоящей им миссии: Вы примете силу, когда сойдет на вас Дул: Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли ([Деян 1:8](#)). Жизнь большинства апостолов закончилась мученически: они свидетельствовали о Христе не только своей проповедью, но и смертью. Вслед за апостолами тысячи других мучеников пополнили мартиролог христианской Церкви, который вплоть до настоящего времени продолжает пополняться все новыми и новыми именами свидетелей Христовых.

Ориген называет мученичество «полной мерой свидетельства», подчеркивая, что тот, кто публично исповедует Бога во время гонений, самым тесным образом соединяется с Ним. Эпоху мученичества Ориген считает «временем христианской славы». Какое время, спрашивает он, «благоприятнее того, когда за христианскую веру под стражей мы выходим на виду у всех скорее как триумфаторы, нежели как пленные?» Мученичество сравнивается с победой на атлетическом состязании, – победой, которой радуются Ангелы и от которой сокрушаются демоны. Эти слова отражают восприятие мученичества в древней Церкви: мученическая смерть отнюдь не воспринималась как трагедия; напротив, ее воспринимали как победу над страхом смерти и самой смертью, как подражание мученическому подвигу Христа, как соучастие в страданиях Христа и в Его славе.

О значении почитания мучеников говорит святитель Григорий Богослов в проповеди, посвященной памяти священномученика Киприана Карфагенского:

...Всех мучеников должно чествовать, для всех надо с готовностью отверзать уста и слух и мысль, чтобы охотно что-нибудь сказать и услышать о них, а все прочее почитать ниже их подвига. Ибо хотя многое служит для нас руководством к лучшей жизни и многое назидает в добродетели – и разум, и закон, и пророки, и апостолы, и сами страдания Христа, этого первого Мученика, Который взошел на крест и меня возвел с Собой, чтобы пригвоздить мой грех, восторжествовать над змием, освятить древо, победить сластолюбие, спасти Адама и восстановить падший образ, однако же, при столь многих и столь превосходных наставниках, не менее поучительны для нас мученики – эти словесные всеожжжения, совершенные жертвы, приятные приношения, эта проповедь истины, обличение лжи, исполнение духовно-разумеваемого закона, разрушение заблуждения, гонение порока, потопление греха, очищение мира.

Почитание мучеников в древней Церкви выражалось прежде всего в том, что их гробницы становились местом совершения Евхаристии. Так, например, римские катакомбы служили одновременно местом захоронения мучеников и местом совершения евхаристических богослужений: гробницы соседствуют в катакомбах с алтарями. В Православной Церкви до настоящего времени сохраняется традиция полагать частицу мощей мученика или святого под престол освящаемого храма. В Русской Церкви частица мощей святого вкладывается также в антиминс – специальный плат, который выдается храму архиереем для совершения Евхаристии. Эта традиция уходит корнями в практику совершения Евхаристии на гробах мучеников.

Почитание мучеников выражалось также в торжественном праздновании дня их памяти. Уже к концу IV века дней памяти мучеников в церковном календаре было достаточно много. Об этом свидетельствуют, в частности, проповеди Иоанна Златоуста, произнесенные в Антиохии. В одной из них он говорит: «Вчера день мучеников, и сегодня день мучеников. О, если бы и всегда нам совершать день мучеников!» В другой проповеди, на память мученика Романа, Златоуст говорит: «Опять память мучеников, и опять праздник и духовное торжество. Они страдали, а мы радуемся; они совершали подвиг, а мы веселимся; их венец, а слава общая, или лучше – слава всей Церкви». Златоуст сравнивает мученический подвиг с победой на Олимпийских играх: побеждает один, а радуются все. Мученики – это сокровищница Церкви, наполненная драгоценными жемчужинами: материальное богатство проходит, одежды изнашиваются, дома разрушаются, «в сокровищницах же духовных – не так, но всегда и во всем мученики остаются в одинаковом цвете и юности, сияя и блистая славою собственного света».

Следующим по времени возникновением после культа апостолов и мучеников был культ святителей – епископов, которые прославились своей деятельностью по защите догматического учения Церкви против различных ересей. Культ святителей получил особенно широкое распространение в эпоху Вселенских Соборов, когда защита православного учения

воспринималась Церковью как подвиг особой важности. К числу наиболее прославленных святителей эпохи Вселенских Соборов относятся Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский.

Широкое распространение культа преподобных связано прежде всего с развитием монашества в IV и последующих веках. Одним из наиболее прославленных преподобных мужей был Антоний Великий, чье житие составил святитель Афанасий Александрийский. Среди других египетских монахов особым почитанием пользовались [Пахомий Великий](#), [Макарий Великий](#), а также другие иноки, чьи изречения были записаны учениками и собраны в специальные книги, получившие названия «Апофтегм (изречений) пустынных отцов». В палестинских монастырях наибольшим почитанием пользовался Иларион Великий. Целую плеяду преподобных в конце первого и в первой половине второго тысячелетия дала Святая Гора Афон – крупнейший центр византийского монашества и крупнейший рассадник святости. Множество преподобных отцов было прославлено и в Русской Церкви в течение всего второго тысячелетия.

Культ благочестивых императоров и благоверных князей – более поздний в сравнении с культом мучеников, святителей и преподобных. Своим происхождением он обязан тому положению, которое занимал византийский император в Церкви. Не обладая священным саном, император сохранял титул и считал своим долгом оказывать особое покровительство Церкви. В Византийской Церкви в качестве святых почитались равноапостольный император [Константин Великий](#) и его мать Елена, Феодосий Великий, Феодосий Младший и его жена Евдокия, Маркиан и Пульхерия, Лев Мудрый и его первая жена Феодано, Юстиниан и Феодора, Феодора (†ок. 867), Ирина (†1124). Традиция причисления царей и благоверных князей к лику святых была продолжена на Руси. В частности, одни из наиболее почитаемых русских святых – великая княгиня Ольга и креститель Руси князь Владимир.

Жизнь некоторых из императоров, царей и князей, почитаемых в Православной Церкви, далеко не во всех аспектах может служить примером для подражания. И почитаются они не столько за свою высокую нравственность, аскетический образ жизни или личное благочестие, сколько за ту выдающуюся роль, которую они сыграли в истории Церкви. Ярким примером является император Константин, который положил конец трехвековой эпохе гонений на христианство. Причисление его к лику святых было скорее актом благодарности со стороны Церкви, чем признанием его личной святости.

Наиболее неординарным типом святости является юродство – добровольное принятие на себя человеком личины безумия. В Византии юродивые были достаточно редки. Первой известной юродивой считается египетская монахиня Исидора, о которой рассказывает Палладий (420) в «Лавсаике». Среди наиболее почитаемых византийских юродивых – Симеон (VI век) и Андрей (X век): первый из них жил в сирийском городе Емесе, второй в Константинополе. На Руси юродство получило значительно более широкое распространение, чем в Византии: в Московской Руси юродивые обладали большой социальной значимостью, нередко выступая с грозными инвективами в адрес власть имущих. Наиболее почитаемым русским юродивым является Василий Блаженный (†1552).

Жития святых – мучеников, святителей, преподобных и юродивых – были излюбленным чтением православных христиан на протяжении столетий. Эти жития имели очень разное происхождение и отличались разной степенью исторической достоверности. В некоторых случаях – например, если житие написано одним из ближайших учеников святого, знавшим его при жизни – житие сохраняет черты фактической и исторической достоверности (как, например, житие преподобного Симеона Нового Богослова, написанное его учеником Никитой Стифатом, или житие преподобного Сергия Радонежского, написанное Елифанием

Премудрым). Однако во многих случаях житие даже не претендует на историческую достоверность, подобно тому как икона святого не претендует на портретное сходство.

Житие святого – это его словесная икона, некий идеализированный образ: оно почти всегда пишется в соответствии с канонами, за пределы которого автор позволяет себе выйти лишь в исключительных случаях. А житийный канон заключается в том, что из одного жития в другое переходят одни и те же словесные штампы, одни и те же эпизоды, описания чудес. Так, например, едва ли не каждый герой агиографической литературы рождается от благочестивых родителей и уже в раннем детстве проявляет признаки особого христианского благочестия, избегает обычных детских игр. Едва ли не каждый святой прилежно учится в школе, но отказывается от высшего образования; претерпевает искушения от диавола, но всегда их преодолевает; борется с какой-либо ересью и одерживает над ней победу; совершает многочисленные чудеса и исцеления.

Можно сказать, что в Церкви каждый святой проживает как бы три жизни. Одна – это его реальная жизнь, очерченная определенными временными и географическими пределами. Другая – его житие. И третья – это «посмертная» жизнь святого, то есть его жизнь в многовековом опыте Церкви, включающем различные чудеса, исцеления и случаи помощи этого святого людям.

О реальной жизни святого иногда известно кое-что, иногда очень мало, иногда почти ничего. О жизни святого известно больше, если он оставил собственные автобиографические сочинения (например, святитель Григорий Богослов), или если он совершил деяния, о которых сохранились сведения в исторических источниках (например, в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского), или, наконец, если святой жил в недавнем прошлом и память о нем еще жива среди современников (например, преподобный [Силуан Афонский](#), многие мученики XX века). Если же святой не оставил собственных сочинений, сведения о нем не сохранились в исторических хрониках, а жил он в далеком прошлом, то единственным литературным источником, из которого можно узнать о его жизни, является житие, написанное много столетий спустя и нередко лишенное исторической достоверности.

Одним из наиболее почитаемых в Православной Церкви святых является святитель Николай, архиепископ Мир Ликийских. О его реальной земной жизни известно не так много. Существует его житие с рассказами о различных чудесах, однако некоторые из этих рассказов заимствованы из жития другого святого Николая, епископа Пинарского, жившего в VI веке. В житии святителя Николая рассказывается о том, как он принимал участие в I Вселенском Соборе (325 г.), на котором ударил еретика Ария, за что был лишен сана, но впоследствии восстановлен в епископском достоинстве. Этот эпизод отсутствует в дошедших до нас документах Собора, хотя в полном составе материалы Собора не сохранились.

Означает ли это, что житию святителя Николая и других святых нельзя верить? Вовсе нет. Во-первых, потому, что от житий не всегда можно требовать исторической достоверности, на которую они и не претендуют: житие говорит в первую очередь о значимости святого для Церкви и церковного народа, рисует его духовный образ; что же касается исторического облика святого, то в некоторых случаях он остается как бы «за кадром». Во-вторых же, у святого, как было сказано, помимо жизни и жития, есть еще третья жизнь – та, которую он проживает в опыте верующих на протяжении многих столетий, протекших после его смерти. Речь идет об исцелениях и чудесах, совершающихся у мощей или гробницы святого, о многообразной помощи, которую оказывает святой, когда к нему обращаются с молитвой. Таинственным образом эта жизнь святого в опыте Церкви соответствует тому, что можно узнать о нем из его жития. И житие, лишенное исторической достоверности, обретает достоверность на ином уровне. И чудеса, описанные в житии, многократно повторяются в опыте других людей.

В раннехристианской Церкви не было никакой процедуры канонизации святых. Культ того или иного святого возникал стихийно, и для почитания мученика или святого не требовалось специальной санкции: вся община во главе с местным епископом принимала в нем участие. На протяжении всей византийской эпохи внесение имени святого в церковный календарь и установление его памяти на местном уровне было прерогативой епархиального архиерея. Относительно общецерковного почитания святых в отдельных случаях высшей церковной или светской властью издавались специальные указы: известны постановления и указы патриарха Фотия и императора [Льва Мудрого](#) (886–911), **посвященные прославлению отдельных святых. Однако эти указы имели эпизодический характер, и их наличие не воспринималось как неперемное условие для возникновения и развития почитания святых.**

Даже в XI веке официальная санкция высшей церковной или светской власти не считалась необходимой для прославления того или иного лица в качестве святого: об этом свидетельствует конфликт между Симеоном Новым Богословом и Константинопольской Церковью. Сразу же после кончины своего духовного отца, [Симеона Благоговейного](#), Симеон Новый Богослов установил в своем монастыре торжественное празднование его памяти. Была также написана икона Симеона Благоговейного и составлена служба ему. Один из иерархов Константинопольской Церкви, митрополит Никомидийский Стефан, узнав об этом, начал упрекать Симеона в том, что он самовольно прославлял своего духовного отца прежде, чем тот был официально причислен к лику святых. Однако Симеон ревностно защищал культ своего старца, что и послужило одной из причин его изгнания из Константинополя.

Во времена Симеона Нового Богослова в Византийской Церкви сосуществовали две тенденции. С одной стороны, сохранялась древняя практика «стихийного» прославления и почитания святых, отразившаяся в деятельности Симеона. С другой стороны, происходила работа по кодификации святых, систематизации и редактированию их житий: этой работой занимался, в частности, [Симеон Метафраст](#). По замечанию современного светского исследователя, «составление корпуса Метафраста и... сопротивление, каким была встречена попытка Симеона Нового Богослова утвердить почитание своего духовного отца Симеона Студита, показывают, что с конца X столетия официальная Церковь стремилась считать сонм святых своего рода замкнутым сообществом, в котором все места более или менее заняты». Данное замечание, однако, нельзя считать верным, если учитывать, что причисление к лику святых происходило в Византийской Церкви вплоть до падения империи и продолжилось в постевизантийскую эпоху.

В Русской Церкви от времени крещения Руси вплоть до середины XVI века причисление к лику святых оставалось главным образом прерогативой местных архиереев, хотя почитание некоторых святых приобрело общерусский характер (Борис и Глеб, князь Владимир и княгиня Ольга, Антоний и Феодосий Печерские). На Московских Соборах 1547 и 1549 годов было канонизировано для общецерковного почитания 39 святых, а в период между этими Соборами и установлением синодального строя – еще около 130 святых. В синодальный период канонизация стала исключительной прерогативой высшей церковной власти, а процедура канонизации значительно усложнилась и формализовалась. Число святых, канонизированных в синодальный период, незначительно. Исключительным событием в жизни Церкви стала канонизация в 1903 году, по инициативе императора Николая II, преподобного Серафима Саровского – подвижника, которого к тому времени почитала вся Россия.

В советский период, вплоть до 1988 года, Русская Церковь была фактически лишена возможности совершать канонизации святых. В 1960-е и 1970-е годы в святцы Русской Церкви были внесены имена лишь нескольких святых, которые либо уже были канонизированы в других

Поместных Православных Церквах (Иоанн Русский, Герман Аляскинский), либо предложены для канонизации другими Церквами ([Николай Японский](#), [Иннокентий Московский](#)). Многие святые, пользовавшиеся всецерковным почитанием, такие как Иоанн Кронштадтский и блаженная Ксения Петербургская, не могли быть канонизированы из-за прямого запрета властей (Иоанн Кронштадтский как монархист и «черносотенец», блаженная Ксения как «кликуша» и «сумасшедшая»). Разумеется, невозможно было ставить вопрос о прославлении новомучеников Российских, так как официальные власти отрицали сам факт гонений на Церковь.

В 1988 году, когда праздновалось юоо-летие Крещения Руси, Поместный Собор Русской Православной Церкви причислил к лику святых для общецерковного почитания 8 подвижников благочестия, в том числе тех, которые еще в дореволюционный период почитались в качестве местночтимых. Кандидатуры святых для канонизации на Соборе 1988 года были одобрены Советом по делам религий. В дальнейшем, по мере ослабления советского режима, влияние властей на процесс канонизации было практически сведено к нулю, и уже в 1989 году Церковь смогла канонизировать патриарха Тихона, а в 1990-м – Иоанна Кронштадтского. С 1992 года началась поименная канонизация новомучеников и исповедников Российских, продолжающаяся по сей день. На Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года все новомученики и исповедники Российские, как известные по именам, так и неизвестные, были причислены к лику святых.

Прославление новомучеников и исповедников Российских на Соборе 2000 года стало событием общецерковного и общенационального масштаба. Причислив мучеников к лику святых, Церковь дала оценку наиболее трагическому периоду российской истории. На политическом уровне такая оценка не дана до сих пор: политики спорят о советском периоде, и среди них есть немало тех, кто старается оправдать гонителей или доказать, что репрессии и гонения на веру не имели массового характера. Совершив прославление новомучеников, Церковь вынесла свой суд и подвела черту под страшным временем гонений. Актом канонизации она показала, что период гонений на веру явил массовый героизм тысяч людей, не побоявшихся открыто исповедать Христа перед лицом богоборческой власти.

В контексте канонизации всех новомучеников и исповедников Российских следует понимать причисление к лику святых последнего русского императора Николая II и его семьи. Об этой канонизации много спорили в предсоборный период, поскольку предстоящее причисление Николая II к лику святых рассматривалось прежде всего в политическом аспекте. Для Церкви же канонизация последнего императора и его семьи не имела политического характера. Это не была канонизация монархии или оправдание политической деятельности последнего царя: это было прежде всего признание того факта, что царская семья разделила судьбу народа, оказавшись, так же как и сотни тысяч других людей, жертвой террора. Церковь канонизировала последнего царя не за то, что он был царем, а за то, что он разделил судьбу своего народа и встретил смерть со смирением, как истинный христианин и истинный праведник.

Процедура канонизации святых имеет наиболее детально разработанный и наиболее централизованный характер в Римско-католической Церкви, где со второй половины XII века канонизация становится исключительной прерогативой Римского папы. С середины XVII века Католическая Церковь различает две степени святости, которым соответствуют два формальных процесса – беатификации (причисления к лику блаженных) и канонизации (причисления к лику святых). Процесс беатификации не может начаться ранее чем через 5 лет после кончины подвижника, хотя по решению папы из этого правила может быть сделано исключение (так, например, процесс беатификации папы Римского Иоанна Павла II начался, по решению его преемника, папы Бенедикта XVI, спустя лишь несколько месяцев после его кончины). Непременным условием беатификации и канонизации является наличие чудес, совершенных по

молитве подвижника и удостоверенных специальной комиссией. Процесс беатификации и канонизации имеет многоступенчатый характер, однако окончательное решение принадлежит папе. Именно он издает решение о причислении того или иного лица к лику блаженных или святых, и данное решение имеет статус «непогрешимого», как и все другие деяния папы, совершенные *ex cathedra*.

В Православной Церкви не существует столь четко разработанной системы канонизации святых, и практика канонизации в одной Поместной Православной Церкви может существенно отличаться от подобной практики в других Церквях. В Русской Православной Церкви канонизация осуществляется Архиерейским или Поместным Собором по представлению Комиссии по канонизации: на эту комиссию возложена задача изучения материалов и документов, посвященных жизни и подвигу святых. Имена для рассмотрения поступают в комиссию из епархий, за подписью епархиального архиерея. В Константинопольском Патриархате решение о канонизации святых принимается Священным Синодом и специальной комиссии по канонизации не существует.

Если одна Поместная Церковь совершает акт канонизации тех или иных святых, то имена новоканонизированных святых, как правило, посылаются в другие Православные Церкви для включения в диптихи (списки святых). Однако сам факт получения Поместной Церковью списка новопрославленных святых из другой Церкви недостаточен для того, чтобы эта Церковь включила присланные имена в свои диптихи. Для этого требуется решение самой Поместной Церкви, которая должна признать канонизацию, состоявшуюся в другой Поместной Церкви.

В Православной Церкви, в отличие от Католической, не существует «мариологии» как специального раздела догматического богословия. Учение отцов Восточной Церкви о Пресвятой Богородице было неотъемлемой частью их христологии, и именно в контексте христологических споров следует рассматривать то постепенное развитие культа Богородицы, которое происходило на христианском Востоке в течение всего первого тысячелетия.

Новый Завет не дает явных указаний на то, чтобы при жизни Христа или в первые годы после Его смерти и воскресения Матерь Иисуса пользовалась особым почитанием в общине учеников Спасителя. В Евангелиях от Матфея и Луки о Божией Матери говорится подробно в связи с рождением от Нее Иисуса (см.: [Мф 1:18-25](#); [Лк 1:26-38](#)). Дальнейшие упоминания о Марии, Матери Иисуса, в Новом Завете носят эпизодический характер. В Евангелии от Луки Мария и Иосиф упоминаются в рассказе о проповеди двенадцатилетнего Иисуса в храме (см.: [Лк 2:41-51](#)). Все три синоптических Евангелия содержат рассказ о том, как Матерь и братья Иисуса пришли к Нему и просили о встрече с Ним, но Иисус, указав на сидевших рядом с Ним учеников, сказал: вот мать Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать ([Мф 12:49-50](#); Мк 3, 31—35; [Лк 8:19-21](#)). В Евангелии от Иоанна Матерь Иисуса присутствует на первом чуде Иисуса в Кане Галилейской (см.: [Ин 2:1-11](#)). В том же Евангелии говорится о том, что Матерь Иисуса стояла при Его кресте (см.: [Ин 19:25-27](#)). Этим исчерпываются упоминания о Божией Матери в Евангелиях. О роли Матери Иисуса в апостольской общине ничего не говорится ни в Деяниях, ни в Посланиях апостолов.

Однако уже во II веке Дева Мария становится неотъемлемой частью христологического учения Церкви. Об этом свидетельствуют сочинения Иринея Лионского, в чьем учении о «рекапитуляции» Дева Мария занимает важное место. Как Христос стал новым Адамом, так и Мария стала новой Евой, дабы исправить и уврачевать непослушание Евы и открыть человечеству путь к спасению:

...Обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слово, так Другая через слово Ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинувшись Его слову. И как та была непослушна Богу, так Эта склонилась послушанию Богу, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасется, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы.

Церковные писатели II-III веков неоднократно обращаются к теме девства Пресвятой Богородицы. Догмат о девственном рождении Иисуса от Марии является единственным мариологическим догматом, основанным на прямом свидетельстве Нового Завета (см.: [Мф 1:18-25](#); [Лк 1:26-35](#)). В начале II века Игнатий Богоносец упоминает девство Марии в числе трех тайн, которые были сокрыты от диавола: «От князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божиим». Иустин Философ, полемизируя с Трифоном-иудеем, доказывает, что Христос родился от Девы, ссылаясь на греческий перевод слов пророка Исаии: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя ему: Еммануил ([Ис 7.14](#)). Тогда как Трифон ссылается на еврейский текст Библии, где употреблено слово 'alma, могущее означать «молодую женщину», но переведенное на греческий как (дева), Иустин настаивает на том, что речь идет именно о рождении Иисуса от Девы. VIII веке девственное рождение Марии защищает от нападок язычника Цельса Ориген.

В Новом Завете прямо не говорится о том, что Мария осталась Девой после рождения Иисуса. В Евангелии от Матфея упоминается, что Иосиф принял жену свою и не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего первенца ([Мф 1:24-25](#)). Выражение «как наконец» указывает на то, что Иосиф не познал Марию до рождения Иисуса, но ничего не говорится о Ее девстве после рождения.

Однако Церковь прославляет Богородицу как Приснодеву, то есть как сохранившую девство навсегда. В соборных определениях титул «Приснодева» начал использоваться с V Вселенского Собора (553). Однако учение о том, что Мария осталась Девой после рождения Иисуса, было широко распространено в христианской Церкви уже в III–IV веках. В IV веке Иоанн Златоуст в комментарии на Евангелие от Матфея говорил, что Иосиф «не захотел познать Деву после того, как Она столь чудесно сделалась Матерью и удостоилась родить неслыханным образом и произвести необыкновенный Плод». Златоуст считает доказательством девства Марии тот факт, что, умирая на кресте, Иисус поручил ее, «как незамужнюю», Своему ученику. Что же касается «братьев Иисуса», упоминаемых в Новом Завете, то в данном случае слово «братья» употреблено в значении «родственники».

Отметим, что относительно «братьев Иисуса» в церковной традиции нет единого мнения: большинство восточных и ряд западных церковных писателей (Климент Александрийский, Ориген, [Евсевий Кесарийский](#), Епифаний Кипрский, Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский), основываясь на «Протоевангелии Иакова», утверждали, что братья Иисуса были детьми Иосифа от первого брака. Некоторые западные авторы (Иероним, Августин) считали братьев Иисуса Его двоюродными братьями. Церковная традиция на Востоке и Западе отвергла мнение о том, что упомянутые в Евангелиях братья Иисуса могли быть родными братьями Христа, родившимися от Марии после рождения Иисуса.

Приснодевство Богородицы – одна из важных тем православного богослужения и богословия. В богослужебных текстах Православной Церкви говорится, что Богородица – «прежде рожества Дева, и в рождестве Дева, и по рождестве паки пребывает Дева». Эти выражения дословно воспроизводят учение Иоанна Дамаскина о том, что «Святая и единственная Дева... так возжелала девства, что в Ней, словно в некоем чистейшем пламени, оно получило свое полное выражение. Ведь всякая дева, рождая, нарушает девство. Она же и до рожества, и в рождестве, и после рожества пребывает Девой». По словам Дамаскина,

...Господь как по зачатию Своем сохранил зачавшую (Его) Девой, так и по рождении сохранил девство Ее неповрежденным, один только пройдя через Нее и сохранив Ее заключенной. Зачатие совершилось через слух, а рождение обыкновенным для рождающихся путем... Ибо для Него не было невозможным – и пройти через врата, и не повредить их печатей. Итак, Приснодева и по рождестве пребывает Девой, не имев до смерти никакого общения с мужем... Да и каким образом Родившая Бога и из последовавшего затем опытно узнавшая чудо допустила бы соединение с мужем? Нет. Даже думать так, не то что делать, не свойственно здравомыслящему уму.

В этих словах отражена вера Церкви в то, что при рождении от Девы воплотившийся Бог не повредил Ее девство и оставил Ее утробу запечатанной. По словам церковной песни, Она родила «чистоте запечатанной и девству храниму». В Пасхальном каноне прохождение Иисуса через материнскую утробу без повреждения девственности сравнивается с выходом воскресшего Христа из гроба без повреждения его печатей: «Сохранив цела знамения, Христе, воскресл еси от гроба, ключи Девы невредивый в рождестве Твоем, и отверзл еси нам райския двери».

По учению Церкви, при рождении Спасителя Пресвятая Дева не испытала обычных мук, свойственных рождающим. По словам Иоанна Дамаскина, Дева Мария «родила без обычных родовых мук», но Она испытала эти муки, когда стояла при кресте Иисуса, «видя, что Тот, Кого

через рождение Она узнала как Бога, умерщвляется, как злодей».

III Вселенский Собор (431). осудив ересь Нестория, торжественно провозгласил Марию «Богородицей». О значении этого термина, ставшего основным наименованием Пресвятой Девы в православной традиции, уже говорилось выше. Этот термин не был изобретен богословами. Он зародился в недрах литургической жизни Церкви: к тому моменту, когда Несторий выступил против его употребления, он уже широко использовался в богослужении, и именно отказ от термина, ставшего традиционным, послужил сигналом к началу борьбы с несторианством. Богородичный догмат был рожден через опыт церковной молитвы: через этот опыт, а не через богословские трактаты Церковь узнала о том, что Мария родила Бога воплотившегося, а не человека обоженного.

Термин «Богородица» подчеркивает значение Марии как Матери Бога. Имя «Богородица», по словам Иоанна Дамаскина, «содержит в себе все таинство домостроительства» спасения рода человеческого. Разъясняя смысл термина «Богородица», Дама-скин пишет:

Святую Деву мы прославляем как Богородицу в собственном и истинном смысле. Ибо как Родившийся от Нее – истинный Бог, так и Родившая истинного Бога, от Нее воплотившегося, – истинная Богородица. Мы говорим, что Бог родился от Нее не в том смысле, что Божество Слова от Нее получило начало, но в том, что Само Божие Слово, прежде веков, вне времени от Отца рожденное, безначально и вечно с Отцом и Духом пребывающее, в последние дни ([Евр 1:2](#)) для нашего спасения вселилось в утробу Святой Девы и от Нее без изменения воплотилось и родилось. Ибо Святая Дева родила не простого человека, но Бога истинного, – не просто Бога, но Бога воплощенного, не с неба принесшего тело и прошедшего через Нее, как бы через канал, но воспринявшего от Нее единую с нами плоть и принявшего ее в Свою собственную Ипостась... Отсюда справедливо и истинно Святую Марию называем Богородицей.

Употребление термина «Богородица» по отношению к Матери Божией, как говорит далее Иоанн Дамаскин, вытекает не только из отвержения несторианства, но и из православного учения об обожении человеческого естества воплотившимся Словом:

...Святая Дева мыслится и называется Богородицей не только ради (Божественного) естества Слова, но и по причине обожествления человеческой природы... Сама Богоматерь сверхъестественно послужила к тому, что Создатель сделался тварью, и Бог и Творец всего воплотился, обоживая воспринятое человечество, причем в то же время соединение сохраняет соединенные естества такими же, какими они вошли в соединение, – разумею не только Божество, но и человечество Христа; и то, что выше нас, и то, что соответствует нам.

Говоря об участии Пресвятой Девы в Божественном домостроительстве спасения, отцы Церкви различают два момента – Ее предызбрание Предвечным Советом Божиим и Ее личный подвиг соучастия в деле спасения. По учению Церкви, Пресвятая Дева была от века предызбрана Богом для того, чтобы стать Его Матерью, была предуготована и предочищена:

Будучи избранной от древних родов по Предвечному Совету без истечения и бесстрастно родившего Тебя Бога Отца, Она родила Тебя – умиловление и спасение, оправдание и искупление, Тебя – Жизнь от Жизни, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, воплотившегося от Нее в последние времена... Отец Ее предопределил, пророки предрекли Духом Святым, а освящающая сила Духа нашествием Своим очистила, осватила и как бы заранее оросила.

В то же время Церковь еще в эпоху христологических споров отвергла представление о том, что Христос прошел через Богородицу, «как через канал», то есть что Она была лишь пассивной исполнительницей Божественного предопределения, безгласным инструментом и орудием Божией воли. Та святость, которой достигла Богородица, является, по учению Церкви, не только

плодом Божественного предызбрания, но и плодом Ее личного духовного подвига, сделавшего Ее «помощницей Бога в том, что совершалось в деле домостроительства».

Об этом говорит Церковь, прославляя Благовещение Пресвятой Богородицы. Ее смиренное согласие на волю Божию, Ее готовность принять в Свое чрево Бога воплотившегося были одним из условий Боговоплощения. Без содействия Божией Матери, без Ее добровольного согласия на соучастие в деле спасения человечества это спасение не могло быть осуществлено:

Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа, но также делом воли и веры Девы. Без согласия Непорочной, без содействия веры домостроительство это было столь же неосуществимым, как и без действия трех Божественных Ипостасей. Только научив и убедив Ее, Бог берет Ее Себе в Матерь и воспринимает от Нее плоть, которую Она соглашается дать Ему. Он желал, чтобы Матерь Его родила Его столь же свободно, как и Он воплотился добровольно.

Таким образом, Боговоплощение стало не только инициативой Бога, произвольно вторгнувшегося в человеческую историю, но и актом синергии между Богом и человеком. Об этом с особой силой говорит Филарет Московский, сопоставляя творческое слово Бога, приведшее в бытие мир, со словом Пресвятой Богородицы, которым Она выразила согласие на Богоматеринство. Именно произнесенное Богородицей слово «буди» стало тем поворотным пунктом, с которого началась история Боговоплощения:

Во дни творения мира, когда Бог изрекал Свое живое и мощное «да будет», слово Творца производило в мир твари; но в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла Свое кроткое и послушное «буди», – едва дерзаю выговорить, что тогда соделалось, – слово твари низводит в мир Творца. И здесь Бог изрекает Свое слово: Зачнешь во чреве и родишь Сына... Он будет велик... И будет царствовать на ломом Иакова веки ([Лк 1:31-33](#)). Но – что опять дивно и непостижимо – Самое Слово Божие медлит действовать, удерживаясь словом Марии: Как будет это? ([Лк 1:34](#)). Потребно было Ее смиренное «буди», чтобы воздействовало Божие величественное: «да будет». Что же за сокровенная сила заключается в сих простых словах: се, Раба Господня: буди Ми по глаголу твоему ([Лк 1:38](#)), – и производит столь необычайное действие? Сия чудная сила есть чистейшая и совершенная преданность Марии Богу, волею, мыслию, душою, всем существом, всякой способностью, всяким действием, всякой надеждой и ожиданием.

Как подчеркивает протоиерей Георгий Флоровский, комментируя эти слова святителя, инициатива в деле спасения человечества исходила от Бога, однако «поскольку средство спасения, избранное Богом, состоит в соединении Божественной Личности и человеческой природы, человек не может оставаться пассивным наблюдателем в этом таинстве». Устами Марии человеческий род «откликнулся на искупительное решение Божественной любви».

В лице Божией Матери человечество вышло навстречу Богу, восхотевшему спасти род человеческий. Оно принесло воплотившемуся Богу в дар от себя Матерь Деву, как говорится в одном из рождественских церковных песнопений. Ее рождение от святых и праведных Иоакима и Анны стало завершением многовекового приуготовительного периода, в течение которого Бог избирал людей из среды народа израильского, а они отвечали на это избрание подвигом веры. Не случайно перед Рождеством Христовым Церковь вспоминает всех ветхозаветных праведников, включая Авраама, Исаака, Иакова, царя Давида, как тех, через кого Бог готовил человечество к пришествию Спасителя. Последним звеном в этой цепи праведников была Пресвятая Дева, чья святость безмерно превзошла всю ветхозаветную праведность и вообще всякое доступное земному человеку совершенство.

Святость Богородицы, Ее непричастность греху и страстям – один из лейтмотивов святоотеческих проповедей и трактатов, посвященных Богородице. Мысль о том, что Пресвятая

Богородица могла быть причастна какому-либо греху, глубоко чужда восточной патристике. Некоторые церковные писатели допускали наличие у Богородицы немощей и слабостей, свойственных земному человеку, однако никогда не называли их греховными. В частности, Иоанн Златоуст, комментируя рассказ о том, как Мать и братья Иисуса хотели видеть Его (см.: [Мф 12:46-49](#)), говорит о том, что отрицательный ответ на просьбу Матери и братьев был вызван тем, что «они думали о Нем как о простом человеке и тщеславились». Толкуя повествование о чуде в Кане Галилейской (см.: [Ин 2:1-11](#)), Златоуст утверждает то, что просьба Матери к Сыну была мотивирована желанием «и гостям угодить, и Себя прославить через Сына». Как отмечает Златоуст, «может быть, Она при этом имела в мыслях что-либо человеческое, подобно Его братьям, которые говорили яви Себя миру ([Ин 7:4](#)), желая приобрести славу Его чудесами». Резкий ответ Иисуса Матери («что Мне и Тебе, Жено?»), по мнению Златоуста, обусловлен тем, что Она «не хотела повиноваться Ему, а хотела, как Мать, во всех случаях первенствовать».

Приведенные высказывания Златоуста свидетельствуют о том, что в конце IV века почитание Богородицы еще не достигло таких масштабов, которые оно приобрело после III Вселенского Собора. Именно деяния этого Собора не только закрепили то почитание Божией Матери, которое уже сложилось в литургической практике, но и создали предпосылки для его дальнейшего развития. Богослужение Православной Церкви закрепило представление об исключительной святости Божией Матери, о Ее непричастности какому-либо греху. Церковь назвала Мать Божию «Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим», то есть безмерно превосходящей Ангелов по Своей святости. Ее стали называть «Пресвятой», то есть буквально «сверх-святой», подчеркивая превосходство Ее святости над святостью любого другого святого. На православных богослужениях Ее поминают первой из святых – как «Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию».

Святые отцы называют Богородицу «непорочной и незнакомой с земными страстями», «отряхнувшей (от Себя) прилог всякой страсти». Она «никогда не согрешила ни единым помыслом». Она – «жилище всякой добродетели», Ее ум «устранен от всякого житейского и плотского пожелания», а Ее жизнь есть «восхождение к святости», делающее Ее «святым и удивительным храмом, достойным Бога Вышнего». Богородица – «средоточие божественных и человеческих дарований». Она настолько приближена к Богу, что «является единственной как бы границей между тварным и несотворенным естеством», то есть между естеством Божественным и человеческим, «и все знающие Бога познают и Ее – как Место Невместимого; и все восхваляющие Бога воспоют и Ее после Бога». Богородица – «Причина и бывших прежде Нее благословений и даров человеческому роду, и Предстательница настоящих, и Ходатаица вечных. Она – основание пророков, начало апостолов, утверждение мучеников, основание учителей. Она – слава сущих на земле, радость сущих на небе, украшение всего создания».

Приведенные формулировки богослужебных текстов и святоотеческих трактатов свидетельствуют о том исключительном почитании, которым Пресвятая Богородица окружена в Православной Церкви. Надо сказать, что почитание Богородицы в течение первого тысячелетия христианской истории развивалось параллельно на Востоке и на Западе. Однако во втором тысячелетии мариологический догмат в Католической Церкви был облечен в такие богословские формы, которые оказались непонятны и чужды православной традиции. Становление, развитие и утверждение новых мариологических учений, неизвестных отцам древней неразделенной Церкви, было отрицательно воспринято на православном Востоке и вызвало целую серию антикатолических сочинений, в которых эти учения подвергались критическому анализу.

Начиная с Иоанна Дуне Скота, на Западе развивалось учение о «непорочном зачатии» Божией Матери. Согласно этому учению, Божией Матери в силу будущих заслуг Ее Сына была дана особая привилегия – быть свободной от первородного греха. В 1854 году папа Пий IX без созыва Собора специальной буллой провозгласил учение о непорочном зачатии догматом:

Мы заявляем, провозглашаем и определяем, что учение, которое придерживается того, что Блаженная Дева Мария была с самого первого момента Своего зачатия, особой благодатью и расположением Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, сохранена незапятнанной никаким пятном первородного греха, является учением, явленным в откровении Богом, и потому в него должно твердо и постоянно верить всем верным.

Возникновение и развитие учения о непорочном зачатии Божией Матери было прямым следствием того понимания первородного греха как наследственной вины, которое утвердилось на Западе со времен Августина. В православной среде это учение, особенно после официального провозглашения его догматом, вызвало резкое отторжение. Святитель Игнатий (Брянчанинов) назвал новое учение Римской Церкви еретическим, подчеркнув, что «паписты, признав Божию Матерь чуждою первородного греха, признали Ее чуждою всякого греха, вполне безгрешною, следовательно, не нуждающейся ни в искуплении, ни в Искупителе». В противовес католикам Игнатий утверждает, что Божия Матерь «зачата и рождена во грехе по общему закону падшего человечества»; «зачалась и родилась Дева Мария в погибели, в падении, в узах вечной смерти и греха, родилась в состоянии, общем всему человеческому роду». Столь резкое подчеркивание греховности, сопряженной с зачатием Божией Матери, вовсе не характерно для святоотеческой литературы. Диссонирует оно и с богослужением Православной Церкви, посвященным празднику Зачатия Пресвятой Богородицы.

Более богословски взвешенной, хотя не менее резкой в отрицании догмата непорочного зачатия была позиция В.Н. Лосского, который прежде всего обращает внимание на крайний юридизм формулировки догмата. Этот юридизм, по мнению Лосского, «стирает действительный характер подвига нашего искупления и видит в нем только лишь отвлеченную заслугу Христа, вменяемую человеческому лицу до страдания и воскресения Христова, даже до Его воплощения». Если бы Пресвятая Дева была, в силу особой привилегии, изолирована от остальной части человечества, то обесценился бы факт Ее свободного согласия на Божественную волю, выразившийся в Ее ответе Архангелу Гавриилу. Этот ответ утерял бы свою историческую связь с другими актами, способствовавшими на протяжении веков приуготовлению человечества к пришествию Мессии; «тогда была бы разорвана преемственность святости Ветхого Завета, накапливавшаяся из поколения в поколение, чтобы завершиться наконец в лице Марии, Пречистой Девы, Чье смиренное послушание должно было переступить последний порог, который с человеческой стороны делал возможным подвиг нашего спасения». Лосский критикует различие между «активным» и «пассивным» зачатием, введенное католиками для объяснения догмата о непорочном зачатии. Православная Церковь, чуждая отращения к тому, что относится к плотской природе, не приемлет этого искусственного различия.

В связи с «непорочным зачатием» необходимо указать на один православный богослужебный текст, где прямо употреблено это выражение: «Поем святое Твое Рождество, чтим и непорочное зачатие Твое, Невесто богозванная и Дево». Этот текст из второго канона на Рождество Богородицы иногда приводится в качестве иллюстрации к тому, что учение о непорочном зачатии Божией Матери не чуждо и Православной Церкви. Выражение «зачатие Твое», в соответствии с нормами греческого языка, можно понять и как относящееся к зачатию Пресвятой Девы Иоакимом и Анной, и как относящееся к зачатию Спасителя Пресвятой Девой.

В пользу последнего толкования свидетельствует как общее содержание канона, из которого заимствован данный текст, так и тот факт, что зачатие упоминается после рождества, а не до (что соответствовало бы логической последовательности событий, если бы речь шла о зачатии Богородицы Иоакимом и Анной). Таким образом, речь в указанном песнопении идет о зачатии Спасителя Девой Марией, происшедшем по наитию Святого Духа: именно это зачатие, с точки зрения Православной Церкви, является в полном смысле слова «непорочным».

Православная Церковь обращается к Богородице словами «Пресвятая Богородица, спаси нас», что указывает на участие Богородицы в деле спасения и искупления (к святым принято обращение «моли Бога о нас»). Однако Православие не приемлет наименование Богородицы «соискупительницей» (Coredemptrix), употребляемое в Римско-католической Церкви, поскольку этот титул умаляет уникальность искупительной жертвы Христа и может создать ложное представление о том, что в деле искупления была равная доля участия Христа и Божией Матери.

В понимании посмертной судьбы Пресвятой Богородицы Православная и Католическая Церкви сходятся по существу, веруя в то, что Она вместе с телом была вознесена на небо. Эта вера исповедовалась богословами Востока и Запада на протяжении второй половины первого тысячелетия. Однако на Западе акцент делался не на кончину Пресвятой Девы, а на Ее вознесение в небесную славу. Этому событию посвящен в Католической Церкви праздник, получивший название Взятия Девы Марии на небо. Что же касается смерти Богородицы, то здесь мнения католических богословов расходятся. Одни (морталисты) утверждают, что Она, как неподвластная первородному греху, была неподвластна и смерти, но умерла добровольно и затем была вознесена на небо. Другие (имморталисты) считают, что Она вообще не могла умереть и была сразу вознесена в небесную славу. В 1950 году папа Пий провозгласил догмат о телесном вознесении Девы Марии на небо, упомянув в специальной булле, посвященной этому догмату, о том, что Христос сохранил Ее «от тления и смерти».

На православном Востоке празднуется не Взятие Девы Марии на небо, а Успение Пресвятой Богородицы, что отражено и в иконографии:

« На Западе Деву Марию изображают возносящейся на облаках в окружении Херувимов, на Востоке – распростертой на смертном одре в окружении апостолов. Православные веруют в то, что Господь сохранил тело Богородицы от тления, однако исповедуют, что Она умерла в силу общего для человеческого естества закона. В проповеди на Успение Иоанн Дамаскин говорит, что Богородица, «Которая в рождестве поднялась выше пределов естества, попадает ныне под его законы, и смерти подчиняется непорочное тело». В то же время Дамаскин подчеркивает, что «безмерно различие между рабами Божиими и Его Матерью», и потому, если по законам естества душа Божией Матери и отделилась от тела, а само тело было предано погребению, все же это святое тело «не остается в области смерти и не разрушается тлением».

Православная Церковь, в отличие от Католической никогда не догматизировала учение о вознесении Пресвятой Богородицы на небо; тем не менее вера в это событие является неотъемлемой частью Предания Православной Церкви. В проповеди, посвященной Успению Богородицы, Иоанн Дамаскин говорит:

Тебя перенесли Ангелы с Архангелами. Перед Твоим восхождением вострепетали нечистые воздушные духи. Твоим прохождением благословляется воздух и эфир освящается свыше. Твою душу, радуясь, принимает небо, Тебя встречают (ангельские) Силы со священными гимнами и с блистающими лампадами светлого торжества... Почетной стражей Тебя окружают Власти, благословляют Начала, Престолы воспевают, Херувимы радостью и страхом охвачены, Серафимы же славят Ту, Которая по природе и истинному домостроительству стала

Матерью Своего Владыки. Ведь Ты не взошла на небо, как Илия (см.: [4 Цар 2:11](#)), и не была восхищена до третьего неба, как Павел (см.: [2 Кор 12:2](#)), но достигла самого царственного Престола Своего Сына, (где) взираешь на Него собственными очами, радуешься и предстоишь Ему с великим неизреченным дерзновением.

Почитание Богородицы занимает исключительное место в православном богослужении. Богородичные праздники сопровождают верующего на протяжении всего церковного года, параллельно с праздниками Господскими, посвященными воспоминанию основных событий из жизни Спасителя. Первым великим праздником церковного года является Рождество Богородицы, последним – Ее Успение. Отдельно празднуется Введение Богородицы во храм, Сретение Господне, Благовещение Пресвятой Богородицы.

В Русской Православной Церкви широко распространены празднования в честь икон Божией Матери – Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской и многих других.

Каждое богослужбное чинопоследование, будь то литургия, вечерня, утренняя, повечерие, полунощница или часы, содержит молитвы, посвященные Божией Матери. Каждая песнь канона завершается тропарем, посвященным Богородице; циклы стихир на вечерне и утрени также завершаются Богородичной стихирой. Бесчисленное количество молитв, посвященных Богородице, свидетельствует о том, что Ее образ был источником неоскудевающе-го вдохновения для церковных поэтов и гимнографов. Он остается таковым для всех поколений православных христиан, видящих в Пресвятой Богородице «Заступницу усердную», «в скорбех и печалех Утешение», «Взыскание погибших» и «всех скорбящих Радость».

Почитание Богородицы вырастает из самой сердцевины бытия Православной Церкви:

Соединение со Христом, составляющее цель бытия Церкви – да и каждого отдельного христианина, – есть прежде всего причастие Его жертвенной любви к человечеству. И здесь огромная роль принадлежит Той, Которая уникальным образом связана с Искупителем – узами материнской любви. Матерь Божия становится Матерью всех живущих, всего христианского рода, каждого рожденного и возрожденного в Духе и истине... Тайна Марии – тайна Церкви. Мать-Церковь и Матерь Божия вместе дают рождение новой жизни... церковь призывает к себе верующих и помогает им вращать духовно в эти тайны веры, тайны их собственного существования и духовной судьбы. В Церкви они учатся созерцать живого Христа вместе с торжествующим собором, Церковью первенцев, написанных на небесах ([Евр 12:23](#)), и поклоняться им. И в этом сияющем славою соборе они различают ослепительный лик Пресвятой Матери Господа и Искупителя, лик, полный благодати и любви, сострадания и милосердия, – лик «Честнейшия Херувим и Славнейшия без сравнения Серафим»...

Смерть как переход в вечность

Тема смерти разделяет человечество на два лагеря – тех, кто верит в «загробную жизнь», и тех, кто в нее не верит. Религиозный человек, к какому бы вероисповеданию ни принадлежал, признает существование жизни после смерти, даже если представления о том, какой именно будет эта жизнь, значительно отличаются одно от другого в разных религиях. Безрелигиозный человек, напротив, отрицает загробное существование, полагая, что жизнь человека вмещается исключительно во временной промежуток между рождением и смертью. Расхождение между религиозным и безрелигиозным мировоззрением ни в одной другой области не является столь же радикальным и очевидным.

Это расхождение влияет прежде всего на представление о жизни, ее смысле и цели. Нерелигиозный человек стремится прожить на земле как можно дольше, «взять от жизни все», так как полагает, что за порогом смерти – небытие, пустота. В христианской традиции, напротив, земная жизнь не считается абсолютной ценностью, так как христиане исходят из перспективы вечного бытия. Христиане озабочены не столько количеством лет, которые они могут прожить, сколько качеством собственной жизни, причем качество это определяется не земными приобретениями, а тем духовным богатством, которое ни моль, ни ржа не истребляют и... воры не подкапывают и не крадут ([Мф 6:20](#)).

Указанное расхождение, безусловно, влияет и на то, как верующий и неверующий человек относятся к смерти и всему, что ей сопутствует. Нерелигиозный человек боится смерти, боится мысли о смерти, подготовки к смерти, предсмертной болезни: отсюда распространенный взгляд на внезапную смерть как наиболее благополучный исход. Верующие, напротив, готовятся к смерти и в то же время молятся об избавлении от внезапной смерти, считая для себя благом иметь возможность подготовиться к смертному исходу. В христианской традиции предсмертная болезнь рассматривается как испытание, могущее принести духовную пользу, а смерть – как переход в мир иной.

Для неверующего человека смерть – это катастрофа и трагедия, разрыв и разлом. Для христианина же смерть – не катастрофа и не зло. Смерть – это «успение», временное состояние разлучения с телом до окончательного воссоединения с ним. Как подчеркивает Исаак Сирий, сон смерти кратковременен по сравнению с ожидающей человека вечностью. Поэтому человек не должен скорбеть относительно смерти, но должен думать о ней с надеждой на будущую вечную жизнь:

Не скорби по поводу схождения твоего в безмолвие могилы, о смертный... Как прекрасен твой состав и как прискорбно разложение! Но не будь поражен скорбью, ибо ты будешь снова облечен (в тело), пламеня огнем и Духом и нося в нем точный образ его Создателя... Не огорчайся, что много лет пребудем мы в этом тлении смерти под землей, пока не наступит коней мира. Смерть не тяжела для нас, ибо продолжительность нашего сна во гробе подобна сну в течение одной ночи. Ибо вот, премудрый Создатель сделал даже смерть легкой, чтобы мы вовсе не ощущали ее тяжесть. Пока мы не прошли через нее, она тяжела для нас, но после смерти мы не ощутим никакого тления или разложения нашего состава, но, словно после сна в течение одной ночи, мы пробудимся в тот день, как будто мы с вечера легли спать, а теперь проснулись. Столь легким будет для нас долгий сон в могиле и продолжительность лет, проведенных в ней.

Страх смерти, свойственный неверующим, в христианине изгоняется надеждой на воскресение:

И вера укрепит его в надежде, дабы с радостью претерпевал он все опасности,

приключаются с ним, ради этих божественных благ, дабы даже смертью не был он напуган и не страдал как существо телесное, но уподоблялся тому, кто обладает сверхтелесной надеждой, у кого мужественное сердце и кто уверен в Боге. Каждый день ожидает он исхода из тела... дабы безопасно достичь воскресения из мертвых.

В трактате «О смертности» Киприан Карфагенский утверждает, что «бояться смерти может только тот, кто не хочет идти ко Христу; а не хотеть идти ко Христу свойственно только тому, кто не верит, что он начнет царствовать со Христом». По словам Ки-приана, «смерти должен бояться только тот, кто, не будучи возрожден водою и духом, готовит себя в жертву пламени геенскому, кто не огражден крестом и страданием Христовым».

В христианстве смерть рассматривается, с одной стороны, как последствие грехопадения: Бог создал людей бессмертными, но в результате уклонения от исполнения заповеди Божией люди стали смертными и тленными. С другой же стороны, у некоторых отцов Церкви присутствует мысль о том, что смерть является благословением Божиим, ибо через смерть лежит путь к воскресению и вечной жизни. Как пишет Григорий Нисский, «по домостроительству Промыслом Божиим на естество человеческое наслана смерть, чтобы, по очищении от порока во время разрешения тела и души, человек снова воскресением воссоздан был здоровым, бесстрастным, чистым и чуждым всякой примеси порока».

Толкуя библейский рассказ о проклятии Богом Адама и Евы за совершенный ими грех и об изгнании их из рая, Исаак Сирин говорит о том, что установление смерти и изгнание были совершены под видом проклятия, однако в самом этом проклятии было скрыто благословение:

Как Он установил для Адама смерть под видом приговора за грех и как посредством наказания Он выявил наличие греха, хотя само наказание не было Его целью, точно так же Он показал, будто смерть была установлена для Адама как возмездие за его ошибку. Но Он скрыл Свою истинную тайну, и под образом чего-то устрашающего Он спрятал Свое предвечное намерение относительно смерти и Свой мудрый план относительно нее: хотя смерть может быть поначалу устрашающей, позорной и трудной, тем не менее в действительности это – средство перенесения нас в тот восхитительный и преславный мир... Когда Он изгнал Адама и Еву из рая, Он изгнал их под личиной гнева... Но во всем этом уже присутствовало домостроительство, совершенствующее и ведущее все к тому, что изначально являлось намерением Создателя. Не непослушание ввело смерть в дом Адама, и не нарушение заповеди извергло Адама и Еву из рая, ибо ясно, что Бог не сотворил их для пребывания в раю – лишь малой части земли; но всю землю должны были они покорить... Даже если бы они не нарушили заповедь, они все равно не были бы оставлены в раю навсегда.

Таким образом, смерть была благословением, поскольку изначально содержала в себе потенциал будущего воскресения, и изгнание из рая было во благо человеку, поскольку вместо «куска земли» человек получал во владение всю землю. Согласно Исааку Сирину, смерть явилась следствием Божественной «хитрости»: под маской наказания за грех Бог скрыл Свое истинное намерение, заключавшееся в спасении человечества. Необходимо видеть, утверждает Исаак, что действия Божии в истории человека лишь внешне могут выглядеть как наказание и кара, в действительности же цель Бога – достичь нашего блага любыми средствами. Зная заранее нашу склонность ко всем видам лукавства, Бог хитро уготовляет то, что кажется нам пагубным, на самом же деле является средством нашего исправления. Лишь пройдя через то, что представляется нам наказанием от Бога, мы осознаем, что оно служило нашему благу. У Бога нет возмездия, но Он всегда заботится о пользе, происходящей от всех Его действий по отношению к людям.

В христианской традиции смерть рассматривается из перспективы «смерти Бога» – крестной смерти Господа Спасителя. Именно эта смерть придала смысл и оправдание смерти

человека. Своей смертью Христос «попрал» смерть, победил и упразднил ее, открыв человечеству дорогу к воскресению. Это не означает, что смерть перестала существовать: она существует, но для верующего во Христа она потеряла свою силу: «Да, мы все еще умираем прежней смертью, но не остаемся в ней, а это не значит умирать, – говорит Иоанн Златоуст. – Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни; если же после смерти он оживет, и притом лучшей жизнью, то это не смерть, а успение».

Что происходит с душой человека после смерти? По словам Григория Богослова, «добрая и боголюбивая душа, после того как разрешится от сопряженного с ней тела и освобождается отсюда, тотчас приходит в ощущение и созерцание ожидающего ее блага, ибо то, что ее помрачало, очищается или отлагается». Освободившись от тела, душа «чудным каким-то наслаждением наслаждается и веселится и радостно идет к своему Владыке, ибо убежала от здешней жизни, как от каких-то тяжелых уз, и сбросила с себя лежавшие на ней оковы, которыми удерживалось крыло разума; тогда уже в видении как бы пожинает она уготованное ей блаженство».

Речь у Григория Богослова идет лишь о посмертной судьбе благочестивой души; вопроса о том, что происходит с душой грешника, Григорий здесь не касается. Согласно распространенному в восточной патристике мнению, душу праведника после исхода из тела встречают Ангелы (отчасти это мнение основано на [Лк 16:22](#)), душу же грешника истязают демоны. Об этом говорится в одной из бесед Макария Египетского:

Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при этом великое некое таинство. Ибо если повинна она в грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы хватают душу ту и берут в собственную свою область. И никто не должен удивляться сему; потому что если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась и повиновалась и была их рабою, то тем более удерживается ими и в их остается власти, когда отходит из мира. А что касается части благой, то должен ты представлять себе, что дело бывает так. При святых рабах Ангелы, и святые духи их окружают и охраняют. И когда отходят от тела, тогда лики Ангелов приемлют души их в свою область, в чистый век, и таким образом приводят их к Господу.

Похожее представление о посмертной судьбе человека мы находим у блаженного Диадокха, епископа Фотикийского, который говорит о том, что люди, не исповедавшие при жизни свои грехи, в час смерти будут объаты страхом. А «кто тогда будет находиться в страхе, тот не пройдет свободно мимо князей адских, потому что эту боязливость души они считают за признак соучастия ее в их зле». Душа же благочестивого человека, принесшего покаяние в своих грехах, в час разрешения от тела «с Ангелами мира несется выше всех темных полчищ, потому что такая душа некоторым образом окрылена бывает духовной любовью».

И у Макария, и у Диадокха говорится о том, что демоны встречают души грешников, тогда как души праведников попадают в руки Ангелов. Существует, однако, и другое представление, согласно которому душа всякого человека, в том числе праведника, после смерти подвергается испытаниям. Василий Великий, говоря о «мужественных Божиих подвижниках, которые всю свою жизнь довольно боролись с невидимыми врагами», утверждает, что когда они находятся при конце жизни, «князь века сего изведывает, чтобы удержать их у себя, если найдутся на них раны, полученные во время борьбы, или какие-нибудь пятна и отпечатки греха».

Иоанн Лествичник описывает предсмертные часы некоего Стефана, который провел сорок лет в монашестве и «просиял различными добродетелями, в особенности же украшен был постом и слезами». За день до кончины он, находясь в предсмертной болезни, пришел в исступление «и с открытыми глазами озирался то на правую, то на левую сторону постели

своей, и, как бы истязуемый кем-нибудь, он вслух всех предстоявших говорил иногда так: «Да, действительно, это правда; но я постился за это столько-то лет»; а иногда: «Нет, я не делал этого, вы лжете»; потом опять говорил: «Так, истинно так, но я плакал и служил братьям»; иногда же возражал: «Нет, вы клеветеете на меня» На иное же отвечал: «Так, действительно так, и не знаю, что сказать на сие; но у Бога есть милость¹⁰⁰». Как отмечает Лествичник, «в продолжение сего истязания душа его разлучилась с телом; и неизвестно осталось, какое было решение и окончание сего суда и какой приговор последовал».

На свидетельствах подобного рода из святоотеческой литературы основано учение о «мытарствах» – посмертных испытаниях, которые проходит душа всякого человека. Это учение нашло отражение в различных памятниках византийской аскетической и агиографической литературы, в частности в «Мытарствах блаженной Феодоры». В этом произведении описывается опыт прохождения через двадцать мытарств («таможенных постов»), каждое из которых соответствует одному из грехов: за каждый совершенный грех человек должен дать ответ демонам-истязателям, и пока он не докажет свою невиновность, он не допускается к следующему мытарству. Современному человеку такие описания могут показаться плодом фантазии или какого-то нездорового «эсхатологического садизма», однако опыт людей, переживших клиническую смерть, исследованный врачами, психологами и богословами, в некоторой степени подтверждает свидетельства, содержащиеся в этих описаниях.

Вне зависимости от того, насколько буквально воспринимаются свидетельства о мытарствах, будь то древние или современные, учение о том, что после смерти человека ждет испытание, следует признать общепринятым для православной традиции. Это испытание в учебниках по догматическому богословию называют «частным судом», в отличие от того всеобщего Страшного Суда, на котором определяется окончательная посмертная участь каждого человека.

После того как посмертное испытание души человека завершается, она попадает либо в преддверие рая, где пребывает в ожидании вечного блаженства, либо в преддверие ада, где предвкушает вечную муку. Об этом говорится, в частности, у святого Марка Ефесского:

Мы утверждаем, что ни праведные еще не восприняли полностью свой удел и то блаженное состояние, к которому они себя здесь уготовали чрез дела; ни грешные после смерти не были отведены в вечное наказание, в котором будут вечно мучиться; но и то и другое необходимо должно быть после того последнего дня Суда и воскресения всех. Ныне же и те и другие находятся в свойственных им местах: первые – в совершенном покое и свободными находятся на небе с Ангелами и пред Самим Богом и уже как бы в раю... вторые же, в свою очередь, заключенные в аду, пребывают во мраке и тени смертной, в рове преисподнем ([Пс 87:7](#))... И первые пребывают во всякой радости и веселии, ожидая уже и только лишь не имея еще в руках обетованное им Царство и неизреченные блага; а вторые, напротив, пребывают во всякой тесноте и безутешном страдании, как некие осужденные, ожидающие приговора Судьи и предвидящие эти мучения. И ни первые не восприняли еще наследие Царства и тех благ, которых не видел глаз, не слышало ухо и не Об этом же промежуточном состоянии, в котором пребывают души умерших до Страшного Суда, говорится в Синаксарии Субботы мясопустной: «Да будет известно, что души святых ныне пребывают в неких особых местах, а души грешных – отдельно: те в радости упования, а эти в печали от ожидания наказания. Ибо святые еще не получили обетованные блага». Именно исходя из того, что до Страшного Суда окончательная посмертная участь людей не определена и в их судьбе возможны изменения, Православная Церковь молится обо всех усопших, в том числе о находящихся в аду.

Как Православная Церковь видит посмертную участь людей, которые не несут нравственную ответственность за свои поступки и которых в силу этого нельзя отнести ни к

праведникам, ни к грешникам? Речь идет, в частности, о младенцах, умерших преждевременной смертью, а также о лицах, лишенных разума.

По мнению Григория Нисского, идея посмертного воздаяния не может быть применена к младенцам, ибо слово «воздаяние» предполагает наличие совершенных поступков, злых или добрых: если же таких поступков вообще не было, то невозможно говорить и о возмездии за них. Грех является болезнью человеческого естества, и для наслаждения небесными благами необходимо исцеление от этой болезни. Что же касается младенца, не искусившегося во зле, то «поскольку его душевным очам никакая болезнь не препятствует созерцанию света», то он «пребывает в естественном состоянии, не имея нужды в очищении для восстановления здоровья». В то же время жизнь младенческую нельзя сравнивать с жизнью добродетельной, с нравственным подвигом, венцом которого становится Царство Небесное. Такой подвиг ведет к несравненно большему блаженству, чем то, которым обладают младенцы, преждевременно похищенные смертью. В противном случае получалось бы, что «быть непричастным жизни блаженнее, чем жизнь», то есть что лучше вообще не родиться, или родиться и сразу умереть, чем прожить жизнь в благочестии и святости.

В приведенных словах Григория Нисского речь идет как об умерших в младенчестве, так и об умерщвленных в утробе матери. Григорий не видит принципиального различия в судьбе тех и других, кроме лишь того, что первые изводятся из жизни по неизреченному Промыслу Божию, тогда как вина за смерть последних целиком лежит на родителях. Относительно умерших в раннем возрасте в результате болезни или несчастного случая Григорий говорит следующее: Промыслу Божию свойственно не только исправлять последствия совершенных злых деяний, но и в некоторых случаях предотвращать еще не совершенные. Возможно, что, предвидя будущий греховный образ жизни человека, Господь преждевременно похищает его из жизни, «чтобы заранее известное зло не было совершено, если младенец останется жив».

Григорий не ставит специально вопрос о судьбе некрещеных младенцев. На этот вопрос однозначного ответа в православной традиции нет. Цитированный выше Синаксарий Субботы мясопустной говорит о том, что «крещеные младенцы наслаются сладостью (рая), непросвещенные же и языческие ни сладости (не наслаются), ни в геенну огненную не пойдут». Вопрос, таким образом, остается открытым, и судьба некрещеных младенцев вверяется всеблагому Промыслу Божию. Во всяком случае, православной традиции чуждо мнение Фомы Аквинского о том, что некрещеные младенцы обречены на пребывание в специально отведенной для них секции ада.

Второе Пришествие Христа

Основным фокусом христианской эсхатологии является Второе Пришествие Христа. Вся история христианства разворачивается в период времени между Первым и Вторым Пришествием Спасителя. В эту историю вплетены судьбы всех людей – и живых, и умерших. Ожидание Второго Пришествия объединяет Церковь странствующую и Церковь торжествующую. В ожидании Второго Пришествия пребывают и те, кто жил до Христа, в частности ветхозаветные праведники.

Второе Пришествие Христа будет радикальным образом отличаться от Его первого явления. В первый раз Христос пришел на землю в кенотическом образе раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек ([Флп 2:7](#)), во второй же раз Он придет во славе и величии Своего Божества. По словам Ипполита Римского, «в Писании показаны два явления Господа и Спасителя нашего: одно – первое, которое было по плоти бесславным по причине уничтожения Его... а другое Его явление будет во славе, когда Он придет с небес с силою Ангелов и славою Отчею». Кирилл Иерусалимский говорит: «Мы проповедуем Пришествие Христово не одно только, но и другое, которое будет гораздо славнее первого. Ибо в Первом доказал Он Свое терпение, а во Второе явится в венце Бога Царя... В Первое претерпел крест, пренебрегши посрамление ([Евр 12:2](#)), во Второе придет в сопровождении воинства Ангельского, во славе... Придет Спаситель не для того, чтобы опять быть судимым, но придет судить судивших Его».

Теме Второго Пришествия уделено большое внимание на страницах Нового Завета – и в Евангелиях, и в Деяниях, и в Посланиях апостольских, и в Апокалипсисе. Каждое из синоптических Евангелий содержит эсхатологическую главу, в которой Сам Христос говорит о Своем Втором Пришествии и о признаках кончины мира (см.: мф ; [Мк 13](#); [Лк 21](#)). По словам Спасителя, Его приходу будут предшествовать многочисленные явления лжехристов и лжепророков, которые будут выдавать себя за Христа и многих прельстят чудесами и знамениями ([Мф 24:5](#); 24, и; 24, 23—25; [Мк 13:5-7](#); 21—22; [Лк 21:8](#)). Время перед кончиной мира описывается как период социальных и стихийных бедствий, когда будут идти войны, восстанет народ на народ и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам ([Мф 24:6-7](#); [Мк 13:7-8](#); [Лк 21:9-11](#)). Христиан будут ненавидеть за имя Христово, предавать на мучения и убивать (мф 24, 9; [Мк 13:9, 11-13](#); [Лк 21:12-29](#)). В то же время Евангелие будет проповедано по всей вселенной, во свидетельство всем народам, и тогда придет конец ([Мф 24:14](#); [Мк 1:10](#)).

Само Второе Пришествие описывается как событие универсального, космического значения:

И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою; и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их ([Мф 24:29-31](#); см.: [Мк 13:24-27](#); [Лк 21:26-27](#)).

Под «знамением Сына Человеческого» христианская экзегетическая традиция понимает Крест. Как говорит Иоанн Златоуст, Крест Христов, который «светлее солнца», будет явлен на радость христианам и на посрамление иудеям. «Услышав о Кресте, ты не представляй чего-либо печального: Христос придет с силою и славою многою», – пишет Златоуст. В момент Второго Пришествия Христова, по словам Златоуста, «Ангелы соберут воскресших, а облака восхитят собранных, и все это произойдет в кратчайшее время».

Второе Пришествие Спасителя будет внезапным и неожиданным, оно застанет врасплох тех, кто не готовится к нему. Отсюда призыв к постоянному бодрствованию:

О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один... Итак, бодрствуйте, ибо не знаете, в какой час Господь ваш придет ([Мф 24:36, 42](#); [Мк 13:32, 35](#)).

Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими и чтобы день тот не постиг вас внезапно, ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному; итак, бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого ([Лк 21:34-36](#)).

Книга Деяний апостольских начинается с рассказа о том, как ученики, наполненные эсхатологическими предчувствиями, спрашивали Христа: Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты Царство Израилю? В ответ Христос повторил то, что говорил ученикам незадолго до Своей крестной смерти: Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти. После этого Господь поднялся в воздух на глазах учеников, которым тотчас предстали два Ангела со словами: Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо ([Деян 1:6-11](#)).

С описанного в Деяниях события началось ожидание Второго Пришествия Христа, длящееся уже почти две тысячи лет. В раннехристианской Церкви бытовало мнение о том, что Пришествие Христа наступит очень скоро – возможно, еще при жизни апостолов. Отчасти такое понимание было основано на буквальном толковании слов Христа: Не пройдет род сей, как все сие будет ([Мф 24:34](#)). В Соборных посланиях апостольских говорится: пришествие Господне приближается ([Иак 5:8](#)); близок всему конец ([1 Пет 4:7](#)). Апостол Павел, вероятно, предполагал, что Пришествие Христа произойдет при его жизни: не все мы умрем, но все изменимся ([1 Кор 15:51](#)); еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не умедлит ([Евр 10:37](#)). В 1-м Послании к Фессалоникийцам Павел пишет: ...Мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших... Мертвые во Христе воскреснут прежде; потом и мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу ([1 Фес 4:15-17](#)).

Однако с течением времени христианская община приходила к пониманию того, что Второе Пришествие Господне может наступить и в некоем более далеком будущем. Во 2-м Послании к Фессалоникийцам апостол Павел даже в некоторой степени отмежевывается от своего 1-го Послания:

Молим вас, братья, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак, ибо лень тот не придет, доколе не прилет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это?.. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными ([2 Фес 2:1-9](#)).

Апостол Петр во 2-м Соборном послании прямо отвечает на вопрос: Где обетование пришествия Его? ([2 Пет 3:4](#)). По словам апостола:

...Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но

долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию... Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться перед Ним неоскверненными и непорочными в мире; и долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие писания (2 Пет 3, 9, 14—16).

Упоминание Петра о Посланиях апостола Павла в связи с темой Второго Пришествия не оставляет сомнений в том, что речь идет прежде всего о двух Посланиях Павла к Фессалоникийцам, а именно о тех местах Посланий, где говорилось о близости Пришествия Господня. Очевидно, что вопрос о сроке Пришествия Христова стоял достаточно остро и вызывал различные толкования и споры в среде первых христиан. Поэтому апостолы вновь и вновь напоминали адресатам своих Посланий о том, что, вне зависимости от срока Пришествия Господня, христиане призываются к непрестанному бодрствованию, терпению и трезвению:

Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли, и для него терпит долго... Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается (Иак 5:7-8).

Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят. Если же все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня БОЖИЯ? (2 Пет 3:10-12).

О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень придет, как тать ночью. Ибо когда будут говорить «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба... Итак, не будем спать, как прочие, но будем бодрствовать и трезвиться (1 Фес 5:1-3, 6).

Книга Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова, является символическим описанием Второго Пришествия Христа и событий, непосредственно предваряющих его и следующих за ним. Лейтмотивом Апокалипсиса является борьба между добром и злом, завершающаяся окончательной победой добра. Эта победа, согласно Откровению, совершается в два этапа. Сначала является на белом коне Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует... Имя Ему: Слово Божие (Откр 19:11-13). Он побеждает в сражении с змием и лжепророком (см.: Откр 19:19-21), после чего Ангел сковывает на тысячу лет дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, низвергая его в бездну (Откр 20:2-3). Все праведники, не поклонившиеся зверю, воскресают и царствуют со Христом тысячу лет. Это – первое воскресение (Откр 20:4-5). По окончании тысячи лет сатана освобождается из темницы и выходит обольщать народы, но огонь с неба пожирает обольщенных им, сам же диавол ввергается в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков (Откр 20, 7–10). Далее описывается суд над мертвыми, которых отдало море... смерть и ад, и каждый судится по делам своим, а смерть и ад повергаются в озеро огненное. Это смерть вторая (Откр 20:11-14). Книга заканчивается описанием нового Иерусалима, небесного града, в котором царствует Агнец и где праведники наслаждаются вечным блаженством.

В христианской традиции никогда не было единого понимания Апокалипсиса и единого общепризнанного его толкования. Может быть, именно ввиду сложности истолкования пророчеств Апокалипсиса эта книга, в отличие от всех прочих новозаветных книг, никогда не читалась за православным богослужением. Буквальное истолкование некоторых пророчеств Апокалипсиса нередко приводило к превратному пониманию смысла этой книги. Во II веке некоторые церковные авторы на основании Откр 20:4 утверждали, что после Второго Пришествия Христа и всеобщего воскресения наступит тысячелетнее царство праведников на

земле. Подобное мнение, впоследствии названное хилиазмом, разделяли Иринея Лионский, Иустин Философ, Ипполит Римский, из латинских писателей – Тертуллиан. К IV веку хилиазм был опровергнут и на Востоке, и на Западе, однако в Средневековье он возродился в проповеди Иоахима Флорского (†1202), а затем в эпоху Реформации у анабаптистов.

В восточнохристианской святоотеческой литературе тема Второго Пришествия Спасителя раскрывалась, как правило, в двух различных перспективах. С одной стороны, никогда не был полностью утрачен тот дух радостного ожидания Пришествия Христова, который выражен в словах апостола Петра о христианах, ожидающих и желающих пришествия дня Божия (2 Пет 3, 12), в возгласах маран-афа ([1 Кор 16:22](#)), Ей, гряди, Господи Иисусе ([Откр 22:20](#)), отражающих раннехристианскую литургическую практику.

С другой стороны, церковные писатели обращали пристальное внимание на те устрашающие и тревожные события, которые, согласно Новому Завету, должны предварять Второе Пришествие Христа. В частности, в восточной патристике получила развитие тема антихриста. В 1-м Послании Иоанна термин «антихрист» употребляется как в единственном, так и во множественном числе, указывая как на того «беззаконника», о котором говорит апостол Павел (см.: [1 Фес 2:8](#)), так и вообще на противников христианства и лжеучителей (см.: [1 Ин 2:18](#); 2, 22; 4, 3). В святоотеческой традиции термин «антихрист» связывается именно с тем главным врагом Христа и Церкви, «который должен прийти при конце мира», чтобы обольстить всю вселенную и отвратить людей от истинной веры.

Главной отличительной чертой антихриста, согласно церковному Преданию, будет богоотступничество, противление Богу, желание выдать себя за Бога. По словам апостола Павла, антихрист – это человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога ([2 Фес 2:3-4](#)). Толкуя эти слова апостола, Иринея Лионский пишет об антихристе:

...Он, будучи отступник и разбойник, хочет, чтобы поклонялись ему как Богу, и, будучи раб, хочет, чтобы его провозглашали царем. Он, получив всю силу дьявола, придет не как царь праведный и законный, состоящий в покорности Богу, но как нечестивый, неправедный и беззаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе дьявольское богоотступничество; он устранил идолов, чтобы внушить, что он сам Бог, но себя превознесет как одного идола и в себе самом сосредоточит разнообразное заблуждение, относящееся к прочим идолам, чтобы те, которые посредством разных мерзостей поклоняются дьяволу, служили ему посредством этого идола...

Классическим изложением темы антихриста стал трактат «О Христе и антихристе», дошедший под именем Ипполита Римского и оказавший огромное влияние на развитие христианской эсхатологии на Востоке и Западе. В этом трактате антихрист представлен как политический лидер, который соберет воедино рассеянный иудейский народ и восстановит разрушенный Иерусалимский храм. При этом вся его жизнь и деятельность будет как бы воспроизводить жизнь и деятельность Христа, только в обратной перспективе:

Господь и Спаситель наш Христос Иисус, Сын Божий, за Его царское и славное достоинство предвозвещен был, как лев; подобным же образом и антихриста предрекало Писание, как льва, за его качества тирана и насильника. Да и вообще во всем обольститель желает уподобляться Сыну Божию. Лев – Христос, лев и антихрист; Царь – Христос, царь – хотя земной – и антихрист. Явился Спаситель, как агнец; подобным же образом и тот покажется, как агнец, хотя внутри будет оставаться в мир, подобным же образом явится и тот. Послал Господь апостолов ко всем народам, подобным же образом пошлет и он своих лжеапостолов. Собрал Спаситель Своих рассеянных овец, подобным же образом соберет и тот рассеянный народ иудейский. Дал Господь печать верующим в Него, подобным же образом

даст и тот. В образе человека явился Господь, в образе человека придет и он. Воскресил и показал Спаситель Свою святую плоть, как храм, восстановит также и он каменный храм в Иерусалиме.

Значительная часть «Слова о Христе и антихристе» посвящена толкованию описанного в книге пророка Даниила истукана с головой из золота, грудью и руками из серебра, чревом и бедрами из меди, голеньями из железа, ногами частью из железа, частью из глины ([Дан 2](#), 32-33). Согласно Ипполиту Римскому, различные части тела истукана символизируют великие империи древности: золото – вавилонскую империю, серебро – персов и мидян, медь – греков, железо – римлян, а глина с железом – те царства, которые возникнут в будущем. Среди этих царств и появится антихрист.

Представление об антихристе как о политическом вожде широко распространено в патристике. Некоторые авторы увязывают пришествие антихриста с падением того «удерживающего», о котором говорит апостол Павел (см.: [2 Фес 2:7](#)): при этом под «удерживающим» понимают Римскую империю. По словам Иоанна Златоуста, «когда прекратится существование Римского государства, тогда он (антихрист) придет... потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (антихристу); но после того как оно будет разрушено, водворится безначалие и он будет стремиться похитить всю – и человеческую и Божественную – власть».

Согласно восточным отцам Церкви, с политической властью антихрист будет соединять духовную. По словам Иоанна Дамаскина, в начале своего царствования антихрист наденет на себя личину святости, однако впоследствии, одержав победу, начнет преследовать Церковь и явит всю свою злобу. «Придет же он в знамениях и чудесах ложных, вымышленных и неистинных, и обольстит тех, которые имеют слабое и неокрепшее основание ума, и отклонит от Бога живого, так чтобы соблазнились, если возможно, и избранные».

Слова апостола Павла о том, что антихрист в храме Божиим сядет... выдавая себя за Бога ([2 Фес 2:4](#)), отцы Церкви понимали в том смысле, что речь идет не о христианском, а об иудейском храме, то есть о разрушенном храме Иерусалимском. По словам Кирилла Иерусалимского, «если антихрист придет к иудеям, как Христос, и от иудеев захочет поклонения, то, чтобы более обольстить их, покажет великое усердие ко храму, внушая о себе ту мысль, что он от рода Давидова и что ему должно воссоздать храм, созданный Соломоном».

Отождествление антихриста с иудейским религиозным и национальным вождем восходит к раннехристианской антииудейской полемике, отраженной уже у Ипполита Римского. Последний утверждает, что антихрист «восстановит царство иудейское». Впрочем, по мнению Кирилла Иерусалимского, антихрист будет римским императором: он «восхитит власть над римским царством». Кириллу вторит [Андрей Кесарийский](#), утверждая, что антихрист придет «как римский царь»: под его единой властью римское царство, как бы погибавшее от разделения, вновь станет сильным.

Итак, если Иоанн Златоуст видел в римской власти «удерживающего» и считал, что падение Римской империи станет началом царствования антихриста, то Кирилл Иерусалимский и Андрей Кесарийский, напротив, представляли антихриста римским императором. Данное разногласие обусловлено субъективным подходом отцов Церкви к теме антихриста, а также различным политическим и культурным контекстом, внутри которого жили те или иные авторы. Абсолютизировать приведенные гипотезы отцов Церкви или возводить их на степень церковного догмата вряд ли возможно. Вероучительное предание Церкви включает в себя представление об антихристе как о политическом и религиозном лидере, который в эпоху перед Вторым Пришествием Христовым будет обольщать всю вселенную. Однако попытки определить, где и когда появится антихрист, на какие государственные или этнические

структуры он будет опираться, всегда были и будут обусловлены своеобразием той конкретной исторической эпохи, которой датируются эти попытки. Такие попытки возобновляются в каждую эпоху.

В православной традиции не имеется также какого-либо общепринятого толкования «числа зверя», или «числа имени» антихриста, которое, согласно Апокалипсису, составляет шестьсот шестьдесят шесть (см.: [Откр 13:17-18](#); 15, 2). Иринеи Лионский считает, что это число складывается из возраста Ноя на момент начала потопа (600 лет) и размеров истукана, построенного Навуходоносором (60 локтей в высоту, 6 в ширину), однако произвольный характер этого толкования очевиден. По словам Ипполита Римского, относительно имени антихриста «невозможно высказать что-нибудь определенное».

Ипполит предлагает несколько возможных толкований этого имени, однако оговаривается, что «нельзя еще наперед предсказывать, что (имя антихриста) действительно и будет таковым, равно как нельзя отрицать, что он не может называться как-нибудь иначе». Андрей Кесарийский относительно толкования имени антихриста и числа имени его замечает: «Если бы была необходимость знать его имя, то, как говорят некоторые учителя, тайновидец открыл бы его, но благодать Божия не соизволила, чтобы это пагубное имя было написано в Божественной книге. Если исследовать слова, то, по мнению Ипполита и других, можно найти множество имен, и собственных, и нарицательных, соответствующих этому числу».

Во всяком случае, православной традиции было всегда глубоко чуждо магическое отношение к числам как таковым, в том числе к числу шестьсот шестьдесят шесть, которое само по себе ничем не отличается от других чисел. Нигде в святоотеческой традиции не встречается мысль о том, что в самом этом числе содержится некая угроза или духовная опасность. Очевидно, что число шестьсот шестьдесят шесть в Апокалипсисе является неким таинственным символом, смысл которого не раскрыт автором книги; не был этот символ сколько-нибудь убедительно истолкован и в святоотеческую эпоху.

Относительно же «начертания» антихриста, многократно упоминаемого в Апокалипсисе (см.: [Откр 13:17-18](#); 14, 9—11; 15, 2; 16, 2; 19, 20), можно лишь сказать, что, согласно самой этой книге, а также большинству святоотеческих толкований, оно будет символом добровольного подчинения антихристу. Иными словами, начертание, или печать, не будет ставиться автоматически, и никто не окажется у антихриста в невольном подчинении или порабощении. У каждого будет возможность сделать сознательный выбор в пользу Христа или в пользу антихриста, и истинные христиане отвергнут искушение, даже если это будет стоить им жизни:

...Предтеча и оруженосец антихриста при помощи демонов, сделав изображение зверя, ложно покажет его говорящим, прикажет избивать всех не поклоняющихся ему и попытается всем наложить начертание губельного имени отступника и обольстителя на правых руках, чтобы отнять силу для совершения добрых дел, а также и на челе, чтобы сделать прельщенных дерзновенными в обольщении и тьме. Но те, у которых лица запечатлены Божественным светом, не примут его. И будет он распространять звериную печать везде, и в купле, и в продаже, чтобы не принимающие ее умерли насильственной смертью от недостатка, необходимого для поддержания жизни.

Пророчества Апокалипсиса, которые, согласно учению Церкви, в полной мере сбудутся лишь при конце времен, начали сбываться уже в раннехристианскую эпоху и продолжали сбываться в течение последующих веков. Та борьба между Христом и антихристом, между Богом и зверем, которая описана в Апокалипсисе, имеет вневременной характер. Эсхатологическая битва уже началась, продолжается и будет продолжаться до конца человеческой истории. В этой битве одни христиане становятся на сторону Христа, другие на

сторону антихриста, принимая «начертание» его, то есть становясь на путь компромисса и вероотступничества. Речь идет о нравственном выборе, который должен быть сделан каждым человеком: от этого выбора в конечном итоге зависит его судьба в вечности. Такой выбор делали христиане в эпоху гонений, будь то в I или XX веке: одни умирали за Христа и получали мученический венец, другие принимали начертание зверя и становились отступниками.

Тайна беззакония уже в действии, пишет апостол Павел ([2 Фес 2:7](#)), имея в виду то же самое, что и апостол Иоанн Богослов, когда говорит о появлении многих антихристов (см.: [1 Ин 2:18](#)).

Война антихриста против Христа началась уже в момент Первого Пришествия Христа, завершающая же битва, красочно описанная в Апокалипсисе, состоится при Его Втором Пришествии. В период же между двумя Пришествиями происходит то разделение человечества по духовному и нравственному принципу, о котором автор Апокалипсиса говорит: Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се, грядущее скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его ([Откр 22:11-12](#)).

Слово «апокалипсис» (буквально означающее «откровение») в восприятии современного человека устойчиво ассоциируется с ужасами и катастрофами, которые должны предшествовать концу мировой истории. Такое восприятие не чуждо и некоторым православным христианам, в сознании которых мысль о «конце света» вызывает ужас, а образ антихриста едва ли не вытесняет образ Христа как Победителя ада и смерти, Спасителя и Искупителя рода человеческого. Отсюда попытки угадать дату пришествия антихриста, многочисленные предсказания о близости конца света, паника вокруг числа шестьсот шестьдесят шесть, нагнетание атмосферы страха и подозрительности.

При этом, однако, упускается из виду, что «главным героем» Второго Пришествия будет именно Христос, а не антихрист, и само Второе Пришествие будет не моментом поражения, а величайшим моментом славы Божией, победы добра над злом, жизни над смертью и Христа над антихристом. Не случайно тема победы – один из лейтмотивов Апокалипсиса. В этой победе будут участвовать все те, кто во всемирной битве между добром и злом занял сторону добра. Они, по словам Апокалипсиса, воссядут на престоле вместе с Сыном Божиим и сами станут сынами Божиими, они будут облечены в белые одежды, и имена их будут вписаны в книгу жизни:

Побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия ([Откр 2:7](#)).

Побеждающий не потерпит вреда от второй смерти ([Откр 2:11](#)).

Побеждающему лам вкушать сокровенную манну и лам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает ([Откр 2:17](#)).

Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его ([Откр 3:5](#)).

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 ([Откр 3:12](#)).

Побеждающему лам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцем Моим на престоле Его ([Откр 3, 21](#)).

Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном ([Откр 21:7](#)).

Второе Пришествие Христа будет знаменовать собой завершение мировой истории, но это завершение – не трагический и болезненный разлом в судьбе человечества, а та славная цель, к которой история, Промыслом Божиим, неуклонно движется. Христианская историософия предполагает именно такой взгляд на «конец света», – взгляд, с которым несовместимы

«апокалиптические» страхи и опасения, взгляд, пронизанный радостной и светлой надеждой.

Всеобщее воскресение

Догмат о всеобщем воскресении – один из тех христианских догматов, которые наиболее трудны для рационального восприятия. Всевластие смерти, ее неумолимость и непоправимость представляются настолько очевидным фактом, что учение о воскресении может показаться противоречащим самой реальности. Разложение и исчезновение тела после физической смерти, как кажется, не оставляет никаких надежд на его последующее восстановление. К тому же учение о воскресении тела противоречит большинству философских теорий, существовавших в дохристианскую эпоху, в частности греческой философии, которая в качестве величайшего блага рассматривала освобождение от тела, переход в чисто духовное, ноуменальное состояние.

Уже апостольская проповедь выявила радикальное расхождение между античной мыслью и зарождавшимся христианством именно в этом пункте. Книга Деяний содержит рассказ о проповеди апостола Павла в Ареопаге, – проповеди, которая началась весьма удачно, сопровождалась цитатами из античных поэтов и могла бы оказаться вполне убедительной для афинских сенаторов, если бы Павел не начал говорить о воскресении. Как отмечается в Деяниях, услышав о воскресении мертвых, одни начали насмехаться, а другие сказали: Об этом послушаем тебя в другое время. Павлу пришлось покинуть собрание ([Деян.17:32-33](#)). За проповедь «Иисуса и воскресения» афиняне прозвали Павла «суесловом» (см.: [Деян.17:18](#)).

Между тем, учение о всеобщем воскресении является сердцевиной христианской эсхатологии. Без этого учения христианство теряет смысл, так же как без веры в воскресение Христа, по словам апостола Павла, тщетной оказывается христианская проповедь (см.: 1 [Кор.15:12-14](#)).

Христианское учение о воскресении мертвых основано прежде всего на факте воскресения Христа, на словах Христа о воскресении и на апостольской проповеди. Однако уже в Ветхом Завете присутствуют многочисленные пророчества о воскресении мертвых. В книге пророка Исаии говорится: Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет мертвецов ([Ис.26:19](#)). Характерно, что речь, как и в христианской традиции, идет именно о телесном воскресении, причем это воскресение рассматривается в нравственном аспекте – как воздаяние за дела, совершенные при жизни: Ибо вот, Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззакония, и земля откроет поглощенную ею кровь и уже не скроет убитых своих ([Ис.26:21](#)).

Тема воздаяния доминирует и в описании воскресения мертвых у пророка Даниила: И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление ([Дан.12:2](#)). Воскресение мертвых, согласно Даниилу, произойдет к концу времени и времен и полувремени ([Дан.12:7](#)). Этому событию будет предшествовать время тяжкое, которого не бывало с тех пор, как существуют люди ([Дан.12:1](#)). При всеобщем воскресении разумные будут сиять, как светила на тверди ([Дан.12, 3](#)), многие очистятся, убелятся и переплавлены, будут в искушении; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют ([Дан.12:10](#)).

Наиболее яркое пророчество о воскресении мертвых в Ветхом Завете содержится в книге Иезекииля – это пророчество читается в Православной Церкви за богослужением в Великую Субботу:

Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал:

Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне». Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху... и вошел в них дух, и они ожили и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии – весь лом Израилев ([Иез.37:1-8](#), [Иез.10](#) — [Иез.11](#)).

В этом пророчестве, как и в книге Даниила, воскресение мертвых представлено как воскресение народа израильского. Это дало повод некоторым толкователям воспринимать пророчество как аллегорическое описание восстановления политического могущества израильского народа. Однако в христианской традиции пророчество Иезекииля было однозначно воспринято как относящееся к всеобщему воскресению, которое наступит после Второго Пришествия Христа. Если Иезекииль говорит о воскресении только дома Израилева, то это объясняется лишь тем, что вся Библия обращена к израильскому народу и повествует об истории и судьбе этого народа, как бы оставляя за кадром судьбы других народов. Однако в христианской традиции Библия воспринимается как имеющая отношение к судьбе всего человечества, и пророчествам о народе израильском придается универсальный смысл.

О том, что вера в воскресение мертвых и вечную жизнь была широко распространена в израильском народе в дохристианскую эпоху, свидетельствует содержащееся во 2-й книге Маккавейской описание мученичества семи братьев и их матери, отказавшихся повиноваться повелению языческого царя и нарушать законы отеческие. Один из братьев, умирая, говорит царю: Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной. Другой на требование отдать руки на отсечение протянул их, говоря: От Неба я получил их и за законы Его не жалею их, надеясь получить их опять. Еще один из братьев говорит: Умиравшему от людей возжеленно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит. Укрепляя своих детей, мать говорила им: Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите себя за Его законы. Все семеро, подвергшись жестокому мучению, были казнены. После сыновей скончалась и мать (2 [Мак.7:1-41](#)).

В Евангелиях о воскресении мертвых упоминается несколько раз. В одной из бесед с иудеями, приведенных в Евангелии от Иоанна, Христос говорит о Своем Втором Пришествии, всеобщем воскресении и Страшном Суде:

Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо 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.5:25-29](#)).

Во времена Иисуса Христа вера в воскресение мертвых была широко распространена в еврейском народе. Об этом свидетельствуют, в частности, слова Марфы, сестры умершего Лазаря: Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день ([Ин.11:24](#)). Что же касается учителей народа израильского, то в их среде существовало два противоположных взгляда на воскресение мертвых: его признавали фарисеи, но не признавали саддукеи – немногочисленная секта, появившаяся в эпоху Хасмонеев (II в. до Р.Х.) и включавшая некоторых представителей

аристократии и левитского священства Евангелие от Матфея содержит рассказ о том как саддукеи, приступив к Иисусу, спрашивали, чьей женой окажется в воскресении женщина, которая была замужем за семью братьями. На это Христос ответил: Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах. А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама и Бог Исаака и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых ([Мф.22:29-32](#)).

Книга Деяний упоминает о том, что саддукеи противились и проповеди апостолов, досадуя на то, что они учат народ и проповедуют... воскресение из мертвых ([Деян.4:2](#)). Когда апостол Павел был вызван в синедрион, он, узнав, что там присутствуют как фарисеи, так и саддукеи, сказал: мужи братия! я фарисей, сын фарисея; за чаяние воскресения мертвых меня судят. Эти слова апостола вызвали распрю между фарисеями и саддукеями; в конце концов, поскольку раздор усиливался, тысяченачальнику пришлось увести Павла из синедриона ([Деян.23:6-10](#)).

Апостол Павел был первым христианским богословом, который придал учению о воскресении мертвых вид системы: все последующее развитие христианского учения о воскресении покоится на тех основаниях, которые были заложены Павлом. Воскресение мертвых, по учению апостола, наступит при Втором Пришествии Христа:

...Если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним... Потому что Сам Господь при возвещении, при голосе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем (1 [Сол.4:14-17](#)).

С наибольшей полнотой учение о воскресении мертвых раскрыто апостолом в 1-м Послании к Коринфянам. Здесь он прежде всего увязывает воскресение мертвых с воскресением Христовым, ставя одно событие в прямую зависимость от другого:

Если о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес, а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают, ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков.(1 [Кор.15:14, 19, 20](#)).

Воскресение всего человечества с той же очевидностью следует из воскресения Христова, как смерть всех людей – из смерти Адама. При Втором Пришествии будет исправлено то, что было нарушено грехопадением Адама:

...Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его... Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1 [Кор.15:20-23, 47-49](#)).

В доказательство правильности веры в воскресение мертвых апостол Павел ссылается на христианскую крещальную практику, а также и на собственный опыт исповедничества, который, с его точки зрения, был бы бессмысленным, если бы не было воскресения мертвых:

...Что делают крестящиеся для мертвых? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям? Я каждый день умираю: свидетельствуюсь в том похвалю вас, братия, которую я имею во Христе

Иисусе, Господе нашем. По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем! (1 Кор.15:29-32).

Выражение «крестящиеся для мертвых» заставляет некоторых комментаторов полагать, что в древней Церкви существовала практика крещения умерших, которых при совершении Таинства замещал кто-либо из живых. Тертуллиан в связи с этим упоминает о «замещающем крещении», которое «принесет пользу другой плоти в надежде на воскресение», но не уточняет, в чем состояло это замещающее крещение. Иоанн Златоуст упоминает о существовании обряда «крещения для мертвых» в гностической секте Маркиона: когда в этой секте умирает оглашенный, под его кровать якобы ложится крещеный, который при совершении крещения над умершим из-под кровати отвечает за него. Такой обряд Златоуст считает «весьма смешным». По мнению Златоуста, слова апостола Павла о крещении для мертвых следует понимать в контексте слов крещаль-ного символа: «Верую в воскресение мертвых». Крещение для мертвых есть не что иное, как исповедание веры в телесное воскресение мертвых, ибо «если нет воскресения, то для чего ты и крестишься для мертвых, то есть тел? Ведь при крещении ты веруешь воскресению мертвого тела – тому, что оно уже не останется мертвым».

Возможно и иное толкование: крещение для мертвых – это крещение, совершенное с мыслью о воссоединении с родственниками, умершими в лоне Церкви, либо крещение в память о том или ином почившем христианине.

Апостол Павел подробно разбирает вопрос о природе тела, в котором воскреснут мертвые. Это тело, по учению апостола, будет духовным, нетленным и бессмертным. Отвечая на вопрос о том, как воскреснут мертвые и в каком теле придут, апостол обращается к образу зерна, которое не оживет, если не умрет. Этому зерну Бог дает такое тело, какое хочет, каждому семени свое тело. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Как подчеркивает апостол, тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие (1 Кор.15:35-53).

В Послании к Филиппийцам апостол Павел говорит, что при Втором Пришествии Христос уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его (Флп.3, 21). Иными словами, тела воскресших людей будут подобны прославленному телу Христа, то есть Его телу после воскресения из мертвых. Это тело, согласно евангельским свидетельствам, имело лишь некоторое сходство с земным телом Христа, в силу чего воскресшего Христа узнавали не столько по внешности, сколько по голосу или жесту. Мария Магдалина, увидев воскресшего Христа, приняла Его за садовника и узнала Его только после того, как Он обратился к ней по имени (см.: Ин.20:11-16). Ученики, встретившие Иисуса на пути в Эммаус, не узнали Его ни по внешнему виду, ни по голосу, а узнали только когда Он на их глазах преломил хлеб (см.: Лк.24:13-35). Воскресший Иисус проходил через закрытые двери; в то же время на Его теле сохранялись следы ран от гвоздей и копья (см.: Ин.20:25-27). Как подчеркивает Иоанн Златоуст, явления Христа ученикам в течение сорока дней «имели целью известить нас и показать нам, какими удивительными будут наши тела после воскресения. Тело, которое воскреснет, не будет нуждаться ни в крове, ни в одежде. Как пречистое тело Господа вознеслось во время Божественного вознесения, так и наше, которое будет единосущно ему, будет вознесено на облаках».

В послеапостольский век тема воскресения мертвых продолжает играть ведущую роль в проповеди христианских авторов и апологетов. В основе этой проповеди лежит учение, сформулированное апостолом Павлом, однако это учение в трудах церковных писателей II–IV веков подверглось существенной разработке и детализации.

Климент Римский уделяет большое внимание теме воскресения в 1-м Послании к Коринфянам. Доказательство всеобщего воскресения Климент усматривает в жизни природы:

Рассмотрим, возлюбленные, как Господь постоянно показывает нам будущее воскресение, начатком которого Он сделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его из мертвых. Посмотрим, возлюбленные, на воскресение, совершающееся во всякое время. День и ночь представляют нам воскресение: ночь отходит ко сну – встает день; проходит день – настает ночь. Посмотрим на плоды земные, каким образом происходит сеяние зерен. Вышел сеятель, бросил их в землю, и брошенные семена, которые падали на землю сухие и голые, сгнивают: но после из этого разрушения великая сила Промысла Господня воскрешает их, и из одного зерна возвращает многие и производит плод (1 [Кор.15:35-38](#)).

В свидетельство всеобщего воскресения Климент приводит заимствованное у Геродота сказание о птице феникс. Это же сказание впоследствии использует Тертуллиан и многие позднейшие христианские писатели, для которых феникс становится символом воскресения к новой жизни.

Христианский апологет II века Иустин Философ, говоря о воскресении мертвых, настаивает на том, что души будут соединены с теми же телами, какими они обладали при жизни. Именно в учении о воскресении тела Иустин видит подлинную новизну христианства и отличие эсхатологического учения Христа от учения античных философов:

...Рассматривая основания, заключающиеся в мире, мы не находим невозможным восстановление плоти. С другой стороны, Спаситель во всем Евангелии показывает сохранение новой плоти. После этого зачем нам принимать противное вере и гибельное учение и безрассудно обращаться вспять, когда услышим, что душа бессмертна, а тело тленно и неспособно к тому, чтобы снова ожить? Это и прежде познания истины слышали мы от Пифагора и Платона. Если бы то же говорил Спаситель и возвещал спасение одной только души, то что нового Он принес бы нам сверх Пифагора и Платона, со всем хором их? А теперь Он пришел благовествовать новую и неслыханную надежду. Подлинно новое и неслыханное дело то, что Бог обещает не соблюсти нетленному нетление, но даровать нетление тленному.

Другой христианский апологет того же периода, Афинагор Афинский, рассуждая на ту же тему, делает акцент на неразрывной связи между душой и телом в человеке. По его мнению, блаженство души, отделенной от тела, не может быть подлинным назначением человека, ибо человек состоит из обеих частей. Существование души без тела является неполным и временным, а из этого следует, что «непременно должно быть воскресение тел, умерших и совершенно разрушившихся, и вторичное существование тех же людей; ибо естественный закон определяет цель ни для человека вообще и ни для кое-кого из людей, но для тех самых, которые провели эту жизнь, а они не могут опять существовать как те же люди, если те же самые тела не будут возвращены тем же самым душам».

Разложение тела после смерти человека, с точки зрения Афи-нагора, не является препятствием для восстановления этого тела. Ибо Бог «не может не знать, куда поступает каждая частица по разрушении тел и какая из стихий приняла каждую частицу, разрушившуюся и соединившуюся со сродным себе». Даже если тело человека было растерзано зверями, уточняет апологет, Творцу не затруднительно извлечь тела из зверей и «присоединить опять к собственным членам и их составам», вне зависимости от того, поступило ли тело в одно животное, или во многих, или из одного в другое, или же разрушилось и разложилось вместе с теми животными, которые его поглотили.

Столь же подчеркнутый натурализм в описании всеобщего воскресения мы находим в трактате Тертуллиана «О воскресении плоти», где автор подробно разбирает христианское учение о воскресении, полемизируя с античными представлениями о посмертной судьбе

человека. Трактат начинается словами: «Воскресение мертвых – упование христиан. Благодаря ему мы – верующие».

В свойственной ему яркой риторической манере Тертуллиан доказывает телесный характер воскресения мертвых. По словам Тертуллиана, «плоть и кровь воскреснут в своем свойстве», хотя это и будут преобразенные и измененные плоть и кровь. Воскреснет «именно то тело, которое было посеяно», то есть то, которое по смерти человека оказалось в земле. Как и Климент Римский, Тертуллиан видит доказательство воскресения плоти в круговороте природы:

Все сотворенное восстанавливается. Все, что ты встретил, уже было, все, что ты потерял, вернется. Все повторяется, все возвращается к своему состоянию, ибо прежде исчезло; все начинается, ибо прежде прекратилось. Все кончается именно для того, чтобы вновь быть, все погибает ради своего сохранения. Итак, весь этот порядок круговращения свидетельствует о воскресении мертвых... И если действительно все воскресает для человека и для его пользы и, воскресая для человека, воскресает, конечно, и для плоти, – то может ли быть, что плоть, ради которой и для пользы которой не погибает ничто, сама целиком погибает?

Отвечая на вопрос о том, восстанут ли люди в том виде, в каком умерли, то есть, например, слепыми, хромыми или расслабленными, Тертуллиан доказывает, что «если плоть будет восстановлена из разложения, то тем более избавится и от увечья». Телесные повреждения, разъясняет Тертуллиан, суть нечто привходящее, случайное, а здоровье – природное свойство человека. Даже если повреждение происходит в материнской утробе, изначальное здоровое состояние предшествует всякому повреждению. Отсюда Тертуллиан делает следующий вывод: «Как Бог дает жизнь, так и возвращает ее. Какими мы получаем жизнь, такими же принимаем ее вновь. Мы платим долг природе, а не насилию, возрождаясь в том виде, как появляемся на свет, а не в том, в каком страдаем. Если Бог не воскрешает людей невредимыми, значит, Он не воскрешает мертвых».

Вслед за Евангелием (См.: [Мф.22:30](#)) Тертуллиан говорит о том, что воскресшие люди будут подобны Ангелам. Однако, по его мнению, это вовсе не означает, что они лишатся тел. Приняв ангельский облик, люди не будут зависеть от «обычаев плоти», их плоть станет одухотворенной, но при этом останется плотью. Плоть человека – это невеста Христова, которая будет в воскресении возвращена Христу.

Значит, плоть воскреснет, и воскреснет всякая, и та же самая, и нисколько не поврежденная. Она повсюду сохраняется Богом с помощью вернейшего Посредника между Богом и людьми – Иисуса Христа (1 [Тим.2:5](#)), Который возвратит человеку Бога, Богу – человека, плоти – дух, а духу – плоть. Ибо Он уже заключил меж ними союз в Своем Лице, уже приготовил невесту жениху и жениха – невесте. Но даже если кто-то станет утверждать, что невеста – это душа, то плоть все равно последует за ней, хотя бы как приданое. Душа – не блудница, чтобы жених принимал ее нагой. У нее есть наряды и свои собственные украшения – плоть, которая сопутствует ей, как молочная сестра. Но истинная невеста – плоть, которая и во Христе Иисусе обрела через Его Кровь своего Жениха в Духе.

В III–IV веках заочная полемика по вопросу о природе воскресших тел развернулась между Оригеном и святителем Мефо-дием Патарским. В писаниях Оригена встречается мнение о том, что тела воскресших людей будут нематериальными, духовными и эфирными, подобными телам Ангелов. По учению Оригена, материальные тела людей в сравнении с новыми, духовными телами, в которых они воскреснут, подобны зерну в сравнении с проросшим из него колосом.

Однако святитель Мефодий, полемизируя с Оригеном, отвергает мнение о том, что материальные тела будут уничтожены и что природа воскресших людей будет подобна природе

Ангелов, даже если Христос и говорит, что в воскресении святые будут как Ангелы на небесах (см.: [Мк.12:25](#); [Мф.22:30](#)). Слова Христа, по мнению Мефодия (совпадающему с мнением Тертуллиана), надо понимать не в том смысле, что в воскресении святые лишатся тел, а в том смысле, что состояние блаженства святых будет подобно состоянию Ангелов.

По словам Мефодия, Бог сотворил человека как единое существо из души и тела и конечной целью существования человека является не совлечение тела, а спасение вместе с телом:

...Нельзя допустить, будто Бог, создав человека плохим или сделав ошибку при его устройении, вздумал сделать его впоследствии Ангелом, раскаявшись, подобно самым плохим художникам; или будто сначала Он хотел сотворить Ангела, но, не имея сил для этого, создал человека. Это нелепо. Почему же Он сотворил человека, а не Ангела, если хотел, чтобы человек был Ангелом, а не человеком? Потому ли, что не мог? Это богохульно. Или отложил лучшее до будущего и сделал худшее? Это нелепо. Он не ошибается в творении прекрасного, не откладывает, не чувствует бессилия, но, как хочет и когда хочет, имеет возможность сделать, так как Он есть сила. Поэтому желая, чтобы был человек, Он в начале и сотворил человека. Если же Он когда чего желает, то желает прекрасного, прекрасное же есть человек, а человеком называется существо, составленное из души и тела, то, следовательно, человек будет существовать не без тела, а с телом... Ибо Бог создал человека, говорит Премудрость, для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего ([Прем 2:23](#)). Следовательно, тело не уничтожится, потому что человек состоит из души и тела.

В IV веке большое внимание теме воскресения мертвых уделяет святитель Григорий Нисский. В трактате «Об устройении человека» он разбирает те же аргументы против воскресения тел, которые рассматривал Тертуллиан. По его словам, противники воскресения мертвых «указывают на уничтожение древних мертвецов, на остатки обращенных в пепел огнем, а сверх этого представляют еще в слове плотоядных животных: рыбу, которая, приняв в собственное свое тело плоть потерпевшего кораблекрушение, сама также сделалась пищей людей и посредством пищеварения перешла в состав евшего». На это Григорий отвечает, что, даже если тело человека пожрано хищными птицами или зверями и смешалось с их плотью, даже если оно прошло через зубы рыб или сгорело в огне и было превращено в пар и пепел, все равно материальная субстанция тела сохраняется. Все в материальном мире, разлагаясь на составные части, переходит в сродное им, «и не только земля по Божию слову разлагается в землю, но и воздух, и влажность переходят в сродное им, и совершается переходение в сродное всего, что в нас». Для Бога же не составляет труда с точностью отыскать те частицы, которые необходимы для восстановления человеческого тела.

Каков «механизм» воссоединения души с телом при всеобщем воскресении и каким образом души узнают свойственные им тела? Отвечая на этот вопрос, Григорий выдвигает мнение о взаимном естественном влечении души и тела, – влечении, которое не прекращается даже после смерти:

Поскольку душа естественной какой-то дружбой и любовью была расположена к сожителю – телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения со свойственным, как бы от каких-то наложенных природой знаков, по которым остается в ней неслитная общность, отличающая свою собственность. Поэтому когда душа снова повлечет к себе сродное и собственно ей принадлежащее, тогда какое, скажи мне, затруднение воспретит Божественной силе произвести соединение сродного, спешащего к своей собственности по некоему неизъяснимому влечению природы? А что в душе и по отрешении от тела остаются некоторые знаки нашего соединения, это показывает разговор в аду, из которого видно, что хотя тела преданы были гробу, Лазарь был узан, так и богатый

не оказался неизвестным.

Каждое тело имеет свой «эйдос», облик, который остается, подобно оттиску печати, в душе даже после разлучения с телом. В момент всеобщего воскресения душа опознает этот эйдос и воссоединится со своим телом. При этом разрозненные частицы, из которых состояла материальная субстанция тела, воссоединятся одна с другой, подобно тому как воссоединяются шарики разлившейся ртути. Как подчеркивает святитель Нисский, «если только последует Божие повеление соответственным частям самим собою присоединиться к тем, которые им свои, то Обновляющему естество не будет в этом никакого затруднения».

В диалоге «О душе и воскресении» Григорий Нисский говорит о том, что «тело у нас и теперь составлено, и вновь составит из мировых стихий», причем «для той же души составит снова то же тело, сочетаемое из тех же стихий». Это учение Григорий противопоставляет античному учению о перевоплощении, переходе из одного тела в другое. В то же время он подчеркивает, что материя воскресшего тела будет отличаться от грубой материи земного тела: «Ибо увидишь телесное это покрывало, разрушенное теперь смертью, снова сотканным из того же, но не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное. Поэтому любимое останется при тебе, но восстановится снова к лучшей и более вожденной красоте».

По словам Григория, «воскресение есть восстановление нашего естества в первоначальное состояние». Первозданное естество человека не было подвержено ни старению, ни болезням: все сие «вторглось к нам вместе с появлением порока». Сделавшись страстным, человеческое естество встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни, но, возвратившись к бесстрастной жизни, не будет подвержено последствиям порока. Плотское сокоупление, зачатие, рождение, питание, смена возрастов, старость, болезнь и смерть – все это является последствием грехопадения. В будущей же жизни «последует некое другое состояние», лишенное всех перечисленных признаков страстного естества. Это состояние Нисский святитель называет «духовным и бесстрастным».

Сходное понимание природы воскресшего тела содержится у Иоанна Златоуста. По его словам, тела людей сначала сгниют, но потом восстанут и будут гораздо лучше нынешних, «перейдут в лучшее состояние», причем «каждый получит собственное, а не чужое тело». У воскресшего человека «тело остается, исчезает же смертность и тленность, когда оно облекается в бессмертие и нетление». Златоуст настойчиво доказывает, что, как Христос воскрес не в другом теле, но в том же самом, только измененном, так и люди воскреснут в своих же телах, но обновленных и преображенных.

Существует, по учению Златоуста, различие между телом и тлением: первое останется, второе упразднится. Именно освобожденное от тления тело будет бессмертным:

Иное – тело, и иное – смерть; иное – тело, и иное тление; ни тело – не тление; ни тление – не тело; тело, правда, тленно, однако тело не есть тление; тело смертно, тем не менее тело не есть смерть; но тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом... Тело есть среднее между тлением и нетлением. Оно снимает с себя тление и облекается в нетление; свергает с себя то, что получило от греха, и приобретает то, что даровала благодать Божия... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, а приставшее к нему тление и смерть... Тело и на самом деле тягостно, обременительно и грубо, но не по собственному естеству, а от приставшей к нему поздней смертности; само же тело не есть тленно, но нетленно.

Для всемогущества Божия нет никаких преград, и потому для Бога не невозможно воссоздать тела, подвергшиеся разложению:

И не говори мне: как тело может опять восстать и сделаться нетленным? Когда

действует сила Божия, то «как» не должно иметь места... Что труднее – сотворить ли из земли плоть, жилы, кожу, кости, нервы, вены, артерии, органические и простые тела, глаза, уши, ноздри, ноги, руки и каждому из этих членов сообщить и особенную и общую деятельность или подвергнутое тлению сделать бессмертным?..

По словам Златоуста, отрицание воскресения тела есть отрицание воскресения вообще: «если не воскреснет тело, то не воскреснет человек, потому что человек есть не только душа, но душа и тело». Если воскреснет только душа, то человек воскреснет не всецело, а лишь наполовину. К тому же «в отношении к душе собственно нельзя и говорить о воскресении, так как воскресение свойственно умершему и разложившемуся, а разлагается не душа, но тело». Златоуст подчеркивает, что воскресение будет всеобщим: *воскреснет «и эллин, и иудеи, и еретик, и всякий человек, пришедший в этот мир».*

Если воскресение будет для всех вообще – для благочестивых и нечестивых, злых и добрых, – то не получится ли, что язычники, нечестивцы и идолопоклонники насладятся той же честью, что и христиане? На этот вопрос Златоуст отвечает так: «Тела грешников действительно восстанут нетленными и бессмертными, но эта честь будет для них средством к наказанию и мучению: они восстанут нетленными для того, чтобы постоянно гореть, потому что если тот огонь неугасим, то для него нужны и тела, никогда не уничтожаемые». Это и будет то воскресение осуждения, о котором Христос говорит в Евангелии ([Ин.5:29](#)).

Преподобный Ефрем Сирин, рассуждая о всеобщем воскресении, подчеркивает, что при воскресении мертвых все умершие в младенчестве и даже в утробе матери воскреснут «взрослыми»:

Кто поглощен морем, кого пожрали дикие звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, в самое короткое время все пробудятся, восстанут и явятся. Кто умер во чреве матери, того сделает совершеннолетним то же мгновение, которое возвратит жизнь мертвецам. Младенец, мать которого умерла вместе с ним во время чревоношения, при воскресении предстанет совершенным мужем и узнает мать свою, а она узнает свое дитя... Равными воскресит Творец сынов Адамовых, как сотворил их равными, так равными же пробудит и от смерти. В воскресении нет ни больших, ни малых. И преждевременно родившийся восстанет таким же, как и совершеннолетний. Только по делам и образу жизни там будут высокие и славные, и одни уподобятся свету, другие – тьме.

В «Духовных беседах» Макария Египетского мы находим интересные рассуждения о природе воскресших тел. Отвечая на вопрос о том, все ли члены будут воскрешены, Макарий говорит о том, что при всеобщем воскресении все преложится в свет и огонь, однако тело сохранит свою природу и каждый человек сохранит свои личные черты:

Богу ничто не трудно. Таково и обетование Его. Но человеческой немощи и человеческому рассудку кажется это как бы невозможным. Как Бог, взяв прах и землю, устроил как бы иное какое-то естество, именно естество телесное, неподобное земле, и сотворил многие роды естеств, как-то: волосы, кожу, кости и жилы; и каким образом игла, брошенная в огонь, переменяет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же, – так и в воскресение все члены будут воскрешены, и, по написанному, волос не погибнет ([Лк.21:18](#)), и все сделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе.

Приведенные свидетельства из Священного Писания и сочинений христианских авторов II–IV веков показывают, что восточно-христианская традиция вполне единодушна в понимании

всеобщего воскресения. Она утверждает, что воскресение охватит всех людей, вне зависимости от вероисповедания, национальности, нравственного состояния, но только для одних это будет «воскресение жизни», а для других – «воскресение осуждения». Воскрешены будут тела людей, однако эти тела приобретут новые свойства – нетление и бессмертие. Тело воскресшего человека освободится от всех последствий тления, от всех увечий и несовершенств. Оно будет светлым, легким и духовным, подобным телу Христа после Его воскресения.

В воскресении мертвых, по учению Православной Церкви, будет участвовать не только все человечество, но и вся природа, весь сотворенный космос. Это учение основано на словах апостола Павла об участии всей твари в славе воскресшего человека:

...Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. 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 знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим.8:18-23).

Согласно этому учению, природа страдает вместе с человеком, но и воскреснет и преобразится она в тот момент, когда воскреснут и преобразятся тела людей. Судьба природы и мироздания неотделима от судьбы человека: таков смысл новозаветного эсхатологического учения. После Второго Пришествия Христа мир и природа не исчезнут, но преложатся в новое небо и новую землю (Откр.21:1). По словам Кирилла Иерусалимского, мы ожидаем воскресения не только для самих себя, но и для неба. А блаженный Августин учит, что «мир этот прейдет», но «не в смысле полного уничтожения, а вследствие изменения вещей». Как и воскресшие тела людей, природа и космос станут духовными и нетленными.

Догмат о воскресении мертвых имеет глубокое духовно-нравственное значение. С точки зрения многих отцов Церкви, этот догмат открывает ту эсхатологическую перспективу, в свете которой обретает смысл христианский нравственный закон. Григорий Нисский считает, что вне догмата о воскресении мертвых теряет силу не только христианская нравственность, но и вообще всякая нравственность и всякий аскетизм:

Ради чего стараются и мудрствуют люди, пренебрегающие удовольствиями чрева, любящие воздержание, позволяющие себе только кратковременный сон, вступающие в борьбу с холодом и зноем? Скажем им словами Павла: Станем есть и пить, ибо завтра умрем! (1 Кор.15:32). Если нет воскресения, а смерть есть предел жизни, тогда оставь обвинения и порицания, предоставь беспрепятственную власть человекоубийце: пусть прелюбодей разрушает брак; пусть любостяжатель роскошествует за счет своих противников; никто пусть не останавливает ругающегося; пусть клятвопреступник постоянно клянется, ибо смерть ожидает и того, кто соблюдает клятвы; пусть иной лжет сколько желает, потому что нет никакого плода от истины; пусть никто не помогает бедным, ибо милосердие останется без награды. Такие рассуждения производят в душе беспорядок хуже потопа, они изгоняют всякую целомудренную мысль и поощряют всякий безумный и разбойничий замысел. Ибо если нет воскресения, нет и Суда; если же отвергается Суд, вместе с ним отвергается страх Божий. А где не уцеломудривает страх, там ликует диавол.

Страшный Суд

Представление о том, что человек будет судим за свои поступки, присутствовало уже в Ветхом Завете: Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд ([Еккл 11:9](#)).

Однако именно в Новом Завете учение о посмертном воздаянии и о Страшном Суде раскрывается с наибольшей полнотой. Сам Христос неоднократно говорит ученикам о том, что Он придет во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его ([Мф 16:27](#); ср.: 25, 31). Беседа с учениками на горе Елеонской незадолго до Своей крестной смерти, Христос рисует картину Страшного Суда, когда Он сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую ([Мф 25:31-33](#)). Критерием, по которому праведники будут отделены от грешников, являются дела милосердия по отношению к ближним. На Страшном Суде люди, совершившие такие дела, услышат от Господа: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. В соответствии с тем же критерием грешники, не совершившие дел милосердия, будут отосланы в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его ([Мф 25:35-41](#)).

Иисус многократно подчеркивает, что Он, а не Бог Отец, будет судить человечество на Страшном Суде: Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну ([Ин 5:22](#)). Отец отдал Сыну власть производить суд, потому что Он есть Сын Человеческий ([Ин 5:27](#)). Именно Христос, Сын Божий и Сын Человеческий, есть определенный от Бога Судия живых и мертвых (Деян ю, 42). В то же время Христос говорит о Себе: Если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день ([Ин 12:47-48](#)).

Из приведенных слов Спасителя следует, во-первых, что судить человечество будет Христос – не только как Бог, но и как Человек, Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха ([Евр 4:15](#)). Во-вторых, суд Божий не будет чем-то навязанным человечеству извне, не будет лишь следствием «справедливого мздовоздаяния» со стороны Бога. Необходимость суда вытекает из принципа нравственной ответственности человека перед Богом и перед другими людьми. Страшный Суд начинается в земной жизни человека и осуществляется в каждый конкретный момент, когда человек решает, накормить ли ему алчущего, напоить ли жаждущего, посетить ли находящегося в темнице, поделить ли с неимущим. Слова Христа о Страшном Суде – не угроза возмездия, а призыв к деланию добра. Именно так воспринимает эту притчу Православная Церковь, которая в Неделю о Страшном Суде обращает к верующим следующие слова:

Господни разумевши заповеди, тако поживем: алчущия напитаим, жаж-дущия напоим, нагия облечем, странныя введем, болящия и в темнице сущия посетим, да речет и к нам хотяи судити всей земли: приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царствие.

Страшный Суд, согласно учению Христа, относится не только к эсхатологической реальности. Это подчеркивается в беседе Христа с Никодимом: Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же

состоит в том, что свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы (Ин 3, 17—19). А в беседе с иудеями Христос говорит: Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь ([Ин 5:24](#)).

Таким образом, вера во Христа и исполнение Его слова уже здесь, в земной жизни, становятся залогом спасения человека, тогда как неверующий во Христа и отвергающий Евангелие уже здесь осуждается на погибель. Разделение на овец и козлов происходит именно на земле, когда одни люди выбирают свет, а другие тьму, одни следуют за Христом, другие отвергают Его, одни делают добрые дела, другие становятся на сторону зла. Разделение на овец и козлов не является следствием Божьего произвола: оно является следствием того нравственного выбора, который каждый человек делает сам за себя. Страшный Суд лишь подтвердит этот выбор, сделанный самим человеком. По словам Иоанна Златоуста, «в день Суда предстанут наши собственные мысли, то осуждающие, то оправдывающие, и человеку на том судилище не надо будет другого обвинителя».

Как подчеркивает Златоуст, Христос пришел к людям «не судить и не истязать, а простить и отпустить согрешения их». Если бы Он, придя, воссел на судилище, у людей было бы некоторое основание избегать Его, но так как Он пришел с любовью и прощением, то они должны были бы поспешить к Нему с покаянием. Многие так и сделали. Но так как некоторые до такой степени закоснели во зле, что хотят оставаться в нем до последнего издыхания и никогда не желают отстать от него, то Христос и обличает таких людей. «Христианство требует и православного учения, и жизни доброй, но они, говорит Христос, боятся обратиться к нам — именно потому, что не хотят явить добрую жизнь».

Согласно учению Православной Церкви, на Страшный Суд предстанут все без исключения люди — христиане и язычники, верующие и неверующие: «Пришествие Сына относится равно ко всем, и Он есть Судия и Разделитель верующих и неверующих, потому что верующие по своему желанию творят волю Его, и неверующие по своей же воле не приступают к Его учению».

Уже в апостольских Посланиях присутствует мысль о том, что верующие во Христа будут судимы с особенной строгостью. По словам апостола Петра, время начаться суду с дома Божия ([1 Пет 4:17](#)), то есть с христианской Церкви. Именно к членам Церкви обращены грозные слова апостола Павла:

...Если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников. Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, то сколь тяжчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет? Мы знаем Того, Кто сказал: у Меня от-мщение, Я воздам, говорит Господь. И еще: Господь будет сулить народ Свой. Страшно впасть в руки Бога живаго! ([Евр 10:26-31](#)).

Что же касается лиц, находящихся вне Церкви, то они, по учению апостола Павла, будут судимы в соответствии с законом совести, написанным в их сердцах (см.: [Рим 2:14-15](#)). Речь идет о том естественном нравственном законе, который вложен в человека Богом и который называется совестью. По учению Иоанна Златоуста, «Бог сотворил человека с достаточными силами избирать добродетель и избегать зла»: разум и совесть помогают человеку делать правильный выбор. У ветхозаветных иудеев сверх разума и совести был еще закон Моисеев, у язычников же этого закона не было. Потому и удивительны добродетельные язычники, «что не имели нужды в законе, но обнаруживали все, свойственное закону, начертав в умах своих не буквы, а дела».

Златоуст приходит к радикальному выводу: «Для спасения язычника, если он бывает исполнителем закона, ничего более не нужно». Эти слова не следует воспринимать как отрицание принципа, сформулированного еще Киприаном Карфагенским: «Вне Церкви нет спасения». Златоуст, как думается, не подвергает сомнению этот тезис. Термин «спасение», если его воспринимать как синоним обожения, вхождения в Царство Небесное и соединения со Христом, вряд ли применим по отношению к людям, находившимся вне христианства и Церкви. В то же время посмертная судьба добродетельного нехристианина будет отличаться от судьбы нехристианина, жившего в грехах и пороках. Нравственный критерий при оценке совершенных в жизни деяний будет применяться по отношению ко всем без исключения людям, с той только разницей, что иудеи будут судимы по закону Моисееву, христиане – по Евангелию, а язычники – по закону совести, написанному в их сердцах. (Отметим, что в словах Христа о Страшном Суде вероисповедный критерий вообще отсутствует: разделение на овец и козлищ происходит исключительно по нравственному критерию.)

Согласно Священному Писанию, вместе с Христом судить человечество будут Его апостолы (см.: мф 19,28; [Лк 22:30](#)) и святые ([1 Кор 6:2](#)). Судимы будут не только люди, но и Ангелы (см.: 1 Кор б, з), а именно те из них, которые отступили от Бога и превратились в демонов. Этих ангелов, не сохранивших свое достоинство, Бог соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня ([Иуд 1:6](#)).

По учению Василия Великого, «мы будем судимы каждый в своем чине – и народ, и старейшины, и князья». Это учение развивает Симеон Новый Богослов, говоря о том, что на Страшном Суде каждому грешнику будет противопоставлен праведник из того же чина: грешным женщинам будут противопоставлены святые жены, нечестивым царям и властителям – благочестивые правители, грешным патриархам – патриархи святые, «которые были образами и подобиями истинного Бога не только на словах, но и на деле». Осуждены будут отцы отцами, рабы и свободные рабами и свободными, богатые и бедные богатыми и бедными, женатые и неженатые женатыми и неженатыми. «Короче, каждый человек грешный в страшный день Суда напротив себя в жизни вечной и в неизреченном том свете увидит подобного себе и будет осужден им».

Согласно Священному Писанию, люди будут судимы по книгам, в которых записаны их дела, и каждый будет судим по делам своим (см.: Откр 20, 12—13; [Дан 7](#), ю). Этот образ свидетельствует о том, что в памяти Божией остаются все дела человека: по словам Кирилла Иерусалимского, у Бога записаны все добродетели человека, включая милостыню, пост, брачную верность, воздержание, но записаны также и злые дела, в том числе любостяжание, любоддеяние, клятвопреступление, богохульство, чародейство, хищение и убийство.

С другой стороны, упоминание о книгах, по мнению Василия Великого, указывает на то, что в момент Страшного Суда Бог восстановит в памяти каждого человека образы всего, содеянного им, чтобы каждый вспомнил свои дела и понял, за что подвергается наказанию. Василий предостерегает от буквального понимания образов, используемых при описании Страшного Суда. По его словам, Писание представляет Страшный Суд «олицетворенно», то есть антропоморфно. Но если, например, говорится о том, что Судия будет спрашивать отчета у подсудимых, то это «не потому, что Судия каждому из нас будет задавать вопросы или давать ответы судимому, но чтобы внушить нам заботливость и чтобы мы не забыли о своем оправдании».

По мнению Василия, Страшный Суд будет событием не столько внешнего, сколько внутреннего порядка: он будет происходить прежде всего в совести человека, в его уме и памяти. Кроме того, Страшный Суд совершится с молниеносной быстротой: «Вероятно, что какой-то несказанной силой, в мгновение времени, все дела нашей жизни, как на картине,

отпечатлеются в памяти нашей души»; «Не должно думать, что много потратится времени, пока каждый увидит себя и дела свои; и Судию, и следствия Божия суда неизреченной силой во мгновение времени представит себе ум, все это живо начертает пред собой и во владычественном души, словно в зеркале, увидит образы содеянного им».

Разъяснения Василия Великого вносят важные коррективы в то понимание Страшного Суда, которое отражено во многих литературных памятниках и в западной средневековой живописи, в частности на знаменитой фреске Микеланджело из Сикстинской капеллы. На этой фреске изображен Христос в окружении ветхозаветных праведников: карающим жестом поднятой руки Христос отсылает в адские бездны всех грешников. Основная мысль композиции: правосудие свершается, каждый получает по заслугам, возмездие со стороны Бога неотвратимо.

Между тем в православном понимании Страшный Суд – не столько момент возмездия, сколько момент торжества правды, не столько явление гнева Божия, сколько явление милосердия и любви Божией. Бог есть любовь ([1 Ин 4:8](#); 4, 16), и Он никогда не перестанет быть любовью, даже в момент Страшного Суда. Бог есть свет ([1 Ин 1:5](#)), и Он никогда не перестанет быть светом, в том числе и тогда, когда придет судить живых и мертвых. Но субъективно Божественная любовь и Божественный свет воспринимаются по-разному праведниками и грешниками: для одних это – источник наслаждения и блаженства, для других – источник мучения и страдания.

Симеон Новый Богослов говорит о том, что страшный день Господень называется днем суда не потому, что это в буквальном смысле слова день, в который произойдет суд. День Господень – это Сам Господь:

Не будет тогда так, чтобы иным чем-то был день тот, и иным Тот, Кто имеет прийти в него. Но Владыка и Бог всего, Господь наш Иисус Христос воссияет тогда сиянием Божества, и блистанием Владыки закроется это чувственное солнце, так что его совсем не будет видно, померкнут звезды, и все видимое совется, как свиток, то есть отстранится, давая место Творцу своему. И будет один Он – и день и в то же время Бог. Тот, Кто теперь для всех невидим и живет во свете непреступном, тогда для всех явится таким, каков Он есть во славе Своей, и все наполнит светом Своим, и станет для святых Своих днем не вечерним и нескончаемым, преисполненным непрестанной радости, а для грешников и нерадивых, подобно мне, пребудет совершенно непреступным и незримым. Так как они, когда жили в настоящей жизни, не постарались очиститься, чтоб узреть свет славы Господа и Его Самого принять внутрь себя, то и в будущем веке по справедливости Он будет для них недоступен и незрим.

В контексте слов Христа о том, что Бог благ и по отношению к неблагодарным и злым ([Лк 6:35](#)), Страшный Суд воспринимается как явление благости Божией, славы Божией, любви и милосердия Божия, а не гнева или возмездия со стороны Бога. День Господень – это день света, а не день тьмы и мрака, как он представлялся ветхозаветным пророкам ([Иоил 2:2](#), ср.: [Ам 5:18-20](#)), и не «день гнева», как он назван в латинской средневековой поэзии. Причиной мучения грешников является не гнев Божий и не отсутствие любви со стороны Бога, а их собственная неспособность воспринимать Божественную любовь и Божественный свет как источник радости и наслаждения. Неспособность же эта проистекает из того духовно-нравственного выбора, который был сделан человеком в земной жизни.

Симеон Новый Богослов подчеркивает, что Страшный Суд Господень наступает для каждого человека уже в земной жизни. Именно земная жизнь – то время, когда человек приобщается к Божественному свету через исполнение заповедей Божиих и покаяние. Для таких людей, считает Симеон, день Господень никогда не наступит, потому что он для них уже наступил и они уже пребывают в Божественном свете. День Господень как день Страшного

Суда наступит лишь для тех, кто сознательно отказывался от покаяния и соблюдения Божественных заповедей:

...Для тех, кем обладают неверие и страсти, благодать Святого Духа непреступна и незрима. Но для тех, которые являют должное покаяние и начинают исполнять заповеди Христовы с верой и в то же время со страхом и трепетом, она открывается и бывает видимой и сама собой производит в них суд... или, лучше сказать, она бывает для них днем Божественного суда. Кто всегда сияет и освещается этой благодатью, тот истинно видит себя самого... видит подробно все дела свои... При этом он судится и осуждается и Божественным огнем, вследствие чего, питаемый водой слез, орошается по всему телу и мало-помалу крестится весь, душой и телом, тем Божественным огнем и Духом, становится весь чистым, весь непорочным, сыном света и дня и более уже не сыном человека смертного. Поэтому такой человек не будет судим на будущем суде, так как уже был судим прежде, ни обличаем тем светом, потому что осветился им здесь прежде, и не войдет в тот огонь, чтобы быть вечно палимым, потому что вошел в него здесь прежде и был судим. И не будет он думать, что тогда только явился день Господень, потому что давно уже стал весь днем светлым и блистающим от общения и беседы с Богом и перестал находиться в мире или с миром, но весь всецело стал вне его... День Господень явится не для тех, которые уже озаряются Божественным светом, но он внезапно откроется для тех, которые находятся во тьме страстей, живут в мире по-мирски и любят блага мира сего; для них явится он вдруг, внезапно, и покажется им страшным, как огонь нестерпимый и невыносимый.

Посмертное воздаяние

То понимание Страшного Суда, которое выражено в приведенных словах Симеона Нового Богослова, полностью соответствует учению восточных отцов Церкви об адских муках. Мучение ада заключается прежде всего в невозможности приобщиться к любви Божией, в невозможности ощутить любовь Божию как источник радости и блаженства. Исаак Сирийский говорит о том, что грешники в геенне отнюдь не лишены любви Божией. Напротив, любовь даруется всем одинаково – и праведникам в Царстве Небесном, и грешникам в геенне огненной. Но для первых она становится источником радости и блаженства, для вторых – источником мучения:

...Мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение большее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, будто грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь... дается всем вообще. Но любовь силой своей действует двояко: она мучает грешников... и веселит собою исполнивших долг свой.

По согласному мнению восточных отцов Церкви, Бог не является создателем ада, так же как Он не является создателем зла. Существование ада противно воле всеблагого Бога, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины ([1 Тим 2:4](#)). Ад существует не потому, что этого хочет Бог, а потому, что воля тех тварных существ, которые воспротивились воле Божией, делает существование ада для них неизбежным. Не Бог создал ад для дьявола и демонов, но они создали его сами для себя. Ириней Лионский пишет:

Всем, соблюдающим любовь к Нему, Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое они сами избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому как относительно неизмеримого света сами себя ослепившие или ослепленные другими навсегда лишены сладости его не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но сама слепота доставляет им несчастье.

Итак, не Бог посылает в ад грешников, но сами люди, противящиеся воле Божией и восстающие против Бога, делают выбор в пользу ада. И выбор этот делается не в какой-то отдаленной эсхатологической перспективе, а в земной жизни человека. Именно здесь, на земле, начинается для одних адское мучение, а для других – Царствие Божие, пришедшее в силу ([Мк 9:1](#)).

Возможность ада, по мысли протоиерея Георгия Флоровского, заключена в изначальном парадоксе творения: «В акте творения Бог создает нечто иное, чем Он Сам, нечто «противное» Себе. Следовательно, тварный мир имеет свой собственный модус существования». Бог даровал тварному миру свободу, а значит, и автономию. В этом выразилось «кенотическое самоограничение» Бога, Который «так сказать, потеснился и дал место для иного бытия». Как пишет Флоровский, «острие кенотического парадокса не в существовании мира, а в возможности ада. Мир может быть послушен Богу и в своем послушании служить Богу и являть Его славу... Ад, напротив, означает непокорность и отчуждение».

Существование ада «не зависит от решения Бога. Бог никого туда не посылает. Ад люди создают себе сами». Ад существует потому, что существует грех. Но «грех не изначален: это разрыв, уклон, искажение истины. Сущность его – отступничество и мятеж». Реальность ада

обусловлена реальностью греха как нравственного выбора, делаемого человеком осознанно и свободно:

...Ад не миф и не речевой оборот, применяемый для устрашения... Это реальность, к которой уже сейчас по своей воле... причастны многие человеческие существа... В самом грехе таится ад, хотя пребывающему в нем эгоистичному воображению он мнится раем... Власть греха именно в отрицании созданной Богом реальности, в попытке установить иной строй бытия... которому упоенный и ослепленный гордостью грешник может отдать предпочтение – навечно... Бог не ставит преград «всеобщему обращению» – напротив, Он «всем человекам хочет спастись»... Непреодолимые препятствия возникают лишь со стороны твари.

Реальность ада, его существование для грешников и даже возможность его вечного существования не противоречат вести об упразднении и разрушении ада воскресшим Христом. Рассматривая тему сошествия Христа во ад, мы видели, что, согласно многим богословским и литургическим текстам Восточной Церкви, Христос освободил из ада всех людей – в том смысле, что для всех без исключения людей Он открыл возможность спасения и исхода из ада. Однако мы также видели, что Предание Церкви не дает прямого ответа на вопрос, все ли откликнулись на проповедь Христа и все ли последовали за Ним. Если кто-либо остался в аду после сошествия туда Христа, то не потому, что Христос одних вывел, а других оставил, а потому, что эти люди сами не пожелали последовать за Христом, сами захотели остаться в адских мучениях.

Ад действительно «упразднен» воскресением Христовым, то есть он более не неизбежен для людей, он не властвует над людьми. Но те, кто сознательно встает на путь противления воле Божией, кто сознательно совершает зло и грех, воссоздают разрушенный и упраздненный ад, ибо не хотят примириться с любовью Божией. Парадокс тайны ада и вечных мучений заключается в том, что Бог не создавал ада, но люди создали его для себя, Бог разрушил и упразднил ад, но люди вновь и вновь воссоздают его. Ад воссоздается всякий раз, когда сознательно совершается грех и когда за грехом не следует покаяние.

Реальность ада является одной из аксиом религиозного опыта. О существовании ада знали уже в Ветхом Завете, где ад воспринимается как царство смерти, куда сходят все без исключения люди – не только грешники, но и праведники. Ветхозаветный шеол – это страна тьмы и сени смертной, страна мрака, где нет устройства, где темно, как самая тьма ([Иов 10:21-22](#)). Шеол, по представлениям древних, находится в преисподней, то есть под землей (см.: [Быт 37:35](#); [Втор 32:22](#)). Сошедшие туда не могут выйти оттуда (см.: [Иов 7:10](#)). Шеол – это место богооставленности: о сошедших в него не вспоминает Бог, ибо они отринуты от руки Его (см.: [Пс 87:6](#)). Ветхозаветный шеол не предполагает возможности богообщения: его обитатели не могут встать и восславить Бога (см.: [Пс 87:11](#)).

Наряду с представлением о шеоле как о доме собрания всех живущих ([Иов 30:23](#)) в Ветхом Завете встречается идея ада как места посмертного воздаяния за грехи. Там те, кто не покорялся словам Божиим и пренебрегал волей Всевышнего, сидят во тьме и сени смертной, окованные скорбью и железом ([Пс 106:10-11](#)). О людях, отступивших от Бога, говорится, что червь их не умрет, и огонь их не угаснет ([Ис 66:24](#)). Встречается в Ветхом Завете и мысль о присутствии Бога в преисподней: Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты ([Пс 138:8](#)). Наконец, мы находим в Ветхом Завете идею избавления сынов Израилевых от ада и смерти: От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? ([Ос 13:14](#)).

Многие ветхозаветные образы и идеи присутствуют и в новозаветном учении об аде и вечных мучениях. Иисус Христос говорит о геенне как об «огне неугасимом»: там червь не умирает и огонь не угасает ([Мк 9:43, 46](#)), там тьма внешняя, плач и скрежет зубов ([Мф 8:12](#);

22,13; [Лк 13:28](#)). Термин «геенна» используется в Новом Завете в качестве синонима термина «ад». Синонимично используются также термины «темница», «преисподняя» и «преисподние места».

В притче о богаче и Лазаре Христос говорит о посмертной судьбе двух людей, один из которых был взят на лоно Авраамово, другой же находился в адском пламени, в муках. Между лоном Авраамовым и адом утверждена великая пропасть, так что из одного места в другое перейти невозможно (см.: [Лк 16:19-26](#)). Согласно притче, нет никакого промежуточного места или промежуточного состояния между адом и лоном Авраамовым; состояние находящихся в аду остается неизменным, и их мольба об облегчении страданий остается без ответа.

Насколько буквально понимаются библейские образы преисподней, огня, червя, тьмы и скрежета зубов в святоотеческой традиции? Многим отцам Церкви свойственно видеть в этих образах символическое указание на адские муки как на духовную реальность, как состояние души после смерти, а не как место мучения, где грешники сжигаются огнем или поглощаются червем. Отвечая на вопрос о том, где и в каком месте находится геенна огненная, Иоанн Златоуст выдвигает предположение, что она будет находиться «где-нибудь вне всего этого мира»: «как царские темницы и рудокопни бывают вдали, так и геенна будет где-нибудь вне этой вселенной». Иными словами, геенна – за пределами материального космоса; она – реальность духовного мира. И мучения геенны носят не материальный, а духовный характер: они суть состояние души и ума человека, разлученного с Богом из-за своей греховной жизни.

В чем сущность геенского мучения? По мысли отцов Церкви, геенское мучение есть раскаяние в совершенных преступлениях. Это бесплодное и запоздалое раскаяние следует отличать от покаяния, которое человек может принести при жизни. Покаяние есть сожаление о грехах, сопровождающееся изменением ума (таково буквальное значение греческого слова, переводимого как «покаяние»), изменением образа жизни. Раскаяние, напротив, есть сожаление о содеянном зле без возможности что-либо сделать для его исправления. Возможность исправить ошибки есть у человека только в земной жизни. После смерти, говорит Симеон Новый Богослов, наступает состояние бездеятельности, когда никто не может сделать ничего доброго или злого; поэтому каким человек окажется, таким и останется.

Чувство раскаяния в аду сопровождается чувством стыда за совершенные преступления:

Те, которые делали зло, воскреснут на поругание и стыд, чтобы увидеть в самих себе мерзость и отпечатление соделанных ими грехов. И может быть, страшнее тьмы и вечного огня тот стыд, с которым увековечены будут грешники, непрестанно имея перед глазами следы греха, соделанного во плоти, подобно какой-то невыводимой краске, навсегда остающейся в памяти душ их... Жесточайшее из всех мучений – вечный позор и вечный стыд.

Но самая сильная мука, которая ожидает грешников в аду, это отлучение от Христа, неспособность к богообщению:

Нестерпима геенна и мучение в ней; но если представить и тысячи геенн, то все это ничего не будет значить в сравнении с лишением той блаженной славы, с отвержением от Христа и с тем, чтобы слышать от Него: не знаю вас ([М ф 25:12](#))... Поистине лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии, нежели видеть, как кроткое лицо Господа отвращается от нас и ясное око Его не хочет взирать на нас.

По словам Симеона Нового Богослова, единственным источником мучений грешников в аду является отлучение от Христа:

Никто из людей, Владыко, никто из верующих в Тебя, никто из крестившихся во имя Твое не стерпит этой великой и ужасной тяготы отлучения от Тебя, Милосердный, потому что это страшная скорбь, ужасная, нестерпимая и вечная печаль.

Ибо что может быть хуже отлучения от Тебя, Спаситель?

*Что мучительнее того, чтобы отлучиться от Жизни
и жить там наподобие мертвого, лишившись жизни?*

О том же говорит и Марк Ефесский, утверждая, что «лишение созерцания Бога является большим и более тяжким мучением, чем все иные, как являющееся причиной и основой и прочих страданий». На Страшном Суде грешники в последний раз увидят Бога «и уже более не увидят Его и не будут иметь и надежды увидеть Его, и то самое, что они прогневали такого Владыку, будет терзать их мучительнее всего».

Симеон Новый Богослов опровергает мнение о том, что существует некое промежуточное место между геенной и Царством Небесным, «не причастное ни света, ни тьмы, находящееся вне Царствия, но и вне геенны, вдали и от чертога и от огненного мучения». Такого места нет и быть не может, считает Симеон:

Нигде об этом не написано, ибо не будет этого.

*Но в свете благ будут пребывать делавшие божественные (дела),
а делатели зла – во тьме наказаний.*

Посередине же будет страшная пропасть, отделяющая одних от других... Она будет ужаснее всякой пытки и муки

для человека... низвергающегося в бездну мучений и хаоса погибели, откуда трудно выйти находящимся в муках, чтобы перейти в землю праведных.

(Потому) они предпочитают ужасным образом в огне обратиться в пепел, чем ввергнуть себя в эту страшную пропасть.

Об отсутствии промежуточного состояния между геенной и Царством Небесным говорит и Исаак Сирийский. По его учению, хотя в Царстве Небесном много обитателей, все они находятся внутри него; за пределами Царства – геенна огненная:

...Предмет созерцания для всех один, и место одно, и кроме этих двух состояний нет иной промежуточной степени. Я имею в виду одну степень высшую, а другую низшую, между ними же различие в мере воздаяний. Если же это справедливо – а оно поистине справедливо! – то что может быть бессмысленнее и неразумнее таких слов: «Достаточно для меня избежать геенны, о том же, чтобы войти в Царствие, не забочусь»? Ибо избежать геенны и значит это самое – войти в Царство, равно как лишиться Царства – значит войти в геенну. Писание не указало нам трех стран, но что говорит? Когда прилетит Сын Человеческий в славе Своей... Он поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую ([Мф 25:31-33](#))... Не понял ли ты из этого, что состояние, противоположное высшей степени, и есть та мучительная геенна?

Учение об адских муках на протяжении многих столетий было предметом богословских дискуссий на христианском Востоке и Западе. В ходе этих споров ставились, в частности, следующие вопросы: возможно ли изменение посмертной судьбы грешника и его освобождение из ада; являются ли мучения грешников в аду вечными или они носят временный характер; как вечные мучения грешников в аду сочетаются с представлением о беспредельной и неизреченной любви Божией к человеку?

Западная и восточная богословские традиции не всегда одинаково отвечали на эти вопросы. В частности, на Западе под влиянием блаженного Августина и ряда других латинских отцов сформировалось учение о чистилище – некоем промежуточном месте между раем и адом, или, скорее, особом отделении ада, где грешники подвергаются очистительному огню. Это учение базируется на представлении о том, что все грехи подразделяются на две категории: смертные и простительные; человек, совершивший смертный грех и умерший без покаяния, оказывается в аду и претерпевает мучения, избавление от которых невозможно; тот же, кто повинен лишь в простительных грехах, попадает после смерти в чистилище, где претерпевает очистительные

страдания в течение определенного периода, по окончании которого он может быть переведен в рай. О природе очистительного огня блаженный Августин говорит следующее: «Тот, кто в прошлом веке (т.е. в земной жизни) не принес плода обращения, прежде должен быть очищен очистительным огнем; и хотя тот огонь не будет вечным, однако я поражаюсь, до какой степени он будет тяжок, ибо превзойдет всякое мучение, которое когда-либо кому случалось переносить в этой жизни».

В качестве библейского обоснования учения о чистилище приводят прежде всего слова Христа о долговой тюрьме: Истинно говорю тебе, ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта ([Мф 5:26](#); ср.: [Лк 12:59](#)). Эти слова, по мнению латинских богословов, свидетельствуют о временном и очистительном характере посмертных испытаний. Указывают также на слова Спасителя о грехе, который не простится ни в сем веке, ни в будущем ([Мф 12:32](#)): из этого делают вывод, что есть грехи, которые прощаются в будущем веке, и, следовательно, возможно избавление от наказания за эти грехи. Наконец, приводят слова апостола Павла: У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон, впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня (1 [Кор 3:14-15](#)).

Юридикализм учения о чистилище вызывал неприятие и отторжение на православном Востоке, где всегда считали, что милосердие Божие не может быть ограничено лишь какой-то одной категорией умерших. Православная эсхатология исходит из того, что до Страшного Суда благие изменения возможны в судьбе любого грешника, находящегося в аду. В этом смысле можно говорить о том, что Православие с большим оптимизмом, чем католичество, смотрит на посмертную судьбу человека и никогда не закрывает дверь спасительного Царства Божия для кого бы то ни было. До тех пор пока окончательный приговор Судии не произнесен, сохраняется надежда для всех усопших, – надежда на избавление от вечных мук и вхождение в Царство Небесное.

В то же время Православная Церковь далека от чрезмерного оптимизма тех, кто утверждал, что милосердие Божие в конечном счете покрывает все неправды человеческие и что все люди, в том числе и великие грешники, а вместе с ними диавол и демоны, будут сверхъестественным образом спасены по воле Всеблагого Бога. Выразителем этой идеи в III веке был Ориген, чье учение об апо-катастасисе («всеобщем восстановлении») было осуждено как отдельными отцами Церкви, так и всей ее полнотой на Вселенском Соборе. В трактате «О началах» Ориген пишет:

...Наша нынешняя телесность примет такой вид только тогда, когда все придет в единство и когда Бог будет все во всем (1 [Кор 15:28](#)). Но совершится это не сразу и не мгновенно, а медленно и постепенно в течение многих и бесчисленных веков. Все отдельные творения свободно усовершенствуются и обратятся. Одни существа быстрее поднимутся к вершинам совершенства, другие будут идти за ними, а третьи придут туда намного позднее. И только когда многие сонмы бесчисленных творений достигнут совершенства и из врагов Бога станут его рабами, тогда и уничтожится последний враг, который называется смертью и который перестанет быть врагом.

В другом месте того же трактата, отвечая на вопрос о возможности обращения к добру для тех ангельских чинов, которые «действуют под начальством диавола и повинуются злобе», Ориген пишет:

Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией, ни в этих видимых временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг, причем

некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие только потом, а некоторые даже в последние времена, и то только путем величайших и тяжчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней, словом, путем постепенного восхождения к небу, – путем прохождения в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих Небесным Силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные...

Все живые существа, таким образом, согласно Оригену, вписываются в некую общую иерархию, в которой каждое из них находится на той или иной степени преуспевания. В конечном итоге все они будут приведены к единству с Богом: разница между ними заключается лишь в длительности процесса перехода от одной ступени к другой и, так сказать, в большей или меньшей болезненности этого процесса. Предположение о конечном спасении дьявола и демонов Ориген делает неоднократно, хотя в некоторых местах он прямо говорит о невозможности спасения дьявола и демонов: очевидно, этот вопрос оставался для него открытым.

Термин «апокатастасис» Ориген заимствовал из книги Деяний апостольских (Деян 3, 21), где говорится об обетованных временах «восстановления всего». Этот термин Ориген истолковывал в смысле восстановления в первоначальное состояние, следуя принципу: «конец подобен началу». Вслед за античными философами Ориген рассматривал историю мироздания как циклический процесс – как смену «эонов», в каждом из которых может повторяться то, что уже происходило в предыдущих зонах. В этой своеобразной системе апокатастасис мыслится как завершение полного исторического круга и возвращение к исходному состоянию – к состоянию до грехопадения.

Однако такая теория, во-первых, противоречит христианскому видению исторического процесса как пути к конечному преображению и изменению в лучшее состояние, а вовсе не к возвращению в исходную точку. «Весь пафос Оригеновой системы заключается в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бывания, – пишет протоиерей Георгий Флоровский. – Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о «всеобщем восстановлении», об апокатастасисе... Апокатастасис есть отрицание истории. Все содержание исторического времени рассеется без памяти и следа. И «после» истории останется только то, что уже было «прежде» истории».

Во-вторых, учение Оригена об апокатастасисе практически исключает понятие свободы воли – понятие о том, что последовать за Христом в вечную жизнь можно лишь в силу свободного выбора. По словам [Исидора Пелусиота](#), «не насилием и самовластием, но убеждением и добрым расположением уготовляется спасение человек. Потому всякий полновластен в собственном своем спасении, чтобы и увенчиваемые, и наказываемые справедливо получали то, что избрали». У Оригена же получается, что спасение людей находится исключительно в компетенции Бога милующего; он недооценивает возможность вечного противления благой воле Божией со стороны дьявола, демонов или злых людей. Как пишет современный богослов, «принять вместе с Оригеном, что зло в конце концов исчерпает себя и бесконечным пребудет лишь Бог, значит забыть об абсолютном характере личной свободы: абсолютном именно потому, что эта свобода – по образу Божию».

В-третьих, в системе Оригена апокатастасис тесным образом связан с отвергнутой Церковью теорией предсуществования душ, согласно которой души людей существовали в некоем первозданном идеальном мире, но затем вследствие «охлаждения» были посланы в тела. Жизнь души в теле, а также ее посмертное существование мыслится как своего рода наказание

или испытание, необходимое для духовно-нравственного очищения и восстановления в первоначальное достоинство. В соответствии с этим видением Ориген воспринимал и адский огонь как очистительный, а не карающий, и полагал, что адские мучения являются одним из средств к всеобщему восстановлению. Однако не таково учение Церкви, и противоречие между Оригеном и Церковью в данном пункте очевидно.

В-четвертых, оригенистический апокатастасис радикальным образом противоречит основополагающим установкам христианской нравственности. В самом деле, в чем нравственный смысл всей драмы человеческой истории, если добро и зло в конце концов оказываются уравниены перед лицом Божественного милосердия и правосудия? В чем смысл отделения овец от козлов на Страшном Суде, если добро не является единственным и абсолютным критерием, по которому это разделение происходит, или если это разделение носит временный характер? В чем смысл страданий, молитвы, аскетических подвигов, исполнения евангельских заповедей, если праведники будут рано или поздно уравниены с грешниками? Как спрашивал император Юстиниан, справедливо ли «тех, которые до конца вели жизнь, исполненную совершенства, соединить с беззаконниками и педерастами и признать, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами»? Оригенистическое понимание апокатастасиса не дает ответ ни на один из этих вопросов.

В-пятых, в радикальном противоречии с церковной традицией находится предположение Оригена о возможности спасения диявола и демонов. Как уже говорилось в другом месте, отпадение диявола и демонов от Бога в христианской традиции воспринимается как окончательное и бесповоротное. Покаяние, по словам Иоанна Дамаскина, невозможно ни для Ангелов, ни для диявола и демонов. Для первых оно невозможно потому, что они бестелесны и не грешат, для вторых – потому, что они не могут измениться и спастись, но их ждет огонь неугасимый и мука вечная.

Наконец, в-шестых, мнение Оригена о не-вечности адских мучений прямо противоречит Евангелию, где эти мучения и гибель грешников неоднократно названы вечными:

Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный (Мф 25:41).

И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную (Мф 25:46).

...В явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его (2 Фес 1:7-9).

Правда, Ориген обращал внимание на то, что прилагательное «вечный» происходит от слова «век» и потому может указывать на некий длительный, но не бесконечный отрезок времени: именно таким – вечным, но не бесконечным – является, по мнению Оригена, адский огонь. Речь идет о двух смыслах слова «вечность» – о вечности Божией, по сравнению с которой ничто тварное не вечно, и о вечности как бесконечно длящемся времени. Однако в самих текстах Священного Писания, говорящих о вечной муке и вечной гибели, такое разделение отсутствует, так же как отсутствуют какие-либо намеки на возможность духовного прогресса и последующего спасения диявола и демонов.

Учение Оригена об апокатастасисе, в числе других ошибочных мнений этого богослова, было осуждено на Константинопольском Соборе 543 года и на V Вселенском Соборе. В своем послании к Собору 543 года император Юстиниан так пересказывал учение оригенистов: «Они утверждают... что будет совершенное уничтожение тел и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам диявол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами, что они будут иметь такое же

единение с Богом, какое имеет Христос и какое они имели в предсуществовании». В письме к патриарху Константинопольскому Мине император предлагал следующую формулировку анафемы против этого учения: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей, да будет анафема». Эта анафема была подтверждена V Вселенским Собором.

Исследователи неоднократно отмечали тот факт, что, осудив оригенистическое учение об апокатастасисе, V Вселенский Собор ни одним словом не обмолвился о сходном учении, содержащемся в трудах святителя Григория Нисского (что, впрочем, некоторые объясняют уважением к нему отцов Собора). Григорий Нисский, в частности, писал:

Наконец, после длинных периодов, зло исчезнет, и ничего не останется вне добра, напротив, и в преисподней единогласно исповедано будет господство Христа... Кто бывает всем, Тот бывает и во всех. Этим, мне кажется, Писание научает совершенному уничтожению порока. Ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, Он не будет в существах порока... Цель у Бога одна... – всем уделить приобщение благ, которые в Нем... После очищения и истребления страстей огненными врачевствами место каждого (дурного) свойства займет (противоположное) доброе: нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила, и если еще что иное представляем умосозерцаемым и в Самом Боге, и в Его образе, то есть в природе человеческой.

В некоторых местах Григорий Нисский говорит также о возможности конечного спасения дьявола и демонов. Как объяснить наличие этого учения у Григория Нисского? Обычно это объясняют влиянием Оригена. В VI веке, отвечая на вопрос о том, как следует относиться к изложенному учению Григория Нисского, преподобный Варсануфий Великий писал:

Не думайте, чтобы люди, хотя бы даже святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии... Святые, сделавшись учителями, или сами собою, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т.е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигали собственным умом; впоследствии же и те и другие слова приписаны были им.

В VIII веке святитель [Герман Константинопольский](#) выдвинул предположение о еретических вставках в сочинения Григория Нисского. На Ферраро-Флорентийском Соборе Марк Ефесский повторил это предположение, отметив, что те места, где Григорий Нисский говорит о всеобщем спасении, «являются искажениями и вставками, сделанными некоторыми еретическими и ориген-ствующими... произведенными с той целью, чтобы казалось, что они имеют покровителем и этого святого и великого светильника». Впрочем, по словам святого Марка, если Григорий Нисский действительно придерживался учения о всеобщем спасении, то «это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, вынесенным на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности».

С наибольшей полнотой вопрос о соотношении между желанием Бога спасти все человечество и свободной волей человека как возможном препятствии этому желанию рассмотрен в трудах преподобного Максима Исповедника. Его эсхатологическое учение

неоднократно становилось предметом научного анализа в XX веке. Богословская мысль Максима настолько сложна и диалектична, что одни ученые видели в Максиме скрытого сторонника учения об апокатастасисе; другие, наоборот, полагали, что он отвергал это учение и стоял на традиционных позициях.

Прежде всего святой Максим многократно говорит о желании Бога спасти все создание и всякого человека. По его словам, Бог «равно любит всех людей и хочет, чтобы все спаслись и достигли познания истины». Христос есть «Тот, Кто в Себе исполнил божественно спасение всех». Он «воспринял человеческое естество, с тем чтобы спасти весь человеческий род от древнего греха» и «исполнил все спасение человеческого рода». В одном из текстов Максим говорит о том конечном изменении, которое произойдет «по добровольному изволению и выбору» людей, когда «при свершении веков, благодаря Тому же Спасителю и Богу нашему, произойдет, посредством чаемого нами воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление». В другом тексте Максим так описывает ожидаемое «совершение веков»:

Подобно душе в теле, мир умопостигаемый пребывает невидимо, однако действенно, в мире чувственном. И это до тех пор, пока не благоугодно будет Тому, Кто связал их воедино, расторгнуть сию связь, ради высшего и более таинственного домостроительства, в годину всеобщего и чаемого нами свершения веков. Тогда и мир, подобно человеку, умрет в своей явленности и снова во мгновение ока восстанет юным из одряхлевшего при чаемом нами воскресении. Тогда и человек, как часть с целым и как малое с великим, совоскреснет с миром, получив обратно силу непреходящего нетления.

В трудах Максима нет прямой критики оригенистического понимания апокатастасиса, однако он обращается к учению Григория Нисского об апокатастасисе и дает свою интерпретацию этого учения. По словам Максима, Церковь знает три смысла слова «апокатастасис»: во-первых, это нравственное возрождение, при котором личность «восстанавливается, осуществляя план добродетельной жизни, ей подобающий»: во-вторых – это физическое восстановление и преображение «всей природы при воскрешении, восстановление в нетление и бессмертие»; в-третьих, это «восстановление сил души, падшей под влиянием греха, до их состояния при сотворении». При всеобщем воскресении, когда будет восстановлено тело человека, «тогда же поврежденные силы души... сбросят память о зле, укорененном в душе, и, приближаясь к пределу всех веков и не находя места покоя, душа придет к Богу, у Которого нет предела; и таким образом, благодаря знанию, а не соделанному добру, душа воспримет свои силы обратно и будет восстановлена в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель никогда не был причастен ко греху». Именно третий смысл слова «апокатастасис», по мнению Максима Исповедника, наиболее часто встречается у Григория Нисского.

Будучи знаком с оригеновской теорией предсуществования душ, Максим решительно отвергает эту теорию. В то же время он дает свое толкование предсуществования душ, опирающееся на традиционное учение о Промысле Божиим. По его учению, все души разумных существ предсуществовали в Божественном Промысле и именно в исполнении замысла Божия о каждой душе заключается ее восстановление-апокатастасис:

Каждое из разумных и мыслящих существ – Ангелов и людей – посредством замысла, в соответствии с которым оно было создано, в Боге пребывающего и к Богу направленного, и называется, и является «частью Бога», благодаря замыслу о нем, который, как уже было сказано, пред-существует в Боге. Итак, очевидно, если оно будет движимо в соответствии с этим замыслом, то окажется в Боге, в Котором замысел о его бытии предсуществует как начало и причина, и если оно по своей воле не стремится получить ничего другого

предпочтительно своему собственному началу, оно не удаляется от Бога, а, более того, благодаря порыву к нему становится богом и называется частью Бога, через должным образом совершающееся приобщение Богу. Так как оно по природе мудро и разумно, то через благоподобное движение оно воспринимает свое собственное начало и причину, не имея возможности в дальнейшем быть движимым к какому-либо иному месту за пределами своего собственного начала, и восхождения, и восстановления в замысле, в соответствии с которым оно было создано...

Здесь «восстановление» увязано с традиционным восточнохристианским учением об обожении, причем обожение воспринимается как достижение цели, ради которой был создан человек. Это обожение, по учению Максима, должно охватить все человечество и всю вселенную. В эсхатологической перспективе, когда Христос соединит в Себе все чувственное и мысленное, люди «окончательно обретут Его образ, нося его на себе абсолютно целым и неповрежденным; ни тень нетления не коснется его, и с нами и через нас Он исполнит все творение в его центре, как если бы оно было членами Его тела, и нерасторжимо соединя Собой рай и мир, небо и землю, чувственное и умопостигаемое». Поскольку Сам Христос, подобно нам, имеет тело, чувства, душу и ум, то, «воспринимая каждую часть, как член тела... Он Божественно объединяет все в Себе, показывая тем, что все творение существует как единое, подобно одной личности».

Целый ряд других текстов, принадлежащих перу Максима, показывает, что он придает большое значение свободе воли человека в вопросе о спасении. По словам Максима, Христос «для всех стал путем спасения, ведущим к Отцу, посредством добродетели и знания, для тех, кто желает следовать Ему путем праведности, соблюдая Божественные заповеди». В эсхатологическом Царстве Божиим «все разумные существа, ангельские и человеческие, возрадуются и возвеселятся в радости – те, кто нисколько не исказил посредством беспечности Божественные замыслы, по природе вложенные в них Создателем». Толкуя слова пророка Исаии И узрит всякая плоть спасение Божие ([Ис 40:5](#)), Максим уточняет: «всякая плоть – разумеется, всякая верующая плоть», «ведь не всякая плоть узрит спасение Божие, поскольку (это не произойдет) с плотью нечестивцев». Говоря об обожении, Максим спрашивает: «Что может быть более восхитительным для достойных... в которых Бог соединен с теми, кто стали богами, и делает все Своим по благодати Своей?»

Таким образом, апокатастасис и конечное обожение твари являются объектом безусловной эсхатологической надежды святого Максима, однако в этом конечном обожении примут участие только те, кто желает следовать за Христом и соблюдать Его заповеди, только достойные, только верующие; нечестивцы же окажутся за его пределами. Кто же окажется «достойным» и по какому критерию достойные будут отделяться от недостойных? В «Сотницах о любви» Максим объясняет это следующим образом: Христос «пострадал за все человечество и всем равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо наказания».

Итак, каждый человек сам себя делает достойным либо спасения и обожения, либо наказания и вечной гибели. По словам исследователя, «для Максима всеобщая (первопричинная) спасительная воля Бога и даже Его вездеприсутствие в Своей любви и благодати еще не являются гарантией успеха Его плана спасения всех в истории человечества... Из-за того, что Максим так парадоксально настаивает на значении роли человека, он готов допустить даже неосуществление Божественного плана в судьбах отдельных индивидуальностей, отходящих от «замысла» или логоса, бывшего у Бога при их сотворении, и предпочитающих этому замыслу разрушительную эгоцентричность или небытие». Люди, сделавшие выбор не в пользу Бога, будут подвергнуты мучениям, которые Максим называет

вечными и бесконечными:

Они будут жить в глубоком мраке и гнетущем безмолвии, горько стеноя и плача о пропитании и пребывая в глубочайшей скорби... Они примут вечный огонь и мрак и червя неусыпающего, скрежет зубов и непрестанные слезы и безграничный позор, от которого всякий проклятый на вечные, бесконечные муки будет страдать больше, чем от остальных вместе взятых видов наказания.

Максим Исповедник убежден в том, что Бог всякому подает все необходимое ко спасению и что в конце веков Он будет «все во всем». Однако для одних, удостоенных спасения, соединение с Богом будет источником радости, а для других, «неудостоенных», источником мучения:

Природа не содержит свойства сверхприродного, равно как она не содержит законы, которые действуют против природы. Под «сверхприродным» я подразумеваю ту божественную и непостижимую радость, которую Бог естественно соделывает, когда Он благодатно соединен с теми, кто достоин. Под «противоприродным» я понимаю ту невыразимую муку из-за лишения этой (радости), которую Бог соделывает по природе, когда Он соединен с недостойными вопреки благодати. Бог соединен со всеми соответственно с данным от природы устройством каждой личности; и неким образом, известным только Ему, Он дает каждому чувственный опыт (о Себе), соответствующий тому образу, по которому каждый сотворен, чтобы обрести Того, Кто совершенно соединен со всеми, в конце всех веков.

Смысл этих слов следующий: человеку дана свобода осуществить или не осуществить тот изначальный замысел о нем, который существовал в Божественном Промысле. Те, кто действует «по природе», осуществляют его; те, кто живет противоестественно, в грехах и пороках, разрушают его. Бог равно любит тех и других и никого не лишает Своего присутствия и любви. Но любовь, как говорил Исаак Сирий, «действует двояко»: источником радости и блаженства она становится только для тех, кто удостоился спасения и обожения, кто соединился с Богом и уподобился Ему.

Небесное Царство устроено таким образом, чтобы быть способным вместить в себя всех людей. Проблема заключается в том, что не всякий человек желает принять Царство Божие как свой дом, стать его интегральной частью. Возможность всеобщего спасения, так же как и возможность вечных мучений, напрямую вытекает из свободной воли человека: пока будет оставаться хотя бы один человек, не способный или не желающий примириться с Богом, для этого человека будет сохраняться адское мучение богооставленности. Со стороны Бога все необходимое для спасения всех людей уже сделано, и искупительный подвиг Богочеловека распространяется на все человечество. Усвоение же плодов Искупительной Жертвы Христа зависит от самого человека – прежде всего от того нравственного выбора, который он делает при жизни. Всеобщее спасение возможно настолько, насколько возможно свободное принятие всеми без исключения людьми спасительного Евангелия Христова, насколько возможен свободный выбор в пользу Бога и добра, свободный, добровольный и бесповоротный отказ от зла со стороны всех людей и каждого человека.

Бог хочет, чтобы все люди спаслись, говорит апостол Павел ([1 Тим 2:4](#)). И Бог будет всегда, вечно хотеть спасения всех людей, и до тех пор, пока это всеобщее спасение не осуществится, воля Божия будет оставаться неисполненной. Но Бог будет всегда, вечно уважать свободную волю человека и вопреки воле человека не сможет спасти его. В этом – величайший парадокс тайны спасения. Если бы спасение зависело только и исключительно от Бога, все люди были бы спасены. Поскольку же спасение человека – плод совместного творчества, плод синергии (сотрудничества, сотрудничества) Бога и человека, то участие человека в деле собственного спасения необходимо.

Учение об апокатастасисе и всеобщем спасении в XX веке приобрело целый ряд защитников в лице богословов и философов русского рассеяния. Последовательными и решительными сторонниками этого учения были протоиерей Сергей Булгаков и Н.А. Бердяев. Более осторожно, но все же вполне однозначно высказывался в пользу этого учения В.Н. Лосский. Неоднократно защищал его в своих сочинениях и митрополит Сурожский Антоний, который, в частности, говорит: «Уверенность в спасении всех не может быть уверенностью веры в том смысле, что в Священном Писании нет ясного, доказательного утверждения об этом, но это может быть уверенностью надежды, потому что, зная Бога, каким мы Его знаем, мы имеем право на все надеяться». В Евангелии употребляется выражение «мука вечная», однако есть различие между вечностью Божественной и вечностью тварной: последняя «укладывается в пределы времени». Если бы дьяволу удалось «создать независимое от Бога, самостоятельное вечное царство», то это была бы его победа над Богом: «параллельно с Богом он осуществит то, чего хотел, он будет нераздельный царь вечного, со-вечного ада».

Однако высказывания отдельных богословов и философов, защищающих учение о всеобщем спасении, не придают ему легитимности в качестве учения Церкви. Концепция апокатастасиса была осуждена Церковью. Другое дело, что в духовной жизни христианина вопрос спасения людей может принимать иную перспективу – как предмет надежды, упования и молитвы.

В этом смысле характерен ответ преподобного Силуана Афонского иноку, утверждавшему, что «Бог накажет всех безбожников, будут они гореть в вечном огне». Силуан, услышав это, сказал с волнением: «Если посадят тебя в рай и ты будешь оттуда видеть, как кто-то горит в адском огне, будешь ли ты покоен?» Тот ответил: «А что поделаешь, сами виноваты». Старец же сказал со скорбью: «Любовь не может этого понести... Надо молиться за всех». «И он действительно молился за всех, – пишет его биограф. – Душа его томилась сознанием, что люди живут, не ведая Бога и Его любви, и он молился великою молитвою... за живых и усопших, за друзей и врагов, за всех».

Возможность адских мучений святой Силуан рассматривал только по отношению к себе: «Скоро я умру, и окаянная душа моя снидет во ад». В отношении же других людей Силуан говорил: «Мы должны иметь только эту мысль – чтобы все спаслись». Подлинно христианское отношение к теме вечных мук заключается в том, чтобы рассматривать их возможность применительно к самому себе, но не применительно к другим. По словам О. Клемана, «в духовном смысле невозможно говорить об аде для других. Тема ада может обсуждаться лишь в терминах Я и Ты. Евангельские предостережения обращены ко мне, открывают серьезность и трагичность моей духовной судьбы».

Древние сборники сказаний о жизни египетских отцов-пустынников сохранили рассказ об авве Антонии Великом, который однажды во время молитвы в келье услышал голос: «Антоний! Ты еще не пришел в меру кожевника, живущего в Александрии». На следующее утро старец отправился в Александрию к указанному кожевнику и сказал ему: «Расскажи мне о своих делах, потому что для этого я пришел сюда, оставив пустыню». Кожевник очень удивился вопросу святого и отвечал со смирением: «Не знаю за собой, чтобы я когда-либо сделал что-либо доброе. По этой причине, вставая рано с постели, прежде нежели выйду на работу, говорю сам в себе: все жители этого города, от большого до малого, войдут в Царство Божие за свои добродетели, а я один пойду в вечную муку за мои грехи. Эти же слова повторяю в своем сердце перед тем, как отойти ко сну». Услышав это, Антоний отвечал: «Поистине, сын мой, ты, как искусный ювелир, сидя спокойно в своем доме, стяжал Царство Божие; а я, хотя всю жизнь мою провожу в пустыне, но не стяжал духовного разума, не достиг в меру сознания, которое ты выражаешь своими словами».

Этот отеческий рассказ представляет ту единственную перспективу, в которой христианину позволительно думать о всеобщем спасении: «все спасутся, один я погибну». Такое умонастроение не имеет ничего общего с оригенистическим апокатастасисом. Оно вытекает из внутреннего духовного опыта человека, глубоко сознающего свою греховность и приносящего покаяние за собственные грехи и несовершенства. Такое покаяние по необходимости включает мысль о вечных муках, но не для других, а для себя, и надежду на спасение, но не для одного себя, а и для всех остальных.

«Новое небо» и «новая земля»

Осуждение Церковью учения об апокатастасисе отнюдь не отменяет веру в то, что в конечном итоге Бог будет «всё во всём», что смерть будет окончательно побеждена и упразднена, что наступят «новое небо» и «новая земля». Эта вера основана на целом ряде свидетельств Священного Писания Нового Завета, говорящих о конечном изменении и преобразении всей твари. К числу таких свидетельств относятся прежде всего слова апостола Павла из 1-го Послания к Коринфянам об окончательном упразднении смерти, которое последует за Вторым Пришествием Христа.

Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть, потому что всё покорил под ноги Его... Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всём ([1 Кор 15:22-28](#)).

Далее, развивая учение о воскресении мертвых, апостол Павел возвращается к мысли об упразднении смерти и окончательной победе над ней Христа:

Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся. Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся... Тогда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие... тогда сбудется слово написанное: «поглочена смерть победою». «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»... Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом! ([1 Кор 15:51-57](#)).

В приведенных текстах апостола Павла ничего не говорится о том, все ли люди будут участвовать в конечном преобразении и изменении твари или только некоторая их часть. С одной стороны, Павел представляет это событие как универсальное, охватывающее все человечество и всю вселенную. С другой стороны, говоря «мы», он имеет в виду прежде всего христиан, живущих надеждой на воскресение мертвых и на конечную победу Христа. Эсхатологическое Царство Божие – это царство спасенных, но все ли войдут в это Царство?

Ответ на этот вопрос дает Апокалипсис, рисующий картину нового неба и новой земли, которые наступят тогда, когда прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет ([Откр 21:1](#)). Здесь эсхатологическое состояние преображенной твари представлено в виде нового Иерусалима, сходящего с неба: этот небесный город есть скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло ([Откр 21:2-4](#)). В этот небесный город войдут спасенные народы.. и не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни ([Откр 21:24,27](#)). О тех, кто останется вне небесного града, Апокалипсис говорит: Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая ([Откр 21:8](#)). Таким образом, новый Иерусалим – это Царство спасенных, однако не все люди войдут в него: Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами. А вне – псы и чародеи, и любодее, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду ([Откр 22:14-15](#)).

Итак, с одной стороны, Священное Писание учит о том, что настанет некое восстановление всего (Деян 3, 21), когда Бог будет всё во всём ([1 Кор 15:28](#)). С другой же стороны, очевидно,

что, наряду с Царством спасенных, Писание упоминает тех, кто не войдет в это Царство, останется вне его. Такое же понимание эсхатологической победы Христа над адом и смертью содержится у большинства святых отцов Восточной Церкви, в том числе, как мы видели выше, у Максима Исповедника.

Каким будет эсхатологическое Царство Божие для тех, кто удостоится войти в него? И что будет источником блаженства для обитателей рая? По учению отцов Церкви, главным и единственным источником блаженства в раю будет Сам Бог. Григорий Нисский пишет:

Так как естество Божие есть источник всякого добра, то следует, что в Нем будут все, освободившиеся от зла, чтобы Бог, как говорит апостол, был всем во всем (1 Кор 15:28)... Поскольку в настоящем веке жизнь проводится нами различно и разнообразно, то много есть такого, в чем принимаем участие, например время, воздух, место, пища, питье, одежда, солнце, светильник и многое другое, служащее потребностям жизни, и ничто из всего этого не есть Бог. Ожидаемое же блаженство ни в чем этом не имеет нужды: всем этим взамен всего будет для нас естество Божье, уделяющее себя соразмерно всякой потребности той жизни... Бог для достойных бывает и местом, и жилищем, и одеждой, и пищей, и питьем, и светом, и богатством, и царством... Кто бывает всем, Тот бывает и во всех.

Райское блаженство, говорит Исаак Сирин, заключается в приобщении человека к любви Божией, которая есть «древо жизни» и «хлеб небесный», то есть Сам Бог:

Рай есть любовь Божия, в которой – наслаждение всеми блаженствами. Там блаженный Павел напитался сверхъестественной пищей и, когда вкусил там от древа жизни, воскликнул, сказав: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1 Кор 2:9). От древа сего был отстранен Адам диавольским советом. Древо жизни есть любовь Божия, от которой отпал Адам... Пока не обретем любовь, делание наше – на земле терний... А когда обретем любовь, тогда станем питаться хлебом небесным... Небесный же хлеб есть Христос, сшедший с небес и дающий жизнь миру (Ин 6, 33)... Итак, живущий по любви пожинает жизнь от Бога и в этом еще мире... обоняет воздух воскресения. Этим воздухом наслаются праведные в воскресении.

Жизнь будущего века является «постоянным и неизреченным покоем в Боге». Эта жизнь «не имеет конца или изменения». Телесная активность там заменяется умственной деятельностью, которая есть «усладительный взгляд и нерассеянное видение». Ум человека в Царстве Небесном будет занят созерцанием красоты Божией в состоянии непрестанного изумления: «Естество человеческое не перестанет там удивляться Богу, вовсе не имея никакого помышления о тварях... А так как всякая красота твари в будущем обновлении ниже красоты Божией, то как может ум созерцанием своим отойти от красоты Божией?»

В будущем веке исчезнет иерархический строй мироздания, согласно которому Божественные откровения передаются от Бога высшим чинам Ангелов и через их посредство – низшим чинам и человеку:

...В будущем веке упразднится такой порядок, потому что не один от другого будет принимать тогда откровение славы Божией, к прославлению и веселию души своей, но каждому, по мере сил его, будет дано от Господа непосредственно то, что причитается ему по мере подвигов его и по достоинству; и не от другого, как здесь, принимает он дар. Ибо там нет ни учащего, ни учащегося, ни имеющего нужду в восполнении недостатка его другим. Там один Даятель, непосредственно дарующий способным принять, и от Него принимают обретающие небесное веселие. Там прекратятся чины учащих и учащихся, и быстрота желанья всякого будет стремиться к Единому.

В будущее блаженство никто не войдет по принуждению: каждый должен сделать свой собственный выбор в пользу Бога. Этот выбор делается людьми в земной жизни и выражается в

отказе от страстей и в покаянии: «Не по какому-либо принуждению, и не против воли своей, и не без покаяния наследуют они ту будущую славу; но угодно было премудрости Его, чтобы по своей свободной воле избирали они благое и таким образом имели доступ к Нему». Будущее блаженство станет уделом тех, кто уже во время земной жизни достиг «земли обетованной» и соединился с Богом. Однако из Царства Небесного не исключены и те, кто, хотя и не увидел эту землю вблизи, умер в надежде на ее достижение. Не достигшие совершенства, но стремившиеся к нему, будут причтены к ветхозаветным праведникам, которые не узрели Христа при жизни, но надеялись на Него.

Вошедшие в Царство Небесное будут находиться на различных степенях близости к Богу, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако различные степени не будут означать иерархического неравенства между спасенными; для каждого его собственная мера приобщения к Богу будет наивысшей: Спаситель многими обителями у Отца называет различные меры знания поселяемых в ту страну, то есть отличия и разницу духовных дарований, которыми наслаждаются по мере знания. Ибо не различие мест, но степени дарований назвал Он многими обителями. Как чувственным солнцем наслаждается каждый по мере чистоты и приемлемости силы зрения... так в будущем веке все праведные нераздельно поселяются в одной стране, но каждый в своей мере озаряется одним мысленным солнцем и по достоинству своему привлекает к себе радость и веселье... И никто не видит меры друга своего, как высшей, так и низшей, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет этого там, где нет ни печали, ни воздыхания! Напротив, каждый, по данной ему мере, веселится внутренне в своей мере.

В будущем веке, по словам Григория Богослова, люди достигнут состояния всецелого обожения и уподобления Богу:

Будет же Бог всё во всё (1 Кор 15:28) во время восстановления... когда мы, которые сейчас, по причине движений и страстей, или вовсе не носим в себе Бога, или носим лишь в малой степени, сделаемся всецело богоподобными, вмещающими всецелого Бога, и только Его. Вот совершенство, к которому мы спешим. О нем и сам Павел говорит нам... В каких же словах? – Где нет ни Элина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всё Христос (Кол 3:11).

Небесное Царство, которого удостоятся праведники после всеобщего воскресения, представляется Григорию Богослову прежде всего царством света, где люди, избавившись от превратностей земной жизни, будут ликовать, «как малые светы вокруг великого Света». Это то царство, «где жилище всех веселящихся и поющих непрерывную песнь, где голос празднующих и голос радости, где совершеннейшее и чистейшее озарение Божества, которое ныне мы принимаем лишь в загадках и тенях». В этом Царстве происходит окончательное воссоединение человека с Богом, приобщение Божественному свету, восстановление и обожение всецелого человеческого естества.