

-
- Православие и современный мир

- Лекция 1, Православное свидетельство в современном мире
- Лекция 2, читанная в Европейском Гуманитарном Университете. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы восточной европы
- Православное богословие в современном мире
 - I
 - II
 - III
- Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современном богословии
 - 1. Биографические сведения. Св. Григорий Палама и Варлаам Калабриец
 - 2. О «священно-безмолвствующих»
 - 3. Сущность и энергия Бога
 - 4. Историческое значение богословского творчества св. Григория Паламы

- Примечания

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32

- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)

Введение

Содержание

[Об авторе](#)

[Лекции, читанные в Белорусском Экзархате Московского Патриархата](#)

Об авторе

Протоиерей Иоанн Мейендорф скончался 22 июля 1992 г. в Монреале (Канада) в возрасте

66 лет от тяжелой болезни. Специалист с мировым именем в области патристики и византийской истории, один из самых замечательных православных богословов нашего времени, он проведен в последний путь главой Американской Православной Церкви митрополитом Вашингтонским Феодосием, который совершил чин погребения в часовне Свято-Владимирской Духовной Академии в Крествуде (Нью-Йорк, США). Отец Иоанн Мейендорф родился 17 февраля 1926 г. в гор. Нейли (Верхняя Сена, Франция) в семье русских эмигрантов. Он учился в Православном богословском институте Святого Сергия в Париже, в Школе практического богословия в Сорбонне, где в 1959 г. защитил докторскую диссертацию о богословских воззрениях святого Григория Паламы. В том же году, после рукоположения во иерея, он был приглашен в Свято-Владимирскую Духовную Академию в Нью-Йорке для преподавания истории Церкви и патрологии. Он преподавал также в Гарвардском, Колумбийском, Фордовском университетах США. В 1977 г. отец Иоанн был избран членом-корреспондентом Британской Академии. Он был почетным доктором Университета Нотр-Дам (Индиана, США), Богословского института Епископальной Церкви в Нью-Йорке и Православной Духовной Академии в Санкт-Петербурге.

Отец Иоанн Мейендорф долгое время возглавлял Отдел внешних сношений Православной Церкви в Америке. Он был одним из инициаторов создания канонической организации этой Поместной Церкви (начало которой восходит к утвержденной в 1794 г. Русской миссии на Аляске), получившей свою автокефалию от Московского Патриархата в 1971 г. С 1968 по 1976 гг. он возглавлял комиссию “Вера и Устройство” Всемирного Совета Церквей, членом Центрального Комитета которого являлся. Отец Иоанн был в числе инициаторов создания в 1953 году Синдесмоса — Всемирной федерации православной молодежи, ее первым секретарем, а затем председателем. С мая по июнь 1992 г. протоиерей Иоанн Мейендорф был ректором Свято-Владимирской Духовной Академии. Последние три года жизни он много раз посещал Москву и Санкт-Петербург, читая лекции, проповедуя.

Труды отца Иоанна Мейендорфа переведены на 12 языков мира, его перу принадлежат такие исследования, как “Введение в учение Григория Паламы” (Сеиль, 1959), “Святой Григорий Палама и православная мистика” (Сеиль, 1959), перевод и критическое издание “Триад в защиту священнобезмолвствующих святого Григория Паламы” (в 2 тт., Лувэн, 1959), “Православная Церковь вчера и сегодня” (Сеиль, 1960, 2-е изд. 1969), “Православие и Католицизм” (Сеиль, 1965), “Христос в византийском богословии” (Сэрф, 1969), “Введение в византийское богословие” (Сэрф, 1975), “Брак: его перспектива в Православии” (УМСА-Press, 1986), множество статей. На английском языке вышли в свет книги “Византия и возвышение Руси: исследование византийско-русских отношений в XVI веке” (Garvard University Press, 1980), “Византийское наследие в Православной Церкви” (Изд-во Семинарии Святого Владимира, 1981), “Единство империи и христианское разделение. Церковь в 450—680 гг. н.э.” (Изд-во Семинарии Святого Владимира, 1981), а также сборники статей, изданные в Свято-Владимирской Духовной Академии: “Живое предание” (1978), “Соборность и Церковь” (1983), “Свидетельство миру” (1987), “Видение единства” (1987).

Отец Иоанн был женат; у него было четверо детей и шестеро внуков.

Лекции, читанные в Белорусском Экзархате Московского Патриархата

Настоящие лекции протоиерея Иоанна Мейендорфа, профессора, ректора Свято-Владимирской Духовной Академии Американской Православной Церкви (Нью-Йорк, США), были прочитаны Его Высокопреподобием в рамках образующейся в Белорусской Православной

Церкви Минской Духовной Академии. Это были одни из последних публичных выступлений отца Иоанна Мейендорфа незадолго до последовавшей 22 июля 1992 года его блаженной кончины.

Лекция 1, Православное свидетельство в современном мире

Ваше Высокопреосвященство, дорогие отцы, братья и сестры! Вы знаете, что в современном мире в XX веке произошли духовные, политические и культурные трагедии и сдвиги. Одним из таких сдвигов следует считать следующее: православное богословие, православное мировоззрение и Православная Церковь теперь перестали быть тем, чем они были исторически, то есть Церковью, территориально и культурно ограниченной Ближним Востоком и Грецией — колыбелью своего возникновения, — а также Восточной Европой со славянскими странами и преимущественно, конечно, Россией.

Ныне православные разбросаны по всему миру. Вы имеете перед собой человека, который говорит по-русски, но родился во Франции, получил свое образование на Западе и всю свою жизнь провел в общении с инославным Западным миром — не только христианским, но и всей секулярной Западной культурой. Поэтому я и думаю, что мое исповедание своей веры и собственного опыта в этом смысле может быть наиболее вам интересно.

Православная диаспора в мире особенно связана с русской эмиграцией, потому что по экономическим причинам православные, например, из Восточной Европы переезжали в Америку еще в XIX веке сотнями тысяч. Это была экономическая эмиграция в основном простых людей, которые не обладали особенной возможностью обогатить культурный рынок Западного общества, а приезжали в Америку для того, чтобы иметь лучшую жизнь. Но русская эмиграция после 1918 года уже была другого типа: она включала в себя интеллектуальную элиту дореволюционной России. Она была численно велика, но главное — имела интеллектуальный и культурный вес.

Я сам родился и рос в Париже, и сейчас еще помню, как в православном парижском Свято-Александро-Невском соборе, где я мальчиком прислуживал за богослужением, стояли в воскресный день белые генералы и Николай Бердяев, Великие князья и кающиеся эсэры, правые и левые, простые люди, а в хоре пел Федор Шаляпин — это был некоторый «микрокосм русского дореволюционного общества с его разными политическими взглядами, но объединённый Церковью».

С моей точки зрения, наиболее значительным фактом было не столько политическое изгнание этих людей из России, но их объединение в лоне Церкви и то, что они сумели создать целую культурную среду. И в церковном отношении сыграл особую роль Сергиевский институт — Духовная Академия, где собрались и лучшие из находившихся тогда за границей философов и богословов, целью которых было создание культурного клира и даже мечта о том, как ее выражал глава нашей Церкви во Франции митрополит Евлогий, что весь этот институт переселится в какой-то момент в Сергиев Посад. Эта мечта не исполнилась в некоем материальном плане, но нечто от нее сохранилось — особенно в виде книг, в форме духовного наследия, в форме духовных связей. Я думаю, исторически это имеет значение гораздо большее, чем чьи-то политические взгляды, которые всегда были разными и о которых никогда не известно, какие они принесут плоды; а духовное и интеллектуальное наследие свои плоды несомненно принесет.

Итак, «появилось Православие вне его исторической среды». Но среди русского православного рассеяния можно было усмотреть две тенденции, два типа:

— одна тенденция была чисто охранительная, эмигрантская: сидеть на чемоданах, мечтать о возвращении на Родину, не думать о посторонней среде совсем;

— другая тенденция была не оборонительная, но наступательная. Некоторые люди, и особенно Церковь в лице ее лучших представителей и руководителей, поняли, что такие события не происходят без воли Божией, и что миссия русской эмиграции не только оборонительная, ограничивающаяся заботами о будущем России: ее предназначение также — «православное свидетельство в мире».

Сейчас, перескакивая через десятилетия, мы наблюдаем и видим, что на Западе существуют настоящие православные общины христиан в Западной Европе и особенно в Америке, которые состоят не только из детей, внуков и правнуков эмигрантов, но и из коренных граждан Запада, которые переходят в Православие.

Я стою во главе православной Духовной Академии, которая живет под покровительством святого равноапостольного князя Владимира. Смысл этого посвящения в том, что Академия создавалась в 1938 году, когда праздновалось 950-летие Крещения Руси; и мы подчеркивали, что не только вспоминаем прошлое, но подражаем князю Владимиру в том, что «создаем Православную Церковь здесь, на Западе, как он создал ее на Киевской Руси». Такой смысл пребывания в рассеянии православных русских людей является знаменательной, важной и конструктивной формой православного свидетельства.

Обе эти тенденции друг другу могут вполне не противоречить: можно думать и о спасении России, и о помощи Русской Православной Церкви, но при этом помнить, что «Православное христианство по существу есть вера, спасающая весь мир, а не только один какой-нибудь народ или одну какую-нибудь категорию людей».

Мне хотелось бы поделиться с вами некоторыми более конкретными философскими, богословскими и культурными идеями о том, где православное свидетельство является наиболее важным в современном мире.

На Западе, как вы знаете, Православие является религиозным меньшинством. Но с кем мы там преимущественно встречаемся?

Мы встречаемся с католиками, встречаемся с протестантами, встречаемся с секулярными людьми, атеистами — с секуляризованным обществом. Очень важно смотреть на общество в целом, и здесь я могу искренно засвидетельствовать, что меня весьма утверждает в истине нашей Православной веры то, что «верующий православный христианин имеет некую особую харизму, благодать, чтобы успешно свидетельствовать об истине в разных обстоятельствах». И этому есть причина: «исторически Православное предание, Православная Церковь не прошла через внутренние трагедии Западного мира». На Востоке было много трагедий исторических: турецкое нашествие, монгольское нашествие, совершенно ненужные внутренние революции вроде Петровских реформ; была революция 17 года XX века, которая вообще разрывала устои, — но не было Реформации, не было церковной революции, не было даже того, что мы знаем под именем Просвещения, не было Ренессанса, который по-своему тоже разрывал с Преданием. Поэтому в Православии есть такое восприятие реальности, которое органически связано с Преданием не в силу каких-то внешних условий или структур, но имеет внутреннюю связь с апостольской верой. И вот когда мы умеем это выразить, тогда мы действительно преуспеваем и в нашем личном духовном делании, и в общении с другими людьми.

С католичеством у нас есть несомненно много общего, и это очень важно подчеркнуть в самом начале. Если мы будем говорить только о том, что нас разделяет с Римско-Католической Церковью, — если мы станем начинать с этого, то разговора не получится, — будет только полемика. Действительно, нужно понимать — и об этом теперь любит говорить папа — что Римско-Католическая, и Православная Церкви — сестры (правда, сестры часто ссорятся между собой, и их сестричество не есть гарантия благополучия и мира, и вообще — это такой дешевый дипломатический экуменизм для газет, которому я не сочувствую), но важно все-таки то, что

Восток и Запад в течение тысячи лет были Единой Церковью, у нас есть не только одно Священное Писание, но и многие отцы Церкви, которые почитаются католиками и православными, много общего в области Таинств и почитания Божией Матери. И в этом смысле наиболее удивительным становится наблюдение, которое может даже поразить поверхностного “посетителя” Западного христианства: «в огромной степени во многих католических кругах Православное Предание пользуется громадным успехом». Вы входите в такие церкви, — и там всюду Владимирская Божия Матерь, Троица преподобного Андрея Рублева, иконопись, богословские издания, касающиеся истории православной духовности, монашества, монашеского аскетизма, издания святых отцов и замечательных католических ученых, особенно французских и немецких, изучающих Предание наших отцов. Вот именно на этом необходимо строить межконфессиональные отношения, и это необходимо приветствовать как положительные черты, дающие основания для диалога и свидетельствующие о том, что не все разрушено.

Но, конечно, как всегда, есть и трудности. Здесь очень важно, чтобы мы, православные, имели бы к этому правильный подход: не только защитительный, но и в положительном смысле духовно наступательный. Это касается самой главной проблемой, которая разделяет Православие и Католичество: вопрос о папстве и об авторитете Римского епископа. Почему к этому вопросу нужно подходить в очень широком масштабе? Потому что он касается и Западной цивилизации, Западной культуры. Мы не только заботимся о том, чтобы сохранить и соблюсти Православие в свободе от империализма и власти папства; это важное, но не главное дело.

Главный вопрос — в самой истине, и этим вопросом болеем не только мы, но и весь мир, включая секулярное общество, формально не имеющее отношения к Церкви: «заклучает ли в себе христианство, Новый Завет учение о том, что есть такой один человек, в котором сосредотачивается весь церковный авторитет и от которого зависит истина и ее исповедание?»

Я занимался этим вопросом с точки зрения глубинного содержания этой доктрины, и действительно, в ней есть какая-то трагедия и тайна, потому что в Новом Завете основания для доктрины о папстве нет. Господь сказал Петру: “Ты еси Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою” ([Мф. 16:18](#)). Но Он же не сказал этого папе! — Он сказал это Петру. Вопрос стоит только о том, есть ли у Петра в этом преемники, и если есть, то кто они и где они? Именно в этом все дело. А если у Петра и не предвидится преемников в таком аспекте, тогда и смысл слов Спасителя — совсем другой: На вопрос Христа, за кого принимают Его ученики, Петр от имени учеников ответил: “Ты еси Христос, Сын Бога Живаго” ([Мф. 16:13—16](#)). И смысл слов Спасителя в том, что Он подчеркнул правоту Петра и учеников и призвал их так и веровать; кто будет веровать в это, — на том будет Церковь созидаться. И можно достаточно наблюдать, что все так и есть, ибо если не исповедать Христа так, как это выразил Петр, то нет Церкви: в это верит и епископ, и мирянин, и священник, и диакон, а если не верит, — то нет у него и Церкви. Но каждый, кто верит так же, как сказал Петр, — есть действительный носитель веры и основание Церкви.

Вся история Западного христианства в этом пункте, — и об этом замечательно писали русские писатели, и лучше всех — Достоевский, — утверждает, что человек не любит свободы и боится свободы, а свободы и ответственности в области веры, существенной и последней свободы, он особенно боится. Он хочет, чтобы ему сказали о вере, он хочет иметь человеческий критерий истины, который бы его освобождал от ответственности думать и веровать свободно.

Это вопрос не только Католичества и Православия, это — вопрос всего христианства. Он отражен в легенде о Великом Инквизиторе в романе “Братья Карамазовы”, в которой Великий Инквизитор делает “добро” людям тем, что освобождает их от свободы, а приходит Христос, —

и он Его заново распинает. В чем тут дело? Только в том, что, по его мнению, люди боятся свободы и приветствуют тех, кто их от нее освобождает. А от свободы освобождает не только папа, но и всякий тоталитарный строй, всякая структура, которая думает за людей и набивает их головы всякими ложными принципами.

Наше свидетельство, наш разговор о папстве не должен ограничиваться только политическим отношением к этой доктрине. Иногда католики говорят о том, что у православных такая особая своеобразная восточная ментальность, которая в принципе не принимает идеи о папе, ибо она не хороша для Востока; но сама идея вполне хороша для Запада. Это совершенно ложный подход.

Мы должны заботиться и о Западе в этом смысле, и «забота наша должна выражаться в любовном, но твердом свидетельстве об истине. Вообще в католичестве сейчас в связи со Вторым Ватиканским собором» произошел огромный кризис: ведь вы знаете, что вопрос об авторитете папства до такой степени назрел внутри Католичества, что пришло время, когда многие католические ученые, богословы и церковные руководители начали думать, что догмат о папстве нуждается в каком-то лучшем выражении, потому что развитие папства есть результат исторического процесса. Всякий историк знает, что в древней Церкви не было папы в том смысле, в каком он был в XIX веке. Исторически легко доказать, что папства не было (но оппоненты говорят, что оно было потенциально и волею Божией было выражено тогда, когда Церковь стала в нем нуждаться).

Но исторически авторитет папства все возрастал: Первый Ватиканский собор был в 1870 году и стал вершиной папской доктрины. Но ведь только в 1870 году был сформулирован догмат о непогрешимости папы! А Второй Ватиканский собор явился результатом процесса, происходящего внутри самого католичества, в котором люди начали думать о том, что зашли слишком далеко: и все не так просто в вопросах высшего руководства Церковью Христовой, и что кроме папы в Церкви есть еще кто-то другой, что существует соборность, существуют другие епископы, другие епархии и нужны соборные решения вопросов, уважение иных церковных авторитетов и глав местных Церквей; что местная Церковь не есть часть Тела Христова, но все Тело Христово в определенном месте и так далее. Многие из этих мыслей, присущих православному богословию, были Вторым Ватиканским собором приняты... но не совсем. Там было сказано, что все это хорошо, но лишь при условии, что местные Церкви находятся в общении с папой. То есть, сам критерий, самое существо папства были сохранены, в том числе идея, что вообще люди никогда не хотят потерять какой-то внешней уверенности, внешних критериев истины.

Но весь католический мир в такой степени определялся папской доктриной, что когда авторитет папства начали понемногу снижать и стали говорить о том, что в Церкви некоторые вещи меняются, и то, что было некогда так, может стать иначе, то в Католичестве начался большой кризис.

Но только не в польском Католичестве, которое вам хорошо знакомо: польское Католичество было под нажимом коммунизма и сохранило свою авторитарную структуру, но в Западных странах — в Америке, во Франции, в Германии — Католичество начало просто разлагаться. Ведь 40 процентов католических священников сбросило сан! Вы можете представить масштабы этого явления? А другие, которые в Западных странах остались, но уже с изрядной долей цинизма. И сейчас этот кризис католицизма еще не преодолен, хотя современный папа пытается устроить все, как прежде, чтобы люди спокойно жили и не думали о доктрине слишком много. Каким же должно быть наше свидетельство?

Мы не должны ни злорадствовать, ни делаться какими-то сторонними наблюдателями. Вопрос, который сейчас волнует и разделяет католический мир, является вопросом

экклезиологии и учения о Церкви. Мы утверждаем, что наша православная форма церковного устройства истинна и универсальна. Как ее можно охарактеризовать? Очень просто, потому что истина вообще проста: власть в Церкви не есть власть внешняя — “вот Церковь, а вот над ней власть”. Церковное учительство, свидетельство и пастырство есть выражение внутренней жизни Церкви, поэтому православные экклезиологи и выражаются в форме евхаристической экклезиологии. Властью в Церкви обладает тот, который исполняет и выражает образ Самого Спасителя в евхаристическом таинстве, то есть предстает в евхаристическом собрании так, как Господь предстательствовал на Тайной вечери. Это — внутренняя церковная реальность, которая определяет власть и авторитет в сохранении истины в Церкви.

Как я уже говорил, вопрос о власти в Церкви касается не только православно-католических отношений, но и Западной культуры в целом, потому что и Просвещение, и Ренессанс, и Реформация были связаны с протестом против папской власти. Есть одно Историческое наблюдение, несколько поверхностное в этом отношении, но все же имеющее долю истины: вообще на Востоке и на Западе бывали внутренние церковные расколы, но все расколы Западные были бунтом против власти, а все расколы на Востоке были консервативны и возникали тогда, когда Восточная Церковь делала хотя бы полшага, уточняя принятое или развивая сказанное, как к примеру, патриарх Никон в отношении старообрядцев, или древний раскол, вызванный ересью монофизитства, когда Церковь постановила, что во Христе — одно Лицо и две природы, а монофизиты не приняли этого, ибо “раньше так не считали”. Природа этого явления на Востоке в том, что «в Церкви — народ хранитель истины, и ему нельзя диктовать». Но на Западе принято думать, что люди Востока, в частности, славяне и особенно — русские нуждаются в палке и диктатуре, так как не способны к демократии. Не будем политизировать эти наблюдения, но подчеркнем, что «в религиозном плане восточное православное понимание христианами свободы и ответственности гораздо сильнее и глубже, чем на Западе».

Что касается Протестантизма, то мои наблюдения о нем более общие, потому что Протестантизм — понятие весьма расплывчатое и в нем существует такое множество разных форм, тенденций и групп, что к одному знаменателю их подвести невозможно. Но можно сделать одно следующее наблюдение: когда произошла Реформация, когда Лютер и Кальвин в XVI веке восстали против средневековой католической системы, нас, православных, там не было в силу исторических обстоятельств. И поэтому несомненно то, что Протестантизм, в целом взбунтовавшись против Рима, отбросил и много истинного, что оставалось для Православия очень ценным. И в то же время. Протестантизм откололся не от Православной, — и это важно помнить, — а от Католической Церкви, и поэтому с ними во многом легче вести диалог. Те из протестантов, которые понимают эту проблему исторически, вновь притягиваются к Православию, ибо в нем нет тех отрицательных сторон, которые они отвергали в Католичестве.

Но «внутри Протестантизма также есть своего рода кризис авторитета и кризис в определении критериев веры». Первоначально протестанты утверждали, что источник истины в христианстве — не папа, не Церковь, а Священное Писание. А в XIX веке немецкие профессора начали расшифровывать и анализировать Библию, исторически критиковать ее, подведя под изучение Священного Писания метод исторической критики, и получилось, что Библия — не такой уж авторитет, потому что один какой-то ученый профессор из немецкого университета знает и понимает, что в ней написано, а другие — не понимают и читают наивно. Из-за этого Протестантство разделилось на либеральное, которое верит в немецких профессоров и в историческую критику, и более традиционное, имеющее форму наивного фундаментализма, когда написанному верят буквально: шесть дней творения — это шесть раз по 24 часа; при этом

из Священного Писания исключается понятие символа, поэтического выражения и прочее. И сегодня наиболее активны именно такие баптистские фундаменталистские группы.

Здесь даже поразительно, до какой степени православный подход к Священному Писанию и его авторитету прост: фундаменталистами мы быть просто не можем, потому что Библия есть книга Церкви. Если обратиться к святому Василию Великому и почитать его Шестоднев — комментарий на первые шесть дней творения, на книгу Бытия, который написан им в IV веке, — в нем он говорит о шести днях творения, что их нельзя понимать буквально, что это не так просто, и тексты Библии нужно понимать духовно. У него есть представление, что язык Библии может быть образным. Библия живет в Церкви и даже является в какой-то степени продуктом, плодом Церковного Предания.

В нашем диалоге с Протестантизмом мы должны уметь представить, передать им понятие Церкви не как внешнего авторитета, а как место общины, где человек приобщается к Богу непосредственно и понимает Библию силою Святого Духа. Это более органическое понимание экклесиологии, основанное на совершении Предания Церкви.

Конечно, надо иметь в виду, что «сегодня Западный мир есть мир секулярный». Не думайте, что там существуют только католики и протестанты. Например, во Франции сейчас посещаемость храмов практикующими католиками находится на уровне 10% от общего количества населения. В Англии — 2 или 3%, хотя там Церковь имеет статус государственной. Все это сильно секуляризованный мир, и, например, в Швеции, где тоже есть официальная государственная Лютеранская Церковь, они сами, грустно смеясь, говорят, что посещаемость храмов — минус 2% от всего населения. Это факт трагический, но вспомним, что русский атеизм пришел именно с Запада в форме западничества. De facto, мы имеем сейчас удивительное обстоятельство, что в России и вообще в странах Восточной Европы, где семьдесят лет царил воинствующий атеизм, пропорция активных верующих значительно большая, чем во всех Западных странах со всеми их организациями, со стабильностью их Церквей и со всем благополучием, которым они обладают. Поэтому в современном мире есть активный агностицизм; есть разные формы атеизма, как, например, форма антирелигии, возводящая атеизм как раз на уровень некоей новой религии; есть индифферентный атеизм — форма безразличия, наиболее распространенная ныне. Все это лучше определить понятием секуляризма, формирующего примерно такую психологию: “Может быть. Бог где-то и есть, — может быть! — но в общем-то меня, пока я здесь живу, это не касается. Вот посмотрим, когда я умру... но до тех пор беспокоиться не стоит. Он где-то там, а я — здесь, и жизнь строится совершенно от Него не зависимо”. Примерно таков секуляризм, который воистину царствует в современном мире.

Я всегда говорил своим студентам и думаю, что и вам это полезно знать, что современному верующему человеку, и особенно — священнику очень важно уметь говорить и даже считать своим долгом беседовать с умным атеистом. С глупым атеистом можно всегда говорить пастырски, впрочем, не презирая даже глупцов, просвещать их. Но есть умные атеисты, с которыми интересно и важно беседовать. Живя в конце XX — начале XXI века, нам необходимо учиться говорить с ними. Мне кажется, что разговор с умным атеистом должен быть, во-первых, о человеке, а во-вторых — о Боге. Если говорить о человеке с современным секуляризованным обывателем, то хорошо начинать с представления о том, что человек есть существо богоустремленное, теоцентрическое. Когда мы читаем писания святых отцов, то находим, что эта истина выражена в том, что человек есть образ Божий. Образ Божий не исключительно какое-то внешнее сходство! Это есть внутренняя соотносительность. По словам Григория Нисского, эта соотносительность подобна зеркалу: если его повернуть так, отражения не видно; можно его сломать, — тогда оно и вовсе не действует. Духовное зеркало требует активной

ориентации, и когда оно ориентировано правильно, то человек в себе находит Бога. Если же он не найдет истинного Бога, то выдумает нового. И потом те же святые отцы говорят, — и это очень важно, — что «образ Божий заключается в свободе, потому что Бог есть свобода», Он есть Творец, Который не подвергается влиянию никаких внешних условий и не имеет Себе подобного. В этом же — образ Божий в человеке. Человек, в отличие от животных, есть существо, способное творить. А в Боге он соучаствует в безграничности Его творчества. Об этом говорили и святой Григорий Нисский, и Николай Бердяев.

Если говорить с умным атеистом о Боге, то Бог не есть какое-то доказуемое понятие или доказуемое безличное начало. Одно из наиболее важных утверждений отцов Церкви заключается в том, что Бог — абсолютно трансцендентен и абсолютно непостижим; абсолютно и без ограничений. Познать Его можно только через эту непознаваемость, что как раз обратно тому, что, мол, космонавты Его не видели на небе, ибо там летая, Его не встретили. Это полный абсурд! Все Священное Предание говорит о том, что Бога никто никогда не видел, по слову апостола Иоанна, ибо Бог непостижим. Но Его можно только встретить. Поэтому начало христианской веры — это есть встреча Христа, Который есть исторический человек, и узнавание в Нем Бога, как это сделал апостол Петр и о чем мы говорили. В этом — «основная форма христианской веры — встретить, увидеть и познать Бога».

Когда Христос спросил учеников: “Не хотите ли и вы отойти?” Симон Петр ответил Ему: “Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Сын Бога живого” ([Ин. 6:67—69](#)). Бог есть не где-то там, на небе. Бог личен! Вот Лик Христа — это есть Бог, Который имеет человеческий облик после воплощения. Так что это и есть встреча. Сам Христос говорит, что Он — Сын Божий, и у Него есть Отец, Который посылает Святого Духа. Существует Бог-Троица: логикой этого нельзя доказать, но в этом — основной смысл единственного определения Бога в Священном Писании — “Бог есть любовь” ([1 Ин. 4:8](#)). Если бы Бог был единичен, это было бы абстрактное утверждение, потому что любить можно только кого-то. Учение о Троице делает возможным, реальным и вполне конкретным определение того, что Бог есть любовь. Потому Алексей Сергеевич Хомяков говорил, что наша социальная программа — это догмат о Святой Троице. Какая социальная программа может быть у христиан? Вот эта.

Сила нашего Православия — не в человеческой силе. Соблазном для многих христиан в течение веков было то, что они имели тенденцию уповать на силы политические, внешние, культурные, и, так сказать, становиться в хвост всяким власть предержащим, или идеологиям, или теориям. Когда они это делали, то всегда теряли главное. Это не значит, что в истории Православия этого не было — было, и очень часто. Отождествлялись мы и с Византийской империей, и с Российской империей, теперь имеют тенденцию отождествлять нас с русским национализмом; христиане на Западе — отождествляются с идеологиями, с демократией, с тем или иным государством: да мало ли с чем можно себя отождествить? — даже с понятием социальной справедливости. Это все очень хорошие вещи, все это хорошо, и даже империи — это понятия совсем неплохие. Я даже исповедую такое свое личное мнение, что ныне общепринятые представления о том, что единственно правильная общественная система — это национальное государство, не верны. А может быть, национальные государства все же могут жить в единой политической структуре? Свободно, конечно, и если они сами этого хотят. Почему же одно другого лучше? Все это очень относительно, и именно вследствие этой относительности Церковь в любом случае не может отождествляться ни с какой теорией. Поэтому я думаю, что «сила Православия в том, что оно никогда всецело не отождествилось ни с чем». De facto, христианство отождествлялось: например, папство есть догматическое отождествление с политической силой, и в этом его ересь.

Но у исторического Православия есть и большие слабости, о которых мы знаем. Они заключаются главным образом в нашей непоследовательности. Мы верим так, а живем иначе... Очень легко на всяких научных съездах защищать Православие, выстраивая очень сложные богословские дискуссии; тогда это получается очень хорошо. Но вот мы смотрим на свое собственное Православие, — и они смотрят! — и все мы видим, что получается некоторое несоответствие... Например, отец Георгий Флоровский в своем труде “Пути русского богословия” говорит о западном пленении православного богословия. Это его выражение говорит о том, что действительно, в течение веков наша школа со времен митрополита Петра Могилы действовала по западным латинским образцам: в полемическом смысле употребляли католические аргументы против протестантов, протестантские — против католических, а собственного — не знали, и так вот списывали по старинке из каких-то чужих источников. Но это даже не очень грешная реальность, потому что она происходила от некоторого культурного кеносиса православного богословия в течение этих веков.

Но более всего мы страдаем от разделенности. Мы говорим о себе как о Единой Церкви, — пожалуйста, присоединяйтесь к нам! Но другие посмотрят — и недоумевают: как же, ведь вот — есть Греческая, есть Русская, есть Арабская, есть Болгарская Церкви, и каждая из них только и занимается своими делами. А где же Единая Церковь? Где она?

Нет ничего более привлекательного и бесспорного в Православном Предании, как богослужение. Через богослужение мы действительно достигаем истины и живем ею. Но очень часто мы ощущаем, — особенно в наших миссионерских условиях, неумение отвечать на вопрос “почему?”. В традиционных православных условиях как-то и вопроса такого нет о богослужении, но, например, в Америке половина из наших обращенных в Православие членов хотят знать, почему в богослужении все именно так. Наши бабушки не спрашивают: “почему?”, — они ходят и так любят, а там все задают вопросы. И им надо уметь ответить и объяснить, а если мы не умеем сказать, почему мы так поступаем и какой смысл богослужения, то люди уходят.

В принципе, «в христианстве нет другой миссии, как только» “прииди и виждь”. Но некоторые приходят, видят и — уходят. Это может быть и их грех, но иногда — наш грех. А если наш грех — то... Суд Божий начинается с Дома Божия. Так что в этом всем нам надо развивать Богословие, ибо в этом его смысл. Как говорил один из святых отцов, тот, кто молится, тот богослов, а кто богослов, тот и молится. Созерцание, неотделимое от молитвы, — это и есть богословие. Но все-таки, богословие — это слово о Боге, и его нужно как-то выражать. Благодаря “Бого-словию надо блюсти Священное Предание и уметь различать, что есть Священное Предание, а что — предания человеческие. Есть Предание — с большой буквы, и предание — с малой. “Бого-словие” возвращает нас к самому главному — понятию о Боге и человеке, к тому, что действительно важно. Увы, многое в нашей церковной жизни направлено на то, что не важно, и самые главные страсти разгораются о самых неважных вещах.

Вот то, чем я хотел с вами поделиться из опыта нашего Православия в Западном секулярном мире в Америке. Благодарю вас за внимание.

Отвечая на вопросы, Его Высокопреподобие продолжил обсуждение затронутых во время лекции тем»:

— Как вы знаете, Америка — страна иммигрантов. Настоящих американцев очень мало — индейцы, эскимосы... Интересно, что православное свидетельство в Америке началась с миссии именно к этим коренным американцам на Аляске: в 1994 году мы будем праздновать 200-летие создания Православной Церкви на Аляске валаамскими монахами, которые проповедовали на местном языке, с чего и началась православная миссия. Но в дальнейшем основной состав православной иммиграции состоял из

выходцев из Восточной Европы, включая Беларусь. В Америку православные ехали в XIX — XX веке из Австро-Венгрии, Западной Украины. Многие из них, когда приезжали, были униатами, но затем сотнями тысяч переходили в Православие.

Затем, Православие в Америке составляют греки, сирийцы, сербы, балканские славяне, — и первоначально там была единая Православная Церковь, возглавляемая русским архиереем из России: в частности, 9 лет — с 1898 по 1907 год — архиепископом Американским был святитель Тихон, будущий Патриарх Московский и всея Руси.

Большинство иммигрантов были простыми необразованными людьми, которые могли сохранить только разговорный родной язык. Их дети, внуки и правнуки говорят в большинстве только по-английски. Поэтому Православная Церковь в Америке стала вполне англоязычной, и основная группа из 10 епархий, восходящая к этой первоначальной Церкви конца XIX века, и является Автокефальной Православной Церковью в Америке.

Но в Америке есть и другие Православные Церкви, которые зависят от своих Патриархов, и кроме того, в них бывают свои подразделения, — поэтому зачастую очень сложно разобраться, кто же к кому канонически принадлежит и подчиняется. Именно в этом и состоит наша слабость!

Но за последнее время, особенно в последние годы многие неправославные американцы семьями переходят в Православие; в нашей Академии к таким принадлежат более половины студентов. При этом переход осуществляется без всякого с нашей стороны нажима: у нас просто нет ни желания, ни средств вести прозелитскую пропаганду; своей пассивностью мы их, скорее, отталкиваем, нежели привлекаем.

И в этом я вижу интересную особенность нашего века. Историческое будущее Православия зависит от его судьбы здесь, в российско-славянских землях — во Святой Руси. В отношении Церкви Бог творит такие чудеса, что и помыслить нельзя было. Но будущее Православия во многом зависит и от того, какова будет его судьба вне традиционной православной почвы: будет ли оно иметь на чужих землях свое историческое будущее? И каждый из нас призван работать во имя святого Православия в разных условиях, и теперь мы можем работать вместе, — и в этом великий дар того периода истории, в который мы живем.

— Все знают, кто такие “карловчане”: численно это весьма небольшая группа, около 50 приходов из 2300 православных общин Америки. Карловчане — наследники так называемого Зарубежного Синода, который прошел в Югославии в Сербских Карловцах, после войны переехал в Америку и утверждает, что он единственный наследник и традиционный преемник дореволюционной канонической Русской Православной Церкви. Карловчане не состоят в церковном общении ни с кем, и хотя делают множество добрых дел, например, издают литературу в Джорданвилле, но идеологию они имеют, я бы сказал, сектантскую; своего рода современное старообрядчество, с той лишь разницей, что настоящие старообрядцы жгли себя на кострах, исповедовали веру, тысячами уходили в леса, а карловчан никто не жег, и расстреливали не их, так что нужен ли такой суд и осуждение, которые они вершат? В этом заключается их самая большая неприятность. Руки своей батюшке из России публично не подают, а потихонечку, в тайне — подают, и здесь уже есть надежда.

— Полной гражданской аполитичности в Америке не существует. Даже уклоняющиеся от голосования выражают тем самым, пусть косвенно, какую-то определенную позицию. В основном Американская Православная Церковь как таковая никакой политической позиции не занимает хотя бы в силу своей малочисленности. Но

американские протестанты имеют тенденцию весьма широко участвовать в политической деятельности. Так как у них понятие о Церкви как о Доме Божиим, о месте богослужения весьма ограничено, то Церковь как религиозное образование очень часто понимается как средство политической деятельности. В некоторых отношениях эта деятельность очень положительна; например, негритянские Церкви сыграли колоссальную роль в прекращении рабства, и Мартин Лютер Кинг был настоящим христианином, сыгравшим немалую политическую роль в этом отношении. В основном иммигранты, скажем, славянские, обыкновенно голосуют за Демократическую партию, а не за Республиканскую, потому что Республиканская — партия бизнеса и капитала, тогда как Демократическая — это партия профсоюзов и так далее, и поэтому рабочие иммигранты отождествляются именно с ней. Впрочем, между этими двумя партиями в Америке нет большой радикальной разницы, а различий вообще становится все меньше. Это — две группы, которые формируют политических деятелей. Но это не означает, что в Америке нет политических проблем: они во множестве возникают главным образом из-за многоликости и необычайной гетерогенности различий в американском обществе.

— В начале века в Миннеаполисе была создана Духовная Семинария для формирования будущих священников, но все было закрыто в 1923 году, ибо Семинария действовала с финансовой помощью дореволюционной России. В течение пятнадцати лет вообще не было никакой богословской школы, а в 1938 году создали школу сознательно в плане американской учебной системы. Понятие Семинарии — *seminary* — в Америке определяет школу, по окончании которой студенты имеют диплом высшего учебного заведения. И католики, и протестанты имеют такую же систему, и существует взаимопризнание академических степеней не государством, а другими учебными заведениями. Чтобы включиться в эту систему, была создана соответствующая школа, получившая название Академии. Но при этом Церковь создала свою Семинарию классического типа в одном из монастырей.

В начале преподавательский персонал нашей Академии состоял из русских профессоров-эмигрантов, среди которых были Георгий Петрович Федотов, Спекторский — бывший ректор Киевского университета, Боголепов — последний проректор Петроградского университета, высланный в 1922 году, и другие фундаментальные ученые старой России. Потом после войны приехал отец Георгий Флоровский из Парижа, отличавшийся своей активностью, — он как раз перевел преподавание на английский язык, хотя приехал из Европы и сам говорил с очень сильным русским акцентом, и другие. В настоящий момент эти профессора отошли в мир иной, а наш состав стал очень международным. Ваш покорный слуга — единственный русскоязычный, а остальные — американцы, которые получили образование в Америке, но очень интересующиеся Россией, часто приезжающие сюда.

Потом, у нас есть другие православные школы: Греческая Семинария в Бостоне, с которой у нас очень хорошие отношения, Семинария на Аляске только для здешних туземцев, где преподавание ведется на их языках.

В материальном отношении государство в Америке не дает ни одного цента никаким церковным учреждениям. Полное разделение Церкви и государства основано не на враждебном отношении, а на том факте, что либо следует содержать все огромное число религий в Америке, либо никого. Решили — никого, делайте сами, что хотите. Основные средства в помощь Церкви формируются из частных пожертвований.

— Когда я был молодым студентом в Париже или в Америке, еще были живы старые богословы, философы и историки — Федотов, Бердяев, Сергей Булгаков... Например,

Георгия Петровича Федотова я лично никогда не знал, но издал его второй том его “Истории русской религиозной мысли”. То, что писал Федотов и что сейчас переиздается, полезно до такой степени в отношении происходящего, что это даже удивительно. Русское богословие необходимо возродить, но я думаю, что возрождение скорее состоится здесь, чем там, у нас.

Даже в американских университетах, к несчастью, период холодной войны понизил интерес ко всему русскому. Теперь он так спектакулярно и внезапно возродился, но некому стало преподавать... Поэтому можно скорее рассчитывать на Россию в надежде, что в мире железных занавесов больше не будет и станет легче общаться. Задача же нашей Духовной Академии в том, чтобы создать школу православного богословия в Западной исторической обстановке.

— Американская церковь Христа — как раз одна из таких фундаменталистских церквей Америки; Она и ей подобные церкви очень многочисленны, обладают огромными средствами и являются активно сектантскими, считающими православных чем-то вроде идолопоклонников. Их проповедь в России — сомнительное дело. Некоторые из американских сектантских церквей способны с уважением относиться к Православной Церкви, и в этом смысле их надо поощрять, другие же — неспособны. Но те, которые способны к общению с православными, должны его получать: в конце концов, они распространяют Священное Писание, проповедуют христианство. Они делают это очень наивно, учат русских людей петь американские гимны в переводе, и это просто не имеет корней.

— Американская Православная Церковь использует русскую духовную музыку, и в каком-то смысле это даже провиденциально, потому что новая русская церковная музыка, в отличие, скажем, от греческой, — более западна и в этом смысле очень для нас удобна. Новая русская церковная музыка отличается от старообрядческой, и если исключить ее крайние западнические формы, которые даже в России получили название “итальянщины”, то она весьма хороша. И старинными знаменными распевками, и современными формами духовной церковной музыки надо пользоваться умеренно. Что касается Америки, то, в конце концов, западный человек, приходящий в Православие, русскую музыку сразу же понимает, тогда как греческую — нет.

В отношении церковного искусства и иконописи: оно имеет громадную популярность; иконопись даже, я бы сказал, слишком популярна, потому что поползновение на написание икон является как бы критерием Православия среди новообращенных, и лучше бы найти какой-то другой критерий, потому что такая продукция — не всегда первого качества. Но в основном, я думаю, традиционная русская православная и вообще византийская иконопись является для многих в Америке очень сильным свидетельством Православия, и в том, что она продолжается как живое искусство, существующее в продолжение древних образцов — это для нас большая помощь в деле Православного свидетельства.

— Возникший вопрос об автокефалии всей Украинской Православной Церкви нас очень волнует, потому что в Америке есть и украинские униаты в большом количестве, и украинские православные автокефалисты во главе с “патриархом” Мстиславом... Вообще славянская иммиграция в Америке преимущественно состоит из украинцев и частично — из белорусов и их потомков. С богословской точки зрения Церковь не может отождествляться ни с какой национальностью: этот принцип заложен в самом Новозаветном учении о Церкви. Со времен святых Кирилла и Мефодия существовал принцип перевода Священного Писания на понятный народу язык, скажем, с греческого.

Тем самым неизбежно создавались национальные культуры. Западный христианин молился только на латыни, и поэтому должен был изучать латинский язык; православный (после трудов Святых Солунских братьев) — по-церковнославянски. В результате Церковь для каждого народа делалась как бы “своей”. Знаете, говорят, одного русского мужичка спросили, что такое Бог-Троица, а он ответил: это Иисус Христос, Божия Матерь и Святитель Николай. Во всяком случае, и он, и многие русские простецы бывают очень удивлены, узнав, что Николай-Угодник — не русский. Но в этом — сила Православия, когда другая Поместная Церковь — не чужая, а тоже “своя”.

Но в “свойскости” Церкви — и опасность, особенно когда секуляризм приобретает национальный характер.

Понятие национализма радикально изменилось после Французской революции, когда нация стала основной ценностью и критерием социального устройства. В отношении Украины трудно сказать, что украинский национализм — это нечто совсем новое. Он просто очень обострен сегодня. Так, у нас есть иммигранты из одной деревни, и один из них говорит, что он русский, другой — что он карпато-русс, а третий — что он украинец. Получается, что это, в общем, вопрос убеждений, достаточно искусственный.

Что такое автокефалия? В каноническом отношении, это способ управления провинцией; это церковная территория, на которой существует Синод, имеющий последнее слово в управлении, назначении новых епископов, в административной независимости. Он ограничен какой-то территорией, но не является некоей национальной Церковью. В данном случае, в украинском вопросе трудность еще та, что не все украинцы понимают свою национальность одинаково. Некоторые очень заостренно, анти-московски, другие — просто и спокойно осознают, что они украинцы. В этом вся трудность, и мы в Америке также страдаем от этого украинского нестроения. Те из украинцев, которые переходили из унии в Православие, были более толерантными к русским, те, кто оставался в унии — считали себя более “щирыми”.

— О Византийской традиции в современном церковном искусстве: мне кажется, что Византийская культура является исключительной в том смысле, что в этой исторической обстановке произошло в VIII-IX веке иконоборчество, а также православная реакция на него — то есть осмысление иконопочитания. На Западе ничего этого не было: не было богословской принципиальной связи между богословием, духовной жизнью — и искусством. Тогда как в Византии, в Православии эта духовная связь была догматически утверждена: икона стала исповеданием веры, особенно икона Спасителя, икона Христа, которая есть икона Воплощенного Бога, Бога Видимого. Задача иконописца — отобразить духовную реальность, духовную жизнь и присутствие в ней Благодати Божией. Эта задача воодушевляет всякого православного иконописца и в этом — сила Византийского предания; этим объясняется то, что оно так популярно даже на Западе.

Церковь, утверждая духовный принцип иконописи, не канонизировала стиля как такового. В иконописи нет догмата об определенном стиле: есть содержание, духовная задача, но сохранена свобода искусства. Существуют лишь отдельные иконописцы, которые являются одновременно ревнителями Византийской традиции и людьми творческими. В основном, возрождение любви к древней иконописи носит подражательный, характер, и иногда произведения получаются мертвыми. Но вместе с тем, копии с хороших оригиналов лучше, чем плохое творчество. Вообще же иконопись после XVIII века пришла в некоторый упадок.

— Большинство выпускников нашей Академии становятся пастырями. Хотя в последние 10 лет набор студентов несколько расширился: мы принимаем женщин, для

которых невозможно рукоположение, но которые могут быть учительницами в школе, регентами хоров и способны играть большую роль в приходской жизни. Для них богословское образование очень полезно, хотя они составляют меньшинство. Основная же цель школы — формирование будущих пастырей и богословов. Но, как всегда в Православии, вопрос о их рукоположении не решается автоматически после окончания Академии, — они рукополагаются при достаточных для этого обстоятельствах. Проблемы у нас те же самые, что и в любой другой богословской школе России. Школа наша небольшая: у нас только сто студентов, что не так уж много. Но причина этому — меньшинство православных в религиозной жизни Америки.

2300 православных приходов составляют две большие Церкви — нашу Американскую Автокефальную Православную Церковь и Греческую архиепископию, а также мелкие образования. Конечно, было бы лучше, если бы мы составляли одно единое целое. Впрочем, все другие иммигранты начинали с того, что создавали в Америке национальную Церковь, что вполне естественно. Они американизовались в своей общественной жизни, но Церковь — сохранили такой, какой она была дома. Это характерно для всех — и православных, и протестантов, и католиков. Но католики имеют каноническую власть и все быстро организовали, хотя очень долго в католической среде в Америке было владычество ирландцев, — весь епископат был ирландским. Теперь при нынешнем папе поляки тоже иногда попадают в кардиналы — чаще, чем раньше. Внешне дисциплина регулируется весьма строго, хотя внизу существуют всевозможные тенденции.

Парадоксально: в Православии Господь Бог и наше Предание Церкви относится к православным как к взрослым людям, ответственным, знающим и свободным и... поэтому у нас такой хаос. Тогда как католики обращаются к людям, как к детям, и устанавливают внешний авторитет, наводят внешний порядок, но этот порядок — только внешний, а внутри... Главное в католичестве — абсолютный разрыв между учением Церкви и тем, что люди практикуют и думают. Я знаю сколько угодно примеров и сталкиваюсь с этим постоянно: “Я католик, но не верю тому, что папа говорит”. Один из американских заложников в Ливане — Андерсон, который сидел в плену восемь лет, — говорил, что единственное, что ему позволило выжить все эти восемь лет с завязанными глазами, в каком-то подвале, — это возможность молиться. Он даже стал еще более верующим католиком. Но, рассказывая об этом, он тут же сказал, что все равно не верит тому, что говорит папа. Это нездоровое для Римско-Католической Церкви состояние. Впрочем, у нас — свое нездоровье.

— Наиболее антихристианское явление на Западе — это секуляризм, неверие и равнодушие. Церковь сатаны и прочее — это спектаклярно, просто сумасшедшие, тронутые люди, которые везде есть. Это ужасно и требует экзорцизма, но все же самое ужасное — это полная религиозная индифферентность и безразличие, которое выразится очень часто у молодежи в крайней распущенности, которая всем очевидна. В Америке большая популярность у всяких восточных религий, что начинается, к сожалению, и здесь, но это все равно касается каких-то тысяч. А миллионы и миллионы, сотни миллионов — это индифферентный Запад... Это не то, что можно, мол, прожить и так. Дело в том, что так жить нельзя! Эта индифферентность и секуляризм сразу выражаются в болезненных формах; как Достоевский писал, если Бога нет, то все позволено! Ну, а если все позволено, где же ты остановишься?

Грех Западных христиан — это религиозная поверхностность (конечно, не у всех). Скажем, та же католическая внешняя дисциплина: она ведь тоже поверхностна и сводит

христианство к каким-то облигациям — то, то, и то делай, а что ты думаешь, это не так уж важно. Это же есть и в Протестантизме.

Православные народы этой поверхности не имеют: индифферентизм есть, атеизм есть, но люди как-то волнуются о том, где же Бог? В них есть религиозная неуспокоенность. Об этом говорил и Бердяев в книге о духовной буржуазности, направленной против Запада. Духовной буржуазности у русских нет. Может быть, появится, но лучше бы не появлялась.

— О белорусских униатах: в Америке я их не знаю, я не слышал о белорусском униатстве в США. Основное униатство составляют украинцы, а какого-то специфического белорусского униатства я не встречал. Может быть, в Кливленде оно и есть. Вот украинских униатов очень много, они весьма активны и даже привозят учиться в свою семинарию Иосафата Кунцевича в Вашингтоне молодых людей с Украины.

— Попытки просветить секуляризованное общество Запада есть, но слабые. Даже попытки отца Серафима Роуза я нахожу несколько странными. Просвещение индифферентной массы — это наиболее слабый наш пункт. Я думаю, что возрождающаяся Русская Православная Церковь должна в течение ближайших десятилетий дать таких людей — православных философов, богословов и просветителей. У нас есть, конечно, крупные специалисты, но нет пока мыслителя и богослова мирового масштаба. Но заметьте, за двадцать лет до революции в России произошло массовое возвращение интеллигенции в Церковь. Это был исключительный, единственный порыв. Он был искусственно упразднен и невостребован. Есть апологетика, нравственное и догматическое богословие, но православных богословов большая общественность американская не очень-то слушает, ибо православные — периферичны к американской культуре. Тогда как Православие в России не периферично, оно центрально и имеет больше соков, которые могут воспитать новое поколение великих религиозных мыслителей. И в этом — одна из надежд, питаемых миром к Русской Православной Церкви. Важно только наладить связь с прошлым и снова напомнить русскому богословию о Вселенскости Православия, ибо есть опасность у русских, у русской мысли ограничиваться только своей страной. Я говорю как русский: все-таки страна травмирована всем тем, что было в XX веке, и надо как-то вздохнуть спокойно и начать мыслить здраво. Когда русские начнут мыслить здраво, — пока еще как-то не особенно начали, но когда начнут — то дай Бог, Россия и все мировое Православие войдут в новый этап развития христианства.

Лекция 2, читанная в Европейском Гуманитарном Университете. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы восточной европы

Для меня является огромной радостью возможность духовного и интеллектуального общения с вами! Еще несколько лет назад, как я уже говорил, это было совершенно невозможно даже представить себе. Первоначально я был во Франции, а затем — в Соединенных Штатах, занимаясь науками и служа в церкви... И для меня весь “русский мир” в целом представлялся лишь чем-то несбыточным, относящимся только к прошлому и какому-то эсхатологическому будущему. В настоящем не было никаких живых возможностей общения с ним. И то, что теперь эти возможности появились, является действительно величайшим чудом XX века. Позвольте мне начать с этого рассказ на столь широкую тему, как духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы.

Эта тема затрагивается сейчас многими учеными: например, Дмитрий Сергеевич Лихачев пишет на эту тему, Илья Михайлович Прохоров... На Западе также многие касаются темы интеллектуально-духовного возрождения, начавшегося в Византии и распространившегося на славянские страны. Важность этого явления не вызывает никаких сомнений, но мне хотелось бы сегодня просто обменяться с вами несколькими моими личными мыслями, потому что возрождение, которое произошло 600 лет тому назад, тем не менее, во многих отношениях является важным по своему содержанию как некоторая модель, исторический пример и для нашей современной жизни — во всяком случае, таково мое убеждение.

Напомним, в первую очередь, общее положение Восточноевропейского мира вообще в XIV веке.

Во-первых, Византия. Как вы знаете, Византия есть Второй Рим, то есть центр христианского мира в восточной его части. Возникновение Византии, история которой восходит к IV веку, когда Римский император Константин перевел столицу империи из Ветхого Рима, из Италии, в Новый Рим — Византию, построил новый город и назвал его в собственную честь Константинополем, является первым толчком, первым элементом, благодаря которому история начала развиваться в последующие века. Этот перевод столицы империи из Рима в Константинополь совпало с обращением самого императора Константина перед самой его смертью в христианство, а до тех пор он начал покровительствовать этой религии. Тем самым то, что мы называем Византией, является историческим феноменом, неотличимым от понятия Римской империи, — только с новым содержанием.

Что такое “Византийская культура”? (Между прочим, слово “Византия” самими византийцами не употреблялось. Слово “Византия” начало употребляться в новые времена ради удобства, потому что, говоря “Римская империя”, все сразу думали о древней языческой империи, а Византия — есть название старого греческого города, который был преобразован, перестроен и стал мировой столицей как Новый Рим — Константинополь).

Что есть Византия и как определить содержание ее культуры и самопонимания византийского общества? Она содержит в себе три элемента. Эти три элемента есть:

— «римская политическая идеология»;

— «христианская вера»;

— «греческий язык».

Когда мы говорим о Риме, мы всегда говорим о Вселенской империи, мы не говорим о нации, но о Вселенской империи. В этом — Римская идеология.

Христианская религия есть учение, именно благодаря которому Римская империя получила мировое значение. В византийском представлении религия занимала центральное место, и общество представлялось как союз Всемирного государства со Вселенской Церковью. Это не было союзом местным; это был в идеале Союз Вселенский.

Греческий язык был языком культуры, который в те времена заменял и очень быстро заменил латинский язык в обращении в качестве государственного языка империи.

Но в XIV веке Византии было уже более тысячи лет, почти 11 веков! В политическом и общественном отношении она представляла собой тень своего славного прошлого. Византийскую империю составлял почти только сам город Константинополь и его пригороды. С востока территория Византии завоевывалась турками, на Балканском полуострове были образованы славянские империи — Болгарская, Сербская. Православные, христианские, они как-то уже конкурировали с Византией, признавая ее моральное первенство, но имея и свои собственные поползновения на замену ее своей мощью. Кроме того, западное христианство, которое первоначально, в первые тысячелетия своего христианского существования также признавало первенство Римской империи со столицей в Византии, к этому времени уже было отторгнуто вследствие раскола между Западом и Востоком.

Тем не менее, Византия в XIV веке продолжала иметь огромное влияние на всю, и особенно — Восточную Европу благодаря тому, что славяне, славянские народы представляли собой и были как бы духовными детьми Византии в том отношении, что они были обращены в христианство византийскими миссионерами Кириллом и Мефодием в IX веке, а затем, в последующие времена продолжали находиться под постоянным влиянием Византии. Их богослужебный устав, тексты, литература, юридическое и каноническое предания были определяемы и навсегда определены Византией. В XIV веке, благодаря этому, Византия и ее императоры продолжали претендовать на номинальное Вселенское владычество и очень крепко за это держались. De-facto, они им не обладали, но Церковь Византийская, Византийский Патриарх продолжал быть центром Православного мира на Востоке и, как вы знаете, продолжал административно руководить Церковью на Руси. Но балканские славяне — болгары и сербы, будучи соседями греков и Византии, довольно рано определились и создали свои собственные Патриаршества, продолжая относиться к Византии с уважением и признавая ее первенство, административно от нее отделившись. Русь же, наоборот, до самого XV века продолжала быть лояльна к Византии и продолжала, как вы знаете, управляться митрополитом Киевским и всея Руси, который был, обыкновенно, греком.

Но еще в XIII и XIV веках византийцы, которые были великими дипломатами, знали, что уже нужно несколько смягчить эту свою административную власть, и митрополит назначался по очереди: грек — русский — грек — русский. Это была византийская тонкость, которая вполне заслуживает уважения. Важно понять, что «Византийская Церковь продолжала иметь административный контроль над Восточной Европой преимущественно через посредство Митрополии Киевской и всея Руси». Но вы знаете, что и в Восточной Европе в те времена условия исторические были весьма сложными. Во-первых, в первой половине XIII века монгольское нашествие положило

конец политической и экономической мощи Киевской Руси: началось монгольское иго. Митрополит Киевский — грек — пропал, и до сих пор неизвестно, был ли он убит при взятии Киева или же просто вернулся домой. После этого в 1346 году был назначен русский митрополит Кирилл, который находился под покровительством князя Галицкого; западное Галицкое княжество было наполовину независимо от татар, потому что оно могло опираться на соседние государства — Венгрию, Польшу и составляло здесь своеобразное место, где татарское влияние было не слишком высоко. Но интересно то, что первый митрополит периода монгольского ига Кирилл пробыл почти все время своего предстояния на кафедре Киевской не в Киеве, потому что там уже ничего не оставалось и нечем было управлять, а в северо-восточном княжестве Владимирском, где татарское иго было сильно и непосредственно проявлялось; хотя он ездил в Галицию и даже устанавливал, — что весьма характерно, — и пытался всячески поддерживать культурные, политические и династические отношения между княжеством Галицким и Великим княжеством Владимирским, устраивая браки между великокняжескими семьями. Так что, единство Руси было для него очень важным, и в этом — также проявление византийско-церковной дипломатии. Но сам он пребывал довольно постоянно во Владимире; его преемник грек Максим остался и умер во Владимире, а преемник Максима Петр Киевский умер в Москве.

Итак, это есть факт, что «византийская церковная дипломатия в какой-то мере отдавала предпочтение северо-востоку Руси и Москве». Почему же это так? Почему же не настаивалось на том, чтобы митрополия Киевская оставалась, скажем, в Галиции, в Галиче на западе? Я могу объяснить это, только напомнив очень общую форму о том, что казалось византийским православным руководителям — императорам и Патриархам — очень важным: Византия в XIII веке, как раз тогда, когда все эти события только начинались, выходила сама из-под латинского ига. Ведь XII и XIII века были веками Крестовых походов Запада. И один этот поход — четвертый, — вместо того, чтобы направиться в Святую Землю Палестину для борьбы с мусульманами, потихонечку по дороге завернул на северо-восток и, вместо того, чтобы освободить Иерусалим, покорил Константинополь, учредив там латинскую империю, которая существовала с 1204 по 1261 год. Так что у Византии было опасение Запада: Запад казался ей опасным из-за «крестоносного» желания завоевать Константинополь, которое и было им осуществлено.

Одновременно, при этом, тогда же в XII- XIII веках немецкие рыцари-крестоносцы из Северной Германии и частично — с Востока прибыли на Русь. Крестовые походы были в моде, надо было идти воевать. Но воевать с мусульманами было далеко и опасно, и тогда было «открыто», что в Европе существует еще один языческий народ среди всех обращенных в христианство: литовцы. И крестоносцы решили воевать литовцев, получив для этого папскую буллу, которая давала им право покорить литовцев, обратить их в христианство, а за это литовцы получали «вечное вознаграждение» за свое покорение в том, что должны были служить покорителям в качестве крепостных.

Как вы знаете, крестоносцы встретились не только с литовцами: здесь оказался Новгород и Псков, и князь Александр Невский не позволил этим рыцарям распространяться дальше на восток.

При этих условиях, — а я говорю очень обще — становится понятным, почему византийско-церковная дипломатия предпочитала утвердить центр церковной жизни на Руси и видеть его хотя и под татарами, но все же подальше от западного движения крестоносцев.

Но, как вы знаете, Литовское княжество не сразу обратилось в христианство;

литовцы оказались более “крепкими”. Вскоре Литовская держава распространилась и превратилось в империю от Балтийского до Черного моря, и многие русские княжества предпочитали лучше находиться под властью Литовского князя, чем под татарским игом. Поэтому распространение и рост Литвы в XIV веке объясняется не только ее политическими возможностями и силой, но и тем, что Литва представляла собой приятную альтернативу: это не было западное “крестоносное” государство, оно не находилось под монгольским игом. Поэтому «Великое княжество Литовское постепенно стало в лице Гедимина и Ольгерда объединителем Руси, мечтая и заявляя претензию на то, что оно может стать преемником Киевской Руси». Но для этого, конечно, Литовскому князю надо было обратиться в христианство.

Но тут, как это ни казалось трудным (особенно Ольгерду, который не торопился делать этого, не видя определенных политических плодов своего обращения), преемство Киевской Руси предполагало преемство церковное; предполагало, что Киевский митрополит — глава Церкви — переехал бы к себе домой в Киев, а не жил где-то в Москве, за границей, под татарами. Поэтому «весь XIV век занят в истории Восточной Европы и Руси борьбой между Литовским и Московским Великими князьями за митрополию и за Церковь». Явно каждый из них желал, чтобы законный митрополит жил именно у него, а не в другом государстве.

Но в качестве приемлемой, хотя не вполне желаемой, но возможной альтернативы было создание другой митрополии, то есть разделение Церкви надвое. Это история очень сложная и интересная, но в каком же отношении эти политические обстоятельства, конкуренция и борьба находились к духовно-культурному возрождению Византии, которое является самой главной темой, которую я бы хотел с вами обсудить?

В Византии в это же время — в XIV веке — происходило духовное «возрождение, возрождение монашества»; возрождение, в котором духовный приоритет утверждался все с большей и большей силой. Ведь политически Византия представляла собой почти ничтожество! Но в этот момент православные византийцы начали понимать, что главная ценность, главное содержание их культурного и духовного наследия было в христианстве, в вере православной.

Какие это имело формы?

Византийское возрождение приняло форму, которая была связана и очень часто отождествляется ныне с движением так называемого “исихазма”. Исихазм — слово греческое: исихия означает “покой”. “Исихаст” — это термин очень древний, употребляемый с IV века; он означал монаха-отшельника, пребывающего в покое. Такие монахи-отшельники были в Египте и Сирии уже с первых времен христианства. Но в Византии XIV века основное содержание учения исихастов подверглось спорам. Очень бегло и скоро я могу так определить их содержание: «основная задача монахов-отшельников заключалась в постоянной молитве». Монашеские общежительные общины также стремились к постоянной молитве, но общая молитва заключалась в очень длинных богослужениях, ради которых в Византии даже существовала обитель “неусыпающих”, где богослужение продолжалось 24 часа без остановок. Это — идеал общей постоянной молитвы. Но отшельники преследовали идеал молитвы индивидуальной, частной, и именно из их среды происходит традиция, известная Православию и по сей день: творение молитвы Иисусовой, то есть постоянное призывание имени Божьего монахом, который в идеале может продолжать ее, даже занимаясь своими делами, даже во сне. Постоянное призывание имени Божьего имело много форм; может быть, вам известно, что в Библии, особенно в Ветхом Завете имя

Божие отождествлялось с Его Личностью; так мы крестимся — во имя Отца и Сына и Святаго Духа — во имя Божие. Имя Божие как бы являет Его собственное присутствие. Имя Божие в Ветхом Завете было священным и никогда не произносилось — кроме одного раза в год священником, входящим во Святаго Святыя храма. В Библии имя Божие заменено титулом: Господь. Если вы читаете Ветхий Завет, то там стоит имя Божие — Яхве, которое не произносилось.

Но в христианстве люди узнали имя Божие: имя Его есть Иисус. Бог не где-то там, на небе, как начало непонятное, трансцендентное. Для христиан Сам Бог явился в образе человека Иисуса, так что Он имеет имя произносимое, известное, доступное, которое и составляет содержание христианской веры; которое дает христианам, верующим в Иисуса, вечную жизнь. Поэтому призывание имени Божьего есть призывание имени Иисуса: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас”. Это — одна из форм Иисусовой молитвы. Существует форма призывания имени Божьего “Господи, помилуй”. Так что имя Божие является произносимым, и вся «традиция молитвы Иисусовой является сердцевинной монашеской духовности».

Но в XIV веке также среди византийских монахов появилась такая техника, или дисциплина творения молитвы Иисусовой, которая, быть может, некоторым из вас знакома: в русской духовной литературе она появилась в форме “Откровенных рассказов странника духовному своему отцу”. Здесь творение молитвы Иисусовой сочетается с дисциплиной дыхания: для того, чтобы это повторение было действительно постоянным, его ввиду нашей человеческой природы, — хорошо связать с постоянным элементом нашего психосоматического целого — дыханием. В монашестве, таким образом, появилась дисциплина дыхания, которая позволяла и учила людей творить молитву Иисусову без нарушения ритма. На эту тему существует целая литература, сравнивающая ее с дальневосточным йогизмом; впрочем, в этом ничего удивительного нет, потому что существует общечеловеческое понимание того, что такое человеческое внимание и молитва; разница лишь в том, что христиане молятся Иисусу Христу и никому другому, — в этом разница, а дисциплина дыхания может быть и у тех, и у других.

Но вся духовная дисциплина, связанная с тем, что называется исихазмом, встретила в некоторых византийских кругах сопротивление. В Византии появился некий Варлаам Коллабриец, грек из Италии, имевший западное и восточное образование, бывший, в основном, представителем “новых веяний”, связанных с итальянским Возрождением, и отчасти — с номинализмом западной философии. И в этом, если хотите, мы находим корни того, что называется современным секуляризмом.

Варлааму и некоторым его друзьям показалось, что эта монашеская дисциплина и творение молитвы Иисусовой является лишь каким-то невежественным суеверием: как же так? Бог достигаем только умом, только рациональным усилием человеческого ума, а не какими-то психофизическими дисциплинами! Для монашеского исихастского движения было очевидным, что Бог достигаем, что Он является Предметом Причастия, — Он Сам причащается нам; и существует одно Единое Тело Христово, о котором знает человеческий опыт. Это не отрицает и умственного усилия для достижения Бога, но основное восприятие Его в человеческой жизни есть восприятие целостное, включающее в себя и ум, и дух, и тело. В этом — основной христианский опыт.

Но между Варлаамом, который это критиковал, и монашеской партией произошел разрыв. Возглавлял монашескую партию и был защитником монашеской духовности и всего того, что она из себя представляла, афонский монах святой Григорий Палама, который в 1347 году, когда он одержал победу на Соборе в Константинополе над своими

противниками и критиками, был возведен в архиепископа Фессалоникийского (Солунского). И с тех пор вся верхушка Византийской Церкви, включая сам Патриархат, стали “монополией” учеников Григория Паламы. Произошло занятие всех основных церковных руководящих позиций монахами именно этого направления. Такие прецеденты уже существовали в истории, но в Византии, даже с точки зрения истории искусства, мы видим, что с того времени архиереи стали носить такие черные монашеские клобуки, которых ранее не было, если обратиться к древнейшим иконам.

Это монашеское возрождение, центром которого была святая гора Афон, стало возрождением международным. На Афоне встречались греческие и славянские монахи, и это духовное движение, связанное с исихазмом, распространилось на славянские страны — Болгарию, Сербию и Русь.

Совсем не случайно, что конец XIV века в Московской Руси включил в себя великую личность преподобного Сергия Радонежского и всех его учеников. Возрождение так называемой Северной Фиваиды русского монашества прямым образом связано с византийским исихастским возрождением. И недаром даже в житии преподобного Сергия Радонежского существуют сведения о его личной переписке с Патриархом Константинопольским Филофеем даже через голову его митрополита; но право, это был своеобразный “монашеский интернационал”. Патриарх Филофей был главным учеником Григория Паламы и руководителем монашеского возрождения.

Монашеское возрождение имело свои философские и богословские формы, о которых я сейчас говорить не буду, потому что этот непосредственный опыт присутствия Бога через молитву в жизни людей составлял как бы основу всего монашеского возрождения и предполагал решение вопроса о том, как же Бог невидимый, непостижимый, трансцендентный может присутствовать в Своей твари. Это их привело к такому философскому различению божественной сущности (которая остается совершенно трансцендентной) с божественными энергиями, благодатью и действиями. Но это составляет картину паламизма, о которой я не буду сейчас говорить.

В оставшееся короткое время я хочу указать на последствия этого движения в Восточной Европе и на Руси. XIV век был свидетелем огромного распространения литературы и даже литературного стиля в славянских странах. Часто историки литературы называют это “вторым византийским влиянием” на «Русь»: первое было связано с Крещением Руси, а второе — именно с движением XIV века.

Действительно, с точки зрения объема, количество текстов, переводимых с греческого на славянский язык, было огромно. Преимущественно это были тексты духовного содержания: жития, богословские трактаты, книги о духовном делании, связанные с духовностью исихазма. Эти переводы связаны со своеобразным стилем, который у нас назывался “плетением словес” — такие сложные языковые конструкции, вызванные тем, что русские старались подражать грекам, которые вообще любят “сплетать словеса”. И здесь мы видим отражение греческого литературного вкуса.

Основное передвижение византийского духовного возрождения на Русь проходило, конечно, через Церковь. Какое же было его основное влияние на церковных людей, на церковное руководство?

«Основной политический факт в истории Восточной Европы XIV столетия — это борьба между Москвой и Литвой за преемство Киевской Руси». Конечно, слабость литовских князей заключалась в том, что они были все-таки не православными: у Великого князя Ольгерда было две жены, обе были православными, но сам он в Православие не перешел, хотя существуют данные, что он перед самой своей смертью был

крещен в Православии; это не вполне доказано, но вероятно. Москва была далека от Киева, а митрополит то был — Киевский (когда мы называем святителей Петра, Алексия, Иону Московскими, это не точно: они не были Московскими — они жили в Москве, но были Киевскими). В плане этой борьбы между Литвой и Москвой некоторые периоды митрополит не мог оставаться всецело вне этой политики, этой борьбы. Например, святой Алексий, митрополит Киевский, живший в Москве, стал даже регентом одно время при малолетстве Великого князя Димитрия Московского и был, собственно, главой Московского правительства. Тем самым его возможности как пастыря Руси Московской и Руси Литовской были «в Руси Литовской», несомненно, ограничены. Ведь для Ольгерда митрополит был главой враждебного правительства, и его положение было трудным. Поэтому после смерти митрополита Алексия в 1378 году последовало десятилетие кризиса в истории митрополии Киевской, находящейся в Москве. Кризис заключался в том, что обе стороны — и Москва, и Литва — желали “пользоваться” Церковью в своих политических интересах. Москва, например, учредила свою собственную независимую митрополию во главе с Митяем, а потом — Пименом. А Византия желала сохранить наднациональную митрополию под главенством митрополита Киприана — болгарина, близкого по линии исихазма, по линии культурных интересов, по линии духовных приоритетов к исихастской партии святого Григория Паламы и Патриарха Филофея. И в конце концов, в 1390 году митрополиту Киприану удалось занять митрополию Московскую. После этого был водворен мир между Москвой и Литвой.

В это время в Литве произошел брак сына Ольгерда Ягеллы с Ядвигой — королевой Польши, и вместо того, чтобы быть Великим князем Литовским, православным преемником святого Владимира, он стал польским королем и перешел в католичество. Тут, конечно, положение в отношении преемства Киевской Руси несколько осложнилось. Но в какой-то мере оно не изменилось по существу, потому что, с одной стороны, политика Византии, которая отдавала предпочтение Москве, была тогда оправдана: Москва оставалась более надежным центром Православия, и там продолжал жить митрополит Киприан. Но одновременно митрополит Киприан был своеобразным экуменистом, потому что совершал визиты и был в хороших отношениях с королем Ягеллой, даже мечтал о созыве в Литве Вселенского собора для соединения Церквей. Во всяком случае, он обеспечил продолжение и укрепление бытия Православия на территории Литовской Руси, не смотря на то, что она была под польской католической короной.

Все это продолжалось только до эпохи Флорентийского собора, но был период 50-ти лет с 1390 по 1438—39 годы, когда митрополия Киевская и вся Русь, благодаря своему наднациональному характеру (потому что преемником Киприана был грек Фотий), благодаря независимости Церкви от местных политических обстоятельств, благодаря также тому, что основная цель церковной идеологии была другая, чем местных литовских или московских политиков (эта цель была духовной, трансцендентной) — благодаря всему этому, Церковь сохранила свое единство.

Это была эпоха преподобного Сергия Радонежского, который был близким сотрудником митрополита Киприана и всегда его поддерживал.

Мне кажется, что то, что мы находим в XIV веке, важно и для нас в следующем: во-первых, в том, что наследие исихазма, наследие духовной жизни, наследие, связанное с творением Иисусовой молитвы является внутри самого Православия наиболее ценным и бесспорным. Какие только не были революции и перемены, трагедии и ужасы в истории

Церкви вообще, но именно в этом она находила свое главное, единое на потребу. Это же находили великие творцы культуры в XIX веке — Достоевский, Гоголь, Леонтьев, Киреевский... Где они обрели Православие? Даже не в официальных церковных структурах или синодальной администрации: они обрели его в Оптиной Пустыни, там, где горел огонек истины, который не был противен, не был в оппозиции официальной Церкви — совсем нет, но самая жизнь его сохранилась там, благодаря торжеству исихазма в XIV веке, который пустил глубокие корни в церковном сознании и сознании народа.

Во-вторых, важное для нас мы находим в том, что в этот период Церковь, которая обладала большой властью и большими возможностями, которая была единственным объединяющим фактором всего народа, — подвергалась нападкам! Каждая отдельная идеология, отдельная партия, отдельные князья и правительства хотели ею “пользоваться”. Но, в конце концов, в XIV веке ей удалось остаться независимой от этих поползновений. Совсем вне политики быть невозможно, но оставаться над местными интересами, выражать преданность единому на потребу и Царству Божию — это есть основная цель Церкви. В этот момент (XIV века) Церкви удалось себя сохранить, и я думаю, что именно это составляет основную ценность того наследия, которое мы получаем от этих трудных, весьма сложных времен XIV века. Спасибо вам за внимание.

Далее следовали ответы на вопросы»:

— «Не ограничено ли понятие традиционного классического Возрождения в свете вашей концепции возрождения духовного? Не следовало бы их взаимно дополнить?»

— Существует понятие “предвозрождение”, им, например, пользуется Д.С. Лихачев. Я думаю, здесь просто слова имеют разное содержание. То, что мы понимаем под западным Возрождением, итальянским Ренессансом, связанным с Реформацией, — это есть возрождение ценности человечности: по позиции средневековой, человечность, якобы, не получала достаточного признания. Бог был единственной ценностью, а человечность как бы забывалась. Но если это так, то в этих категориях идеология классического Возрождения — это идеология возрождения человечности.

Сравним византийскую икону и картину периода итальянского Возрождения: и отношение к человеческому телу иное, и отношение к ценностям гуманизма... Здесь понятие “возрождение”, о котором мы говорим, связано с понятием исихазма и предполагает другое.

Во-первых, ценность человечности не следует совсем противопоставлять божественному превосходству. Есть и другая форма возрождения: не антибожественная, не та, которая маргинализирует религию и Бога и творит какую-то автономную человечность, а та, которая признает и утверждает ценность человека, но всецело в линии традиционной христианства, которое тоже покоится на Боговоплощении — идее, что Бог становится человеком и тем самым человеческую плоть прославляет и человечность спасает. Так что здесь, в Византийском Возрождении нет противопоставления Бога и человека, и в этом смысле, я думаю, оно законно, и говорить о христианском гуманизме, как здесь предлагают, в отличие от секулярного гуманизма не стоит.

— «Каково Ваше отношение к спору о Софии, Премудрости Божией, возникшему в Париже между Владимиром Лосским и отцом Сергием Булгаковым, и о существовании разницы между паламизмом и платонизмом?»

— Это философский вопрос, действительно, очень интересный. Мне кажется, что паламизм как таковой не есть платонизм, тогда как софиология есть платонизм. Так что, я думаю, что вообще все это учение о Софии, связанное с учениками Владимира

Соловьева, отцами Булгаковым и Флоренским, — вся эта группа, если их принимать буквально, действительно ведет смысл к платонизму. Я лично не считаю, что с богословской точки зрения их надо записывать в еретики, нет, они оживили церковную мысль — и слава Богу, и не надо об этом вопросе спорить и говорить, но исторически, объективно, прямой линии от паламизма к софиологии и Владимиру Соловьеву нет. Это мое мнение в двух словах, и оно требует дальнейшего обсуждения.

— «Ученики Христа на горе Фавор были свидетелями не только Божественного света, но и беседы, которую Христос вел с Моисеем и Илией. Можно ли в связи с этим евангельским эпизодом увидеть перспективы православной теологии и языка? А также расскажите о влиянии богословия Григория Паламы на философию Лосева».

— Для этого нужны были бы целые лекции или семинары. Но в отношении Преображения, действительно, в спорах между Паламой и Варлаамом евангельские описания Преображения Христа на горе Фаворской было поводом для всей дискуссии и примером, который обе стороны приводили.

Действительно, в основе богословия святого Григория Паламы это явление света и было явлением Божества вовне, через посредство человеческого тела Христова. Наблюдение о том, что Христос именно беседовал с Моисеем и Илией, очень важное. Действительно, я думаю, есть возможность использовать это в порядке оправдания человеческого языка в широком смысле, главное в котором то, что приобщение человека к Богу в христианстве не есть упразднение человеческого разума и проявлений человеческой жизни, а наоборот, их торжество. Скажем, мистический опыт буддизма выражается в том, что человеческая личность как бы тонет в безличном абсолюте божественного бытия. Тогда как в христианстве никогда человеческая личность не тонет и не может тонуть, потому что Сам Бог есть Личность, Бог есть Любовь, Бог есть общение: Он всегда говорит, а мы отвечаем. Так что здесь — личностный характер обожения и спасения, который очень силен в христианстве. Я думаю, очень правильно находить доказательство этому в описании Преображения на горе, которое мы находим в Евангелии. Там было не только какое-то пассивное мистическое созерцание: это был разговор, и даже апостолы начали говорить о том, что хорошо им здесь быть, предлагали сотворить три кущи.

Человеческая личность не утопает в Божестве, но наоборот, находит свое исполнение и как бы свое собственное назначение.

Говорить о Лосеве следует очень специально, но то, что я знаю о его философии, очень соответствует паламизму; здесь есть непосредственная связь с ним в большей степени, чем с софиологией. Он соприкасается со школой Соловьева, но не всецело к ней принадлежит.

— «Можно ли думать, что понятие энергии в богословии Григория Паламы соответствует понятию воли у Бернарда Клервосского и, учитывая догматическое различие, можно ли говорить о логической и структурной разнице между этими понятиями?»

— Между многими западными мыслителями и восточной традицией, представителем которой был Григорий Палама, есть множество соприкосновений, но на Западе они не смогли развиться. Бернард Клервосский, несомненно, опытно почувствовал то же самое, и я в этом убежден совершенно. Но когда доходило до формуляции, то формулировать нужно было по-другому. Во всяком случае, понятия энергии и воли фактически тождественны, потому что даже в христологии Максима Исповедника (VII век), от которой Палама очень зависел, мы имеем учение о двух волях во Христе и двух энергиях.

Энергия — это есть проявление природы; воля также есть проявление природы как таковой, но только качественно окрашенное личностью — так же, как энергия в отношении к Богу.

— «Каково Ваше отношение к православной философии как науке?»

— В отношении вообще религиозной философии я думаю, что философия есть просто умственный обмен и выражение христианства в понятиях. Поэтому всякая религиозная философия как понятие — неизбежна. Но является ли философия продуктом христианства, или же философия имеет свои собственные независимые и автономные критерии?

Например, в западной схоластике, в схоластическом движении XII и XIII веков было принято, что вообще философия Аристотеля — единственная философия, которая адекватна христианскому откровению: вот, есть Аристотель и есть христианство, и христиане пользуются Аристотелем для выражения своей христианской истины. Это различие, я бы сказал, очень спорное, поэтому, я думаю, не существует какой-то христианской философии, которая была бы на веки вечные единственной философией.

Христианство есть откровение и признание Иисуса Христа Богом, признание факта Его жизни и творчества — вот что есть христианство. В разных обстоятельствах истории человеческого развития эти христианские истины могут выражаться в разных категориях. Церковь может пользоваться разными философиями, но она сама не есть носитель философии.

Однако философия необходима для самой проповеди христианства; христианство не может оставаться вне философии, как, скажем, древнее христианство, которое не имело философии и представлялось маленькой группой учеников-евреев, видевших и познавших Христа Бога. И был этот громадный эллинистический мир, где доминировала философия платонизма. Христианство было призвано выразиться именно в этой среде, что оно и делало.

Отцы и учителя Церкви, начиная с Оригена, начали пользоваться философией платонизма для того, чтобы говорить о Христе. Иначе было невозможно, это был единственный способ, который они имели. Но это не значит, что они подчинили христианство платоническим категориям, потому что если бы они это сделали, христианство перестало бы быть христианством и стало бы платонизмом.

В некоторых, особенно протестантских, кругах XIX века была принята идея, что христианство было как-то испорчено греческой философией, и что в этом основной недостаток греческих Отцов. Это по существу неверно, но и даже новейшие исследования больше такого мнения не поддерживают. Они использовали философский платонизм, но то, что они говорят, — не платонизм, хотя и выражается платоническим языком. Также, как сейчас можно пользоваться экзистенциальной философией Хайдеггера, не превращаясь в хайдеггерианца. Мы пользуемся им, чтобы выразить то, что мы думаем. Есть такая независимость христианства, которая должна соблюдаться. Мне кажется, что Владимир Соловьев и вся его группа приняла немецкий идеализм за философию и где-то бессознательно капитулировала перед ним без каких бы то ни было злых намерений.

— «Каково Ваше отношение к экуменизму и творчеству Бердяева?»

— Бердяев, которого вы теперь начинаете читать, многое писал просто великолепно, особенно в публицистике. По-моему, его история русской революции — это ее великолепная оценка. Но его метафизика немножко сомнительна. Не в этом его главное достоинство. Он — философ свободы, и в этом он стоит на линии предания всей святоотеческой традиции.

Свобода в человеке и есть Образ Божий. Христианство не ограничивает свободу, но освобождает человека от детерминизма падшего мира. Но для Бердяева свобода существует еще до Бога: где-то за Богом есть еще какая-то свобода. Это уж, простите, невозможно, потому что за Богом ничего нет и не может быть, ибо Бог есть вершину бытия. Но, тем не менее, читать Бердяева — занятие приятное и освобождающее.

Отношение к экуменизму: я думаю, что оно зависит от того, к какому экуменизму. Понятие “экуменизм” — не однозначное. Экуменизм может быть построен на релятивизме, то есть вы подходите с некоторой предпосылкой, что истины нет, а есть только христианские конфессии и даже разные религии. Теперь у нас в Америке популярен экуменизм надхристианский, синкретический, состоящий из всех религий. Если подходить к экуменизму с такой синкретической предпосылкой, тогда он, действительно, есть опасное и ненужное занятие. А если же подходить к экуменизму просто как к диалогу, обмену мнениями и представлениями, сравнению убеждений, тогда этот экуменизм просто тождествен с цивилизацией и здравым смыслом, не говоря уже о христианской любви: Бог-то любит не только одних православных или какую-то конфессию; Бог любит всех одинаково.

Кроме того, если православную веру я исповедую как православный христианин и думаю, что христианское Православие есть вера, которая ни в чем существенно не повреждена, но мой сосед так не думает, то мне хочется знать, почему он так не думает; пусть он скажет об этом. Православие — истинная вера, но это не значит, что я являюсь какой-то всеведущей машиной, которая автоматически вещает истины. Ведь я, будучи православным, могу ошибаться, и мне в разговорах с людьми легче выявить не только их ошибки, но и мои личные ошибки. Церковь — сама истина, но я-то могу ошибаться.

Есть экуменизм ложный, синкретический, опасный и неприемлемый, но когда экуменизм предполагает диалог и откровенное отношение друг ко другу, — то в этом ничего плохого нет.

— «Что означает для вас секуляризм? Чем объясняется столь широкое его распространение?»

— Секуляризм есть понятие, предполагающее автономию человеческой культуры и как бы маргинализацию Бога. Секуляризм — совсем необязательно есть атеизм; атеизм есть крайняя, но совсем необязательно — единственная форма секуляризма. Бывают люди, допускающие существование Бога (“Он может быть, а может и нет: во всяком случае, Он не касается того, что делаю я, а я не касаюсь Его, мы живем в разных мирах, и на Него и религию можно практически не обращать внимания”). Вот что есть секуляризм.

Секуляризм не есть обязательно атеизм. Откуда он происходит? Секуляризм начался как раз с разложения средневековой культуры на Западе, с возникновением итальянского Ренессанса и вообще новых философско-культурных начал, которые утверждают автономию человечества и человека. Я думаю, что в Православии, в православной культуре и православном богословии самое ценное — это именно то, что в нас есть какое-то противоядие и внутреннее неприятие секуляризма, есть альтернатива ему. Эта альтернатива находится как раз в исихазме. Действительно, жить в Боге, жить с Богом — естественное состояние для человека, а не противоестественное. Знаете, религия иногда представляется не только в вульгарной антирелигиозной пропаганде, но даже в обыденном секулярном отношении как нечто, ограничивающее свободу. Как раз наоборот! Истинная человеческая жизнь именно заключается в общении с Богом, а свободу мы теряем в том мире, где Бога нет. Например, зависимость от смерти: хотим мы

или не хотим, но — умираем. Это свобода? Нет, это детерминизм. Мы бодем, умираем: все, связанное со смертью вообще, ограничивает нашу свободу. Когда я болен и не могу говорить, — я несвободен. Но я всегда свободен духовно, а тогда мне и смерть не страшна.

Главная ложь о христианстве и о вере — это утверждение, что они ограничивают свободу. Наоборот, они человека освобождают. Здесь — намек на то, что можно назвать секуляризмом.

— «Какую вы видите связь между философией Соловьева и философией Григория Паламы?»

— Всякая философия, которая пытается философствовать по-христиански, затрагивает область соприкосновения Бога и человека. В концепции Соловьева спорно то, что София — это некая общность Бога с тварью; тварь и Бог имеют такую общую софиологическую основу, которая иногда даже превращается в некую “четвертую ипостась” Божества: вот это довольно двусмысленно.

Но, говорить о Софии как об энергии волевого изъявления живого Бога, дающего основание всему существующему, — это, конечно, вполне законно. В нескольких словах об этом очень трудно говорить, эта тема требует большого времени.

Соловьев и его ученики слишком субстанциализировали понятие Софии. Но благодаря им тысячи людей обрели веру в Бога; вообще они являются связью между интеллигенцией и христианством в начале нынешнего века. Но это не значит, что у них нет некоторого своеобразного пантеизма.

Вообще, Соловьев, Флоренский, Лосский, Булгаков — это разные явления; я сам был учеником отца Сергия Булгакова в Париже — но для разговора об этом надо устроить другой семинар.

— «Каково Ваше отношение к униатской Церкви на Беларуси?»

— Я бы сказал так: конечно, я верю вообще в то, что мы говорили об экуменизме. Есть Православие и есть Католичество, которые являются по-своему действительно двумя традиционными ветвями исторического христианства. Теперь, после II Ватиканского собора, папы любят говорить, что это есть Церкви-сестры. Но смотря что понимать под Церковью-сестрой; это понятие растяжимое — сестры иногда ссорятся.

Между ними есть основная — чисто богословская — проблема, выражающаяся в основном в отдельных пунктах, в которых православная и католическая догматика различны: это догмат о непорочном зачатии, об исхождении Святого Духа и так далее. Но за всем этим стоит общая проблема Церковного устройства, соборности и главенства в Церкви Христовой. Мы должны стоять в своей вере очень твердо, должны уважать свое Православие как убеждение, что Господь даровал Церкви такой орган единства и веры, как епископство, благодаря которому не может быть колебаний, но может быть уверенность, твердость и единство. Действительно, это Господь даровал Церкви такой орган, а не какое-то человеческое хотение. Но здесь для нас, православных, есть определенная трудность: Господь даровал сохранение истины только папству, только этому одному органу, или доверил ее всему народу Божию в целом? Вы свободные люди, блюдете веру, и вам не нужно никакого специального центра для этого? На эту тему, когда мы встречаемся с католиками, мы спорим.

Униатская Церковь, кажется мне, покоится на некотором недоразумении, сознательно установленном и сознательно проводимом, — вот в чем дело. Она, например, утверждает, что можно сохранять всю традицию православного Востока — духовность, богословие, все, все, все, — но, только подчиняясь папе. Мы, православные, говорим, что в этом-то и вся разница: как это можно сохранять богословие, духовность и традицию

Православия, когда самого главного там нет, ибо оно заменено иной институцией — папством, которое, с католико-униатской точки зрения, — Богом данное, но для православных — все-таки иное образование. Так что, когда мы говорим об униатстве, мы говорим именно в этом плане, ибо в униатской доктрине есть недоговоренность и искусственность.

Здесь есть также великая трагедия. На Беларуси униатство не очень сильно, но в Западной Украине эта трагедия является реальностью, особенно после Брестской унии. Итак, мои возражения против унии находятся в этом плане.

— «Согласны ли Вы с точкой зрения иеромонаха Серафима Роуза, что экуменизм есть религия антихриста? Каково Ваше отношение к последнему времени, как ко времени приближения конца мира, исполнения сроков?»

— В Евангелии сказано, что не нужно определять времена и сроки Второго пришествия Христова. Предвосхищения антихриста были разные: русские старообрядцы говорили, что Петр был антихристом; многие протестанты говорят, что папа был антихристом; антихристов очень часто определяют и находят. Но нужно также иметь некоторое различие духов.

Действительно, антихристова злая сила присутствует, но она присутствует в разных формах в разные времена.

Теперь о том, что экуменизм есть выражение антихриста: с этим я не могу согласиться, потому что есть разные виды экуменизма, — смотря какой экуменизм иметь в виду. Как я пытался выделить, есть экуменизм, построенный на принципиальной мешанине религий и принципиальном синкретизме — такой экуменизм просто неприемлем. От антихриста он или нет, — во всяком случае, он не конструктивен. А просто диалог при наличии взаимного уважения — это есть долг. И святые отцы творили его, в той или иной мере имея дело с еретиками и пытаясь их вразумить, тем самым уважая их. Так что здесь все зависит от того, о каком экуменизме говорить. Есть экуменизм, действительно, от лукавого, а есть экуменизм, который совсем не таков.

— «Что, по Вашему мнению, положительное и что отрицательное в изложении Флоровского о путях русского богословия, которые определены Бердяевым как “беспутие”».

— Я являюсь абсолютно и почти безоговорочно учеником отца Георгия Флоровского и, очень уважая его, считаю, что он был прав.

Это не значит, что он был прав в деталях, но его основная цель и точка зрения, по моему, правильная, и его критика всех софиологов и Бердяева совершенно справедлива. С ним можно не соглашаться лишь в отдельных случаях, потому что он иногда рисует почти карикатуры некоторых людей, например, Федорова, потому что отец Георгий Флоровский был вообще очень задорный человек, но задорный — за истину.

Так что, в этом смысле Бердяев обиделся немножко и сказал, то, что сказал. Но эта обида была не очень глубокая.

То, что Флоровский обозначил как пути русского богословия, — это критика и самокритика русской религиозной традиции на правильном уровне. Я даже написал предисловие к его книге. Если критик хочет критиковать, то он должен и защищать тех, кого он критикует, и Бердяеву следовало делать это на том же научном уровне и с той же добросовестностью, как это делал Флоровский. Суд Флоровского — с любовью, ведь Флоровский любит Православие и делает все во имя Православия — имеет громадную ценность.

Существуют книги, близкие по форме к богословским, которые у нас (за рубежом)

никто никогда не читал. Случайно они попадали к вам, и, за неимением ничего другого, вы читали Бозова. У него, кажется, есть несколько книг, каждая по 800 страниц. Я пробовал его читать, но не продолжил. Он — такой любитель с улицы. Может быть, это оскорбляет кого-нибудь, кто через него нашел путь истины и в этом его счастье, но этот писатель не входит ни в какие рамки.

То же самое можно сказать об отце Серафиме Роузе: понимаете, его никто не знает у нас, он не есть современный богослов. Это американец, пришедший в Православие и писавший апокалиптические сочинения. Он не был профессиональный богослов.

— «Если нет и не может быть философии христианства, потому что философия есть продукт человеческого разума, но не Откровения, то может ли быть истинное и непреходящее христианское искусство? Как объяснить феномен иконописного канона? Где пределы его изменчивости?»

— Это очень интересная тема, касающаяся нашего основного сюжета. Византийское Православие и Православие вообще является единственной религиозной средой, где об искусстве спорили как о предмете веры. Поэтому икона есть выражение веры. На Западе это как-то неизвестно: если хотите, можете изображать, а можете и не изображать... А в Православии VII Вселенский собор утвердил, что изображение Христа на иконе есть исповедание веры в Боговоплощение, веры в то, что Бог стал видим человеку. Поэтому невозможно утверждать, что Христа нельзя изображать. Если бы Христа нельзя было изображать, значит Он не был истинным Человеком. И вместе с тем в Его лице, в Лице Спасителя мы видим Самого Сына Божия! Здесь — очень важное богословское откровение.

Поэтому в нашем церковном искусстве выражается эта вера; поэтому есть и была иконописная традиция, иконописный канон. Как есть канон веры, так есть и канон в области искусства. Но это не исключает самого искусства как такового. В догмате об иконопочитании есть очень важное христианское откровение, что культура и искусство являются проводниками веры. О вере можно не только говорить и проповедовать; ее можно и выражать в области искусства. В этом есть, действительно, очень важное искупление культуры.

Но не всякой культуры! Здесь надо быть разборчивым, потому что не всякая культура может отображать веру. Не всякая музыка, не всякие краски, не всякая живопись, но какая? Мы знаем, что исторически существующее христианское искусство, восходящее к Византии и продолжающееся в течение веков, являлось колоссально успешным выражением веры. Лучшие апологеты Православия — это иконы Рублева. Флоренский писал, что если есть Троица Рублева, то есть Бог. Но Вселенский собор все-таки не определил, что такое искусство, сказав только, что искусством можно пользоваться для выражения истины. Как же определить то искусство, которым можно пользоваться, и которым — нет? Есть ли определение, есть ли догматизация стиля? Формально, нет; нет такого догматического церковного определения, которое говорит о том, что следует пользоваться таким стилем, а не иным. Но есть стиль, утвержденный Преданием. Поэтому в наше время, когда происходит возрождение иконописи, должно быть возвращение истинного искусства. Есть такие современные иконописцы, которые копируют старинные образцы: дай им Бог, это очень хорошо! Копии хороших образцов есть хорошие вещи. Но творчество настоящее предполагает риск, который, вместе с тем, Церковью не запрещен. Церковь сохраняет веру, а не формы искусства, которыми можно пользоваться.

Благодарю вас всех за внимание!

(Текст лекций полностью соответствует фонограмме. Он не подвергался исправлениям и редактированию, исключая случаи адаптации речевого стиля для использования фонограммы в печати).

В истории христианства одним из значительнейших явлений представляется преодоление в нашем веке лингвистических, культурных и географических границ между христианами Востока и Запада. Всего пятьдесят лет назад общение между нами было возможно лишь на техническом научном уровне, или же в таких областях, где православные и римо-католики настолько отождествляли свою церковную принадлежность с национальной, что это делало осмысленный богословский диалог невозможным. В настоящее время картина коренным образом изменилась в двух основных отношениях:

1. Как восточное, так и западное христианство может теперь считаться представленным повсюду в мире. В частности, интеллектуальное свидетельство русской диаспоры в период между двумя войнами и постепенное созревание американского Православия после второй мировой войны в большой мере способствовали тому, что Православная Церковь оказалась в основном течении экуменических событий.

2. Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо, как таковому, как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной или восточной, византийской или латинской, — лишь бы он прозвучал для них «истиной» и «жизнью». Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим», то есть действительным для всех, либо оно не будет богословием вообще. Оно должно определить себя как «православное богословие», а не как «восточное», и это оно может делать, не отказываясь от своих исторически восточных корней. Эти явственные факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в том, что обычно именуется «новым богословием», которое порывает с Преданием и преемственностью; но Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешало «сегодняшние» вопросы, а не повторяло старые решения старых вопросов. Отцы Каппадокийцы были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинистическим философским мировоззрением. Без их частичного приятия и частичного отвержения этого мировоззрения — и прежде всего без «их понимания» его — богословие их было бы бессмысленным.

В настоящее время наша задача состоит не только в том, чтобы остаться верными их мысли, но и в том, чтобы им подражать в их открытости проблемам своего времени. Сама история отнесла нас от культурных ограничений, провинциализма, психологии гетто.

Каков тот богословский мир, в котором мы живем и с которым мы призваны вести диалог?

««Против» Паскаля я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — тот же самый Бог». За этим центральным заявлением Павла Тиллиха, отражающим стремление перебросить мост через пропасть, отделяющую библейскую религию от философии, следует однако признание границ человеческой силы в познании Бога. Тиллих пишет также: «(Бог) есть и личность и отрицание Себя как личности». Вера, которая в его глазах не отличима от философского знания, «включает одновременно и себя, и сомнение в себе. Христос есть Иисус и отрицание Иисуса. Библейская религия является и отрицанием, и утверждением онтологии. Жить несмущенно и мужественно среди этих напряжений и раскрывать в конце концов их конечное единство в глубинах наших собственных душ и в глубине божественной жизни — вот задача и достоинство человеческой мысли²».

Хотя современные радикальные богословы и часто критикуют Тиллиха за то, что является, по их мнению, чрезмерной озабоченностью библейской религией, он выражает то основное гуманистическое течение, к которому они также принадлежат: высшая религиозная истина находится «в глубине каждой души».

То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского раздвоения между «природой» и «благодатью», определившего всю историю западного христианства, начиная со средних веков. Хотя сам блаженный Августин и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платонистической антропологии, приписав *sensus mentis* особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господствовало как в схоластике, так и в реформации. Человек, понимаемый как автономное существо, — притом человек падший — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая создала бы в нем «состояние», или *habitus*, и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла даваться на основании «заслуг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлетворил божественное правосудие, в силу которого человек был перед тем осужден.

Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаторы остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчеркнули в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падшего человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*), и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*). Таким образом дешевые «средства благодати», раздававшиеся средневековой Церковью, заменяются провозглашением милости от всемогущего трансцендентного Бога. Протестантская «нео-ортодоксальность» Барта дала новый толчок этой в существе своем августиновской интуиции реформаторов. Но нынешнее протестантское богословие резко реагирует против августинизма. Сам Карл Барт в последних томах «Церковной догматики» резко изменяет своей первоначальной позиции, выраженной лучше всего в его «Послании к Римлянам», и снова утверждает присутствие Божие в твари, независимо

от Воплощения. Так он сам отражает новое богословское настроение, которое мы находим у лиц столь различных, как П. Тиллих и Тейяр де Шардэн, и от которого происходит более радикальное и менее серьезное американское «новое богословие» Хамильтона, Ван Бюрена и Алтайзера.

Ниже мы вернемся к онтологии твари, предполагаемой поздним Бартом и Тиллихом. Отметим здесь лишь ее очевидный параллелизм и с основными интересами, и с заключениями русской «софиологической» школы. Если, как отмечалось, некоторые части «Догматики» Барта могли бы быть написаны о Сергием Булгаковы³, то то же самое можно сказать, например, о христологии Тиллиха, которая, как и христология Булгакова, часто говорит об Иисусе как выражении вечного «Богомужества»⁴. Параллель с русской софиологией, а также общее основание обеих школ в немецком идеализме совершенно очевидны: если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или если бы просто труды их были более известны, они бы, конечно, разделяли и влияние, и успех Тиллиха и Тейяр де Шардена.

«Софиология» в настоящее время вряд ли представляет интерес для молодых православных богословов, которые предпочитают преодоление раздвоения между природой и благодатью на путях христоцентрических, библейских, святоотеческих. Но в протестантстве философский подход к христианскому откровению является преобладающим. Он проявляется одновременно с другой революцией, произошедшей в области, совершенно решающей для протестантства: библейской герменевтики.

Бультманновское и послебультманновское подчеркивание различия между христианской первоначальной проповедью и историческими фактами является другим путем субъективизации Евангелия. В глазах Бультманна христианская вера вместо того, чтобы быть вызванной, согласно традиционному взгляду, свидетелями, видевшими воскресшего «Господа» своими глазами, является наоборот настоящим источником «мифа» о Воскресении. Таким образом, ее нужно понимать лишь как естественную субъективную функцию человека, знание (гнозис) без объективного критерия. Если же, с другой стороны, — на основании предположения, что всякий факт, который невозможно научно проверить (как, например, Воскресение) тем самым является историческим мифом, — признать тварный порядок совершенно неизменным даже Самим Богом, то это по существу постулирует обожествление тварного порядка: детерминизм, обязательный даже для Самого Бога и потому согласный Его желанию. В таком случае, откровение может осуществляться только через этот самый тварный порядок. Бог может лишь подчиняться законам и принципам, Им Самим установленным, и знание откровения качественно не отличается от любой другой формы человеческого знания. Христианская вера, по выражению Тиллиха, в таком случае лишь «озабоченность Безусловным», или «глубиной» тварного Бытия.

В глазах Тиллиха, так же, как и Бультманна, конечно, исторический Иисус и Его учение остаются в центре христианской веры: «В настоящее время существенная норма систематического богословия, — пишет Тиллих в «Систематическом богословии», — есть Новое Бытие в Иисусе, как Христе, нашей предельной заботе»⁵. Но дело в том, что в общей структуре их мысли Иисус может быть избран в качестве «предельной заботы» лишь произвольно, ибо нет никаких объективных причин, чтобы мы избрали Его на это место. Если христианство определяется лишь как ответ на естественные и вечные человеческие чаяния Предельного, то ничто не может помешать нам находить ответ и в другом.

Такая замена со всей очевидностью имеет место, например, у Вильяма Хамильтона. «Богослов, — пишет он, — склонен иногда подозревать, что Иисуса Христа лучше всего

можно понять не как объект или основу веры, не как лицо, событие или общину, а просто как место, где можно быть; как точку зрения. Место это, конечно, рядом с ближним: «бытие ради него»⁶. Таким образом, христианская любовь к ближнему, превращенная в послегегелианскую постемарксистскую «социальную настроенность», становится «предельной заботой» Тиллиха, практически неотличимой от левого крыла гуманизма.

Конечно, крайние радикалы типа Алтайзера, Хамильтона и Ван Бюрена представляют среди современных богословов лишь небольшое меньшинство, и уже выявляется реакция на то, что они представляют. Однако по природе своей эта реакция далеко не всегда здоровая. Иногда она заключается в простой ссылке на традиционный авторитет: *magisterium* — для римо-католиков; Библию, понимаемую фундаменталистически, — для протестантов. По существу, и то и другое требует *credo quia absurdum* — слепой веры, не связанной с разумом, наукой или социальной действительностью нашего времени. Очевидно, что такое понимание авторитета перестает быть богословским и по существу выражает иррациональный консерватизм, обычно связанный в Америке с политической реакцией.

Таким образом (парадоксально!), обе крайности в богословии согласны в том, что каким-то образом отождествляют христианскую проповедь с эмпирическими причинами действительности (социальной, политической, революционной) «этого мира». Очевидно, что старая антиномия между «благодатью» и «природой» до сих пор не разрешена; она скорее подавлена будь то простым отрицанием «сверхприродного» или отождествлением Бога с неким небесным *Deus ex machina*, главной функцией которого является сохранение в неприкосновенности доктрин, обществ, структур и властей. Очевидно, места православного богословия нет ни в одном из этих двух лагерей. Главная его задача в настоящее время может быть в том, чтобы восстановить основное библейское богословие о Святом Духе как присутствию Бога среди нас; присутствию, которое не подавляет эмпирического мира, но спасает его; которое всех объединяет в одной и той же истине, но раздает разнообразные дарования, как высший дар жизни; присутствию Бога, как Хранителя церковного предания и преемственности и в то же время Того, Кто Сам Своим присутствием делает нас подлинно и окончательно свободными чадами Божиими. Как сказал этим летом в Упсале митрополит Игнатий Хазим, «без Духа Бог далеко; Христос принадлежит прошлому, Евангелие — мертвая буква, Церковь — всего лишь организация, авторитет — господство, миссия — пропаганда, богослужение — воспоминание, а христианская деятельность — рабская мораль»⁷.

Учение о Святом Духе много теряет, если его рассматривать отвлеченно. В этом, по-видимому, одна из причин, почему так мало пишется хороших богословских работ о Святом Духе и почему даже отцы почти исключительно говорят о Нем или в обусловленных обстоятельствами полемических трудах, или же в писаниях о духовной жизни. Тем не менее, ни святоотеческую христологию, ни экклезиологию ранних веков, ни самое понятие спасения невозможно понять вне основного пневматологического контекста. Я попытаюсь иллюстрировать эту точку зрения пятью примерами, представляющимися мне также именно теми вопросами, которые делают православное свидетельство имеющим значение для современного богословского положения. Эти пять примеров являются основными утверждениями святоотеческого и православного богословия.

1. — Мир не божествен и нуждается в спасении.
2. — Человек есть существо теоцентрическое.
3. — Христианское богословие христоцентрично.
4. — Подлинная экклезиология персоналистична.
5. — Подлинное понятие Бога троично.

1. — *Мир не божествен*». В Новом Завете, и притом не только в писаниях апостола Иоанна, постоянно противоплагается «Дух иже от Отца исходит» ([Ин. 15:26](#)), «Егоже мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его» ([Ин. 14:17](#)), и «духи», которые подлежат испытанию «аще от Бога суть» ([1 Ин. 4:1](#)). В Послании к Коринфянам весь мир описывается как подвластный силам и господствам, «стихиям мира», противостоящие Христу, хотя «всяческая Тем и о Нем создашеся» ([Кол. 1:16](#); 2, 8). Одним из наиболее характерных новшеств христианства было то, что оно демистифицировало, или, если хотите, секуляризировало космос: идея, что Бог обитает в стихиях, в воде, в источниках, звездах, императоре, была изначала и всецело отброшена апостольской Церковью. Но в то же время эта же самая Церковь осуждала всякое манихейство, всякий дуализм: мир не плох сам по себе; стихии должны провозглашать славу Божию; вода может быть освящена; над космосом можно властвовать; император может стать слугой Божиим. Все эти стихии мира не являются целью сами в себе, и видеть в них цель означает именно то, что означало их обожествление в древнем дохристианском мире; но они определяются в самой глубине своего существа своей связью со своим Творцом, а также с человеком, образом Творца в мире.

Поэтому все чины освящения, которые так любит православное византийское богослужение (так же, как и все остальные — древние богослужения), обязательно включают в себя:

- а) элементы заклинания, экзорцизма («Ты сокрушил еси главы тамо гнездящихся змиев» в чине великого водоосвящения в праздник Богоявления);
- б) Призывание Духа «исходящего «от Отца»», то есть не от мира;
- в) Утверждение, что в своем новом, освященном существовании материя, реориентированная к Богу и восстановленная в своем первоначальном отношении к Творцу, будет теперь служить человеку, которого Бог поставил господином вселенной.

Таким образом акт благословения и освящения любой стихии мира «освобождает» человека от зависимости от нее и ставит ее на службу человека.

Так древнее христианство демистифицировало стихии материального мира. Задача

богословия нашего времени — демистифицировать «Общество», «Секс», «Государство», «Революцию» и другие современные кумиры. Наши современные пророки секуляризации не совсем неправы, говоря о секуляризаторской ответственности христиан: секуляризация космоса была с самого начала христианской идеей; но проблема в том, что они секуляризуют Церковь и заменяют ее новым идолопоклонством, поклонением миру: человек этим снова отказывается от свободы, данной ему Духом Святым, и подчиняет себя заново детерминизму истории, социологии, фрейдовской психологии или утопического прогрессизма.

2. — *Человек — существо геоцентрическое*. Чтобы понять, что такое «свобода в Духе Святом», вспомним прежде всего очень парадоксальное утверждение святого Иринея Лионского: «Совершенный человек состоит из соединения и сочетания души, получающей Дух Отчий, и смещения этой телесной природы, которая также сформирована по образу Божию» (Против Ерес. 5, 6, 1). Эти слова Иринея, также как и некоторые параллельные им места его писаний, должны оцениваться не согласно уточнениям, внесенным позже посленикейским богословием (с таким критерием они порождают много проблем), но согласно своему положительному содержанию, которое, в других выражениях высказывается также всей совокупностью святоотеческого предания: то, что делает человека подлинно человеком, — это присутствие Духа Божия.

Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит прежде всего в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству по образу Творца, а затем в том, что Бог, когда творил человека, пошел навстречу этой открытости, и поэтому общение и причастие к божественной жизни и ее славе для человека «естественно».

Позже святоотеческое предание постоянно развивало идею святого Иринея (но не обязательно его терминологию), и развитие это особенно важно в связи с учением о человеческой свободе.

Для Григория Нисского грехопадение человека состояло именно в том, что человек подпал под власть космического детерминизма, тогда как изначально, когда он участвовал в божественной жизни, когда сохранял в себе образ и подобие Божие, он был «подлинно свободен». Таким образом свобода не противопоставляется благодати, а благодать, то есть сама божественная жизнь, не есть ни средство, которым Бог принуждает нас к повиновению, ни дополнительный элемент, налагаемый поверх человеческой природы для придания большего веса человеческим добрым делам. Благодать — та «среда», в которой человек совершенно свободен: «Но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все, открытым лицом... взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу...» (2 Кор. 3:16—18).

Это место из апостола Павла, так же, как антропология святого Иринея и святого Григория Нисского, предполагает основное утверждение: природа и благодать, человек и Бог, человеческий дух и Дух Святой, человеческая свобода и присутствие Божие «не исключают друг друга». Наоборот, истинная человечность в своей подлинной творческой способности, в своей истинной свободе, первоначальной красоте и гармонии является именно в причастности к Богу или тогда, как возвещают и апостол Павел, и святой Григорий Нисский, когда она восходит от славы в славу, никогда не исчерпывая ни богатств Божиих, ни возможностей человека.

Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала было принято «открытое воззрение» на

человека. Современные догматы секуляризма, автономии человека, космоцентричности или социомagnetизма должны быть прежде всего отброшены в качестве догматов. Многие из этих современных догматов имеют, как мы уже говорили, очень глубокие корни в древнем страхе западного христианства перед идеей «причастности» (обычно приравниваемой к эмоциональному мистицизму), в его склонности рассматривать человека, как существо автономное. Но догматы эти ложны в самой своей основе.

Даже теперь пророки «безбожного христианства» прежде всего ложно толкуют «человека». Наше младшее поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду «другого», трансцендентного Единого Истинного, прибегая к таким двусмысленным средствам, как восточные религии, наркотики или психоделические лозунги. Наш век — не только век секуляризма; он также век возникновения новых религий или суррогатов религий. Это неизбежно потому, что человек — существо теоцентрическое: когда его лишают истинного Бога, он создает ложных богов.

3. — *Христоцентрическое богословие*». Если святоотеческое понимание человека правильно, то богословие должно быть христоцентричным. Христоцентрическое богословие, основанное, как это часто случалось, на идее внешнего искупления, «удовлетворения», оправдывающей благодати, добавляемой к автономному человеческому существованию, часто противопоставляется пневматологии. И действительно, в нем нет места действию Духа. Но если наша богоцентрическая антропология истинна, если присутствие Духа есть то, что делает человека истинно человеком, если судьба человека заключается в восстановлении «общения» с Богом, тогда Иисус, новый Адам, единственный человек, в Котором проявилось подлинное человечество потому, что Он был рожден в истории «от Духа Свята и Марии Девы», является несомненно центром богословия, и центральность эта ни в какой мере не ограничивает места Духа Святого.

Богословский христоцентризм в наше время находится под сильными нападками Бультманновой герменевтики. Если всякое явление является мифом, поскольку оно не следует законам эмпирической науки и опыта, то «явление-Христос» теряет свою абсолютную единственность, потому что единственность эта на самом деле субъективизируется. Тем не менее христоцентризм все же с силой утверждается не только сторонниками Бартовой неоортодоксии, но также и Тиллихом. Он существует также в трудах богословов, которые, как Джон Маккарри, пытаются примирить демифологизацию таких событий, как Воскресение и Вознесение⁸ с общим классическим изложением богословских тем. Тем не менее, даже у этих сравнительно традиционных или полутрадиционных авторов наблюдается очень явственная склонность к несторианской или адопционистской христологии.

Например, Тиллих явно выражает это, когда пишет, что без понятия усыновления Христос «был бы лишен Своей конечной свободы; ибо изменившее свой вид существо не имеет свободы быть чем-либо, кроме божественного»⁹. В этой позиции явственна старая западная идея, что Бог и человек, благодать и свобода — взаимоисключающи; у Тиллиха это пережитки «закрытой» антропологии, которая исключает православную христологию.

Реабилитация Нестория и его учителя Феодора Молсуетского предпринималась как историками, так и богословами уже с прошлого столетия во имя автономии человека. Эта реабилитация нашла даже выдающихся православных последователей, которые также оказывают явное предпочтение той «историчности» антиохийской школы, которая

постулирует, что история может быть только человеческой историей. Чтобы быть «историческим» существом, Иисус должен был быть человеком не только всецело, но и некоторым образом «независимо». Центральное утверждение Кирилла Александрийского о том, что Само Слово стало Сыном Марии (Которая потому и Богоматерь), или теопасхитские выражения, официально провозглашенные в качестве критериев Православия Пятым Вселенским Собором в 553 г., представляются им в лучшем случае терминологическими злоупотреблениями или богословием «баракко». Как может Логос, то есть Сам Бог, «умереть» на кресте по плоти, коль скоро Бог по самому определению бессмертен?

Нет нужды входить здесь в подробное обсуждение богословских понятий, связанных с учением об ипостасном соединении. Я только хотел бы со всей силой подчеркнуть, что теопасхитская формула святого Кирилла Александрийского «Слово страдало по плоти» является одним из величайших существующих христианских утверждений «подлинности» человечества. Ибо если сам Сын Божий, чтобы отождествить Себя с человечеством, чтобы стать «подобным нам во всем, даже до смерти» — человеческой смерти — умер на кресте, то Он тем самым засвидетельствовал с большим величием, чем могло бы себе представить любое человеческое воображение, что человечество есть действительно самое драгоценное, самое жизненное и непреходящее творение Божие.

Конечно, христология святого Кирилла предполагает «открытую» антропологию ранних и поздних отцов: человечество Иисуса хотя и было воипостасировано в Логос, было тем не менее человечеством всецелым потому, что присутствие Божие не уничтожает человека. Более того, можно даже сказать, что Иисус был человеком в более полной мере, чем любой из нас. Приведем здесь слова Карла Ранера (который среди современных западных богословов в этом отношении ближе всех к основному течению святоотеческого Предания): «Человеческое существо есть реальность совершенно открытая кверху; реальность, достигающая своего высшего совершенства, осуществления высшей возможности человеческого бытия тогда, когда в нем Сам Логос начинает существовать в мире¹⁰. Можно также сказать, что христология, включающая в себе теопасхизм, предполагает также «открытость» и в бытии Божиим. Таким образом именно на фоне этой христологии можно согласиться с тем, что богословие является обязательно также антропологией, и наоборот, что единственное истинно христианское понимание человека — его сотворения, грехопадения, спасения и конечного назначения — открыто в Иисусе Христе, Слове Божиим, распятом и воскресшем.

4. — *Персоналистическая экклезиология*. Если присутствие Духа Святого в человеке освобождает его, если благодать означает освобождение от рабства детерминистическим условиям мира, то быть членом Тела Христова тоже означает свободу. В конечном итоге свобода значит личное существование.

Наше богослужение очень ясно учит нас, что быть членом Церкви есть в высшей степени личная ответственность. Катихизация, пред-крещальный диалог, развитие покаянной дисциплины, эволюция практики причащения — все это показывает личный характер принятия на себя христианских обязательств. Хорошо известно также, что в Новом Завете термин «член» (*meloz*) в применении к христианам как «удам Христовым» ([1 Кор. 6:15](#)), или «удем друг друга» ([Еф. 4:25](#)), относится только к личностям, а никогда не к корпоративным единицам, как например, поместным Церквам. Местная церковь, евхаристическая община есть тело, членство же является исключительно личным актом.

Говорить о «личном христианстве» и «личной» вере в наше время крайне непопулярно, и это в большой мере потому, — что на Западе религиозный персонализм

немедленно связывается с пиетизмом и эмоциональностью. Здесь мы снова видим то же старое непонимание реального участия в божественной жизни: когда «благодать» понимается либо как нечто даруемое институциональной Церковью, либо как своего рода дар Божьего справедливого и нелицеприятного всемогущества по отношению ко всему человечеству. Тогда проявления личного опыта богообщения становится — либо пиетизмом, либо эмоциональным мистицизмом. Между тем, при наличии у многих христиан наших дней огромной потребности отождествления своей христианской веры с социальным активизмом, с динамикой группировок, политическими убеждениями, с утопическими теориями исторического развития, им как раз и не хватает того, что является центром новозаветного благовестия: личного живого опыта общения с личным Богом. Когда последнее проповедуется евангелистическими возрожденцами или пятидесятниками, оно действительно часто принимает формы эмоциональной поверхностности. Но это только потому, что у него нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии.

Потому на Православии лежит особая ответственность: осознать огромную важность духовного и святоотеческого понимания Церкви как тела, являющегося одновременно и «таинством,» заключающим в себе объективное присутствие Божие в иерархической структуре независимо от личного достоинства своих членов, и «общиной живых, свободных личностей», и их личной непосредственной ответственностью перед Богом, перед Церковью и друг перед другом. Личный опыт обретает и свою реальность, и свою подлинность в таинстве, но последнее дается общине для того, чтобы личный опыт был возможен. Заключенный в этом парадокс лучше всего иллюстрируется великим преподобным Симеоном Новым Богословом, может быть, наиболее «сакраментальным» из византийских духовных писателей, который однако величайшей ересью считает мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен¹¹. Все святые, как древние, так и новые подтверждают, что этот парадокс находится в самом центре христианской жизни в настоящем веке.

Очевидно, что именно в этой антиномии между сакраментальным и личным находится ключ к пониманию авторитета Церкви. И здесь также ответственность Православия почти единственна. В наше время становится все яснее, что проблема авторитета — не просто периферийный вопрос между Востоком и Западом, выразившийся в середине века в споре между Константинополем и Римом, но что величайшая драма всего западного христианства заключается именно в этом вопросе. Тот авторитет, который неправильно считал себя в течении столетий единственным ответственным за истину и сумел с удивительным успехом воспитать всех членов Церкви в добродетели послушания, освобождая их в то же время от ответственности, теперь открыто ставится под вопрос. В большинстве случаев это делается по ложным причинам и во имя ложных целей, тогда как сам этот авторитет пытается защищаться с позиции заведомо незащитимых. В действительности же спасение может прийти не от авторитета, ибо веры в авторитет уже явственно нет, но от богословского «восстановления». Будет ли тут, что сказать Православному богословию, справедливо притязующему на то, что оно сохранило равновесие между авторитетом, свободой и ответственностью за истину? Если нет, то подлинная трагедия будет не в потере нашей деноминационной гордости, ибо самоуверенность — всегда чувство демоническое, но в тех последствиях, которые могут произойти от этого для христианской веры как таковой в нынешнем мире.

5. — *Истинное понятие Бога троично*. Когда выше мы упомянули христологическую формулу святого Кирилла, «один от Святой Троицы пострадал во

плоти», — ту формулу, которую мы поем за каждой литургией в качестве части песнопения «Единородный Сыне», — мы утверждаем, что она прежде всего является признанием за человечеством ценности настолько высокой для самого Бога, чтобы низвести Его до креста. Но формула эта предполагает личное, или ипостасное бытие Бога.

Возражения против этой формулы основаны все на отождествлении бытия Бога и Его сущности. Бог не может умереть, говорили антиохийские богословы, потому что Он бессмертен и неизменен по природе или сущности. Понятие «смерть Бога» является логически таким противоречием терминов, что оно не может быть истинным ни в религиозном, ни в философском смысле. В лучшем случае это, так же, как термин «Богоматерь,» применяемый к Деве Марии, — благочестивая метафора. Тем не менее в православном богословии формула святого Кирилла не только была признана истинной как в религиозном, так и в богословском смысле, но и сделана критерием Православия.

Бог не связан ни философскими необходимостями, ни свойствами, придаваемыми Ему нашей логикой. Святоотеческое понятие *ipostasiz*, неизвестное греческой философии (она употребляла слово *ipostasiz* в другом смысле), отличное в Боге от Его неведомой, непостижимой и потому неопределимой сущности, предполагает в Боге известную открытость, благодаря которой божественная Личность, или ипостась может стать всецело человеком. Она идет навстречу той «открытости вверх», которая характеризует человека. Благодаря ей возможен тот факт, что Бог не «пребывает там, вверху», или «на небе», но действительно снисходит долу к смертному человечеству; но не для того, чтобы его поглотить или упразднить, а для того, чтобы спасти и восстановить его первоначальное общение о Собою.

Это «снисхождение» Божие, согласно святоотеческому богословию, происходит в ипостасном, или Личном бытии Божиим. Если бы это произошло в отношении божественной природы или сущности (как утверждали некоторые так называемые «кенотические» теории), то Логос, приближаясь к смерти, становился бы, так сказать, все менее и менее Богом и перестал бы быть Им в момент смерти. Формула святого Кирилла, наоборот, предполагает, что на вопрос, «кто умер на кресте?», нет другого ответа, как «Бог», потому что во Христе не было другого личного бытия, кроме бытия Логоса, и что смерть является неизбежно «личным» актом. Умереть может только «кто-то», а не что-то.

«Во гробе плотски, в раю с разбойником, на престоле со Отцем и Духом был еси, Непостижиме». Вот что провозглашает Церковь в своем пасхальном песнопении: соединение в единой ипостаси основных черт обоих природ — божественной и человеческой, — причем каждая остается тем, что она есть.

Человеческий разум не может возражать против этого учения на основании свойств божественной сущности потому, что сущность эта совершенно неведома и неопишима, а также потому, что, если мы знаем Бога непосредственно, то именно потому, что Личность Сына восприняла «другую природу», чем природа божественная, «ворвалась» в тварное бытие и говорила человеческими устами Иисуса, умерла человеческой смертью, восстала от человеческого гроба и установила вечное общение с человечеством, ниспослав Духа Святого. «Бога никтоже виде нигдеже: единородный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда» ([Иоан. 1:18](#)).

Было бы, очевидно, слишком легко установить параллель между современными богословами, проповедующими «смерть Бога», и святым Кириллом Александрийским. И контекст, и задача богословия здесь и там совершенно различны. Однако православным богословам действительно возможно и совершенно необходимо утверждать, что Бог — не философское понятие, не «сущность со свойствами», не концепция, но что Он — то, что

есть Иисус Христос, что познание Его есть прежде всего личная встреча с Тем, в Котором апостолы признали воплощенное Слово; встреча также с Тем «Иным», Кто был послан после как наш Утешитель в настоящем ожидании конца; что во Христе и Духом Святым мы возводимся к Самому Отцу.

Православное богословие не исходит из доказательств бытия Божия, не обращает людей в философский деизм: оно ставит их перед Евангелием Иисуса Христа и ожидает от них свободного ответа на этот вызов.

Часто утверждалось, что когда восточные отцы говорят о Боге, они всегда начинают с трех Лиц и затем доказывают их единосущие, тогда как Запад, начиная с Бога как единой сущности, пытается затем также указать на различие между тремя Лицами. Эти две тенденции являются исходной точкой спора о Filioque и они же очень актуальны в наше время. В православном богословии Бог есть Отец, Сын и Дух, как Личности. Их общая божественная сущность совершенно неведома и трансцендентна, и сами ее свойства описываются лучше всего в отрицательных выражениях. Однако эти Трое действуют лично и делают возможным приобщение к Их общей божественной жизни (или энергии). Через крещение «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» новая жизнь и бессмертие становятся живой реальностью и опытом, доступным человеку.

В наше время в силу неизбежного процесса Православная Церковь все более и более глубоко втягивается не только в так называемый «экуменический диалог», но здесь, на Западе, также и в поток социального развития. Включение это, к сожалению, не является процессом, который Православная Церковь способна направлять. Сознаемся откровенно: Всеправославные Соединения, о которых нам дал столь ценную информацию профессор Кармирис, начались уже после того, как все поместные Церкви предприняли решительные шаги для участия в экуменизме, и «после» того как наши Церкви, наши верующие, священники и миряне включились в современные социальные изменения. Кроме того, вся православная диаспора и особенно Церковь в Америке, являющаяся уже органической частью западного общества, находится, хочет она этого или не хочет, в постоянном диалоге с другими христианами, атеистами и агностиками. Теперь мы можем только задумываться над тем, что уже случилось. Здесь Православие может избежать новой исторической катастрофы в нашем поколении только через здоровое богословское возрождение. Я говорю «исторической катастрофы в нашем поколении» потому что верю, что Дух Истины не может допустить катастрофы Церкви как таковой, хотя Он и очевидно может допустить, как это бывало в прошлом, катастрофы отдельных Церквей или поколений христиан. Я вполне соглашаюсь с профессором Кармирисом, когда он говорит, что те, кто хочет отложить богословие и заменить его сентиментальным экуменизмом, избегая так называемых «трудных вопросов», изменяют подлинному духу Православия. Нам действительно нужно богословие библейское, святоотеческое и современное. И нам следует помнить, что именно в диалоге с внешними — Евреями, язычниками, еретиками — отцы, апостолы и даже Сам Господь Иисус развивали свое богословие. Будем подражать им в этом!

Здесь я хотел бы также отметить, что само экуменическое движение проходит сейчас через период переоценки ценностей, что, может быть, даст православному богословию возможность проявить себя. Что бы ни случилось при сенсационных встречах между церковными главами, каков бы ни был шум на торжественных ассамблеях, сколь умны бы ни были планы церковных политиков, средний умный христианин все меньше и меньше интересуется тем поверхностным экуменизмом, который всем этим выдвигается. Консерваторы отворачиваются от него потому, что он часто предполагает двусмысленность и компромисс. Радикалы им не интересуются потому, что Церковь в их глазах не имеет реального существования как учреждение, и они открыто ожидают ее ликвидации; им поэтому не нужен и экуменический сверх-институционализм и сверх-бюрократия. Поэтому будущее заключается в том, чтобы вообще увидеть значение христианского благовестия в мире. Единственное здоровое и осмысленное будущее — в богословии. Как я пытался показать в своих пяти примерах, православное свидетельство часто является именно тем, чего люди ищут сознательно или бессознательно.

Поэтому для Православной Церкви и ее богословия следует неизбежно определить себя одновременно и как Предание и верность прошлому, и как ответ настоящему. Перед лицом современности Церкви, по моему мнению, нужно избегать двух вполне конкретных опасностей: 1) она не должна считать себя «деноминацией», и 2) она не должна смотреть на себя, как на секту.

Оба эти искушения сильны в нашем положении в Америке. Те, например, кто отождествляет Православие с народностью, обязательно исключают из среды членов

Церкви и даже из церковных интересов всякого и все, что не принадлежит к определенным этническим традициям. У деноминации и секты общее то, что обе они исключительны: первая релятивистична по самому своему определению, поскольку рассматривает себя как одну из возможных форм христианства, а вторая потому, что находит удовольствие (удовольствие действительно бесовское) в изоляции, в отделении, в отличии и в комплексе превосходства.

Все мы знаем, что «обе» эти позиции представлены в американском Православии. Задача православного богословия в том, чтобы обе их исключить и осудить. Одно только богословие, конечно, соединенное с любовью, надеждой, смирением и другими необходимыми слагаемыми истинно христианского поведения, может помочь нам открыть и полюбить свою Церковь как Церковь католическую.

Кафолическая Церковь, как все мы знаем, не только «универсальна». Она истинна не только в том смысле, что обладает истиной, но также и в том, что она радуется, находя истину вне себя. Она для всех людей, а не только для тех, что являются ее членами сегодня, и она готова безо всяких условий служить повсюду любому продвижению к добру. Она страдает, если где-либо существует заблуждение или разделение, и никогда не допускает компромисса в делах веры, но бесконечно сострадательна и терпима к человеческой слабости.

Очевидно, что такая Церковь не есть организация, созданная человеческими руками. Если бы мы одни за нее отвечали, она бы просто уже не существовала. К счастью, от нас требуется только быть истинными членами божественного Главы Церкви, ибо, как писал святой Ириней: «Где Церковь, там Дух Божий; а где Дух Божий, там Церковь и всяческая благодать; но Дух есть Истина» (Против Ерес. 3, 24, 1).

Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современном богословии

За последние десятилетия в самых широких кругах многих стран мира чрезвычайно возрос интерес к религиозному, общественному и общекультурному движению XIV века в Византии и других странах Восточной Европы. Особенно важно то, что этот интерес пробудился не только среди богословов и философов, но и среди историков, искусствоведов и исследователей византийской и древнеславянской литературы.

В богословском и философском отношении представители византийского мистического богословия, продолжая духовную традицию восточно-православного монашества, возродили именно в XIV веке представление об опытном познании Бога и связанное с этим целостное учение о человеке и человеческой судьбе. Этот подход привлекает многих наших современников, разочарованных разъединенностью в современной культуре разума и чувства, материи и духа, красоты и добра.

С другой стороны, историки славянских стран и древней Руси за последние годы приложили много усилий к уяснению смысла культурного наследия, завещанного умирающей под ударами турок Византией южно-славянским странам, а через них — молодому великому княжеству Владимирскому. Преобразование этого княжества в сильное государство, централизованное Москвой и сумевшее начать процесс освобождения от татарского ига, было бы немыслимо без культурных и идеологических влияний, пришедших из Византии. Примером этого может служить участие преп. Сергия Радонежского и митрополита Киевского Киприана — то есть учеников византийских исихастов — в событиях, приведших к Куликовской победе. Наконец, историк литературы и искусства не может не видеть соотношения между так называемым Палеологовским Ренессансом в Византии и искусством Феофана Грека и преп. Андрея Рублева на Руси. О связи этих взлетов творчества в области живописи с духовным возрождением монашеского исихазма современные историки много спорят, но никто не отрицает необходимости совместного изучения и памятников искусства, и литературных произведений этого времени для понимания истинного смысла тех и других.

По сравнению со светским историком или искусствоведом, православный богослов находится в привилегированном положении при изучении основных памятников духовной культуры этого времени: его главные интересы совпадают с интересами самих творцов средневековой культуры, которая была культурой церковной. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок. Ему не надо доказывать, что иконописец, автор богословского трактата и агиограф имеют одну цель (хотя осуществляют ее по-разному): выразить истину явления Бога во Христе, в прославленном и спасенном «новом человеке». Таким образом, именно в свете православного богословия, замечательные достижения современных литературоведов, искусствоведов и историков обретают тот смысл, который хотел передать средневековый иконописец или автор.

Между тем, в русском православном богословии византийский период долго не пользовался заслуженным вниманием. О. Георгий Флоровский давно уже писал о «западном пленении» православного богословия нового периода, то есть периода турецкого ига в Греции и на Балканах, и о торжестве западного «школьничества» в послепетровской России. Академическая церковная наука XIX века, в значительной мере

открывшая вновь доступ к святоотеческой литературе ранней Церкви и эпохи Вселенских Соборов, не успела по-должному использовать поздневизантийские богословские достижения. На это указывают и некоторые современные — преимущественно католические — критики «неопаламитов», то есть той группы православных богословов, которая в последние десятилетия возродила интерес к Паламе и его учению. Эти критики иногда с удовлетворением утверждают, будто бы Православная Церковь надолго «забыла» Паламу, потому что не произошло настоящей «рецепции» его взглядов. Такой подход к вопросу о месте богословия св. Григория Паламы в Православном Предании, конечно, неприемлем ни принципиально, ни исторически. Православная Церковь никогда не переставала торжественно праздновать память св. Григория во вторую неделю Великого поста и прославлять его как выдающегося учителя Церкви в «Синодике Православия», то есть особой службе первой недели поста (см. греческую Триодь постную; в славянских Триодях русского издания эта служба больше не печатается по практическим соображениям, но отнюдь не из-за желания ограничить почитание Паламы). Да и о богословии Паламы не все забыли: оно только было обойдено вниманием в «школьном» Догматическом богословии митрополита Макария (Булгакова), но живое вдохновение, восходящее к святоотеческому преданию через старца Паисия Величковского, никогда не теряло своей связи с исихастской и паламитской традицией. Конечно, без Паламы не могло обойтись и русское духовное возрождение начала нашего века.

Только незначительная часть богословских произведений св. Григория Паламы имела в русском переводе до последнего времени¹². Нет полного перевода и главного и основоположного труда св. Григория — его «Триад», то есть девяти трактатов в защиту исихастов, направленных против Варлаама Калабрийца¹³.

1. Биографические сведения. Св. Григорий Палама и Варлаам Калабриец

Личность св. Григория Паламы стоит в центре религиозной жизни византийского общества XIV век¹⁴.

Родившись в 1296 г. в большой и знатной семье, Григорий Палама (Palamaz) получил в Константинополе обычное для молодых людей его круга образование, основанное на чтении Аристотеля и греческих классиков. Достигнув двадцатилетнего возраста, он принял монашество на Афоне, вступив в братство Великой Лавры св. Афанасия, где и провел большую часть двух последующих десятилетий. Его привлекала исихастская форма монашества, то есть уединение в подвиге Иисусовой молитвы: для этого он удалялся из общежительной Лавры то в Афонский скит Глоссиа, то в Фессалоники, то в Веррию (где в 1326 г., в «каноническом» возрасте тридцати лет, он был рукоположен в иеромонаха) и, наконец, обосновался на многие годы в скиту св. Саввы на Афонской горе близ Лавры св. Афанасия. В Лавру он спускался из скита для участия в воскресных богослужениях. Около 1335—1336 гг. он кратковременно занимал должность игумена Эсфигменского монастыря, затем снова вернулся в скит св. Саввы.

Именно тут до Григория дошли писания новоприбывшего в Константинополь философа, калабрийского монаха Варлаама. Интеллектуальный и духовный облик Варлаама не легко описать¹⁵. По рождению он, вероятно, принадлежал к среде южно-италийских греков-униатов, но сам св. Григорий Палама в первом письме к Акиндину признает, что «он покинул родину из любви к истинному благочестию¹⁶, то есть приехал на Восток, чтобы присоединиться к Православию. В Константинополе он сделал блестящую карьеру в качестве ученого и философа, пользуясь покровительством двора и Великого Доместика Иоанна Кантакузина. Но с Запада Варлаам привез не столько философские или вероисповедные убеждения, сколько общий подход к вопросу о религиозном «знании»: подход этот основывался, с одной стороны, на аристотелевском понятии о «чувственном» опыте как единственном источнике точного знания, с другой — на неоплатоническом понятии «озарения», отличающемся от христианского святоотеческого созерцания своим субъективным и индивидуалистическим подходом к мистическому знанию. Практическая мысль Варлаама была близка к современному ему западному номинализму Вильгельма Оккама: «реального» богопознания нет; есть только либо рациональные выводы из чувственного опыта, либо недоказуемые и несообщимые мистические «озарения».

Успех Варлаама при дворе привел к его назначению в качестве греческого представителя при переговорах о соединении Церквей. После удаления с престола императора Андроника II Старшего (1326), переговоры с латинянами возобновлялись постоянно. В 1333—1334 гг. Варлаам вел собеседования с папскими легатами в Константинополе, а в 1339 году сам отправился в Авиньон, где был принят папой Венедиктом XII. В период переговоров Варлаам составил несколько трактатов против латинского учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (Filioque): в этих трактатах, а также в проектах соединения Церквей, представленных им папе в 1339 году, Варлаам проводил точку зрения, согласно которой ни одна сторона — ни греки, ни латиняне — не могут «доказать» правильности своего учения по той простой причине, что Бог всецело непознаваем и что рассуждения о Нем не могут покоиться на чувственном опыте. Что же касается «мистических озарений», то они у латинских и

греческих отцов различны. Следовательно, соединение Церквей может быть достигнуто, даже если обе стороны останутся при своих мнениях: Бога все равно ни те, ни другие, по существу, «не знают».

Этот подход Варлаама оказался приемлемым для некоторых византийских гуманистов, которые, так же, как и Варлаам, предпочитали ограничиваться в области богословия доводами, заимствованными из греческой философии, и оставались, по существу, чужды подлинной святоотеческой традиции византийского богословия. Само собою разумеется, доводы Варлаама были также удобны политикам, которые интересовались соединением Церквей только в той мере, в какой оно могло способствовать западному крестовому походу против турок.

К несчастью для Варлаама, папа Венедикт XII резко отверг его доводы: с точки зрения Латинской Церкви, никакой релятивизм в догматах, определенных Римским Престолом, не был допустим: от греков требовалось признание и *Filioque*, и всего латинского богословия как единственно истинного. Но разочарование калабрийский монах пережил не только а связи с позицией папы: с Варлаамом начал переписку, а затем и прямой спор св. Григорий Палама, за которым последовало большинство монашества и других богословских сил Византийской Церкви.

К точке зрения Паламы на основной вопрос полемики: о знании Бога — мы еще вернемся. Для Паламы знание Бога «во Христе» не есть ни «чувственный опыт» (хотя чувства, «материя» участвуют в восприятии Божественной жизни), ни субъективное «озарение», — но целостное восприятие, не определяемое категориями, установленными греческими философами, которые христианской веры не знали и не могли знать.

Полемика Паламы с Варлаамом нашла выражение в переписке, а затем в «Триадах в защиту исихастов». Заглавие это объясняется тем, что Варлаам, получив текст недоуменных писем Паламы, адресованных общему знакомому Григорию Акиндину, заинтересовался движением исихазма и монашеской практикой Иисусовой молитвы, сопряженной с дисциплиной дыхания. Поверхностно образованный и мало осведомленный в святоотеческой духовной традиции, Варлаам с трудом переносил критику своих взглядов, особенно, когда она исходила из среды, с его точки зрения, «темных», непросвещенных монахов. Он сразу же осудил не только взгляды Паламы на богопознание, но и сам исихазм.

Переписка Паламы с Варлаамом относится к 1337—1338 годам. Встреча состоялась тогда же в Фессалониках, где калабрийский философ познакомился с исихастами Игнатием, Давидом Дисипатом и Иосифом Калофетом. В письме к Игнатию он жалуется, главным образом, на слишком материальное понимание богообщения у исихастов, будто бы верящих в то, что «ум заключен в части тела¹⁷. В том же письме он карикатурно изображает монашеское «умное делание», приравнивая его к практике евхитов, или мессалиа¹⁸, известных также на Балканах под славянским названием богомилов. Богомильство, или мессалианство, было, по существу, антицерковной религиозной сектой, восходящей по своим верованиям к манихейскому дуализму, а также раннемонашескому «харизматическому» истолкованию христианства: мессалиане считали, что индивидуальная молитва — в частности, постоянно повторяемая молитва Господня — может и должна заменить собою все церковные таинства, в том числе таинства Крещения и Евхаристи¹⁹. Возможно, что в народных «низах» между некоторыми исихастскими кругами и богомилами существовали иногда соприкосновения, но отождествить оба движения — строго-православный исихазм и сектантское мессалианство, как это сделал Варлаам — можно было только при желании

скомпрометировать монахов в глазах властей и общественного мнения. Тот же смысл имеет и кличка «пуподушники» (omfaloyucoi), которую Варлаам применил к исихаста²⁰, так как они, следуя заветам некоторых афонских старцев, творили молитву Иисусову, преклоняя голову и сосредотачивая взор на груди — для обретения внимания в молитве — и связывая ее постоянно повторяемые слова с ритмом дыхания²¹.

Таким образом, спор Варлаама с Паламой и монахами-исихастами касался не только вопроса общего и философского, — «возможно ли познать Бога?», — но и весьма конкретных проблем: что такое человек? Является ли его тело только тюрьмой души, или оно может способствовать богообщению и само приобщиться преобразующей и благодатной силе Божественного света? Или человек должен стремиться к развоплощению и пренебрегать телом? — А если так, то допустимы ли психосоматические приемы, способствующие молитве? Каков смысл всех вековых литургических преданий Церкви, жестов, поклонов и других действий, выражающих предстояние человека Богу? И, наконец, если богообщение относится только к «уму» или «душе», то не является ли христианство бегством из истории, отказом от творчества в области искусства, от ответственности за жизнь человеческого общества?

Варлаам напал на исихастов и в устной, и в письменной форме. В начале 1338 года, отправившись в Константинополь, он даже послал жалобу на монахов в патриарший Синод, но жалоба не была принята²². Между тем, в Фессалониках, куда Варлаам вернулся, монахи во главе с будущим патриархом Константинопольским Исидором упростили Паламу выступить с письменной защитой исихастов от нападков Варлаама²³. Так увидела свет первая «Триада». В это же время Палама и Варлаам неоднократно встречались и публично спорили²⁴. Варлаам согласился несколько смягчить свои писания против исихастов и в этой новой редакции опубликовал их.

Интересно, что спор с монахами отнюдь не помешал карьере Варлаама при константинопольском дворе. Весной 1339 года его проект соединения Церквей получает принципиальное одобрение, и он отправляется в Авиньон к папе в качестве личного посла императора Андроника III Младшего²⁵.

В отсутствие Варлаама Палама создает вторую «Триаду»²⁶ уже на основании только что опубликованных писаний калабрийского философа. Кроме того, вернувшись на Афон, он представляет на подпись всех видных афонских монахов своеобразный манифест исихазма — «Святогорский томос» (omfaloyucoi) то есть определение веры афонского монашества по вопросам, затронутым в спор²⁷.

Варлаам и Палама имели еще одну — последнюю — встречу по возвращении Варлаама из его неудачной западной миссии²⁸. Но и эта встреча оказалась безуспешной. Почти сразу после нее калабрийский философ выступил с новым публичным обличением монахов, озаглавив его «Против мессалиан» (Kata massalianvn) и отождествляя исихастов с осужденным Церковью еще в XI веке еретиком Феодором Влахернитом²⁹. Отвечая ему, Григорий издал в начале 1341 года третью «Триаду» в защиту своих братьев-монахов.

Между тем, видимо, надеясь на свои связи в столице, Варлаам добивается формального синодального обсуждения вопросов, затронутых в его полемике с Паламой. Патриарх Иоанн Калека вызвал Паламу и других монахов в Константинополь, где 10-го июня 1341 года состоялось публичное соборное разбирательство дела в храме Св. Софии. Присутствовал сам император Андроник III Палеолог, члены патриаршего Синода и многие церковные и государственные сановники. Собор признал обвинения Варлаама несостоятельными и даже привел Варлаама к публичному покаянию. Конечно, покаяние

это вряд ли было искренним, поскольку в тот же день Варлаам бежал из Византии в Италию, где продолжил свою карьеру гуманиста, в частности, как преподаватель греческого языка поэта Петрарки. Со временем он получил и сан епископа в Католической Церкви.

О дальнейшем развитии богословского спора в Византии мы не имеем возможности говорить подробно. Внезапная смерть императора Андроника III через четыре дня после Собора привела к внутренней политической борьбе, а затем и к гражданской войне между правительством вдовы Андроника Анны Савойской и ее малолетнего сына Иоанна V, с одной стороны, и с другой — Великим Доместиком, а затем императором Иоанном Кантакузином.

Кантакузин провел в августе 1341 года второе заседание Собора, которое утвердило текст «Определения» (Синодального томоса), осуждающего Варлаам³⁰. Во время гражданской войны (1341—1347) патриарх Иоанн Калека оказался одним из руководителей правительства императрицы Анны, стремящегося удалить Кантакузина от власти. Поскольку Палама примыкал к части византийского общества, симпатизирующей Кантакузину³¹, патриарх оказал поддержку его критикам, в первую очередь — Григорию Акиндину. С 1342 по 1346 год Палама находился в заключении. Но еще до победы Кантакузина, в 1347 году императрица Анна приказала его освободить и начала дело о низложении патриарха Иоанна.

После окончания гражданской войны сам Григорий Палама был возведен в сан архиепископа Фессалоникийского, а его афонские ученики один за другим занимали патриарший престол. Патриархи-исихасты этого периода — Исидор, Каллист и особенно Филофей — сыграли огромную роль в культурном и религиозном развитии не только Византии, но и всей Восточной Европы.

В течение войны, а также в последующие годы Палама вел активную полемику с Акиндином, а затем с его последователям философом и историком Никифором Григорой. В отличие от Варлаама, Акиндин и Григора воздержались от критики исихазма как такового и ограничивались неприятием паламитского учения о Божественных нетварных энергиях. Этому вопросу, который был уже затронут в «Триадах», посвящены почти все произведения Паламы этого периода. Соборы, созванные в Константинополе в 1347 и 1351 годах, утвердили учение Паламы как общецерковное и включили анафематизмы против Варлаама и Акиндина в «Синодик недели Православия»³².

В сане архиепископа Фессалоникийского св. Григорий Палама проявил себя как выдающийся, глубокий и общедоступный проповедник. Сборник его «Бесед» свидетельствует об общецерковной широте взглядов и интересов, неожиданной у афонского монаха. В лице Паламы Византийская Церковь породила не только духовного вождя в узко монашеском смысле, но также проповедника духовного возрождения всего общества: понятно, почему ученики Паламы сыграли такую большую историческую роль и вне ограниченных пределов упадочной Византийской империи.

Продолжающаяся борьба между императором Иоанном Кантакузином и семьей Палеологов, а также внутреннее нестроение в Фессалониках не позволили св. Григорию занять свою архиерейскую кафедру до 1350 года. На ней он пробыл всего девять лет с перерывом в 1354 году, когда он попал в плен к туркам. Находясь в неволе, он, по приглашению турецкого эмира, участвовал в прении с «хионами», иудействующей группой бывших христиан (может быть, караимов), пользовавшейся покровительством турок в оккупированной ими Малой Азии³³.

Св. Григорий скончался 14 ноября 1359 года. В 1368 Константинопольский Синод под

председательством патриарха Филофея, причтил его к лику святы³⁴. Сам Филофей участвовал в составлении службы св. Григорию, вошедшей в Постную Триодь как служба второй недели Великого пост³⁵.

2. О «священно-безмолвствующих»

Под таким необычным архаизированным заголовком один — самый краткий — трактат из «Триад» св. Григория Паламы был напечатан в «Добротолубии» в русском переводе еп. Феофана Затворник³⁶. Перевод сделан с греческого текста, не вполне исправного, изданного в «Филокалии» преп. Никодима Агиорит³⁷.

Полный текст «Триад», основанный на главных доступных рукописях, был издан нами в 1959 году с переводами на французский язык³⁸.

Поскольку поводом для написания «Триад» послужила деятельность Варлаама в Фессалониках и Константинополе, их план и содержание всецело определяются развитием спора калабрийского философа с Паламой между 1338 и 1341 годами. Как было сказано выше, первая «Триада» составлена в начале спора. В ней не упоминается имени Варлаама: Палама опровергает взгляды своего противника на основании отрывков из его произведений, получивших лишь частное распространение, и устных сведений о его деятельности. Этим объясняется литературная форма первой «Триады: она состоит из трех вопросов-ответов; причем вопросы обращены к Паламе от лица братьев-монахов, ищущих поддержки против обвинений еще не названных лиц. Составляя эту «Триаду», Григорий ведет с Варлаамом переписку в надежде его переубедить. Ссылки, имеющиеся в «Триадах», дают основание думать, что сама триадическая форма восходит к книгам Варлаама. Он тоже составил три книги против монахов под следующими заголовками:

1. «О человеческом совершенстве и приобретении мудрости».
2. «О молитве».
3. «О знании»³⁹.

После устных увещаний и прочтения первой «Триады» Паламы, Варлаам, как уже говорилось, смягчил текст своих книг, но, разумеется, не удовлетворил этим ни Григория, ни других исихастов. Вторая «Триада» направлена именно против этого смягченного, но уже открыто распространяемого текста Варлаам⁴⁰. Она создана по тому же, что и первая, плану, определяемому книгами Варлаама. Получается следующий параллелизм между темами двух первых «Триад»:

1. Необходимо ли изучение греческой философии для достижения истинного знания Бога?

1. В чем состоит спасительное знание?

2. О «низведении ума в сердце» и о допустимости психо-соматических приемов в молитве.

2. О молитве.

3. О Божественном свете как знаке совершенства во Христе.

3. О Божественном свете и его «нетварности».

Тематика «Триад» и обстоятельства их составления привели к неизбежным повторениям и параллелизму мыслей и ссылок. Но сравнение стадий развития мысли Паламы позволяет определить контекст его главных богословских прозрений. В ходе спора как Варлаам, так и Палама пытались найти общий язык: Варлаам считал себя специалистом в области «апофатического богословия» и постоянно ссылался на творения Дионисия Ареопагита, который был признанным авторитетом для всех византийских богословов. Калабриец не отрицал идеала мистического совершенства и молитвенного подвига, но настаивал — не без основания — на влияние неоплатонизма и вообще греческой философии на взгляды псевдо-Дионисия. Со своей стороны, Палама не спорил

с тем, что в греческой философии можно найти мысли, которыми пользовались отцы Церкви⁴¹, но суть его полемики с Варлаамом заключалась в противопоставлении христианского знания «эллинской мудрости», в утверждении действия благодати на «всего человека» (включая его тело), а не только на его «ум», в защите святоотеческого учения об «обожении» человека, происходящем не путем естественного усовершенствования ума, а жизнью «во Христе» и «во Святом Духе», то есть приобщением человека к обоженному, воскресшему, прославленному «человечеству Христа». В этом и состоит важность понятия «нетварности» в отношении к тому свету, который исходил из преображенного Тела Спасителя на Фаворской горе и который также является тем, кто приобщается этому Телу в жизни Церкви, особенно в таинстве Евхаристии. Опыт монахов-исихастов, по мысли св. Григория, не есть только опыт отдельных мистиков, а опыт, в принципе доступный всем христианам: опыт знания самого Бога (а не только Его тварных проявлений), усыновление во Христе Самому Богу Отцу и причастие Самому Святому Духу. Таким образом, защита монашеского духовного опыта в писаниях св. Григория Паламы была также защитой самого христианского благовестия, самого православного понимания богообщения.

Это уже вполне догматическое и богословское измерение спора по-настоящему выявилось в тексте «Святогорского томоса» 1340 года, а также в произведении Варлаама «Против мессалиан», открыто обвинявшем Паламу и его сторонников в ереси мессалианства. Варлаам определяет мессалианство как учение, согласно которому, человек через постоянную молитву, может «телесным взором созерцать саму сущность Бога». Неважно, действительно ли такое учение существовало у средневековых мессалиан-богомиллов, или обвинение в мессалианстве было лишь нарицательной кличкой со стороны Варлаама. Во всяком случае, именно это обвинение требовало от Паламы дальнейшего развития учения об «обожении», т.е. о природе «новой жизни», данной человеку «во Христе» и преображающей всего человека, а не только его душу. Необходимо было также установить различие между сущностью и действиями («энергиями») Бога, которое допускало бы для человека возможность реально видеть Самого Бога («нетварный свет») и соблюдало бы Его абсолютную трансцендентность и неприступность Его сущности («усии»).

Третья «Триада» Паламы посвящена именно этим пунктам его системы. Все дальнейшие писания св. Григория, направленные против Акиндина и Никифора Григоры, лишь уточняют смысл учения об обожении и различии между сущностью и энергиями Бога. Основные позиции Паламы по этим вопросам уже ясно выражены в третьей «Триаде».

3. Сущность и энергия Бога

В православном святоотеческом богословии, основанном и на Откровении Нового Завета и на опыте святых, истинное богообщение предполагает два главных утверждения: 1) Бог в Самом Себе «непознаваем и недоступен»; 2) человек призван «соединиться» с Богом. Если рассматривать эти два утверждения о качестве логических постулатов, то они друг друга исключают: между ними — абсолютная антиномия. Но можно ли свести христианский опыт богообщения к логическим постулатам?

Непознаваемость Бога есть основание так называемого апофатического, или отрицательного богословия, которое нашло свое выражение у Плотина и других неоплатоников и было также воспринято святоотеческой письменностью. В полемике с Евномием — еретиком-арианином, считавшим, что человек может познать сущность Бога, — каппадокийские отцы (особенно свв. Василий Великий и Григорий Нисский) подчёркивали, что ни одно понятие, доступное человеческому уму, не может выразить Сущности Божией. О Боге человеческий ум может рассуждать только путем исключения или отрицания: Бог не есть ничто из того, что познается человеческим рассудком. отождествление Его с чем бы то ни было есть уже идолопоклонство, почитание твари «паче Создавшего». Мысль каппадокийских отцов нашла новое и блестящее выражение в творениях псевдо-Дионисия Ареопагита, особенно в его произведениях «Об именах Божиих» и «О мистическом богословии». Как хорошо показал В.Н. Лосский, псевдо-Дионисий, несмотря на почти буквальные совпадения, имеющиеся в части его трудов с писаниями неоплатоника Прокла и самого Плотина, понимает трансцендентность Бога иначе, чем неоплатоники: «отрицательный» метод неоплатоников приводит только к понятию Божественной простоты («Единое» Плотина), тогда как для Дионисия Бог абсолютно трансцендентен: «Он — ни единое, ни единство, ни божество, ни добро, ни дух в том смысле, в каком мы разумеем (эти понятия) ... никакое утверждение не соответствует единой и совершенной Причине всех вещей; никакое отрицание не соответствует трансцендентности Того, Кто вне всего и выше всего⁴². «Непознаваемый по Своей природе Бог Дионисия, Который, по словам псалмопевца, «мрак соделал покровом Своим» (Пс. 17:12), не есть первичный Бог — Единство неоплатоников. Если Он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с «множественностью, поражающей всякое познание, относимое к существам; это непознаваемость, можно сказать, более глубинная и более абсолютная⁴³.

В споре между Варлаамом и Паламой писания псевдо-Дионисия играют существенную роль. Интересно, что Варлаам истолковывает Ареопагита именно в платоновском смысле; признать «непознаваемость» Бога — это значит принять высшую форму «мудрости», которой достигли не только христианские отцы Церкви, но и языческие философы. Для Варлаама апофатическое богословие не выходит за пределы диалектических приемов: оно есть только удобный способ освободиться от «доказательств» и от догматической уверенности в истинности богословских положений, оказывающихся невыгодными в обстоятельствах момента. Его схемы соединения Церквей покоятся именно на таком сведении догматов на уровень диалектических гипотез⁴⁴. О возможной связи мыслей Варлаама с идеями современных ему западных «номиналистов», последователей Вильгельма Оккама, мы уже упоминали...

Иначе понимает Дионисия св. Григорий Палама: он утверждает, что Бог в Своей природе непознаваем не только для людей, но и для ангелов⁴⁵. Поэтому «видение Бога»

предполагает не только «очищение ума», но и выход из самого тварного бытия. Способность человека «выйти из себя» — так как ведь и сам человек тварен! — есть знак особого антропологического теоцентризма, который в Писании назван «образом Божиим» в человеке. Человек имеет цель, назначение — выше тварного мира: его природа несводима просто к категориям тварного бытия; он подобен Творцу, он сам может «творить» и господствовать над тварным миром. Но господство это возможно именно в силу «родства» человека с Единым Творцом, а поэтому «соединение с Богом» и есть назначение его существования.

Соединение с Непознаваемым, выход из себя не есть для Паламы интеллектуально-философский прием: его Бог — не «Бог философов», а, по словам Паскаля, «Бог Авраама, Исаака и Иакова», т.е. Бог, открывающийся человеку как Личность и любящий его. От человека Он ждет ответной любви. Хорошо выразил эти отношения Бога и человека преп. Симеон Новый Богослов, которого Палама считает одним из великих учителей исихастского движения⁴⁶:

Созерцать, любить Нетварность
Отрешиться совершенно
От всего, что возникает
И тотчас же исчезает,
И умом соединиться
С Безначальным, Бесконечным,
И Нетварным и Незримым.
Вот любви и суть и сил⁴⁷.

В опыте соединения с Богом «отрицательное» богословие утверждает совершенную исключительность, единственность и несравнимость той формы восприятия, которую обретает «человек во Христе». Но само это восприятие — не опыт «отрицания», а положительная и личная встреча с Богом⁴⁸. Отрицательное богословие только показывает, что восприятие Божественной жизни не сводимо ни к рассудочному знанию, ни к чувственному видению, ни к эмоции, потому что Предмет восприятия не подлежит ни рассудку, ни области чувств. Но тем не менее в восприятии Божественной реальности весь человек — дух, душа, рассудок и тело — активно участвуют. Духовное зрение, обретаемое человеком «во Христе», не есть просто «шестое чувство», но всеобъемлющее преобразование человека, при котором все его духовные и телесные силы открываются общению с Богом.

Именно это учение о богообщении является главным основанием критики варлаамизма на всем протяжении «Триад».

В «Триадах» I, 1 и II, 1 мысль Паламы направлена на опровержение идеи о том, что «приобретение светской мудрости» есть условие богообщения, как будто «новая жизнь во Христи» может быть поставлена в зависимость от достижений интеллекта. В «Триадах» I, 2 и II, 2 утверждается возможность и желательность преобразования не только души, но и тела и опровергается интеллектуальный «платонизирующий» спиритуализм Варлаама, во имя которого он отвергал психо-соматические приемы монахов-исихастов при молитве. «Триады» I, 3 и II, 3 посвящены учению об обожении человека.

Многие исследователи паламитского богословия — особенно западные — подходят к унаследованному от древних отцов учению об обожении человека и к неизбежно вытекающему из него различению между Божественной сущностью (ousia) и нетварными Божественными «действиями», или энергиями (energeiai) как к философским понятиям, подлежащим тому же истолкованию, что и сходные понятия в философии неоплатонизма.

Такой подход к мысли Паламы приводит к утверждению превосходства западных схоластических систем Средневековья над паламизмом⁴⁹.

В третьей «Триаде» учение о сущности и энергиях уже вполне ясно определено, хотя оно получит и дальнейшее развитие в более поздних писаниях Паламы, направленных против Акиндина и Никифора Григоры.

Абсолютная трансцендентность Бога как Творца, как Единого Сущего, выражаемая в утверждении, что Его сущность непознаваема даже для ангелов, а тем более — для человеческого ума, не может, по мысли Паламы, служить препятствием для Божественной любви, явленной в акте творения, а затем — в величайшей тайне Боговоплощения. Не изменяясь в «сущности». Бог полагает вне Себя иное бытие, тварный мир, а затем, для спасения этого мира, Сам воспринимает человеческую природу, то есть лично, или «ипостасно», становится тем, чем раньше не был — человеком, оставаясь при этом непознаваемым и трансцендентным Богом. Благая весть христианства как раз и состоит в том, что Бог не остался в области трансцендентной, не ограничил Себя небом, а сошел на землю в образе Человека, сделался доступным людям, которые изначально, с момента их сотворения были предметом Его любви.

Св. Григорий Палама очень ясно пишет о том, что Бог ветхозаветного и новозаветного Откровения не есть философское понятие, хотя бы и самое высокое, являющееся объектом рассудочной мысли и доказательства. Он не есть «совершенство», «полнота», «недвижимая простота» и т.д., а действующий, живой Бо⁵⁰. Он — не сущность, а Суши⁵¹. В этом смысле богословие Паламы возможно рассматривать как экзистенциальное: опыт Божественной жизни, видения Бога, возможность богообщения, то есть ответной любви, при которой человек тоже «выходит из себя», превосходя ограниченность своей природы, чтобы найти единство с Богом, являются фактами, предшествующими системе понятий, благодаря которым религиозный опыт может получить словесное выражение.

С одной стороны, Палама со всей определенностью утверждает, что между Богом и тварью существует реальное общение, что Божественные свойства действительно сообщаются твари; с другой стороны, он хорошо понимает, что отождествление Бога с тварью означало бы пантеистическое их смешение и исчезновение твари как таковой в бездне Божественного бытия. Именно поэтому ему необходима мысль не только о присутствии Бога в твари, но и о Его существенной трансцендентности⁵². В этом и состоит различие между усией и энергиями. Оно реально, а не фигуративно, поскольку Божественная трансцендентность и Божественное присутствие в тварном мире одинаково реальны, но различие это не предполагает, что энергии сводимы к неоплатоническим эманациям, которые представляют собою несколько «низшее» или «растворенное» состояние Божественного бытия. «Каждая энергия есть сам Бог», — пишет Палам⁵³.

Но если учение об энергиях необходимо для уяснения отношений между Богом и тварным миром вообще, то свою окончательную завершенность оно получает в связи с учением об «обожении человека во Христе». Многие исследователи, не имевшие возможности пользоваться недоступными для них «Триадами», излагали учение Паламы вне этой связи с его центром — христологией. «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — писал еп. Афанасий Великий. И для Паламы обожение также не философское понятие, а возможность, открытая по вере всем людям, того единства между Богом и человечеством, которое раз навсегда осуществилось в богочеловеческой Личности Иисуса,

воплощенного Слова. Указания на это христологическое основание учения Паламы встречаются почти на каждой странице «Триад»; именно оно и определило окончательно форму доктрины об энергиях.

Во Христе Божество и человечество едины «по ипостаси» (халкидонское определение 451 года), и каждое сохраняет свое собственное «действие», «энергию», или «волю» (шестой Вселенский Собор 680 года). Если бы соединение их совершилось «по природе», или «по существу», оказались бы правы монофизиты, сливающие Божество и человечество в единую природу. С другой стороны, человечество Христа, оставаясь отличным от Божества по природе, обожено в силу Своего ипостасного единства с Логосом: такое (то есть ипостасное) обожение, конечно, недоступно людям, но им доступно, — путем приобщения к обоженному человечеству Христову, — обожение по благодати, или по энергии. Палама именно и этом смысле понимает причащение Телу Христову в таинстве Евхаристии⁵⁴. В Церкви человек получает единство во Христе с Божественной жизнью, но единство не по существу (ибо тогда человеческие личности приравнялись бы лицам Св. Троицы и Бог стал бы многоипостасным⁵⁵ и не по ипостаси (ибо ипостасное, то есть Богочеловека Иисуса), а по благодати, или по энергии⁵⁶. То есть, паламитское различие между Сущностью Бога и энергиями необходимо уже в силу традиционной православной христологии, утвержденной Вселенскими Соборами. Поэтому Собор 1351 года определил учение Паламы как развитие постановлений Шестого Вселенского Собора о двух волях и двух энергиях во Христ⁵⁷.

4. Историческое значение богословского творчества св. Григория Паламы

Спор Варлаама с Паламой первоначально касался тонких вопросов богопознания, а затем, после вынесенных Варлаамом отрицательных суждений о монашеской практике молитвы Иисусовой, перешел к самым основам учения о Боге и о судьбе человека. Поэтому победа паламизма, закрепленная постановлениями Соборов 1341, 1347 и 1351 годов, была важна не только для сравнительно узкого круга монахов-созерцателей, но и для всего православного мира.

Калабрийский монах привез с Запада не (как иногда полагали) влияние католичества как такового, а основные принципы секуляризации культуры, связанные с итальянским Возрождением. Его неуспех и победа Паламы были яркими проявлениями факта, имевшего решающее значение не только для Византии, но и для православных славянских стран. Факт этот блестяще установлен Д.С. Лихачевым: на Востоке «Предвозрождение так и не перешло в Возрождение⁵⁸.

Для правильного понимания исторической роли того религиозного и богословского движения, которое обычно называется «исихазмом», необходимо разрешить некоторые недоразумения, связанные с самим термином исихазм, который употребляется по крайней мере в четырех различных смыслах. Уже в древней христианской литературе он употребляется для обозначения отшельничества, то есть формы монашества, отличной от общежительства в больших монастырях: исихаст — это, в собственном смысле, молчальник. В XIII-XIV веках исихазм, как говорилось выше, тесно связан с психосоматическими методами творения молитвы Иисусовой, то есть указывает не на отшельничество собственно, а на определенную школу духовной жизни, могущей проявляться и в общежительных монастырях и в миру. В современной литературе вопроса само богословие св. Григория Паламы, то есть учение о нетварных энергиях, определяется как исихазм, хотя Палама видел в этом учении всего лишь святоотеческое богословие об отношении Бога к тварному миру. Наконец, понятие исихазм применяется в еще более широком смысле ко всему движению ревнителей православия, которые во второй половине XIV века распространяли свое влияние на всю Восточную Европу и особенно — на Московскую Русь⁵⁹. Эти четыре несходных словоупотребления необходимо различать хотя бы для того, чтобы верно определить соотношение между исихазмом (будь то в узком или в широком смысле этого понятия) и другими явлениями общественной жизни и культур⁶⁰.

Так, отшельничество, или безмолвие (то есть исихазм в точном и первоначальном смысле этого слова) не является необходимым элементом в богословии Паламы, которое разделяли и деятельные церковные иерархи типа патриарха Филофея, и видные политические деятели (например, император Иоанн Кантакузин), и их идеологические последователи в Болгарии, Сербии, на Руси. В последние годы среди искусствоведов горячо обсуждался вопрос о влиянии исихазма на искусство так называемого Палеологовского Ренессанса, на связанное с ним возрождение искусства южных славян, а также на творчество гениев живописи Северной Руси: Феофана Грека и преп. Андрея Рублева. Некоторые авторы расценивают влияние исихазма отрицательно: торжество византийского монашества на Соборах 1341 и 1351 годов прервало Палеологовский Ренессанс и привело к иссушению форм искусства, тогда как гений Феофана и Рублева не имеет преемственной связи с исихазмо⁶¹. Другие, наоборот, объясняют все оживление

живописного искусства в Византии и на Руси именно влиянием исихазма⁶², но одновременно противопоставляют паламитский «догматический» исихазм (который противостоял «гуманизму» и поэтому задержал творческое развитие искусства в Византии) исихазму «истинному», представители которого (например, преп. Григорий Синаит или на Руси преп. Сергей Радонежский) будто бы не интересовались «догматами», но зато вдохновляли творцов искусств⁶³. Есть также исследователи, воздерживающиеся от определенного суждения о влиянии исихазма на живопись⁶⁴.

Более глубокое ознакомление с текстом «Триад», то есть основного манифеста богословия св. Григория Паламы, должно помочь исследователям прийти к более точным выводам и о природе исихазма, и о его отношении к искусству. Нам лично представляется, что вряд ли возможно установить идеологическое различие между византийскими богословами, возглавляемыми Паламой, и той плеядой деятелей, благодаря которым византийская православная культура проникала в южно-славянские страны, а через них и в Россию. К этой плеяде принадлежал патриарх Константинопольский Филофей, патриарх Тырновский Евфимий и митрополит Киевский и всея Руси Киприан. Последний, как известно, был в близком сотрудничестве с северно-русскими монашескими кругами, о чем свидетельствует его сохранившаяся переписка с «игуменом всея Руси» преп. Сергием⁶⁵.

Не подлежит сомнению, что творчество Феофана Грека и Андрея Рублева принадлежит тому же движению ревнителей и творцов православной культуры. Византийское «Предвозрождение» было перенесено на русскую почву и тут дало в области искусства исключительно богатые плоды. Но эта плодотворность исихазма в России не исключает несколько иных последствий его победы в Византии: здесь Варлаамом и другими византийскими гуманистами проповедовался светский эллинизм, ведущий культурное творчество от Предвозрождения к Ренессансу настоящему, то есть к секуляризации культуры.

Св. Григорий Палама и его ученики были несомненными противниками этого перехода. Победа паламизма действительно приостановила в Византии развитие искусства в сторону «эллинизма» и секуляризованного Ренессанса⁶⁶, тогда как на Руси она наоборот способствовала расцвету Предвозрождения. Ученики Паламы возродили на Руси интерес к святоотеческой литературе и духовным традициям Вселенского Православия. В лице митрополита Киприана они боролись с тенденциями, ведущими к раздроблению Русской Церкви на несколько митрополий, защищали единство митрополии Киевской и всея Руси, включавшей в себя не только Московское княжество, но и Литовскую Русь. Это предполагало союз и мир между Москвой и Литвой, конец шовинистического провинциализма отдельных княжеств и церковное строительство в соответствии не только с местными интересами, но и с высшими принципами церковной истины и кафолического единства Церкви. Усилия митрополита Киприана отчасти увенчались успехом и способствовали созданию условий, при которых стала возможной Куликовская победа над татарами⁶⁷.

Мы уже упоминали о том, что движение религиозного и культурного возрождения в Византии и славянских странах, связанное с победой паламизма в Константинополе, было гораздо шире собственно исихастского или вообще монашеского, хотя истинные отшельники (например, преподобный Григорий Синаит в Болгарии и преподобный Сергей Радонежский на Руси) играли в нем видную роль. К движению примыкали и общественные деятели, и иерархи, и живописцы. Всех их объединяло живое восприятие

тех религиозных и богословских истин, которые лучше всего выражены в «Триадах» св. Григория Паламы: Бог не сводим к категориям рассудочного мышления (и тем менее — к каким бы то ни было земным ценностям); он выше всего, что человек может о Нем воспринять. Но при этом Бог любит человека и любит мир и поэтому, по Собственной воле, выходит из Своей неприступности и является человеку. Человек также по самой своей природе обладает способностью «выхода из себя», то есть восприятия Того, Кто выше его самого. В этом его богоподобие, в этом его призвание — стать царем твари, потому что выход из себя предполагает не разрыв с обычной жизнью, а наоборот, возвращение в нее с целью ее преображения и спасения от зла и смерти.

Воскресшее и преображенное Человечество Иисуса Христа есть цель и надежда людей. Ему человек приобщается в Церкви. В нем он обретает обожение, то есть общение с единственно-истинной вечной жизнью. В ней он побеждает смерть и получает новую живительную силу для спасения всего мира.

Именно это откровение о спасенном и Богом возлюбленном человечестве и является предметом многих памятников литературы и церковной поэзии, а также гениальных икон и фресок, созданных в конце XIV века. Они излучали свой радостный свет в храмах и в домах людей. Именно это откровение защищал св. Григорий Палама, выступая против номиналистического агностицизма, принесенного из Италии Варлаамом Калабрийцем.

Примечания

Перевод с английского оригинала, напечатанного в Saint Vladimir's Seminary Quarterly. — Vol. 13. — № 1—2. — 1969.

Paul Tillich. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. — Chicago, 1965. — P. 85.

См., напр.. Церковная догматика IV, часть третья, первая половина, переведенная на англ. язык Г.В. Бромили. — Эдинбург, 1961. — С. 461—478 об эсхатологии и апокатастазисе и С. Булгаков. Невеста Агнца. — Париж, 1945. — С. 581—586.

П. Тиллих. Систематическое богословие. — Чикаго, 1957. — II. — С. 148.

Там же. — С. 50.

**Вильям Хамилтон. Радикальное богословие и смерть Бога. — Индианополис, 1966.
— С. 92—93.**

Митрополит Игнатий Хазим. Се творю все новое. — Поангл.: St. Vladimir's Seminary Quarterly. — Vol. 12. — № 3—4. — 1968. — P.113; по-франц.: Messagerde l'Exarcliat du Patriarche russe en Europe occidentale. — № 62—63. — Paris, 1968. — P. 99—112.

John Macquarrie. Principles of Christian Theology. — New York, 1966. — P. 265—267.

Paul Tillich. Systematic Theology II. — P. 149. Позиция Тиллиха справедливо критикуется G.H. Tavard, Paul Tillich and the Christian message. — London. — P. 129—132.

Karl Rahner. Theological Investigations 1. — Англ. перевод С. Ernst. — Baltimore, 1961. — P. 183.

Слово XXIX. — Изд. Василя Кривошеина. Париж, 1965. — С. 177—179 (по-франц.).

См. переводы еп. Феофана Затворника в Добротолюбии. — V. — М., 1900. — С. 254—302 (четыре кратких трактата о духовной жизни, включая «Декалог», и одна из девяти книг «О священнобезмолвствующих» («Триады», 1,2) и две проповеди; «Декалог» имеется также в переводе иером. Антония, напечатанном вместе с житием Паламы (Одесса, 1887); Слово к философам Иоанну и Феодору, пер. еп. Арсения (Иващенко). — Новгород, 1895; шесть «Бесед» (Воскресное чтение. — 1853. — № 16; Церковные Ведомости, Прибавл. — 1898. — № 18—20; 1900. — № 34; Православная мысль. — Париж, 1951. — № 8). Новый русский перевод всех «Бесед» Паламы недавно напечатан архим. Амвросием (Погодиным): Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы, 2 тт., Монреаль, 1968—1975; наконец, перевод «Прения с хионами», сделанный Г.Прохоровым, напечатан в Трудах Отдела древнерусской литературы Института Русской литературы АН СССР. — XXVII. — Л., 1972. — С. 364—369 — далее ссылки на это издание приводятся сокращенно: ТОДРЛ, т. ...). Переводы некоторых других произведений Паламы, сделанные в Париже архим. Киприаном (Керном), имеются лишь в рукописи.

Патриарх Константинопольский Филофей (1353—1354, 1354—1376), близкий ученик Паламы и автор его «Жития», описывая события 1339—1341 гг., сообщает: «Мудрый Григорий тогда составил всего девять слов, разделенных на три «Триады».» (Житие. Migne. — *Patrologia Graeca*. — 151. — Col. 588 D; русский перевод — не слишком точный — иером. Антония: Житие и подвиги св. Григория Паламы. — Одесса, 1899. — С. 58). В современной литературе Слова против Варлаама для удобства именуется «Триадами», далее сокращенно: Тр.

См. наше *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. Paris, 1959. — Editions du Seuil; англ. пер.: A Study of Gregory Palamas. — London, 1964. — Faith Press*), где исторические и богословские данные о спорах XIV века приводятся более подробно. Недавно появившийся библиографический обзор новой литературы о Паламе и паламизме охватывает более двухсот названий: *D. Stimon. Bulletin sur le palamisme. Revue des etudes bysantines, 307. — Paris, 19727 — P. 231—341*. Автор обзора включает только некоторые издания на русском языке и совсем не касается искусствovedения.

См. нашу статью «Un mauvais theologien de l'unite au XIV sieclë Barlaam ie Calabrais». — 1054—1954: L'Eglise et les Eglises. — П. — Chevetogne, 1954 (перепечатано в сборнике: J.Meyendorff. Bysantine Hesychasm: historical, theological and social problems. — London. — Variorum Reprints, 1974. — P. 47—64). Письма Варлаама Паламе изданы G.Schirö Barlaam Calabro, Epistole greche. — Palermo, 1954.

Письмо издано мною в журнале *ΟεοΧοукх*, XXV. — Афины, 1954. — С. 602—630 (перепечатано в *Byzantine Hesychasm...* и в полном издании Творений Паламы: *Palama Suggrammata*. — 1. — Фессалоники, 1962. — С. 206; это последнее издание цитируется ниже в сокращении как Твор.

Письмо IV, изд. G.Schiro. — С. 315; учителя Иисусовой молитвы часто говорят об «опущении ума в сердце» для достижения сосредоточенности и более успешной борьбы с помыслами.

Письмо V. — Там же. — С. 323—324.

О средневековом богомилъстве существует огромная литература; см. например: D. Obolensky. *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism.* — Cambridge, 1948; Д. Ангелов. *Богомиството в България.* — Изд. 3-е. — София, 1969.

Палама. Второе письмо Варлааму, 50; наше издание в Твор., 1.— С. 288.

Варлаам особенно нападал на краткое Слово «О трезвении и хранении сердца» Никифора Исихаста (Migne. — PG 147. — coil. 945—966; русск, пер.: Добротолюбие, V. — С. 239—251), писавшего в конце XIII века и упоминаемого в «Триадах» Паламы (1, 2,12; II, 2,2) и в первом письме Варлааму (Твор. 1. — С. 234). Психо-соматические приемы при творении молитвы Иисусовой упоминаются часто в исихастской литературе XIII-XIV веков, например, в приписываемом преп. Симеону Новому Богослову «Методе священной молитвы и внимания» (изд. I.Hausherr: La methode d'oraison hesychaste, Orientalia Christiana. — XI. — 2. — 1927), упоминаемой Паламой (Тр. 1, 2,12), а также у Григория Синаита: «Главы о молитве и безмолвии» (русск, пер.: Добротолюбие, V. — С. 228-229) и у Игнатия и Каллиста Ксанфопулов, со ссылкой на Никифора (см. там же. — С. 334—335). Как известно, исихастский метод молитвы сохранился вплоть до нашего времени (см. книгу «Откровенные рассказы странника» и многие другие).

Филофей. Житие св. Григория Паламы. — Migne. — PG 151. — Col. 585 В (русск. пер. Антония. — С. 52).

Житие Паламы. — Там же. — Col. 586 A, (русск, пер. — С. 53); патриарх Филофей является и автором «Жития Исидора», где эти события также» подробно описаны (изд. А. Пападопуло-Керамевса в Записках ист.-филолог. факультета СПб. Университета. — LXXVI. — 1905. — С. 85).

Палама. Третье письмо Акиндину. — Изд. Мейендорфа. — Твор. 1. — С. 310—311.

Проект Варлаама напечатан у С. Gianelli *Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese* в *Miscellanea Giovanni Mercati, III (Studi e testi, 123)* Citta del Vaticano, 1946. — P. 167 s. Ср. нашу оценку деятельности Варлаама в статье «Un mauvais theologien de l'unite au XIV sieclë Barlaam ie Calabrais» (см. выше, примечание 17).

См. Филофей. Житие Паламы. — Соil. 589 ВС (русск. пер. с. 58).

Migne. — PG 150. — Coil. 1225—1236 (перепечатка издания «Филокалии» Никодима Агиорита. — Венеция, 1782). Текст издан также у еп. Порфирия Успенского; История Афона, III; Афон монашеский, II; Оправдания. — Спб., 1892. — С. 683—688. Более исправное критическое издание В. Pseutogas'а см. в Твор., II. — 1966. — С. 567—578.

Третье письмо Акиндину. — Изд. Мейендорфа. — Твор. 1. — С. 581.

Ссылки на этот аргумент Варлаама см.: Тр. III, 1, 7; III,2, 2; III, 3, 4; об осуждении «энтузиаста», или «мессалианина», влахернского священника Феодора, см.: Анна Комнена. Алексиада. -Кн. X, гл. I (ed. Bude. — Paris, 1937. -П.-Р. 189; русск. пер. Я.Н. Любарского. — М., 1965).

Текст см. у Migne. — PC 151. — Coil. 691—692.

В науке встречается точка зрения, согласно которой партия Кантакузина пользовалась симпатией монахов-паломников, потому что она представляла интересы феодальных землевладельцев, к числу которых относились и монастыри. Эта упрощенная схема не выдерживает добросовестной критики: с одной стороны, исихасты в большинстве своем не сочувствовали обогащению монастырей (ср. позицию их русских последователей — преп. Нила Сорского и других «нестяжателей» в XV-XVI веках); с другой стороны, среди сторонников императрицы Анны были и паламиты, а некоторые антипаламиты (Никифор Григора, Димитрий Кидонис и др.) принадлежали к партии Кантакузина. Таким образом, богословские расхождения не соответствовали в византийском обществе этого периода расхождениям политическим (см. наше Introduction. — С. 120—128; см. также новую книгу G.Weiss'a *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Monch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14 Jahrhundert.* — Wiesbaden, 1969).

Томос Собора 1347 г. опубликован мною в издании: *Зборник Радова Византолошког Института*. — Белград, 1963. — VIII. — С. 209—227 (перепечатано в *Byzantine Hesychnasm...*); тот же текст в неполном виде был издан еп. Порфирием: *Афон монашеский*, II. — С. 713—726. Томос Собора 1351 г. см. в PG 151. — col. 741—780 и у И.Кармириса: *Ta dagmatika kai sumbolika mnhmeia thz Orqodoxou kaqolikhz ekklhsiaz*. — 1. -Афины, 1952. — С. 310—342. О «Синодике» см. Ф.Успенский. *Синодик в Неделю Православия*. — Одесса, 1893, и, особенно: J.Gouillard. *Le Synodikon de l'Orthodoxie, Travaux et memoires*, 2. — Paris, 1967. — P- 3—316 (греческий текст «Синодика», франц. перевод и подробный комментарий).

О прении см. J. Meyendorff. *Greco, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV siecle. Byzantinische Forschungen*, 1. — Amsterdam, 1966. — s. 211—217 (перепечатано в *Byzantine Hesychnism...*). Движение хионов находится в несомненной связи с новгородской «жидовствующей» ересью XV века; отсюда интерес к «прению» Паламы в Московской Руси, где оно стало известно в славянском переводе и цитируется преп. Иосифом Волоцким в «Просветителе». — См. Г. Прохоров. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих». — ТОДРЛ, XXVII. — С. 329—369.

«Томос» 1368 года. — Migne. -PG 151.— Coil. 711 D712 A.

См. И.Карабинов. Постная Триодь. — СПб., 1910. — С. 100. О патриархе Филофее и его литургическом творчестве, широко распространившемся и в славянских странах, см. Г. Прохоров. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. — ТОДРЛ. — С. 120—149 (см. особенно с. 144).

Добротолубие. — Т. V. — С. 289—299.

Filokalia tvu iervu uhptikvu. — Венеция, 1782. — С. 955—961; этот же текст перепечатан в Патрологии Migne (PG 150. — Coil. 1101—1118).

Gregoire Palamas. Defense des saints hesychastes. Introduction, texte critique, tradition et notes par Jean Meyendorff, Spicilegium sacrum Iovaniense, 30—31, 2 vols., 767 p. Наше предисловие к этому изданию содержит характеристику использованных рукописей и более подробные сведения о писаниях Варлаама. Второе, исправленное, издание вышло в 1973 году. Греческий текст «Триад» — на основании тех же рукописей — был независимо издан в Фессалониках в первом томе Твор.

См. Тр. II, 1, 38—39; II, 2, 16; II, 3, 78.

Филофей, Житие (РС 151. — Соil. 589 В; русск, пер. с. 58); об изменениях, внесенных Варлаамом в первоначальный текст своих писаний, см. Тр. II, 1, 12—14; II, 3, 78.

Палама пользуется образным примером: медицина изготавливает лекарства и из змеиных тел (Тр. 1,1,11).

0 мистическом богословии, 5. — PG 3. — Coil. 1048 АВ.

Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — Богословские труды, 8. — М., 1972. — С. 21. Независимость Дионисия от неоплатонизма в области богословия (т.е. в точном смысле «учения о Боге»), на которую правильно указывает Лосский, не распространяется на его иерархическую концепцию космоса: в этой области неоплатонические категории вряд ли преодолеваются Дионисием. См. об этом наши работы: *Christ in Eastern Christian Thought*. — New York. — St. Vladimir's Seminary Pres. — 1974. — P. 91—111; и *Byzantine Theology*. — New York. — Fordham University Pres. — 1975. — P. 27—29.

На чисто словесный «апофатизм» Варлаама правильно указывает Палама в Тр. II, 3, 49.

См., например. Тр. III, 2, 16.

См. Тр. 1, 2, 12.

Гимн XVII, ст. 400—407. — Изд. J. Koder. — Sources chretiennes. -№ 174.,— P. 41—43; русск, перевод С.С. Аверинцева: Памятники византийской литературы IX-XIV веков. — М., 1969. — С. 131.

См. особенно Тр. II, 3, 53: 1, 3, 19; II, 3, 35 и т.д.

Наиболее известными критиками паламизма — среди католиков — были D. Jugie (см., например: *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 1. — Paris, 1926. — P. 436—451; II. — Paris, 1933. — P. 47—183) и S. Guichardan (см. *Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occident du XIV et XV siècles: Gregoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*. — Lion, 1933). Появление на Западе трудов нескольких православных богословов (архиеп. Василия Кривошеина, В. Лосского, архим. Киприана Керна и автора настоящих строк) привело к более серьезному отношению к паламизму во многих западных кругах (см., например: Ch. Joumet. *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre recent*. — *Revue thomiste*, 60. — 1960. — P. 430—452; и особенно: A. de Halleux. *Palamisme et scholastique*. — *Revue theologique de Louvain*. — P. 409—422). Правда, старая философско-схоластическая критика паламизма была — довольно неожиданно — возобновлена в журнале «Istina», занимающемся проблемами экуменизма и посвятившем целый номер антипаламитской полемике (1974. — № 3, статьи Hourdet, Garrigues, Nadal, Le Guillou и неподписанная передовица). В академическом журнале Св. Владимирской академии (Нью-Йорк) появились и православные реакции на возобновившийся спор, затрагивающий самое существо понятия христианского богообщения (статьи проф. G. Barrois и греческого богослова X. Яннараса. — *St. Vladimir's Theological Quarterly*. — 19. — 1975. — № 4).

См. особенно: Тр. III, 2, 24.

Тр. III, 2, 12.

См. особенно: Тр. III, 2, 7; III, 3, 6.

Письмо Иоанну Гавре, 13. — Твор. II. — С. 340. Учение Паламы об энергиях хорошо изложено в нескольких работах: статье монаха Василия (Кривошеина), ныне архиеп. Брюссельского и Бельгийского, «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы», *Seminarium kondakovianum*, 8. — 1936. — С. 99—154; у Лосского (цит. соч. с. 39—50) и, более подробно, в нашей *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas* (р. 279—310). Для понимания связи между учениями об энергиях и о Св. Троице важна докторская диссертация сербского иеромонаха Амфилохия Радовича: *To musthrion thz agiaz Triadoz kata ton agiou Grhgorion Palaman*. (Тайна Св. Троицы, по учению св. Григория Паламы). — Афины, 1973.

Тр. 1, 3, 38.

Диалог «Феофан». — Твор. II, 245 (PG 150. — Coil. 941 A); ср. В. Лосский. Цит соч. — С. 40.

Об этом христологическом основании идеи обожения у преп. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина см. мою книгу: *Le Christ dans la theologie byzantine.* — Paris, 1969. — P. 195—198, 232—233 (англ. пер.: *Christ in Eastern Christian Thought.* — St. Vladimir's Pres. — New York, 1975. — P. 142—144; 157—159).

Migne. — PC 151. — Coil. 722 B.

Д.С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. — В сб.: Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике советских ученых на IV Международном съезде славистов. — М., 1960. — С. 95—151; ср. с работой того же автора: Предвозрождение на Руси в конце XIV-го — первой половине XV-го века. — В сб.: Литература эпохи возрождения и проблемы всемирной литературы. — М., 1967.

В этом последнем смысле слово «исихазм» употребляется, например, в работах Г.М. Прохорова: Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. (От исихастских споров до Куликовской битвы). — Доклады Отдела этнографии Географического общества СССР. — Вып. 2. — Л., 1966. — С. 81—110; Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке. — ТОДРЛ. — XXIII. — 1968. — С. 86—108.

См. об этом мою статью: О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. — ТОДРЛ. — XXIX. — 1974. — С. 291—305.

См. В.Н. Лазарев. История византийской живописи. — 1. — М., 1947. — С. 225; ср. А. Grabar. The artistic Climate in Byzantium during the Palaeologan Period, в Underwood, P., ed.. — The Kariye-Djami, IV. — Princeton University Pres. — 1975. — P. 3—12.

См. особенно: Н.К. Голейзовский. Исихазм и русская живопись. — Византийский временник. — 29 (1968). — С. 196—210.

М.В. Алпатов. Искусство Феофана Грека и учение исихастов. — Там же. — С. 33 (1972). — С. 190—194.

«Конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными», — пишет И.П. Медведев. (Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского периода. — Л., 1973. — С. 136).

Об этом см. важные работы М.Н. Тихомирова, особенно: **Россия и Византия в XIV-XV столетиях.** — В сб.: **Исторические связи России со славянскими странами и Византией.** — М., 1969. — С. 27—46; ср. Л.А. Дмитриев. **Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы.** — ТОДРЛ. — XIX. — 1963. — С. 215—254; ср. также с работами Г.М. Прохорова, указанными в примечаниях.

См. мою работу: *Spiritual Trends in Byzantium in the late thirteenth and early fourteenth Centuries*. — В сб.: *Art et societe a Byzance sous les Paleologues*. — Venise, 1971. — P. 53—71 (перепечатана в Underwood, *The Kariye-Djami*. — IV. — P. 95—106).

Наша работа на английском языке, посвященная роли Византии в духовных и общественных движениях в XIV веке, готовится к печати.