

Богословская антропология
Русско-православный /
римско-католический словарь

Фонд PRO ORIENTE, Вена
Фонд Русское Православие, Москва

Под научной редакцией
протоиерея Андрея Лоргуса и Бертрама Штубенрауха

Богословская антропология

Русско-православный / римско-католический словарь

На русском и немецком языках

Русское издание

ПАЛОМНИК • НИКЕЯ
Москва, 2013

УДК 233
ББК 86.3
Б 73

Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. — М.: Паломник; Никея, 2013. — 736 с.

Немецкое издание словаря:

Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung

Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2012

ISBN 978-3-451-34138-0

Для немецкого издания: © Издательство Herder, 2012

Богословский антропологический словарь — это уникальное издание, в котором впервые православный и католический подходы к основным антропологическим категориям представлены синхронно. В нем даны более пятидесяти важнейших антропологических понятий православной и католической богословских традиций. По каждому понятию даны две статьи, освещающие русскую православную точку зрения и немецкую католическую. Центральное место в словаре занимают темы Человек, Личность, Любовь, Душа и др. Авторами статей являются как известнейшие в научном мире антропологи, так и молодые талантливые богословы и философы, и это создает широту, разнообразие и перспективу представления о богословской антропологии. Словарь открывает возможность профессионального диалога богословских традиций и школ, методологий и подходов. Коллектив авторов и научные редакторы надеются, что выход в свет словаря подтолкнет такой диалог к развитию. Словарь выходит одновременно на двух языках — русском и немецком и представляет интерес для богословов, философов, антропологов, психологов, а также преподавателей и студентов; для всех, кто хочет глубже изучить и понять антропологическую традицию христианства.

Перевод с немецкого:

Анна Брискина-Мюллер, Санкт-Петербург / Халле (Saale)

При финансовой поддержке:

- Института христианской психологии, Москва
- Фонда просвещения META, Москва

ISBN 978-5-88060-036-6
ISBN 978-5-91761-194-5

© Фонд «Русское православие», 2012
© Оформление, Паломник, 2012

Оглавление

Приветствия	7
Приветствие председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона	7
Приветствие архиепископа Венского кардинала д-ра Кристофа Шёнборна	9
Предисловия	11
Предисловие протоиерея Андрея Лоргуса	11
Предисловие иерея, профессора Бертрама Штубенрауха	17
От переводчика	21
Анна Брискина-Мюллер. От переводчика	21
Словарь	23
Основные категории	25
БОГОЧЕЛОВЕК ИИСУС ХРИСТОС	25
ЧЕЛОВЕК	46
ЛИЧНОСТЬ	63
МУЖЧИНА / ЖЕНЩИНА	79
ДУША	98
ЛЮБОВЬ	111
Алфавитные статьи	122
Адам и Ева	122
Бесстрастие	134
Болезнь	140
Брак	152
Вера	163
Власть	175
Воздержание	186
Воля	198
Грех	210
Достоинство / Права человека	222
Дух / Духовная жизнь	234
Инвалидность	246
Исихия	257
Искушение	268
Лицо / Ипостась	280
Молитва	291
Мудрость	305
Обожение	317

Образ Божий	331
Образование	343
Общество	352
Память	365
Познание	373
Покаяние	387
Пост	400
Радость	410
Речь	422
Свобода	430
Святость	445
Семья	457
Сердце	472
Слово	483
Смерть	493
Смирение	505
Совершенство	518
Совесьть	537
Созерцание	547
Сознание	558
Сон	569
Страдание	583
Страсти	593
Страх	605
Творение	617
Тело / Плоть	626
Трезвение	636
Труд, работа	644
Удовольствие	660
Ум / Разум	671
Уныние	683
Ценности / Этика	696
Чувство	709

Список авторов Богословского словаря	721

Православные авторы	721

Католические авторы	723

Часто цитируемые римско-католические документы	725

Двуязычный параллельный список статей	729

Приветствия

Приветствие председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Волоколамского Илариона

Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его.

Пс. 8:5–6

Понятия «человек» и «личность» являются основополагающими для системы ценностей европейской цивилизации. Раскрытие их подлинного смысла и значения содержится в евангельском благовестии, о чем забывает современное общество, в котором секулярное мировоззрение подменяет собой христианское наследие.

Уникальность человеческой личности исходит из действенной любви Божией к человеку: *Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего* (1 Ин. 4:9). Также и Символ веры говорит о подвиге умаления ради человека Сына Божия: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес». Православную догматику невозможно представить без разговора о человеке: антропология является существенной и неотъемлемой частью христианского богословия.

Представленный словарь богословской антропологии, изданный по инициативе австрийского фонда «Про Ориенте» и московского фонда «Русское Православие», имеет задачу напомнить современной Европе о духовных корнях, которые лежат в основе ее культуры и истории, свидетельствовать о христианской природе ее нравственных ценностей.

Европейское христианство многообразно. На католическом Западе и на православном Востоке в течение последних веков

складывались разные богословские школы и традиции. И хотя учение о человеке не принадлежит к числу тем, противоречия по которым раскалывают восточное и западное христианство, тем не менее, и здесь обнаруживаются разные подходы и взгляды.

Цель данного издания — познакомить читателя с положениями обеих традиций. Каждый антропологический термин, а их более 55, разрабатывается в двух отдельных статьях, как с православной, так и католической точек зрения. Этот словарь свидетельствует не только о христианском понимании человека, основанном на Священном Писании и богатом святоотеческом наследии, но и способствует уважительному познанию друг друга на хорошем научном уровне представителями различных богословских школ. Новые времена обращают к нам новые вызовы, мы стоим перед фактом усиления влияния в обществе идей секуляризма и либерализма, и никому не дано решить эту глобальную духовную проблему современного мира в одиночку. У нас общие задачи, которые требуют общих усилий.

Поздравляю коллектив авторов, редакторов и переводчиков с завершением этого фундаментального труда и надеюсь, что распространение этой книги, как в русскоязычном, так и в немецкоговорящем мире, внесет вклад в дело христианской миссии и послужит росту взаимопонимания между Церквями Востока и Запада.



Митрополит Волоколамский,
председатель Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата

«Словарь богословской антропологии» раскрывает богатое многообразие христианской мысли о человеке, об основных вопросах его бытия — откуда, куда и зачем, о тоске человека по «благой жизни». Благодаря словарю обе великие традиции — Восток и Запад — становятся как бы лицом друг к другу и ведут диалог на очень конкретные, актуальные темы из области этики.

Выражаю свою благодарность фонду PRO ORIENTE и ее президенту Йоханну Марте за всемерную поддержку проекта по изданию этого необыкновенно нужного, интереснейшего двуязычного (немецко-русского) справочника. В той же мере благодарю и обоих научных редакторов — протоиерея ректора Андрея Лоргуса (Москва) и профессора Бертрама Штубенрауха (Мюнхен). Имея опыт совместных симпозиумов по вопросам богословской антропологии, они пригласили русских православных и римско-католических специалистов из области богословской и философской науки вместе составить компендиум христианской картины человека из 56 основных понятий. Необходимо поблагодарить авторов, а также всех тех, кто так или иначе содействовал выходу «Словаря» в свет. Все они внесли важный вклад в укрепление взаимопонимания между православными и католиками в духе уважения перед глубиной и обширностью другой традиции, в духе готовности выслушать друг друга, в духе открытости, готовности обогатиться взглядами собеседника.

Многие понятия богословской антропологии в традициях Востока и Запада обрели разную трактовку. Тем более необходим сравнительный обзор, дающий возможность распознать, назвать и обсудить то, что является для нас общим достоянием, и то, что нас разнит. Уверен, что подобный диалог выявит согласие в главном. Ибо Восток и Запад в равной мере вдохновлены Словом Божиим Священного Писания, и Восток и Запад в равной мере опираются на отцов первого тысячелетия, в своих богословских трудах боровшихся за Благоую весть Божию и за человека, созданного по образу Божию.

Словарь мне представляется в том числе и плодом Европейской конференции по христианской культуре, организованной в мае 2006 года фондом PRO ORIENTE по поручению Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и Папского совета по культуре в Вене. Во время этой конференции стало очевидным, насколько в сегодняшнем глобализированном, плюралистическом мире необходимо повсюду напоминать о христианском образе человека. В этом смысле словарь сослужит необыкновенную службу. Он пригодится не только в диалоге Церквей, но и во встрече культур Востока и Запада и послужит делу взаимопонимания между народами Европы.

Издавая словарь, PRO ORIENTE уже не впервые вносит ценный вклад в диалог между Русской Православной и Римско-Католической Церквями. Так, фонд остался верен своему правилу — рыхлить почву на неофициальном уровне, чтобы официальный диалог мог начать приносить плоды. От всего сердца желаю, чтобы так получилось и с этим новым трудом.

+Christoph Kard-Heinrich

Предисловие протоиерея Андрея Лоргуса

Богословская антропология никогда не была центральной проблемой богословия, не является ею и сейчас. Традиционно богословские запросы были направлены на вероучение, на экклесиологию, Священное Писание. Как по числу исследований, так и по числу исследователей антропология относится к дисциплинам, которые рассматриваются как прикладные. В иерархии богословского корпуса наук догматика занимает первое место, а антропология ее «ученица» и соподчиненная «наследница». Такое положение антропологии никогда не привлекало особенного внимания к ней.

Тем не менее внимание человечества второй половины XX в. стало склоняться к человеку и наукам о человеке и, в частности, к богословской антропологии. Причиной тому стала антропологическая катастрофа, постигшая человечество, и прежде всего Европу и Россию, в результате революций и двух мировых войн, техногенного и информационного кризиса, экологической катастрофы и глобальной информационной опасности. Бытие человека, как человека, оказалось в опасности. Сам человек утратил преемственную связь с традицией, с самим собой, с опытным знанием себя, своих корней, своей природы.

Христианская антропология — центральная наука о человеке для христианской культуры прежде всего Европы и России. Это также актуально для христианских стран Америки и других континентов. Значение антропологии — в ее базовом, фундаментальном характере. Сегодня антропология становится опорой и фундаментом построения прочного научного и духовного знания о человеке, открывающего возможность построения гуманистического образа жизни, развития и социальных отношений.

Для христианского мира, для культур и Церквей Востока и Запада богословская антропология равно фундаментальна, равно

значима. Поэтому так важен диалог двух культур и двух традиций. Мы понимаем, что диалог осложнен взаимоотношением двух Церквей, имеющих исторические, канонические и политические проблемы. Тем больше у нас желания сделать богословский диалог профессиональным, содержательным, обоснованным. Этому и служит наша совместная работа, которая началась с богословских встреч в 2002 г. в Вене, когда состоялась первая конференция между католическими и православными антропологами. Вторая конференция прошла в Москве в 2003 г., а третья в 2005 г., вновь в Вене. Все они были посвящены антропологическим проблемам, в том числе темам жизни и смерти, личности, свободы, правам человека, актуальным проблемам человека. Богословский антропологический словарь, таким образом, является результатом длительного богословского диалога.

В 2005 г. на третьей конференции, в Вене, проф. Бертрам Штубенраух предложил создать антропологический справочник с параллельными текстами двух традиций: русской православной и немецкой католической. Идея профессора Б. Штубенрауха заключалась в научно-богословском сопоставлении подходов и позиций, а для этого было необходимо компаративистское исследование двух традиций на основе идентичных по содержанию текстов. В этом задача нашего словаря.

Наше издание не претендует на исчерпывающий богословский ответ: русское Православие, являясь частью вселенского Православия, отражает национальную богословскую традицию, а немецкое богословие не отражает всего римско-католического учения. Тем не менее этот справочник может открыть как общность, так и разность наших подходов в учении о человеке.

Активная работа началась в 2006 г. Определился редакционный совет словаря: унив. проф. д-р Бертрам Штубенраух и унив. доц. свящ. Андрей Лоргус, д-р Иоганн Марте, диакон д-р Иоанн Краммер. Был определен план работы, требования к авторам, ограничения, объем словаря и пр. В 2007 г. был определен объем словника, требования к статьям. Окончание планировалось на 2008 г., однако вышло иначе. В 2008 г. состоялась встреча редакционного совета, на которой было признано, что трудности работы оказались значительнее, чем предполагалось. Тогда был намечен план их преодоления. В начале 2009 г. продолжились консультации в Москве. Было налажено сотрудничество с редакцией

Православной энциклопедии и с факультетом философии МГУ. Сотрудники этих организаций вошли в состав авторов. В 2009 г. состоялась еще одна встреча, в Варшаве. Было констатировано, что можно начинать редактирование и переводы. Окончание переводов пришлось на конец 2010 г., когда состоялась еще одна встреча, в Мюнхене. Далее началась редакторская правка переводов, так как количество научных и филологических проблем оказалось немалым. Только к концу 2011 г. можно было констатировать, что работы в основном завершены. Встреча в феврале 2012 г. в Халле (Германия) была посвящена изданию словаря. Таким образом, наш словарь — плод трудной работы и непростых и неординарных решений. Более того, нам представляется, что наш опыт составления параллельного богословского словаря — первый, единственный на сегодня, но, надеемся, не последний.

Антропологический словарь имеет прежде всего информационно-исследовательский характер. Он предназначен богословам, антропологам, всему христианскому сообществу, философам, студентам и всем интересующимся учением о человеке. Словарь способен не только представить разработанный в богословской науке вопрос, но и стимулировать новые исследования, диалоги и новые вопросы. Словарь не претендует на завершенность, напротив, это начало поиска, диалога, новых подходов. Антропологический словарь может оказаться полезен при межконфессиональных диалогах, в межцерковной деятельности, в научном обмене. Кроме того, словарь окажет неоценимую помощь студенчеству, изучающему богословскую антропологию. Для нас, профессоров и преподавателей богословских дисциплин, немаловажную роль играет то, что словарь имеет параллельную, двуязычную (в двух томах) форму представления, что открывает возможность сравнительной работы с двумя языками. В этом смысле мы стремились к аутентичности терминологической базы и точности перевода. Переводчиками явились не только носители языка диакон доктор И. Краммер и доцент доктор А. Брискина-Мюллер, но и богословы, хорошо знающие не только богословскую традицию своего языка, но еще и языка партнера. В их переводах особая ценность нашего издания. В процессе работы переводчики внесли большой вклад своими справками, замечаниями и вопросами.

Богословский словарь имеет фундаментальное значение как проект для диалога традиций, богословий и мировоззрений Востока

и Запада в области человекознания. Цель издания — в возможности знать позицию партнера, чтобы могла быть объективная и содержательная дискуссия. Словарь сохраняет подход, в котором каждый автор пользовался максимальной свободой для выражения своей богословской позиции. Словарь отражает не только традиционные взгляды, но и характерные особенности немецкоязычного римско-католического и русского православного богословия.

Задача редакционного совета состояла в том, чтобы статьи словаря отражали не только традиции Церквей, но различные богословские позиции, чтобы богатство творческих направлений оказалось открытым для знакомства. Были выбраны подходы, которые не ограничивали авторов внутри традиций. Ограничением были только размеры статей, что было продиктовано издательской целесообразностью.

Авторы словаря не только богословы, но и философы. Это отражает положение антропологии как дисциплины пограничной. И равно интересной как философии, так и богословию. Русская философская мысль за последние 150 лет существенно влияла на богословие и сама заимствовала богословское богатство. Имена Флоренского, Булгакова, Зеньковского и др. тому свидетельство.

Среди авторов словаря есть традиционалисты и оригинальные мыслители, что отражает современное состояние антропологии. Словарь не представляет единой, официальной точки зрения Церкви — в этом его особенность. Официальной богословской антропологии в смысле вероучительного документа не существует. Как говорят, антропология не догматизирована. Но это не умаляет ценности словаря.

Некоторые вопросы, например вопрос о сотворении человека, историчности Адама и Евы, жизни в Эдеме, освещены с традиционной точки зрения, что может кому-то показаться неуместным в XXI в., но такова русская антропология сегодня.

В словарь не предполагалось включать биографические статьи. Мы избрали системный подход. Это значило выделить основные термины, которые задают основной каркас антропологического учения. Потому аскетические, литургические, духовно-психологические (хотя остались *Сон, Память, Сознание*) термины были в основном исключены. Первоначальный состав словника был шире, он включал без малого около сотни терминов. По названным соображениям его пришлось сокращать. Прежде всего, словник отражает общее учение о человеке.

Редакционный совет счел необходимым увязать начала антропологии с христологией. Для русской богословской школы это является непрямым условием. Потому первой, ключевой статьёй стала тема «Богочеловек Иисус Христос». Единство совета по этому вопросу было ощущением единства соборной традиции неразделенной Церкви.

Однако первое сравнение составленных словников, а составлялись они параллельно в русской и немецкой редакциях, показало и разность подходов. Такая разность словников была основана на разности традиции. Например, в русском словнике с самого начала было два термина: *Страсть* и *Бесстрастие*, поскольку в системе антропологии это темы разные. Страсть принадлежит разделу антропологии, а бесстрастие скорее к аскетике. В немецком словнике такого различия нет, и потому там одна статья *Страсть / Бесстрастие*.

Другой уровень различий связан с мировоззренческой позицией. Немецкая редакция сочла необходимым добавить в словник неантропологические, с нашей точки зрения, темы: «Образование», «Права человека», «Общество». Для нас это казалось лишним. Мы понимаем пространство антропологической тематики в традиционном святоотеческом русле. Но само прояснение православной антропологической позиции по этим вопросам стало ценной работой для нас. В конце концов мы расширили круг антропологической проблематики в отечественной традиции. В этом есть социальный смысл, так как Церковь ныне — важнейший социальный деятель. Позиция Церкви в этих вопросах чрезвычайно важна. Мы предложили включить в словник тему «Инвалидность», исходя из актуальности социального служения Церкви.

Таким образом, словник словаря составлен в компромиссном варианте, причем более всего он отражает нашу богословскую общность, чем различия. Различия — это позиции авторов и содержательная часть статей.

Словник состоит из шести ключевых статей и пятидесяти алфавитных. Ключевые статьи были выбраны как наиболее общие и значимые. Они не ограничены по объёму в силу их важности. Алфавитные статьи посвящены темам, которые в своем терминологическом виде не совпадают, так как не совпадают значения основных терминов. Например, «Личность» в немецком разделе разделена на *Person* и *Persönlichkeit / Personalität*, что не соответствует русскому Лицо и Личность. Такое несовпадение не лишает

статьи адекватности соответствующей традиции, но представляется трудность дальнейшей работы. Трудность сопоставления. Но это и есть та цель, которую мы преследуем, — начало диалога, включающего обнаружение различий и совпадений. Каковы будут совпадения и различия, мы можем только предполагать, но это будет наш следующий шаг.

Редакционный совет словаря намерен организовать диалог антропологов и богословов после взаимного ознакомления и освоения материалов словаря с привлечением большего числа специалистов и экспертов. Предполагается самая широкая и свободная и в то же время профессиональная дискуссия. Ее методологический фундамент — наш Антропологический словарь.

Мы надеемся, что данное издание найдет заинтересованного читателя, профессионального критика, горячих сторонников и не менее горячих противников. Мы приглашаем всех читателей к всестороннему обсуждению материалов словаря.

Как научный редактор русского тома словаря, хочу выразить горячую благодарность г. Иоанну Марте, президенту фонда PRO-ORIENTE, г-же Марион Виттене. Без их инициативы, неустанной деятельности на протяжении вот уже десяти лет словаря не было бы. Моя признательность и самая преданная дружеская благодарность диакону доктору Иоанну Краммеру, переводчику, редактору и сподвижнику нашего дела. Я благодарю своего коллегу профессора священника Бертрама Штубенрауха, соредактора словаря, а также г-жу Анну Брискину-Мюллер, переводчика словаря с немецкого.

Моя глубокая признательность Высокопреосвященнейшему Илариону, митрополиту Волоколамскому, за высочайшее покровительство нашего проекта.

Я благодарю редакцию Православной энциклопедии в лице Ларисы Литвиновой, редактора богословского отдела, и философский факультет МГУ в лице проф. Алексея Козырева за сотрудничество.

Я благодарю своих коллег антропологов и богословов, участвовавших в составлении русского тома словаря.

Предисловие иерея, профессора Бертрама Штубенрауха

Предлагаемый читателю «Словарь богословской антропологии» стремится в первую очередь к тому, чтобы дать встретиться Церквям — Римско-Католической и Русской Православной. Убеждениям, имеющим общие корни и обнаруживающим зачастую общую богословскую традицию, но по разным причинам ставшим друг другу чужими, надлежит вновь стать темой нашего диалога. На богословской антропологии мы остановились по многим причинам: во-первых, он входит в комплекс основных рубрик христианского вероучения; во-вторых, эта тема сегодня особенно своевременна; в-третьих, он таит в себе меньше опасностей, поскольку хотя бы отчасти оставляет за скобками такие межконфессионально спорные темы, как, например, истинная Церковь Христова и ее признаки или иерархическое служение, в особенности папское. Хочется надеяться на то, что так нам хотя бы отчасти удастся заново взглянуть на конфессиональные особенности нашего образа мысли и донести их до всех, интересующихся этими вопросами, при том что в наши задачи ни в коем случае не входило и не входит какое-либо сглаживание углов. Напротив, основная идея сборника состоит в том, чтобы выявить конфессиональные и культурные особенности каждой из сторон. При этом речь идет не только об отдельных тезисах, но и (и даже прежде всего) о принципиальных установках, о, так сказать, научно-богословских менталитетах, издавна — осознанно или нет — оставляющих свой след как на методах, так и на содержании богословской мысли. Увидеть подобные различия и как бы подготовить материал для межцерковного диалога — в этом основная задача предлагаемого издания.

Идея книги возникла вследствие многолетних контактов между отдельными римско-католическими и русскими православными богословами, многократно встречавшимися в последние годы на интереснейших конференциях по вопросам богословской антропологии (материалы которых также уже изданы) в Вене и в Москве под эгидой фонда Pro Oriente, а также кафедры догматического богословия венского католического богословского факультета, заведующим которой я тогда был. Некоторые, не все из наших кол-

лег, участвовавших в конференциях, продолжили с нами работу, написав статью для нашего сборника; появилось и много новых участников — как с католической, так и с православной стороны. То есть наш словарь задуман в качестве более серьезного продолжения прежних проектов, что является еще одним свидетельством того, что настоящий проект зарождался в диалоге.

Однако речь идет больше, чем просто о встрече *церковных* традиций. Речь идет о том, чтобы в известном смысле, хотя бы в виде первых шагов, внести свой вклад во взаимопонимание между народами, а также к наведению мостов между *культурами*. В центре предлагаемых размышлений стоит человек — каждый человек, мужчина и женщина, однако в первую очередь тот человек, которого достигла христианская весть о спасении, человек, интерпретирующий ее на фоне мироощущения той среды, в которой он живет, интерпретирующий и передающий ее исходя из привычных ему эпистемологических постулатов. Вновь пробудить интерес людей Запада и Востока друг к другу — людей из той части Европы, которая сформировалась под латинским влиянием, и представителей мира, сформировавшегося под влиянием греческим, — также и эта идея служит стимулом и целью этой книги. Богословско-философские суждения, от которых зачастую — если взглянуть со стороны — слишком легко отмахиваются, нужно подвергнуть внимательному рассмотрению, нужно сформулировать. Подтвердятся ли при этом стародавние подозрения или же разрешатся — это читатели должны решать сами. Нам же было важно для начала всего лишь показать, что говорят разные миры по одним и тем же вопросам. Результатом, как мне кажется, можно гордиться, по крайней мере в том, что касается объема книги. По поводу содержания нужно повторить: пусть читатель решает сам! Читатель должен задуматься, читатель должен вдохновиться, читатель должен учиться дальновидности и пытаться понять, *как* другие думают и, прежде всего, *почему* они думают и аргументируют иначе. Расширить горизонт — вот первый и самый важный шаг в деле сближения народов, а потому и во встрече Церквей.

Из вышесказанного читателю необходимо учесть ряд формальных моментов, которые помогут ему пользоваться книгой и оценить ее.

1. Понятия, выбранные нами для сборника, конечно, не исчерпывают темы. В наши цели не входило написание обширного справочника по антропологии; для этого нашего словника недо-

статочно. Отсутствуют некоторые понятия, на Западе представляющиеся обязательными; и наоборот, в сборник вошли темы, которых римско-католический читатель, скорее всего, не ожидает увидеть в сборнике по антропологии. Сам по себе выбор понятий оказался сложным диалогическим процессом, в котором обеим сторонам приходилось выслушивать друг друга и учитывать чужие интересы.

2. Научные редакторы сознательно отказались от мысли давать авторам указания по поводу метода составления отдельных статей — как в смысле содержания, так и в смысле оформления. В авторском подходе к каждому заданному понятию предполагалась полная свобода; авторам было предоставлено самостоятельно решать, что важно, а что нет. Таким образом легче всего выступит на поверхность многообразие идей и методов, а также многообразие стилей в работе — на Западе и Востоке. Кроме того, необходимо было показать, что и в рамках одной и той же культурной среды существуют очень разные принципы и манеры научной работы, вынесения богословского суждения. Хотя мы и следили за тем, чтобы немецкие тексты имели в известном смысле одну и ту же формальную структуру, но в отношении русских текстов этого требования не было: нам не хотелось делать нашим российским коллегам никаких предписаний. Ведь и подходы к первоисточникам и к прочей литературе на Западе и Востоке различны. Авторы могли самостоятельно решать, в каком объеме они приводят цитаты, пересказывают мысли других авторов или же ссылаются на них лишь мимоходом. Поскольку, несмотря на особые задачи сборника, речь идет о словаре, для которого важнее не авторская оригинальность, а скорее изложение сложившихся, общиннообразующих перспектив, мы просим читателя о снисходительности в том, что касается возможного отсутствия точного указания источников той или иной мысли. Списки использованной литературы в конце каждой статьи дают вполне отчетливую картину того материала, которым пользовались.

3. Сборник задумывался как «противопоставление», что прослеживается и в заголовке. Это значит: две статьи, написанные по каждому понятию, следуют непосредственно одна за другой без какого-либо их прямого сравнения в отдельном обобщающем тексте. Дело в том, что авторы на Западе и Востоке друг о друге не знали, как и не были знакомы с корреспондирующей статьей с другой стороны. Это тоже — часть замысла: во-первых, задокументировать

разные способы мысли, не оказывая на авторов никакого давления, а во-вторых, побудить к сравнению самого читателя. И да будет позволена мне смиренная надежда на то, что, быть может, в следующем сборнике нам представится возможность сравнить статьи и поспорить.

Внешне книга выстроена очень просто: в алфавитном порядке парами следуют сначала «ключевые понятия», а за ними более пятидесяти терминов. Статьи по «ключевым понятиям» обширнее, они посвящены основным ориентирам богословской антропологии. В конце статей (чаще всего) находятся списки использованной литературы.

Как немецкому римско-католическому издателю, мне остается лишь сердечно поблагодарить президента фонда Pro Oriente в Вене господина д-ра Йоханна Мартэ за финансирование и активную и вместе с тем терпеливо-настойчивую поддержку проекта; его бывшего ассистента госпожу Марион Виттинэ, а также теперешнего секретаря фонда, магистра Флориана Тудэра. Благодарю своего русского соиздателя нашего сборника, протоиерея Андрея Лоргуса (Москва), а также всех тех, кого ему удалось по нашей просьбе привлечь к работе над проектом. Благодарю переводчиков: госпожу д-ра Анну Брискину-Мюллер (Халле), переводившую с немецкого на русский, и господина профессора д-ра Йоханна Краммера (Санкт-Пёльтэн, Вена), переводившего с русского на немецкий. Перевод удался лишь потому, что в переводчиках соединились достойные удивления языковые познания с не менее серьезной богословской компетентностью — настоящий подарок для нашего проекта. И конечно, приношу свою благодарность западным коллегам за проделанную ими работу, а также студенческих ассистентов госпожу Ребекку Милену Фукс и господина Маркуса Вельтэ (Мюнхен) за правку текстов. Ото всех авторов как на Западе, так и на Востоке потребовалась изрядная доля терпения; проект, подобный нашему, конечно, стоит времени — по разным причинам. С выходом нашей книги в свет — не в последнюю очередь благодаря щедрой поддержке спонсоров — остается только пожелать каждому, кто берет ее в руки, чтобы она оказалась полезной и поучительной.

Мюнхен, сентябрь 2012 г.

Священник, проф. д-р Берtram Штубенрах

Переводить эту книгу — более пятидесяти статей очень разных авторов — было непросто. Почти все они ориентировались на своего привычного адресата, академического читателя, и писали в контексте привычного для них дискурса, имеющего сегодня место на западных (католических и протестантских) богословских факультетах. Поэтому неудивительно, что тексты статей содержали целый ряд нерасшифрованных аллюзий как на западное богословие в целом, так и на современную западную богословскую проблематику, неизвестную или малоизвестную в России, а потому рисковавшую сделать отдельные авторские предпосылки, тезисы, выводы неочевидными для русскоязычного читателя. Чтобы перевести тексты максимально прозрачно и при этом не внести в них своего прочтения, переводчику пришлось работать в постоянном диалоге с авторами. В процессе этой работы авторы отчасти уточняли отдельные формулировки, отчасти писали пояснения и экскурсы к отдельным местам. Однако в немецкий текст попало не все, поскольку не все нужно немецкоязычному читателю. В русском переводе авторские комментарии, не попавшие в текст, вынесены в сноски — с пометкой «Примечание автора». В тексте немецкого оригинала примечаний нет.

В римско-католической богословской среде принято пользоваться латинской терминологией. Многие богословские труды прошлого, вероучительные, церковно-правовые, литургические и прочие документы до сего дня носят латинские названия. Перевод всех латинских понятий, цитат и выражений приводится в сносках, как и краткие комментарии к наиболее важным церковным документам, именам, событиям, цитатам и пр. Все эти сноски снабжены пометкой «Примечание переводчика».

Счет псалмов приводится по привычной русскоязычному читателю Септуагинте. Там, где это было возможно, библейские цитаты приводятся по Синодальному переводу. Однако в ряде мест отход от него был неизбежен, поскольку в нем не прослеживалась мысль, иллюстрируемая автором. Подобные места также прокомментированы в соответствующем «Примечании переводчика».

Отдельную трудность представляет собой современная западная богословская терминология, не вполне еще нашедшая себе адекватный перевод на русский язык. Русский язык, хотя, безусловно, и располагает богатейшей опытом богословия, работает преимущественно в категориях восточно-христианского, греческого, православного богословия и лишь начинает осваивать еще непривычную для него современную западно-христианскую терминологию.

Анна Брискина-Мюллер

СЛОВАРЬ

БОГОЧЕЛОВЕК ИИСУС ХРИСТОС (правосл.)

Православная христология носит антиномический характер. Единство Господа Иисуса Христа утверждается в ней одновременно с исповеданием Его истинности и совершенства как Бога и истинности и совершенства как Человека (Concilium universale Chalcedonense anno 451. S. 129). Таким образом, задавая богословское видение человеческого совершенства, христология приобретает основополагающее значение для всей богословской антропологии (Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокколебимое. С. 71; Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 242–243). При этом узловое положение в православной христологии заняли слова из ороса IV Вселенского собора о соединении Божественной и человеческой природ в одно Лицо (*εἰς ἓν πρόσωπον*) и одну Ипостась (*καὶ μίαν ὑπόστασιν*) Господа Иисуса Христа (Concilium universale Chalcedonense anno 451. S. 129). Эти слова означают, что святые отцы сближают в христологии понятия «лицо» и «ипостась», одновременно различая их от понятий «сущность» и «природа». Тем самым они обращаются к тому пониманию соотношения четырех основных богословских понятий, которое было выработано в православной триадологии IV в. (Joannes Damascenus. *De fide contra Nestorianos*. S. 7).

В современной православной антропологии основополагающее место заняло утвержденное V Вселенским собором положение о том, что единым Лицом, или единой Ипостасью, Господа Иисуса Христа является Второе Лицо, или Вторая Ипостась, Пресвятой Троицы — Сын Божий, Слово (Justinianus Flavius, *imperator*. *Edictum rectae fidei*. P. 130–136; Joannes Damascenus. *Expositio fidei*. S. 51, 56). Опираясь на это святоотеческое видение, православные авторы XX–XXI вв. подчеркивают, что во Христе совершенная человеческая природа, обладающая всей полнотой индивидуальных признаков,

воипостасирована не в человеческой ипостаси, а в ипостаси Бога Слова (Флоровский Георгий, протопр. Восточные отцы V–VIII веков. С. 26; Мейендорф Иоанн, протопр. Христос в восточном православном богословии. С. 19; Он же. Введение в святоотеческое богословие. С. 274; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 182; Zizioulas J. D. Communion and Otherness. P. 37; Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 79–86).

Раскрывая богословское содержание синонимичных понятий «лицо» и «ипостась», святые отцы связывают их с таким понятием, как *самостоятельность* (κατ' αὐτό, καθ' ἑαυτό) (Gregorius Nazianzenus. Orat. 23. S. 8 // PG. 35. Col. 1160 C; Orat. 33. S. 16 // PG. 36. Col. 236 A; Orat. 40. S. 41 // PG. 36. Col. 417 B). Тем самым они придают этим понятиям статус изначального принципа, задающего основу *самобытного существования* (ὑπάρξεως κατ' αὐτό) (Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica. S. 5, 67). Вывод о полноте онтологического статуса лица, или ипостаси, следует также из распространенного в святоотеческом богословии различения сущности и ипостаси как *общего* (τὸ κοινόν) и *частного* (τὸ ἴδιον, τὸ καθ' ἑκάστων) (Basile, st. Lettres. Vol. 2. Ep. 214. S. 4; Vol. 3. Ep. 236. S. 6). Ведь сущность как общее или видовое обретает объективную реальность только в частных, характеризующихся своими отличительными признаками, конкретных реализациях-ипостасях, вне них оставаясь лишь абстрактным субъективным представлением (Joannes Damascenus. Expositio fidei. S. 50). Кроме того, святые отцы указывают на Божественные Лица, а также на человеческие личности как на различные *образы существования* (τρόποι τῆς ὑπάρξεως) (Basilius Cappadociae. Adversus Eunomium // PG. 29. Col. 681 A–C; Idem. Sur le Saint-Esprit. Ch. 18. S. 46; Idem. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. 31. Col. 613 A–B; Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. B. 1. Ch. 1. S. 216, 497; Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. S. 8, 28; Idem. Mystagogia. Ch. 23; Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica. S. 67; Idem. Expositio fidei. S. 8, 10, 49; Idem. Contra Jacobitas. S. 52).

Как Второе Лицо Пресвятой Троицы, Господь Иисус Христос задает воспринятой Им человеческой природе тот же совершенный личностный образ существования, который Божественные Лица в абсолютной полноте внутритроичного общения, выражающейся в богословии через понятие *единосущия* (ὁμοούσιος), задают Божественной природе. Поэтому для православной антропологии особое значение приобретает весь спектр отношений Христа

с людьми, вся Его жизнь, конституируемая Его устремленностью в Святом Духе к Отцу. Именно совершенный личностный образ существования, полнота личностных отношений, явленные Христом, задают абсолютный образец личностного совершенства, структурирующий телеологическую перспективу личностного становления каждого человека (1 Пет. 2:21; 1 Кор. 4:16; 11:1; Гал. 2:20; 1 Фес. 1:6; 2:14).

Святые отцы поясняют также, что ипостась как частное отличается от сущности как общего благодаря своим *отличительным свойствам* (*ἰδίωμα, ἰδιάζον σημεῖον, ἰδιότης*) (Basile, st. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 3; Vol. 2. Ep. 214. S. 4; *Idem*. Adversus Eunomium // PG. 29. Col. 556C; Gregorius Nazianzenus. Orat. 40. S. 41 // PG. 36. Col. 417B; Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus. P. 26, 30–31; *Idem*. Contra Eunomium. B. 1. Ch. 1. S. 277–278; Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica. S. 5). В ряде случаев святые отцы называют лицом, или ипостасью, само *отличительное свойство* (Basile, st. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 5–6, 8; Gregorius Nazianzenus. Orat. 21. S. 25 // PG. 35. Col. 1124D; *Idem*. Die fünf theologischen Reden. Orat. 31. S. 28; *Idem*. Orat. 33. S. 16 // PG. 36. Col. 236A; Orat. 34. S. 13 // PG. 36. Col. 253B). При этом личные, или ипостасные, отличительные свойства понимаются как неизменные и непередаваемые (Gregorius Nazianzenus. Orat. 25. S. 16 // PG. 35. Col. 1221A; Orat. 39. S. 12 // PG. 36. Col. 348C; Orat. 42. S. 15 // PG. 35. Col. 476A–B; Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. S. 78).

Богочеловек Иисус Христос как личность характеризуется личным, или ипостасным, свойством Сына — *рождением от Отца* (Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. S. 79; Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus. S. 37). Это означает, что отличительное ипостасное свойство Христа понимается в православном богословии как *отношение по происхождению*; оно носит, другими словами, *соотносительный* характер. Принявшие Христа и верующие в Него рождаются Святым Духом от Бога и становятся детьми Божиими (Иер. 3:19; Ос. 1:10; Ин. 1:12–13; 20:17; Иак. 1:17–18; 1 Ин. 3:1–2; Рим. 8:14–30; 1 Кор. 4:15–16; 2 Кор. 6:18; Гал. 3:26; 4:4–7; 4:19; Флм. 1:10; Евр. 2:10–12; Откр. 21:7).

Лицо, или ипостась, характеризуется также в троичном богословии святых отцов как *неделимое* (*ἄτομος, individuum*) (Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus. P. 23–24, 31; Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate (Sp.) // PG. 77. Col. 1149A–C; Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica (Recensio fusior). S. 5;

(*Recensio brevior*). S. 43). Кроме того, в святоотеческой триадологии понятие «лицо», или «ипостась», определяется как *отношение* (*σχέσις*) (*Basilius Cappadociae. Adversus Eunomium* // PG. 29. Col. 517A, 557C, 588C–589A, 621B; *Gregorius Nazianzenus. Orat.* 23. S. 8 // PG. 35. Col. 1160C; *Idem. Die fünf theologischen Reden. Orat.* 29. S. 16; Orat. 31. S. 9; *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. B.* 1. Ch. 1. S. 553, 156–561, 568–574; B. 3. Ch. 2. S. 158; B. 4. Ch. 1; *Amphilochius Iconiensis. Fragmenta spuria. Fragm.* 1).

Конституируя Свою нерушимую (*ἄτομος*) личностную идентичность во внутритроичных отношениях (*σχέσις*) с Отцом и Святым Духом, Сын задает воспринятой Им индивидуализированной человеческой природе личностный образ бытия в полноте единства с человеческими личностями по образу Его единства с Лицами Божественными. Тем самым в Сыне человеческая природа оказывается совершенно чуждой той индивидуалистической обособленности от Бога и людей, которая, по мысли православных богословов XX–XXI веков, составляет сущность греха (*Zizioulas J. D. Communion and Otherness. P.* 238–241, 243–245) и неминуемо влечет человека к распаду и смерти (Быт. 2:17; Иак. 1:15; Рим. 5:12; 6:23; ср. Евр. 2:15). Даже предельные страдания, переживавшиеся Христом, и воспринятая Им смерть ни в коей мере не умаляли полноту Его любви к Богу и людям (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. S.* 21). Поэтому за крестной смертью Господа следует Его воскресение, являющее всю полноту совершенства личностного образа существования, сообщенного Им человеческой природе (Деян. 2:24; Рим. 6:9; Откр. 1:17–18).

Не связанное ни с каким индивидуалистическим обособлением (Мф. 20:28; 25:40; Мк. 10:45), или грехом (Ис. 53:9; Ин. 8:46; 14:30; 1 Пет. 2:22; 1 Ин. 3:5; 2 Кор. 5:21; Евр. 7:26), личностно свободное принятие Христом смерти за ближних лишает непреодолимой обязательности механизмы детерминирующего воздействия страданий и смерти на человека (Пс. 15:9–11; Ис. 25:8 (ср. 1 Кор. 15:54); 28:18 (ср. Ис. 28:15); Ос. 13:14 (ср. 1 Кор. 15:55); Ин. 6:39–40; 8:51; 11:26; Рим. 5:21; 6:14; 8:2). Таким образом, через Свою добровольную смерть Христос дарует каждому человеку возможность личностного преодоления греха как индивидуалистического обособления от Бога и людей, возможность преодоления обезличивающей природной детерминированности, следующей за таким обособлением, в конечном счете — возможность преодоления смерти и небытия (*Zizioulas J. D. Communion and Otherness. P.* 242, 246).

Воскресение Христа, следующее за Его добровольной смертью, открывает человеку перспективу свободного, предполагающего личностное превосходение природной обусловленности, вхождения в полноту общения с Богом и ближними как полноту жизни «с избытком» (Ин. 10:10). Возможность такого вхождения во Христе в полноту общения с Божественными Лицами и человеческими личностями даруется человеку Святым Духом в Церкви и ее таинствах (Рим. 6:3–8; ср. 1 Кор. 15:21–23). При этом жизнь Церкви как Тела Христова (Еф. 1:22–23; ср. Ин. 15:1–8), а значит и жизнь христианина в Церкви, устремлены к *Евхаристии* (Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 79–81, 84–85). Именно в Евхаристии христиане вкушают Тело и Кровь Второго Лица Пресвятой Троицы, приобщаясь по дару Святого Духа жизни вечной (Ин. 6:53–58), выражающейся в полноте их общения с Божественными Лицами (2 Кор. 13:13) и между собой как между членами единого Тела Церкви (Рим. 12:5; 1 Кор. 12:12–27; Еф. 4:25; 5:30).

Полнота личностной устремленности в Святом Духе через Сына к Отцу и полнота евхаристического общения во Христе ведут человека к предельной общности с Божественной природой (2 Пет. 1:4), то есть к состоянию *обожения*. В православной антропологии обожение часто характеризуется как состояние *восприятия*, *усвоения*, или *воипостасирования*, *нетварных Божественных энергий*. При этом, отмежевываясь в своем понимании полноты единства человека с Богом от обезличивающих и детерминирующих *пантеистических мотивов*, православные авторы подчеркивают, что Божественная *сущность* остается неприступной для человека и в состоянии полноты обожения (Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 117, 137, 140; Staniloae D. *Orthodox Spirituality*. P. 368–374).

Основополагающее значение христологии для богословского понимания человека удобно также рассмотреть, обратившись к анализу тех сотериологических причин, по которым святые отцы отвергли ряд типических представлений о Христе, известных в богословии как *аполлинарианство*, *несторианство*, *монофизитство*, *монофелитство* и *моноэнергизм*.

Отличительное положение *аполлинарианской христологии* заключается в понимании Боговоплощения как замещения Божественным Словом в человеке высшей части его сложной природы — *ума* (*νοῦς*), или *духа* (*πνεῦμα*). Такое понимание Христа было отвергнуто святыми отцами, поскольку оно не позволяет

утверждать полноту спасения человека. Ведь в православной сoterиологии уврачеванным, или исцеленным, в человеке считается только то, что воспринято Христом. А если Им не воспринято высшее, что есть в человеке, — его ум, то это высшее и не уврачевано (Grégoire de Nazianze. *Lettres théologiques*. Ep. 101. S. 50–54).

Православное утверждение об отсутствии во Христе человеческой личности не означает признания аполинарианского тезиса об отсутствии в Нем человеческого ума. Таким образом, для православной антропологии отвержение аполинарианства означает также несводимость человека как личности (*πρόσωπον*) к своей сложной природе даже на уровне такой ее наиболее совершенной составной части, как ум, или дух (Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 298–299; Он же. Догматическое богословие. С. 273).

Основной богословский недостаток **несторианства**, выделяемый православными авторами, заключается в предполагаемом им утверждении во Христе не только двух истинных совершенных природ — Божественной и человеческой, но и двух соответствующих лиц, или ипостасей, — Второго Лица Пресвятой Троицы и человеческой личности. При таком понимании все четыре предельные онтологические понятия христианского богословия — лицо, ипостась, сущность и природа — оказываются отнесенными ко Христу и как к Богу, и как к человеку, что ведет к принципиальной невозможности выразить абсолютный характер единства Бога и человека во Христе. Другими словами, единство Христа как Бога и как человека неизбежно приобретает в несторианских формулировках относительный характер (Meienendorff Иоанн, протоиер. Введение в святоотеческое богословие. С. 296–298). Вывод о том, что единство Бога и человека во Христе мыслится в несторианстве внешним образом, следует также из того, что излюбленным несторианским примером, использовавшимся для пояснения Богочеловеческого единства Христа, стал образ человека, в котором обитает Бог, как в храме (Ин. 2:19–21).

При таком христологическом подходе не удастся выразить качественное отличие Христа как человека от ветхозаветных пророков и новозаветных святых, пребывающих в единстве с Богом (Ин. 14:23; 1 Кор. 3:16; 6:19; 2 Кор. 6:16). Поэтому в рамках несторианства невозможно показать, каким образом единение человеческой личности Иисуса с Божественным Лицом Сына распространяется — в отличие от единения с Богом пророка или святого — на

прочие человеческие личности и ведет к их искуплению (*Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 130–131*). При этом несторианское понимание Христа обесмысливает таинство Евхаристии, превращая его по существу дела в людоедство. Ведь из несторианской христологической парадигмы следует, что в Евхаристии причастники вкушают Тело и Кровь не Божественного Лица — Сына, а человеческой личности — Иисуса (*Мейендорф Иоанн, протоиер. Введение в святоотеческое богословие. С. 308–309*).

Кроме того, из отвержения несторианства святыми отцами православные авторы делают вывод о том, что в христианской антропологии понятие «человеческая личность» не сводится к понятию «человеческий индивид». Этот вывод следует из характерного для православной христологии отвержения несторианского утверждения о присутствии человеческой личности во Христе с одновременным признанием в Нем индивидуализированной человеческой природы. Отвержение несторианства означает, другими словами, *инаковость* (*ἑτερότης*) личности по отношению к индивидуальности. Личность, в отличие от индивида, невыразима посредством каких бы то ни было отличительных качеств природы. Она не может также быть сведена ни к каким индивидуальным особенностям (*Флоровский Георгий, протоиер. Восточные отцы V–VIII веков. С. 123–124; Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 296–297; Мейендорф Иоанн, протоиер. Византийское богословие. С. 221*). В отличие от индивидов, человеческие личности по образу Божественных Лиц не дробят природу на отличающиеся индивидуальными признаками части. Богословское понимание человеческой личности несовместимо с идеями обособленности и изоляции (Быт. 2:18). Можно сказать, что *быть личностью* означает для человека *быть в общении* с Отцом, Сыном и Святым Духом и с человеческими личностями (Ин. 8:29; 16:32).

Критикуя **монофизитство**, определяющая особенность которого заключается в учении о единой природе Христа, святые отцы прежде всего отстаивают свободный характер боговоплощения, подчеркивая, что оно не обусловлено никакой природной необходимостью. При этом они указывают, что монофизитское учение неизбежно предполагает соотнесенность и Божественной, и человеческой природ Христа с едиными природными закономерностями, определяемыми единой богочеловеческой природой. Такая природная соотнесенность Божественной и человеческой природ во Христе рассматривается ими как исключаящая

понимание боговоплощения как абсолютно уникального, ничем не обусловленного, ничем не заслуженного, бескорыстного дара, принесенного Богом в Его любви к людям. Другими словами, такая соотнесенность, предполагая природную обусловленность боговоплощения, ведет к магическим тенденциям в понимании христианской жизни (Иов. 35:37; 41:3; Рим. 11:35) и оказывается поэтому неприемлемой с сотериологической точки зрения (*Justinianus Flavius, imperator. Edictum rectae fidei. P. 138; Maximus Confessor. Epistolae partim communes, partim dogmaticae et polemicae. Ep. 12; 13 // PG. 91. Col. 489D; 517B–C, 525D–528A*).

Кроме того, монофизитское положение о единой богочеловеческой природе Христа предполагает отрицание абсолютной трансцендентности Божественной природы природе человеческой (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. S. 21, 78*). Из этого положения следуют, другими словами, очевидные пантеистические выводы, вступающие, в частности, в противоречие с учением о творении мира из ничего (*οὐκ ἐξ ὀντων, ex nihilo*). В антропологии такие пантеистические выводы ведут к неприемлемым для богословского понимания человека представлениям о его детерминированности высшей по отношению к нему Божественной природой, к невозможности утверждения как полноты свободы человека, так и неразрывно связанной с ней полноты его ответственности.

С другой стороны, православные богословы указывают, что поскольку нетварная Божественная природа абсолютно трансцендентна всему сотворенному миру, включая тварную человеческую природу, монофизитское представление о соединении в единую природу Божественной и человеческой природ ведет к выводу о том, что человеческая природа Христа отлична от человеческой природы прочих людей, что во Христе человеческая природа перестала быть по-настоящему человеческой (*Флоровский Георгий, протоиер. Восточные отцы V–VIII веков. С. 31; Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 267*). Этот вывод неприемлем для православной антропологии, поскольку не позволяет распространить восстановление такой не вполне человеческой природы, совершенное Вторым Божественным Лицом, на ту человеческую природу, носителями которой являются человеческие личности.

Таким образом, учение о единой сложной природе Христа означает для православной богословской мысли отрицание единосутия Христа как Богу, так и человеку (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. S. 58*). Такое отрицание, в свою очередь, рассматривается

как ведущее к невозможности утверждения полноты спасения человека, предполагающей действие истинного Бога, соединившего с Собой истинного человека, действие Бога, оставшегося Богом и ставшего человеком (*Justinianus Flavius, imperator. Edictum rectae fidei*. Р. 138). Ведь о Боге, переставшем быть истинным Богом и не ставшем истинным человеком, о Боге со сложной богочеловеческой природой невозможно говорить как о подлинном Спасителе (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas*. S. 56).

Отвергая **моноэнергизм** и **монофелитство**, святые отцы настаивали на том, что из положения о полноте человеческой природы, воспринятой Христом, следует наличие у Него человеческой энергии, или человеческого действия (*ἐνέργεια*), и человеческой воли (*θέλημα*). При этом единой и единственной личностью Христа является Второе Лицо Пресвятой Троицы. Другими словами, несмотря на обладание человеческим действием и человеческой волей, Христос не является человеческой личностью. Эти богословские положения означают, что действие и воля относятся к природе, а не к личности. Таким образом, отвержение моноэнергизма и монофелитства в православном богословии предполагает *несводимость личности человека к природе* на уровне таких ее аспектов, как *действие* и *воля*. В современной православной антропологии именно положение о несводимости человеческой личности к воле позволяет дать богословское обоснование традиционной христианской аскетической практике *послушания* (*ὕπακοή*) и *отсечения воли* (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 93; *Он же. Спор о Софии*. С. 484; *Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокколебимое*. С. 137–140, 174–177).

Лит.: *Amphilochius Iconiensis. Amphilochii Iconiensis opera* / Ed. C. Dathema. Turnhout: Brepols, 1978; *Basilius Cappadociae. Adversus Eunomium (libri 5)* // PG. 29. Col. 497–768; *Idem. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* // PG. 31. Col. 600–617; *Basile, st. Lettres* // Les Belles Lettres / Ed. Y. Courtonne: 3 vols. Vol. 1: Paris, 1957; Vol. 2: Paris, 1961; Vol. 3: Paris, 1966; *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. 2nd edn. / Ed. B. Pruche. Paris: Cerf, 1968. (Sources chrétiennes. Vol. 17 bis); *Concilium universale Chalcedonense anno 451* / Hg. E. Schwartz // *Acta conciliorum oecumenicorum*. Berlin: De Gruyter. Vol. 2.1.1: 1933 (Repr. 1962); Vol. 2.1.2: 1933 (Repr. 1962); Vol. 2.1.3: 1935 (Repr. 1965); *Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate (Sp.)* // PG. 77. Col. 1120–1173; *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* / Ed. P. Gallay. Paris: Cerf, 1974; *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Hg. J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963; *Gregorius Nazianze-*

*mus. Orat. 21 (In laudem Athanasii) // PG. 35. Col. 1081–1128; Orat. 23 (De pace 3) // PG. 35. Col. 1152–1168; Orat. 25 (In laudem Heronis philosophi) // PG. 35. Col. 1197–1225; Orat. 33 (Contra Arianos et de seipso) // PG. 36. Col. 213–237; Orat. 34 (In Aegyptiorum adventum) // PG. 36. Col. 241–256; Orat. 39 (In sancta lumina) // PG. 36. Col. 336–360; Orat. 40 (In sanctum baptismum) // PG. 36. P. 360–425; Orat. 42 (Supremum vale) // PG. 36. Col. 457–492; *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* / Ed. W. Jaeger // *Gregorii Nysseni opera. Vol. 1.1 & 2.2.* Leiden: Brill, 1960; *Idem. Ad Graecos ex communibus notionibus* / Ed. F. Mueller // *Gregorii Nysseni opera. Vol. 3.1.* Leiden: Brill, 1958. P. 19–33; *Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4.* Berlin: De Gruyter, 1981. S. 109–153; *Idem. De duabus in Christo voluntatibus* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4.* Berlin: De Gruyter, 1981. S. 173–231; *Idem. De fide contra Nestorianos* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4.* Berlin: De Gruyter, 1981. S. 238–253; *Idem. Dialectica sive Capita philosophica* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 1.* Berlin: De Gruyter, 1969. S. 47–146; *Idem. Expositio fidei* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2.* Berlin: De Gruyter, 1973. S. 3–239; *Justinianus Flavius, imperator. Edictum rectae fidei* / Ed. M. Amelotti, R. Albertella and L. Migliardi (post E. Schwartz) // *Drei dogmatische Schriften Iustinians.* 2nd edn. Milan: Giuffrè, 1973. P. 130–168; *Massimo Confessore, san. Mystagogia* / Ed. R. Cantarella // *Massimo Confessore, san. La mistagogia ed altri scritti.* Florence: Testi Cristiani, 1931. P. 122–214; *Maximus Confessor. Epistolae patrum communes, patrum dogmaticae et polemicae* // PG. 91. Col. 363–650; *Idem. Quaestiones ad Thalassium* / Ed. C. Laga and C. Steel. Turnhout: Brepols. Vol. 1: 1980; Vol. 2: 1990.*

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности / Пер. с фр. В. Решиковой // *Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сборник статей* / Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000; *Он же. Догматическое богословие* // *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.* М., 1991; *Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // Там же; *Он же. Спор о Софии* // Там же; *Мейендорф Иоанн, протоиер.* Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Пер. с англ. Л. Волохонской. Клин, 2001; *Он же. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы* / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001; *Он же. Христос в восточном православном богословии* / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова при уч. Л. А. Успенской. М., 2000; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; *Он же. Рождение в Царство Непоколебимое.* Эссекс, 1999; *Флоровский Георгий, протоиер.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933; *Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века.* М., 2008.

Staniloae D. Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar / Transl. from Romanian by Archim. Jerome (Newville) and A. Kloos. South Canaan (Pennsylvania), 2003; Zizioulas J. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh, 2006.

С. А. Чурсанов

ИИСУС ХРИСТОС (католич.)

1. *Вероучительный христологический фундамент.* Согласно Халкидонскому собору (451), об Иисусе Христе надлежит учить как об истинном человеке и истинном Боге; в Его личности, единой Божественной ипостаси, действуют две природы, ни одна из которых не умаляется и не превалирует. Так, Иисус, будучи Христом и Сыном Божиим и будучи исполненным Духа Святого, является образом Отца и одновременно с этим пробразом, совершенным образом человека, созданного по подобию Божию. Он — вечное Слово (Логос) Бога, принявшее плоть во времени и живущее со Отцом и Святым Духом в качестве второй Божественной ипостаси в вечности, в славе триединой любви.

2. *Связь христологии с антропологией.* Новый Завет писался для иудеев, чтобы указать им на Иисуса из Назарета как образцового израильтянина и обетованного Мессию. При этом Евангелия не оставляют сомнения в том, что Иисус был человеком в полном смысле слова, таким же, как прочие люди. Однако в Его человечестве с очевидностью просматривается и Его божественность. Поскольку все, что Он думал, чувствовал и делал, было согласно с волей Божией, Новый Завет благовествует о Нем как Сыне Божиим (Мк. 1:1; 15:39). Экзегетические исследования последних десятилетий показали, что Назаретянин не называл Сам Себя прямо Сыном Божиим. В центре Его проповеди стояло Царство или Владычество Божие (Мк. 1:15). В этом понятии выразилось ожидание Израиля, в нем — надежда на Бога как гаранта любви и справедливости. В так называемых «делах власти» (знамения и чудеса), но прежде всего в совершенном осуществлении Закона Моисеева, одновременно и устроенного, и ослабленного Иисусом, в Нем и через Него владычество Божие стало реальностью. Чтобы стать причастным ему, нужно покаяться; если покаяние состоялось, Царствие даруется безоговорочно.

Несмотря на то что Новый Завет довольно сдержан в том, что касается наименования Иисуса Богом, из него ясно следует, что владычество Божие, во-первых, неотделимо от личности Иисуса, а во-вторых, имела место трансформация новозаветной благовестной идеи Царства Божия в церковную проповедническую идею Сына Божия. Поэтому уже Павел, в отличие от Мк. 1:15, указывает не на Царство Божие, а на Сына Божия (Гал. 4:4). Кроме того, ясно и то, что с появлением Иисуса мессианский народ Божий начинает расширяться до пределов зарождающейся Церкви: иудеи и язычники, вошедшие в Церковь, исповедуют Сына Господом (*kyrios*), Которому подобает та же честь, как и Отцу, Богу Израиля.

Большое значение для христологии имеет новозаветное повествование об исполнении Иисуса Духом, а также о Его пасхальном Воскресении. Согласно самым ранним повествовательным слоям Нового Завета, Сам Иисус мало говорил о Святом Духе. И все-таки, прежде всего в Евангелиях от Луки и от Иоанна, Он — абсолютный Духоносец. Обосновывается подобное видение сообщением о Его крещении (Мк. 1:9–11 par.). Это сообщение выстроено как повествование о Богоявлении, дающее понять, что крещаемый Иисус мог выполнить Свою миссию возведения Царства Божия лишь в Духе Святом. Согласно Луке, Иисус был зачат в Духе (Лк. 1:35), Он проповедовал в Духе (Лк. 4:18, 21; 10:21) и был ведом Духом в пустыню для испытания от лукавого (Лк. 4:1–2). От Матфея мы узнаем, что дела, которые совершал Иисус как власть имеющий, были делами Духа (Мф. 12:28).

Этому видению соответствует и послепасхальный аспект: согласно Деян. 2:33, Отец подтверждает харизматическую полноту власти Сына, воскресенного от смерти и излившего Духа на верующий в Него народ. Также и Павел усматривает в воскресении Божественное указание на деяние Духа: Отец, животворящей силой Которого является Дух, возвращает мертвого Иисуса преображенным к Себе, в вечную Славу (Рим. 8:11; Флп. 2:8f.).

Поскольку пасхальное событие, согласно новозаветному пониманию, является деянием Божиим, проявившемся на *sarx*¹ Иисуса, то и Его человечество имеет здесь решающее значение. Оно является не просто домом и обиталищем божественного Слова, но и Его выражением и внешним видом; оно указывает на то, что Царство Божие глубоко укоренено в земном царстве мира сего,

¹ *Sarx* (греч.) — плоть. — Примеч. пер.

откуда и берет свое начало. На это указывает литература мистерий жизни Иисуса, из которой с очевидностью следует, что не философская идея или созерцательное восхождение, а — как это было и в духовности Израиля — благочестивая жизнь по вере является здесь и теперь истинным признаком Божественной истины. Так, Новый Завет подчеркивает настоящее младенческое рождение Иисуса, Его эмоциональное созревание и борьбу, не в последнюю очередь реальность Его страданий и страшную гибель. Во всем этом Иисус выступает братом людей и примером для них. Подобно Ему, верующие призваны, сохраняя надежду и пестуя в себе любовь, не уходить из мира, но пускать в нем корни, с тем чтобы через последование Воплотившемуся и Распятому Царство Божие принимало все более четкие очертания. И произойти это может лишь с помощью тех средств, которые были дарованы в том числе и Иисусу, доносившему до людей божественное человеколюбие (Тит. 3:4): в жертвенной, мужественной праведности, в искреннем милосердии против подавления и эксплуатации людей, в долготерпении по отношению к слабым, в ласковом обращении с ними, в сознательном смирении и устремленности к добру, исполненной любви.

На этом фоне так называемую Нагорную проповедь (ср. Мф. 5:1–7:29 par.) следует понимать как новую ужесточенную этику. На самом деле она представляет собой этически продуманное исповедание Христа: выступая в роли пророка-законодателя и затмевая Собой при этом авторитет самого Моисея, Он хотя и говорит в жесткой форме — подобно тому, как это делали до Него израильские пророки, посланные Богом, — о том, что глубина веры поверяется ежедневностью, но приводит при этом Самого Себя в пример и делает это с небывалой доселе дерзостью. Требования праведности вместе взятые, в чаяниях Израиля являющиеся приметой Божественного Царства и пронизывающие собой также Нагорную проповедь, могут быть истолкованы и как черты характера Иисуса: Он Сам и есть Тот, Кто самым радикальным образом исполнил Отцовскую заповедь любви. Ибо Иисус тождествен тому, что Он говорит, Его ипостась и Его человеческая личность едины. Имя собственное (Иисус) и наименование (Христос) неразрывно связаны друг с другом на фоне Его богопосланничества. Поэтому Иисус Христос и является *новым* человеком, который, будучи истинным человеком, наглядно показывает, какую именно Творец изначально, до грехопадения, желал видеть одухотворенную тварь

и какими именно свойствами Он ее наделил: она была непосредственно связана с Богом, пребывала в послушании и трепете, сквозь нее неомраченно сияла Слава Божия. Если бы человечество захотело собственными силами и без помощи Иисуса восстановить утраченную связь с Богом, это означало бы лишь упрямое пребывание во грехе, а потому его увековечивание. Это было бы утопией, лишенной какой-либо реальной почвы. Человек же Иисус, последование Которому означает для человека не умаление, а именно что рост человеческого величия, сделал из утопии реальность, потому что человеку оказалась доступной жизнь в справедливости и праведности, да просто в святости. Человеческая природа благодаря Иисусу вновь обрела способность быть образом невыразимой Божественной тайны и просияла ярче прежнего.

Таким отцам Церкви, как Иринею Лионский († 202), говоривший о космическом измерении образа Христа, и вправду удалось постичь нечто весьма существенное. Для Иринейя спасение человека, ставшее возможным благодаря воплощению Слова, заключается «не в возвращении в рай, а в возрастании от детской незрелости Адама в полноту возраста детей Божиих» (*Studer B. Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche. Düsseldorf, 1985. S. 81*). В том же направлении указывает идея *recapitulatio (anakephalaiosis)*¹. Иринею говорит о том, «что Христос исправил поступок Адама, что Он связал конец с началом и, прежде всего, что Он соединил в Себе весь человеческий род» (*Ibid.*). Согласно Иринею, в свете Христа заострилось и восприятие индивидуума. После разорванности, имеющей место в греховном состоянии, единство человека как телесно-душевного существа вновь становится очевидным. Если говорить антигностически и антидуалистически, ни плоть, ни дух сами по себе не могут быть отождествлены с человеком. Христос, будучи прототипом человека, каким представлял его Себе Творец, вновь восстанавливает человеческое богоподобие в еще более ярком сиянии — в том смысле, что каждый отдельный верующий, принимающий Духа Святого, проявляется в своей конкретной историчности, обнимающей собой тело и душу. В этом епископу Лионскому — в том, что касается библейской христологии, — удалось осуществить далеко идущий синтез греческой и семитской мысли.

¹ Досл. (лат. и греч.): вновь-воз-главление. Опираясь на Еф. 1:10, св. Иринею учит о том, что все человечество, ветхий Адам, вновь обрело себе Главу, соединилось под Главою Христа. — Примеч. пер.

3. *Против латентного монофизитства.* Можно с полным правом сказать, что догматическая христологическая формулировка Халкидонского собора четко выразила оба аспекта, присутствующие в Иисусе, — человечество и Божество. Тем не менее упрек в том, что в истории христологического благочестия Божественное измерение Иисуса подчеркивалось сильнее, чем человеческое, возник не на пустом месте. Можно ли здесь говорить о латентном монофизитстве? О латентном монофизитстве можно было бы говорить в том случае, если бы человек Иисус растворился бы в Божественности Логоса, то есть в том случае, если бы Божественное сияние затмило бы собой все земное в Иисусе и если бы личность Иисуса мыслилась в глубине Своего существа не тронутой ни горестями, ни радостями жизни. Может быть, учение о воипостазировании, со времен Халкидонского собора ставшее неотъемлемой частью христологии Церкви как на Востоке, так и на Западе, каким-то образом подхлестнуло монофизитские представления? В этом учении говорится о том, что в Иисусе нет собственной человеческой ипостаси, которая бы существовала параллельно с Божественной, но, напротив, человеческая природа Господа, как и Божественная Его природа, покоятся на единой, вечной Личности Логоса. Но позволяет ли логика учения о воипостазировании неумаленно мыслить человечество Иисуса? В античном восприятии оно, без сомнения, никак не умалялось, поскольку понятие природы, употреблявшееся в то время, имело в виду всего человека и представляло его себе состоящим из тела (*sarx*), растительной и чувственной души (*psyché*) и интеллигибельного духа (*nous* или *пнеума*). В антропологических течениях Запада со времен эпохи Возрождения эта картина выстраивается иначе. Если со времен Рене Декарта († 1650) бытие личности (а вместе с тем и уверенность в бытии) начинают отождествлять с субъективным переживанием себя как «я» и потому трактуют личность как феномен сознания, то возникает вопрос, почему тогда нельзя говорить о врожденном человеческом «я» у Иисуса. Здесь мы имеем дело с серьезными трудностями, с которыми сталкиваются участники современных христологических споров, — с трудностями, редко находящими себе более или менее приемлемое разрешение. В то же время скрытые монофизитские тенденции сознания можно скорректировать или совсем избежать уже тогда, когда — с опорой на анализ ощущений, общих всем людям, — задается вопрос, какое значение они, в свою очередь, имеют для учения об Иисусе. Вместо

христологически обоснованной «антропологии сверху» следует начинать в каком-то смысле «снизу», с тем чтобы вся важность и глубина божественного Воплощения, осознанного в вере, могла бы познаваться по возможности неискаженно.

В этом смысле необходимо прежде всего сознательно пестовать в себе мысль о том, что человек *sapax infiniti*¹, то есть что он в глубине своего существа нуждается в Боге, а потому способен к богообщению. Достоинство каждого отдельного человека состоит еще и в том, что он не поддается расчету с помощью математических или биофизических уравнений; также и социологические, психологические или политические определители не годятся для выражения его особенности. Если вернуться к христологии, отсюда следует: будучи истинным человеком, Иисус из Назарета нуждался в Боге и был способен к богообщению. Предположение, что Он жил, не имея религиозных вопрошаний, не имея надежды на вечность и не имея в Себе беспокойства, которое зарождается в человеке при мысли о вечности, — подобное предположение превратило бы Иисуса в совершенно особое существо, чужое по отношению к Своим братьям и сестрам.

Кроме того, надлежит продумывать свободу по аналогии со свободой разумных тварей. Без свободы нет веры, нет истинно религиозной жизни, нет богопознания. А Иисус был верующим, Иисус был (будучи практикующим членом иудейской общины) религиозным. Послание к Евреям сознательно и открыто подчеркивает, что Ему Самому пришлось учиться вере и упражняться в послушании «с сильным воплем и слезами» (ср. Евр. 5:7–8). Подобно другим людям, Иисус ощутил в Себе зов Божий, Ему даже пришлось осознать, что, живя с Богом, Он идет на риск, что Его жизнь — непрекращающееся принятие решения. Как и другим людям, также и Ему было отведено лишь ограниченное время жизни в социально-исторических условиях того времени, с неподвластной Ему реальностью, с которой Ему пришлось смириться. Подобные заданные обстоятельства заставляют вспомнить о ценности мгновенья такого бытия, о котором с точностью известно, что оно однажды оборвется, и что не будет никакого продолжения земного существования, и что не будет поэтому никакой возможности что-либо исправить, что-либо сдвинуть. Человеку Иисусу было известно, насколько серьезно время, а потому и насколько серьезно

¹ *Sapax infiniti* (лат.) — восприимчив к бесконечности. — Примеч. пер.

связанная с ним ответственность за свое собственное мышление, за свою речь, за свои поступки. Из этой перспективы объясняется и уже упомянутое библейское осознание того, что царский путь к Богу состоит не в созерцательном парении мысли, а в готовности к самопожертвованию. Здесь страстно требует слова смертное страдание Иисуса: это было кровавое, страшное, искусительное для веры страдание, которое Галилеянину пришлось испытать из-за ненависти других, — как страшно и опасно для веры и любое страдание, падающее на людей тяжким грузом и причиняемое им другими людьми. Но человек Иисус показал, как можно преодолеть страдание: не отказываясь ни при каких обстоятельствах от надежды на Бога; относясь к Его непостижимости как к тому, что подталкивает, казалось бы, к невозможному — к прощению. Верующие во Христа знают с момента крестной смерти Иисуса, что любовь сильнее смерти. Так что они тоже могут и должны прощать.

Далее, необходимо вспомнить о целостном характере пути человека к вере. Представляется недопустимым ограничивать преданность Богу одной лишь духовной областью в человеке или же рассматривать ее в качестве определенного, ясно очерченного факта биографии. Религиозная жизнь расцветает не только в пространстве храма, и нужна она не только в день церковного праздника. Религия пропитывает собой каждую минуту и каждую ситуацию; это стало вполне очевидным в случае Иисуса, на примере Его праотцев и Его семьи. И вот этот аспект целостности человеческой религиозности, вследствие заимствования платоническо-неоплатонических идеалов, как на Востоке, так и на Западе Церкви был вытеснен на задний план. Образ *homo religiosus* и представление о том, в чем заключается его посланничество в мир, сократилось и сузилось. Если Греческая Церковь сконцентрировала религиозную жизнь на (монашеской) аскезе и богослужении, то латиняне скатились в законнический и морализирующий рационализм. Целостный же взгляд на феномен религиозности, представителем которого считал Себя в Своей вере Иисус, позволяет, напротив, предотвратить подобного рода редукционизм. Таким образом, становится очевидным, что труд и молитва, поступки и созерцание, чувство и разум, профанное и священное, семья и общественная жизнь, частный внутренний мир и внешний мир, находящийся под влиянием окружающей среды, — в равной степени являются теми полями, по которым человеку надлежит ходить пред Богом.

Поскольку религиозность человека, выращиваемая в вере, имеет тенденцию к универсальности, то и не случайно одним из основных вероучительных моментов Ветхого и Нового Заветов является учение о том, что существует только *одно* человечество, созданное *одним* Богом и спасенное *одним* Богом. Хотя Иисус ощущал себя посланным «только к овцам дома Израилева» (Мф. 15:24), мы вправе считать, что Он, находясь в согласии с пророческой традицией Своего народа, уповал на спасение всего человечества без исключения (ср. мотив так называемого «притекания народов к Горе Сион», Ис. 2:2–5). В связи с этим необходимо вновь указать на Иринея Лионского, от имени христианства страстно призывавшего людей к единству. В противоположность гностической двухклассовой антропологии он подчеркивал, что все люди объединены общей судьбой и что Логос Божий, став человеком, новым, «последним Адамом» (1 Кор. 15:45), отождествил себя с ними. А потому сегодня новым вызовом для христологически понятой антропологии неизбежно становится поиск такого мышления, которое, на фоне столь разных представлений о человеке, обозначило бы основные ценности, приемлемые для всего мира. Для этой цели необходимо осмыслить разумную тварь в свете Человека Иисуса из Назарета как существо со-тварное творению (экология), существо, обладающее безусловным достоинством (права человека), существо, являющееся частью всего человечества (глобализация), и существо непреходящее (упование на жизнь вечную и ответственность).

4. *Христологические особенности Запада.* Вместе с неразделенной Церковью первых пяти столетий (*consensus quinquesaecularis*) Запад придерживается христологических вероучений соборов начиная с Nikeи (325) и вплоть до Третьего Константинопольского собора (680–681 — соборное определение о диофелитизме-дифелитстве). Во втором тысячелетии западное богословие расставило свои акценты. Так, Ансельм Кентерберийский († 1109) углубляет идею заместительного удовлетворения Бога путем крестного страдания, — идею, в зачаточном состоянии имевшуюся уже у Афанасия Александрийского: Своей невиновностью и Своей праведностью Иисус восстанавливает нарушенный мировой порядок, потому что Он, *будучи человеком*, делает то, что возможно одному *Богу*, то есть удовлетворяет причиненное грехом бесконечное оскорбление Божественного величия, — удовлетво-

ряет «избытком» праведности, *meritum*¹. Подобным же образом мыслит и Фома Аквинский († 1274), для которого человечество Иисуса, будучи *instrumentum* спасения, играет причинную роль: «Поскольку плоть, в которой Христос претерпел страдание, есть инструмент Божества, то Его страдания и деяния ведут Божественной властью к уничтожению греха» (*Summa theologiae*. III, q. 49, a. 1). Представитель поздней схоластики Иоанн Дунс Скот († 1308) в своей христологии подтверждает халкидонское учение о двух природах, но большее значение придает самостоятельности человеческого измерения Иисуса, свободное послушание Которого, если рассматривать его в негативе, включало в себя и свободу ко греху; Иисус взял на Себя удовлетворение Божества не потому, что оно было метафизически необходимо, а из благоволения и из сострадания к конкретной нужде еврейского народа того времени. В отличие от этого воззрения Аквината, Сын Божий, по его мнению, вочеловечился бы и без грехопадения, однако уже не «как Спаситель», а «как Прославитель» (*De Deo uno*. q. 23, a. 1). Мартин Лютер описывает человеческую праведность Иисуса как праведность всех верующих, дарованную Богом (их *iustitia aliena*²), и говорит о «священном обмене»: «Ты, Господь Иисус, моя праведность, я же — Твой грех; Ты воспринял мое, а мне дал Свое» (Письмо Георгу Шпенляйну — *Brief an Georg Spenlein*, 1516). Хотя и не отрицая онтического характера христологии, однако недооценивая его, мыслитель эпохи Просвещения Готтхольд Эфраим Лессинг († 1781) видит во Христе воспитателя человеческого рода и называет его «первым надежным практиком-учителем бессмертия души» (*Werke*. Bd. 8 / Hrsg. v. H.G. Göpfert. S. 502). Воодушевленный идеалом мира как единого организма в эпоху романтизма, Йоханн Адам Мёлер (*Johann Adam Möhler*, † 1838) тесно связывает христологию с экклезиологией. Церковь является для него и выражением, и средством корпоративного развития Христа во времени. Мысля в историко-критическом ключе, Давид Фридрих Штраусс (*David Friedrich Strauß*, † 1874) призывает провести методологическую границу между историческим

¹ *Meritum* (лат.) — заслуга. — *Примеч. пер.*

² *Iustitia aliena* (лат.) — «чужая праведность». Лютер прибегал к этому выражению, чтобы подчеркнуть, что человеку все даруется Богом, даже праведность, являющаяся, на первый взгляд, заслугой самого человека. Согласно Лютеру, человек никогда не может быть праведен своей праведностью, но лишь чужой, то есть Божией. — *Примеч. пер.*

Иисусом и Иисусом веры. В результате подобного разграничения имеет место морализаторское, индивидуалистическое сужение христологии в пользу самопросвещающегося Гуманизма и в качестве протестной реакции приводит к возникновению такого воззрения Карла Барта (Karl Barth, † 1968), согласно которому единственный Праведник Христос по благодати избирает человека, исполненного греха, совершенно беспомощного, и ведет его ко спасению.

Перед фактом массового убийства евреев в Холокосте, ответственность за который несут на себе в том числе христиане, скорбь жертв, переживших эту трагедию (например, писателя Эли Визеля), заставляет формулировать «постосвенцимскую христологию». Богословие крестных страданий Христа, склонное прославлять человеческое страдание и смерть, а также пользоваться ими для выстраивания определенных религиозных концепций (как, например, концепция заместительного-искупительного страдания, идея духовных заслуг страдальца и пр.), часто подвергается критике. Так называемое «богословие освобождения», возникшее в латиноамериканском контексте на фоне традиционных западных идей, подчеркивает практический аспект конкретных политических шагов и социальной революции как ориентир в интерпретации сотериологии и христологии. Авторитетные представители этого течения, говоря о земном Иисусе, призывают принять во внимание, что «Бог предпочитает открываться не в проявлении Своей Славы», а «прежде всего в реальном страдании угнетенного человека», в страдании, с которым надлежит активно бороться (Boff L. *Jesus Christus, der Befreier* // Textsammlung H. Goldstein, K. Hermans. Freiburg u. a., 1986. S. 360). Если в феминистских христологических концепциях предпринимается редко находящая поддержку попытка скорректировать представления о Боге, пронизанные мужским элементом, с помощью пневматологически-женских элементов (Элизабет Шюсслер-Фиоренца — Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Дорис Штрам — Doris Strahm), то дискуссия в связи с межрелигиозным диалогом оказывает сильное влияние на традиционную христологию. Прибегая к помощи понятия «инкультурация», богословские концепции африканского и азиатского пространств формулируют такое представление об Иисусе, которое бы находилось в гармонии с устоявшимся религиозным менталитетом и местными культурными традициями. Среди этих концепций — учение об Иисусе как предке (Бенезэ Бюжо — Bénézet Bujo) или

же проповедь о том, что человек (*mntu* — на языке банту) *сам по себе* — и соответственно, также и Иисус — является универсальным символом Бога (Бартеlemi Ньюом — Barthélémy Nyom). В Индии Иисуса интерпретируют как аватара (эта интерпретация наталкивается, конечно, на возражения); есть также попытки вписать Его историческую индивидуальность в динамику общечеловеческой религиозной истории спасения, не релятивируя эту индивидуальность, но и не делая из нее абсолюта в фундаменталистском смысле (Игнатий Путиадам — Ignatius Puthiadam).

Немецкий иезуит Карл Ранер († 1984) и нидерландский богослов Пит Шооненберг († 1999) пытались по-новому раскрыть халкидонскую веру и сделать ее доступной для современников и адекватной в рамках спекулятивно-университетской традиции. Первый сформулировал «трансцендентальную христологию», призванную показать, что человек — любой человек, благодаря уже одному только устройству своего внутреннего мира, — может осознать фигуру Иисуса в качестве примера и идеала удавшегося человеческого бытия пред лицом Божиим; поэтому тот, кто «позволяет Иисусу сказать себе последнюю истину о своей жизни и исповедует, что здесь, в Нем и в Его смерти, Бог говорит ему последнее слово, по которому он живет и с которым он умрет, тот принимает Его, таким образом, как Сына Божия — таким, каким исповедует Его Церковь» (Jesus Christus // Sacramentum Mundi II. Freiburg u. a., 1968. S. 953). Размышления Шооненберга ориентированы на «христологию снизу», или же «христологию без двойственности». Согласно ему, не человеческую, а как раз Божественную природу Христа следует считать воипостазированной, поскольку лишь в *Человеке Иисусе* Логос Божий обретает личностные очертания по отношению к Отцу и Духу. Может быть, этот тезис догматически и сомнителен, но он показывает, что возобновленной христологии сегодня надлежит, среди прочего, крайне серьезно относиться к аспекту исторической конкретики как источнику познания и изучения христологии.

Лит.: Kasper W. Jesus der Christus. Erstaufgabe Mainz, 1974; Christologie II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart: Texte zur Theologie. Dogmatik; 4, 2 / Hg. von Karl-Heinz Ohlig. Graz; Wien; Köln, 1989; Theissen G., Merz A. Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen, 1996; Schönborn Ch. Gott sandte seinen Sohn. Christologie (AMATECA; 7). Paderborn, 2002; Ruhstorfer K. Christologie (Gegenwärtig Glauben Denken; 1). Paderborn, 2008.

Бертрам Штубенраух

ЧЕЛОВЕК (правосл.)

«Человек» — центральное понятие в антропологии, соединяющее в себе смысл тварности человека и духовное превосходство над прочими творениями Господа, двойственность понимания природы человека, духовной и телесной, а также особые свойства человека: свободу, творчество и любовь.

Человек — тварное существо, тело, физический объект и в то же время — личность, миру объектов не принадлежащая. Православной антропологии свойственны два основополагающих суждения: человек сотворен и он личность. Личностность человека возносит его в сферу божественного, а телесность и тварность низводят в сферу тления и смерти.

К понятию «человек» применимы одновременно два вопроса: «кто» и «что». Но преимущественно все же «кто» — личность, субъект, индивидуум. Вещественность, телесность в человеке персонализирована (олицетворена) и одухотворена. Это означает, что его объективное бытие может быть открыто человеку в его субъективности. Тело и плоть не могут рассматриваться вне духа, безличностно или только материально.

Личностность человека есть дар Бога Творца. Именно Богу было угодно создать человека и даровать ему быть личностью. Личностность — Божественный образ бытия, роднит человека с Богом. Как личности человеку нет равного по достоинству существа. Только личностный Бог во всем мироздании открывается человеку как подлинный Отец и Спаситель, как Первообраз человека.

Как личность человек является по отношению к себе, к миру и другим личностям сувереном. Он владелец и господин себе, своей жизни, здоровья и принадлежащего ему образа бытия. В древнецерковной антропологии это называлось самовластием (автократия: *греч.* αὐτός, «сам» + *греч.* κρατέω, «править», «властвовать»). Святитель Василий Кесарийский ставил самовластие на первое место в понятии образа Божиего. Человек сам выбирает способ и образ бытия. Его свободный выбор может не совпадать с даром Божиим, с замыслом о человеческом бытии, с его предназначением в мире.

Свобода человека простирается за пределы смысла жизни и промысла Божия. Человек способен выбирать то, что лежит вне сферы человеческого, благодатного и природного мира, может выбирать ошибочно, то есть греховно; он может выбирать про-

твоя естественное, противное Богу, «небытие», смерть. Но Бог, по безмерной любви к человеку, к его свободе и достоинству, попускает подобный выбор.

Бог наделил человека такой свободой, в которой Сам «умалил Себя» (кенозис). Такой творческий и свободный акт Бога основан исключительно на любви к человеку и не является умалением Божественного бытия.

Бытие личностью человек осуществляет как личность. Развитие человека раскрывается как Божественный замысел. Человек рождается уже личностью и в то же время призван стать личностью в полноте и совершенстве. Совершенство человека не усматривается в его природе, оно и не задано как судьба, как набор качеств. Истинный образ совершенства человека — Богочеловек Иисус Христос. Во всей полноте этот образ недостижим для человека, но является сияющей иконой возможного. Устремленность к уподоблению совершенному образу Богочеловека и есть путь синергии, обожения, акт свободного личностного выбора на основе веры, любви и творческого потенциала личности человека.

Как личность, как целое существо, человек не принадлежит природе животного царства, хотя телесно является живым организмом, подобным животным. Несмотря на множественные биологические сходства с животными, человек не может быть отнесен к этому миру. В прекрасный мир Эдема человека ввел Господь (*поместил* — Быт. 2:8 и *поселил* — Быт. 2:15). Эдем и весь мир жил до этого без человека. Возможно, биологический мир проживет без человека, если человечество исчезнет с лица земли. Земля и весь тварный мир может существовать без человека. Человек не входит ни в одну из биологических систем как обязательное звено. Однако Бог создал этот мир для человека. Человек двойственен в этом мире: с одной стороны, он ему сродни, с другой — человек чужд миру. Человек может соединить в себе, в своем бытии оба мира: мир тварной природы и мир духовных и мыслимых сущностей. Человек может преобразить мир вещей и бессловесной природы, одухотворить и «олицерворить» его. Задача, данная человеку Богом, — *возделывать* (Быт. 2:15) мир словом, «ословесить» мир (С. С. Аверинцев) и привести «всякое дыхание» к престолу Творца.

В мире духовных сущностей человек отчасти также «иной», «отличный». Ангелы, духи, бесы не имеют плоти, как человек, и потому весь духовный мир иноприроден человеческой телесности

и в то же время духовно родственен ему. Человек находится на грани двух миров, вещественного и духовного. В обоих мирах человек живет как пришелец и как царь, введенный в эти миры Господом.

Уникальность человека в ряду всех других творений заключается в его причастности обоим мирам — по телу он причастен к миру вещественному, а по душе — к миру духовному. Это было сделано Господом, «чтобы ради того и другого иметь человеку наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому; наслаждаясь и Богом, по естеству Божественному, и земными благами, по одному с ним чувству» (Григорий Нисский. Т. I. С. 85).

Онтологическая основа бытия человека — акт творения Господом по «образу и подобию». *Создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (Быт. 2:7). Творение определяет образ и смысл бытия человека. Бытие человека имеет смысл, постижимый человеком, потому что Сам Творец открыл ему этот смысл: *да владычествуют они над... всею землею* (Быт. 1:26). Бог создал человека как Своего сына, дав Свой образ и Свое подобие. «Одарив человека бесчисленными благами, Бог... сделал его на земле тем же, что Сам Он — на Небесах» (Златоуст. Т. I. С. 169).

Современная православная антропология, несомненно, гуманистична, и отношение к человеку основано на признании его природного, исторического и духовного достоинства. При этом богословским обоснованием достоинства является учение о богоподобии Христу, а не о биологическом превосходстве в животном мире или о достижениях прогресса, как это утверждается секулярным гуманизмом. «Природа человека не только сотворена Богом, но и наделена Им свойствами по Его образу и подобию (см. Быт. 1:26). Только на этом основании можно утверждать, что человеческая природа обладает неотъемлемым достоинством...» (О достоинстве, свободе и правах человека. I. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>). Достоинство человека — совершенное и высшее, превосходящее ангельское, открываемое в образе Божией Матери как человека — «Честнейшей херувим и Славнейшей серафим» (Из молитвы Богородице «Достойно есть»). О прекрасном устройении человека свидетельствует псалмопевец, благодаря Бога: *Славлю Тебя, потому что я дивно устроен* (Пс. 138:14). Древнеправославная антропология понимала богоподобие и совершенства человека безусловно. Святитель Григо-

рий Богослов (Назианзин) писал своему ученику, который усомнился в человеческом призвании: «...ты Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе и небесный, и земной, приснопамятное творение. Ты — созданный бог, через Христовы страдания идущий в нетленную славу» (цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 152). «Созданный бог» — дерзновенное религиозное упование, антропологическая максима, задающая основной тон отношению к человеку.

В православной антропологии, несмотря на сказанное выше, есть два отношения к человеку. «У отцов Церкви присутствует двойная антропология: одна восхваляет человеческую природу, а другая поносит» (Пеликан Яр. 2009. С. 176). Второе отношение основано на глубине грехопадения человека, на отпадении от замысла Творца, на удалении человека от Бога. У одних и тех же отцов и учителей Церкви есть оба эти отношения к человеку. Признавая высочайшее онтологическое достоинство человека, отцы оплакивали и жесточайшее падение, и греховную скверну реальной жизни человека. Современная православная антропология также остается отчасти двойственной. С одной стороны, в толще аскетического и народного православного сознания бытует отношение к человеку, которое свойственно было более блж. Августину, в котором человек сам, без благодати Божией, ничего не может сделать, кроме греха. С другой стороны, русская антропология XX в., гуманистична, верна прославлению человека. Только русский гуманизм в Православии есть христианский гуманизм свт. Григория Паламы и Вл. Н. Лосского, а не гуманизм графа Л. Н. Толстого и писателя Ф. М. Достоевского. Православная антропология обогатилась трудами целой плеяды русских христианских гуманистов: Н. А. Бердяева, В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского, прот. Василия Зеньковского, А. Позова, архимандрита Киприана (Керна), митр. Антония Сурожского (Блума) и др. Вселенское Православие дало миру христианско-гуманистическую антропологию митр. Иоанна (Зизиолоса), еп. Каллиста (Уэра) и др.

Человек — существо развивающееся. Человек сотворен личностью, но все же личностью он должен стать. Личность в одно и то же время и данность, и заданность. Становление человеческой личности есть путь психологического и духовного развития, преодоления падшести природы, духовного подвига. Вся жизнь человека есть неутомимый путь восхождения и преображения

личности, в аскетической практике названный «воипостасированием во Христа» (прп. Анастасий Синаит). Совершенство человека, к которому он призван (*Будьте совершенны, как Отец ваш совершенен...* — Мф. 5:48), есть уподобление Первообразу Богочеловеку Иисусу Христу. Это путь христианской духовности, путь спасения, путь обожения.

Человек призван к уподоблению Первообразу. Призыв этот развернут в христианстве в цельную и комплексную программу: жизнь по Евангелию согласно аскетике и святоотеческому опыту, иными словами, жизнь в Церкви. Этот призыв устремлен ко Христу, к Его Царству, в котором всё человеческое возведено в высочайшее достоинство. «Если вы хотите узнать, что такое человек... воззрите к престолу Божию, и вы увидите там сидящего одесную Бога, одесную Славы Ч Е Л О В Е К А (выделено мной. — А. Л.) Иисуса Христа... только так — мы можем познать, как велик человек, если только станет свободным...» (Антоний Сурожский (Блум), митр. Человек перед Богом. С. 314). Личностное и нравственное призвание человека — подвиг богоподобия, в котором самые возвышенные и непревзойденные смыслы и цели человеческого бытия.

Человек не сохранил своего достоинства, но впал в грех, и тем самым нарушилось его бытие, исказилась его природа как в материальной, так и в духовной сфере. Сын Божий, Господь Иисус Христос, воплотился и стал истинным человеком, не переставая быть истинным Богом, и совершил на кресте дело спасения всей человеческой природы, открыв каждому человеку путь к Богу, к дарованному изначально блаженству и восстановлению помраченного грехом естества.

Для того чтобы успешно пройти по этому пути, человек должен, во-первых, войти в ковчег спасения — Церковь Христову, а во-вторых, приложить усилия со своей стороны, направленные на то, чтобы устранить в себе всё, что препятствует соединению с Богом. Православие однозначно учит о том, что спасение есть результат синергии, соработничества человека с Богом. Как невозможно дело спасения без Божественной благодати, без мессианского подвига Христа, также невозможно спасение без участия человека, без его свободного выбора и усердия в деле спасения.

Грех не уничтожил духовные дарования, свободу и любовь в человеке, но помрачил эти дары. Телесная и духовная природы в человеке оказались искаженными, но не уничтоженными. Ис-

каженные грехом человеческие природы тем не менее остаются способны к пробуждению, к поиску истины, к любви к Богу, к волевому следованию заповедям Божиим.

Греховность человека не передается через рождение. Передаются последствия греховности. Грех как нравственное и духовное понятие относится к личному опыту, к личной ответственности, а не к природе. Но сама природа в человеке искажена грехом. Человек в зачатии оказывается искаженным по природе, но не уничтоженным. Только метафорически можно сказать, что человек наследует «грех» как таковой. Однако каждый из рожденных причастен к общечеловеческому греху, прародительскому греху Адама и Евы. Эта причастность есть принадлежность к человечеству. Человек причастен к родовому греху через принятую природу, но остается свободным в выборе пути: оставаться в царстве необходимости, искаженной природности, или превзойти с помощью Христа, Церкви и таинств свою природу, чтобы обрести сверхприродное блаженство в Царствии Христа.

Современные научные достижения в области биологической антропологии и палеонтологии вызвали в богословской антропологии поиски ответов на противоречивые учения. Имеют место попытки дать такие толкования текстам Библии о происхождении человека, которые не противоречили бы научным сведениям о видовом возрасте человека, эволюционной теории. Другие антропологи и богословы толкуют Шестоднев буквально, понимая под днями творения земные сутки, а библейское счисление родов и имен — как точный исторический возраст Адама и Евы. В целом Православие придерживается такого взгляда, в котором эволюционное происхождение человека от неизвестного животного вида представляется невозможным. Попытки согласовать библейское учение о человеке с эволюционной теорией неизбежно ведут к противоречию. Если признать эволюционную теорию происхождения человека, то ставить вопросы о смысле человеческого бытия, о смысле жизни, о предназначении невозможно. Также противоречивыми станут все рассуждения об ответственности человека перед человечеством, перед природой, перед миром и пр. Если человек есть плод естественного эволюционного процесса, основанного на случайном мутационном многообразии и естественном отборе, то все нравственные и духовные категории не будут иметь смысла. Ответственность, которую человек при-

нимает за себя и свою жизнь, должна опираться на смысл жизни. Ни одна смысловая линия обоснования человеческой жизни не минует вопрос о происхождении человека. Христианское учение, «согласованное» с эволюционной теорией, неизменно становится ложным.

Эволюционная теория происхождения человека предполагает не только прямую генетическую связь между животным миром и человеком, но накладывает эти же связи на психический, культурный, духовный мир человека. С этой точки зрения психические, интеллектуальные, лингвистические, исторические, семейно-родовые формы жизнедеятельности человека выводятся из животных форм поведения. Так, например, социальное поведение животных в стае, ареале, в прайде становится прообразом семейно-родовых и социальных связей человека. Другой пример — язык и речь. При эволюционном подходе человеческая речь возникает из сигнальных функций животных, используемых в организационном поведении древними и современными приматами. При этом собственно человеческие формы духовной жизни человека рассматриваться не могут.

Речь — уникальное отличие человека от царства животных, равно как и от царства ангелов и прочих духов. Сочетание мелодики, ритмики, письменности языка, его духовного смысла, значений и понятий отличает слово и язык человека от всех животных аналогов. Речь человека уникальна. Она является духовным Божиим даром.

Человек одарен способностью творчества, в этом он подобен Творцу. Творчество человека направлено на вещественный мир, а также на мир словесный и духовный. Во всех этих направлениях человек — создатель культуры: технологий, средств жизни и труда, искусств, наук. В творческом таланте человек подобен Богу.

Сфера изобретений человека, продукты его труда, следствия его знаний и навыков есть искусственный мир человека, в отличие от его семейно-родового природного мира. Человек создал миры культа, культуры, технологии, мир информации. В каждом из этих миров отразился пагубно и в то же время созидательно и творчески данный человеку талант. В конечном итоге все, что сотворил человек на земле, есть реализация его талантов. Человек призван Богом к творчеству и созиданию. Однако как человек использовал эти таланты? Создание техники, технологий, вооружений имеют пагубный результат в той своей части, в которой

разрушают природу вокруг человека и внутри его, в какой угрожают его жизни и здоровью. Экологическая катастрофа, к которой присоединяется антропологическая катастрофа, ставит под сомнение плодотворность человеческих талантов и способностей. Однако духовное преображение человека, возрождение человеческого духа и природы в благодатном воскресении Христа вновь и вновь открывают перед человеком возможность возвращения к подлинному бытию в этом мире.

Лит.: Григорий Нисский. Т. I; Иоанн Златоуст. Т. I; Феофан Затворник, свт. Душа и ангел. М.: Талан, 1997. Антоний Сурожский (Блум), митр. Человек перед Богом. М.: Центр по изучению религий, 1995; Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993; Евдокимов Павел. Женщина и спасение мира. Минск.: Лучи Софии, 1999; Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие. М.: Паломник, 1996; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996; Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996; Клеман Оливье. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Пер. с фр. М.: Центр по изучению религий; Путь, 1994. Кураев А. диак. Раннее христианство и переселение душ. М.: Гнозис, 1996; Лоргус Андрей, свящ. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М.: Граф-пресс, 2003; Лосский В. Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995; Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань: Тан-Заря, 1994; О достоинстве, свободе и правах человека // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>; Пеликан Яр. 2009; Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий. Т. 1 (4). Мадрид, 1965; Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.

Протоиереи Андрей Лоргус

ЧЕЛОВЕК (католич.)

О понятии. Почва для формирования тех определений человека (греч. *ἄνθρωπος*, лат. *homo*, фр. *homme*, англ. *man*), формулы которых передавались впоследствии из поколения в поколение и дошли до наших дней, была подготовлена Античностью, иудейством и христианством. Очевиднее всего это становится, если взглянуть на представление о человеке как существе, отличном от всех остальных живых существ, наделенном разумом и духом: человек

есть ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale, homo sapiens*¹. С точки зрения средневеково-схоластического богословия, библейский образ Божий предполагает, что человек обладает разумом и свободной волей, что человек — хозяин своих решений. Поэтому Фома Аквинский считает, что особенность человеческой личности — в самостоятельности человека как *dominium sui actus*². Вместе с тем Аристотель охарактеризовал человека как животное общественное, ζῷον πολιτικόν. Человек способен к сосуществованию с себе подобными, потому что он ζῷον λόγον ἔχον. Во взаимоскрещивании таких качеств, как обладание жизнью, личностность и богоподобие, обнаруживается особая специфика понятия человека — его самоцельность, которую на исходе Средних веков (а со всей определенностью — только с появлением Канта) стали называть достоинством человека как личности.

Философские предпосылки. Аристотель размышляет о бытии человека исходя из понятия живого: *vivere viventibus est esse*³. Богословское представление о человеке находится в согласии с классической философией: обладая разумом, человек представляет собой исключение в мире живого. С животными человека хотя и единит жизнь и телесность, но все же вместе с тем он осознаёт себя духом и личностью. Расхождения между философским и богословским представлением о человеке и естественно-научной точкой зрения возникли в эпоху Просвещения и в Новое время и дают о себе знать и по сей день. Ориентированная на теорию эволюции биология в сочетании с мировоззренческим материализмом и новым натурализмом приводит сегодня к отрицанию существенной разницы между человеком и животным. Конечно, от Античности до наших дней понятие о человеке ориентировалось на понимание разума, сознания, духа, однако соотношение человеческого духа и тела всегда определялось очень по-разному: у человека двойная природа — из смертности и бессмертия, тела и души, материи и духа, вещества и формы, временности и вечности, инстинктов и власти разума. Зачастую эти полюса образуют антитезы в рамках той или иной точки зрения, и затем вновь одно сводится к другому. Согласно одной формуле, получившей

¹ Греч.: животное разумное, лат.: животное разумное, лат.: человек разумный. — Примеч. пер.

² Лат.: хозяин своим поступкам. — Примеч. пер.

³ Лат.: Жить для живых существ означает быть. — Примеч. пер.

распространение в Средние века, человек состоит из духовной и телесной природы, так что он «как бы образует собой пограничное звено обеих природ» (Фома Аквинский).

Библейский взгляд на тварность человека. Наиболее частотное понятие, обозначающее человека в Ветхом Завете, — это *ādām*, реже встречается понятие *ʿenōš*, иногда попадает также понятие *ʾiš*, означающее мужа — в отличие от жены. Связь между *ādām* и *adama* (земля) в Быт. 2:7 хотя этимологически и спорна, все же проливает свет на то, каким видится человек в яхвистском повествовании о творении: человек предстает тварным, связанным с видимым миром, а потому преходящим. Он сотворен Богом в свободном творческом акте. Но вместе с тем он есть и образ Божий, а потому — господин над животными и растениями, обязанный заботиться о них, возделывать землю. В Ветхом Завете человек рассматривается в разных аспектах, имеющих в виду каждый раз всего человека и являющихся зачастую взаимозаменяемыми; все они свидетельствуют об имеющемся в человеке разрыве, напряжении. Человек создан Богом как единое целое из тела и души, в противоположенности мужчины и женщины. Понятие *bāšār* (плоть) подчеркивает аспект человеческой слабости, преходящести и греховности. В противоположность тому *riʾah* описывает человека как того, кого Бог наделил жизненной силой и мудростью. *Nefeš* подразумевает живого человека с его вожделениями и желаниями. Особенно в софийной литературе ядро личности описывается как *lēb(āb)*, сердце, место нахождения страстей и чувств, мышления, познания и хотения. Несмотря на то что человек, согрешая, сознательно отходит от Бога и нарушает таким образом союз, который заключил с ним Бог, Бог постоянно напоминает ему о Своей верности договору и о Своем милосердии.

В Новом Завете размышления о человеке в основном заимствуются из Ветхого Завета и раннего иудейства; они переосмысливают библейские традиции. Новозаветный взгляд на человека, уходя корнями в древнееврейскую Библию с ее верой в сотворенность мира, находится под влиянием события Боговоплощения в Иисусе Христе. Христос, «образ Бога невидимого», становится самым олицетворением человека. Предназначение возрасть в образ Божий находит во Христе свой масштаб. Павел проводит различие между новым человеком, вся жизнь которого ориентирована на спасение Христово, и «ветхим человеком», отмеченным действительностью греха. У Иоанна человек поставлен перед выбором между «све-

том» и «тьмой», перед выбором быть «от Бога» или «от мира». Как и в Ветхом Завете, различия между телом, душой и духом подчеркивают каждый раз лишь разные аспекты одного и того же человека, выбирающего за или против Бога. Так, у Павла появляется решающее разграничение между духом (*πνεῦμα*) и плотью (*σὰρξ*). Человек, будучи *σὰρξ*, «отдан на откуп греху», который владеет им; человек подвержен смерти. Этому природному смертному, «внешнему» человеку Павел противопоставляет человека «внутреннего». Если человек обращается и кается, он освобождается от власти и становится способным к жизни по *πνεῦμα*. Свое совершенство человек обретает в окончательной жизни у Бога.

Взгляд на человека в богословии. За неимением особого отдела в догматике, который бы занимался учением о человеке, систематическое богословие рассматривало человеческость человека из разных перспектив: в учении о творении, в христологии, в учении о благодати, в эсхатологии. И здесь обнаруживаются самые разные точки зрения, которые, однако, не было принято подводить под единый догматический знаменатель. Эта традиция, ставшая привычной со времен Фомы Аквинского, прослеживается до сего дня, хотя католическая богословская традиция К. Ранера с некоторых пор все же имеет самостоятельную богословскую антропологию. Ее задачей является объединить отделы, занимающиеся протологией (в католичестве: учение о начале мира. — *Примеч. пер.*) и учением о спасении, в систематическое целое.

Подобное целое представляет собой Пастырская конституция Второго Ватиканского собора «*Gaudium et Spes*»¹. Этот документ включил в себя обширное обозрение антропологии, не впадая при этом в рассуждения об отдельных, разбросанных по разным трактатам параграфах антропологического богословия. Весь текст (№ 12–22) ориентирован на учение *de homine ad imaginem Dei*² (GS, 12). Человеку надлежит уподобиться Христу, новому Человеку (GS, 22). В заданных рамках затрагиваются разные темы: состав человека (GS, 14), разум, истина и мудрость (GS, 15), совесть (GS, 16), свобода (GS, 17), смерть (GS, 18) и атеизм (GS, 19–21). В тексте этого документа объединены все вероучительные параграфы, необходимые для формулирования философского и богословского определений человека. В подобном распределении тем, в подобной

¹ Лат.: «Радость и надежда». — *Примеч. пер.*

² Лат.: о том, что человек создан по образу Божию. — *Примеч. пер.*

концепции имеет место новый тип богословской антропологии, который можно назвать христологическо-сотериологическим. Человеческость человека понимается христологически. Здесь можно проследить три ступени:

1. Согласно Священному Писанию, человек сотворен по образу Божию и способен познавать и любить своего Творца. Бог сотворил человека как мужчину и женщину; по самой своей природе человек — существо общественное (GS, 12).

2. Подпав под влияние лукавого, взбунтовавшись против Бога и Его воли, человек вдруг осознает, что не способен в одиночку отражать нападки лукавого. Он раздвоен в самом себе. Так вся жизнь человека оказывается драматической борьбой между добром и злом, между светом и тьмой. Человек грешен (GS, 13). Грех не дает ему достичь полноты; грех затемняет, ослабевает, губит дарованные человеку дары (GS, 14–18). Хотя человек — следуя своей совести, исполняя записанный в ней закон — обязан быть послушным Богу, но, во грехе почти напрочь ослепший, он нередко промахивается мимо своего назначения, хотя и не теряет при этом своего достоинства (GS, 16, 17).

3. Тайна человека проясняется, наконец, в тайне Иисуса Христа. Христос раскрывает высшее призвание человека — общение с Богом Отцом. Сын принес Себя в жертву за человека, чтобы примирить его с Богом. Получая дар Духа, человек становится способным исполнить в вере новый закон любви. Христос — высочайшее призвание человека (GS, 22). Человек обретает образ Христа в вере — это дар Духа Святого через спасительный подвиг Сына. Спасение — это не человеческая заслуга, а причастность кресту и воскресению Иисуса Христа.

В контексте этой христологическо-сотериологической системы традиционные параграфы христианской антропологии — а именно соотношение *imago* (образа) и *similitudo* (подобия), соотношение тела и души, соотношение свободы и благодати, понимание греха и первородного греха, соотношение природы и благодати — прочитываются по-новому. Границы толкования задаются уже не отдельными привычными параграфами, а всем горизонтом, простирающимся между творением, спасением и примирением. Сосредоточенность богословия на сотериологии приводит к появлению нового типа антропологии. Пастырская конституция предлагает продуманный «абрис антропологии, ориентированной на призвание и конечное предназначение человека»

(Л. Шеффчук — L. Scheffczyk). А это, в свою очередь, имеет свое последствие: формулируя учение о человеке, католическое богословие стремится больше учитывать библейскую точку зрения. Тем самым в учении о человеке возрастает роль греха: разум и свобода человека — под грехом, свобода человека искажена грехом, совесть «от привычки ко греху почти заглушается» (GS, 16). Грех умаляет самого человека, потому что не дает ему достичь полноты (GS, 13). Рассмотрение человека движется, таким образом, от богословско-философского описания его состава к исторической перспективе, более близкой к жизни. Здесь просматривается представление о том, что задуманные Богом отношения между Богом и человеком разрушаются грехом; вместе с тем становится очевидной и неспособность человека самому исправить свои отношения с Богом. Современная католическая интерпретация соотношения природы и благодати подчеркивает не гармонию, а напряженное единство: между благодатью и природой — не плавный переход, потому что между природой и благодатью стоит крест Христов. Именно перед лицом смерти загадка человеческого существования наиболее ощутима (GS, 18). Смерть сама становится удостоверением своей собственной радикальной несостоятельности. Центр человеческого существования, истории, есть — если рассуждать богословски — *mysterium paschale*¹. Во Христе, умершем за всех людей, спасены и все люди. Христианская антропология поэтому является не каким-то сектантским новшеством, а универсальным учением о спасении.

Личное достоинство человека. Богословское понятие личности обрело свои характерные черты в спорах вокруг христологии и триадологии. Перенесение же основных моментов триадологического понимания личности на антропологию вторично, хотя почву персоналистического понимания триадологии и образует сам человек. «Лишь немногие темы позволяют настолько четко осознать влияние христианства на формирование образа человека, как это имеет место с понятием личности. Конечно, это слово зародилось в дохристианской Античности. Но свою уникальную смысловую нагрузку, в которой персональность стала олицетворением человеческого достоинства, это слово обрело лишь благодаря христианству» (В. Панненберг — W. Pannenberg).

¹ Лат.: пасхальное таинство (тайна). — Примеч. пер.

Для достижения антропологического согласия в контексте споров вокруг сформулированной в Новое время идеи автономии необходимо продумать значение триадологического подхода к теме человеческого достоинства: действительное содержание персональности осуществляется в тройческом бытии Бога. Исходной точкой в формулировании тройческой структуры Божественной природы является святоотеческая формула *una substantia — tres personae*. Человек открывается себе сам — в свете Божиим, в свете Его троичной природы.

Христианская триадология веками служила двигающей силой глубинного понимания личности — как Божественной, так и тварной. Пусть идея единства Божия долгое время и стояла на первом плане, когда необходимо было облекать вероучительные истины в конкретные формулы, но все же столетиями росла и убежденность в том, что внутритроичные различия находятся на том же уровне и что они так же важны, как и единство Божие. Так, одна из самых больших удач западной истории духа и мысли заключается в том, что четкие категориальные разграничения в рамках триадологии привели к возникновению персоналистической фигуры мысли. Христологии и связанной с ней триадологии удалось показать, что различие Лиц в Боге тождественно с самой сущностью Бога: Единый Бог — это сочетание отношений трех личностных ипостасей; Единый Бог осуществляет Свою сущность в общении трех Лиц. Эти философско-богословские дистинкции есть не что иное, как идейный комментарий к истории Бога с людьми, — Бога, открывающегося в интерперсональной плюралистичности. Дальнейшее развитие триадологической терминологии привело к появлению третьей категории — в дополнение к обеим великим категориальным формам античной мысли, то есть к субстанции и акциденции (над этой третьей категорией в античной мысли, конечно, всегда размышляли, она всегда присутствовала). Это — категория отношения: человек живет в определенном отношении к Богу.

Триадологическое и христологическое прояснение понятия личности создает предпосылки для того, чтобы мыслить человеческую персональность как реляциональность. Именно вера в триединого Бога позволила — говоря на языке истории духа — заглянуть вглубь личностной структуры человеческого бытия благодаря собственной философии личности, благодаря разработке метафизики личности. Один из значительных потоков западной мысли

сохранил и донес эту идею до наших дней. Размышляя о личности, нужно одновременно мыслить и ее визави, ближнего, без которого бы ее не было. Так, размышления о личности и персональности всегда ведут к размышлению о том, откуда в конечном итоге взялся человек. Поэтому развитие понятия личности у Боэция — вдоль семантического поля понятия *natura* — явилось логичным продолжением начатого движения: *naturae rationalis individua substantia*¹. Личность осуществляется в отношении к природе, без соотнесенности с которой она не могла бы развиваться. Таким образом, люди являются личностями на основании своей природы. И наконец, для Фомы Аквинского личность — это та несущая субстанция свойств, которые осуществляются индивидуально в каждом отдельном человеке и составляют, таким образом, свидетельство его самостоятельности, недоступности и самоценности. В этом смысле личность отмечена достоинством.

Особенности латинской традиции. В то время как западная философия постоянно впадала в искушение рассматривать составленность человека из тела и души исключительно дуалистически, в богословии все-таки победила точка зрения, сформировавшаяся под влиянием Аристотеля и рассматривавшая человека как единство тела и духовной души (как у Фомы Аквинского). Реформаторы же отталкивались в своем богословии от уверенности самого человека в своей вере, что приводило к одностороннему определению человеческого бытия из перспективы уверенности верующего в своем спасении. Несмотря на то что богословы Реформации не выработали своей антропологии, трактат Мартина Лютера «*Disputatio de homine*»² (1536) все же представляет собой четко сформулированную антропологическую позицию. В этой диспутации, как под лупой, становится очевиден антропологический конфликт Нового времени, расценивавшийся католическим богословом Йоханом Адамом Мёлером как принципиальный конфликт (западных) конфессий. Согласно Лютеру, философия определяет человека с древних времен как *animal rationale*; человек здесь предстает живым существом, обладающим чувствами и телесностью. Это пространное, дошедшее до него через схоластику определение Лютер, однако, ограничивает, применяя его к человеку смертно-

¹ Лат.: неделимая (индивидуальная) субстанция разумной природы. — Примеч. пер.

² Лат.: «Диспутация о человеке». — Примеч. пер.

му, земному (*tantum mortalem et huius vitae hominem*)¹. В подобном контексте разум, дарованный человеку, предстает лучшим — по сравнению с тем, что у человека имеется в жизни. Лютер не боится называть разум даже чем-то божественным (*divinum quiddam*). Но поскольку разум свойствен только земному человеку, то ему неведомо ни основание, ни причина человеческого существования. Разум в подобной перспективе сводится к чисто инструментальной способности воспринимать непосредственно данное, не уводящее за пределы этой жизни. Лютер лишает философскую дискуссию какой-либо увязки с трансцендентностью. Богословское определение (тезис 20) Лютер начинает с ясного противоположения: человек обретает целостность и совершенство (*hominem totum et perfectum*), лишь попав в поле зрения богословия. Согласно богословию, человек, во-первых, есть тварь Божия, сотворенная изначально по образу Божию без греха (*ab initio ad imaginem Dei facta sine peccato*, тезис 21). Во-вторых, человек после падения Адама подпал под власть дьявола, а потому подвержен греху и смерти (тезис 22). И в-третьих, человека может освободить только Сын Божий, то есть Иисус Христос, если человек в Него верует (тезис 23). Согласно этой радикально богословской точке зрения, разум находится совершенно под властью дьявола; человек связан грехом и смертью, а его естественные силы не позволяют ему заслужить милость Божию и жизнь. К этой богословской перспективе Лютер присоединяет (в отличие от философских размышлений первых двадцати тезисов) еще одно краткое определение, становящееся ядром учения о существе человека в контексте сотериологии: человек оправдывается верой, *hominem iustificari fide* (тезис 32). Человека можно постичь лишь в свете учения об оправдании, даже если он по-прежнему не поддается определению. Лютер рассматривает коренное различие между богословием и философией как коренное различие между истинным и ложным богословием. Он отходит от выстраивания лестниц между природой и благодатью, представленного (по его мнению) в латинско-схоластическом богословии, и замещает его принципиальным различием закона и Евангелия. Таким образом, это отличие от аристотелевско-схоластической

¹ Лат.: человека смертного, земного — цитата из 3-го тезиса «Диспутации о человеке» («Disputatio de homine», 1536): «Sed hoc sciendum est, quod haec definitio tantum mortalem et huius vitae hominem definit» («Однако же следует знать, что это определение касается только человека смертного, земного»). — Примеч. пер.

традиции превращается в момент различия в пределах самого западного богословия. Богословский взгляд на исходную ситуацию человека закладывает принципиальную разницу между конфессиями. Проведенное Лютером разграничение между философской и богословской антропологией следует поэтому понимать как разницу в восприятии действительности. Споры об этом не затихают в богословии до сего дня.

В контексте сегодняшнего спора о личности стало очевидным, что реляциональность, которую подчеркивают представители Реформации, всегда была неотъемлемой частью сути личностного бытия; то есть человека следует мыслить не только из перспективы Бога, но и из перспективы ближних и из перспективы мира. Тем самым полемико-богословские различия если и не совсем устраняются, то все-таки сводятся к минимуму. Одновременно с личной свободой и способностью к разумному суждению существует еще совесть — отличительный признак человека; совесть предъявляет на человека свои права, заставляя его выбирать этически благое и принуждая его отвечать за свои поступки перед Богом. То, что отличает человека от животного — его духовное бытие личностью, рассчитано на доведение до совершенства (на окончательность); оно по-прежнему предстоит ему, и именно потому, что он находится в противоречии с Богом, связь человека с Которым ничем не нарушима.

Лит.: *Albertz R. Mensch II // Theologische Realenzyklopädie XXII. Berlin; New York, 1992. S. 464–474; Ebeling G. Disputatio de Homine // Lutherstudien. Bd. 2, 3 Tle. Tübingen, 1977, 1982, 1989; Graue Ch., Hügli u. a. Mensch // HWP. Bd. 5. S. 1059–1105; Hegemann H. Mensch V // Theologische Realenzyklopädie XXII. Berlin; New York, 1992. S. 481–493; Kasper W. Christologie und Anthropologie // Theologie und Kirche. Mainz, 1987. S. 194–216; Ratzinger J. Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute // LThK, 3. Freiburg; Basel; Wien, 1968. S. 313–354; Scheffczyk L. Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre. Aachen, 1997. S. 211–266 (см. также: Scheffczyk L., Ziegenaus A. Katholische Dogmatik. Bd. 3); Wald B. Substantialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter. Paderborn, 2005.*

Вольфганг Тёниссен

ЛИЧНОСТЬ (правосл.)

О личностном характере бытия Бога и Его общения с человеком очевидным образом свидетельствуют как Священное Писание, в котором слово *лицо*, или *личность* (*πρόσωπον*), получило широкое распространение (Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 28–31), так и непосредственный христианский опыт богообщения. Бог вступает в личные отношения с человеком, Он любит человека и распространяет на него Свой Промысл, призывает его к Себе, ждет от него полноты доверия, послушания и верности, слышит его молитвы и отвечает на них.

Богословское понимание человеческой личности формируется в православной антропологии на основании учения о Пресвятой Троице. При этом связь *антропологии* с *триадологией* устанавливается через учение о творении человека *по образу и подобию* Божию (Быт. 1:26–27; 5:1; 9:6; Прем. 2:23; Сир. 17:1–13; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7; Кол. 3:8–10; Еф. 4:4). Бытие единосущных Лиц Пресвятой Троицы задает для православной антропологии абсолютный идеал совершенного личностного бытия, к которому призвано все человечество (Пс. 81:6; Мф. 5:48; Ин. 10:34–35; 1 Ин. 4:17; Еф. 3:14–15; 5:1).

Особое место в учении о человеческой личности занимают слова из ороса IV Вселенского собора об одном *Лице* и одной *Ипостаси* (*ὁπόστασις*) богочеловека Иисуса Христа.

Для обоснования и прояснения богословского понимания личности важное значение имеет также учение о творении мира *из ничего* (2 Мак. 7:28) (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 71–75, 82; *Он же.* Догматическое богословие. С. 223–225; *Он же.* Господство и царство. С. 583–584; Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 39–40; *Idem.* Communion and Otherness. P. 10, 255–256).

В святоотеческой триадологии IV в. понятие «лицо» было сближено с понятием «ипостась» (*Basile, st.* Lettres. / Vol. 1. Ep. 38. S. 8; Ep. 52. S. 3; Vol. 2. Ep. 210. S. 5; Ep. 214. S. 4; Vol. 3. Ep. 236. S. 6; *Gregorius Nazianzenus.* Orat. 20. S. 6 // PG. 35. Col. 1072D; *Idem.* Die fünf theologischen Reden. Orat. 31. S. 9; *Idem.* Orat. 39. S. 11 // PG. 36. Col. 345C–D; Orat. 42. S. 16 // PG. 36. Col. 477A–B; *Gregorius Nyssenus.* Ad Graecos ex communibus notionibus // P. 21, 33; *Idem.* Ad Ablabium quod non sint tres dei. P. 48; *Maximus Confessor.* Epistolae patrum communes, patrum dogmaticae et polemicae. Ep. 15 // PG. 91. Col. 549B; *Joannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus. S. 4). Слово «лицо», отнесенное, как и слово «ипостась», к Божественным

Лицам, получило здесь абсолютное онтологическое наполнение. В свою очередь в богословское содержание понятия «ипостась» вошли представления о соотносительности, изначально связанные со словом «лицо» (*Υπάρaxis* X. Личность и эрос. С. 93; *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. Nt. 18. P. 186). При этом об антропологической перспективе тринитарной мысли святых отцов свидетельствуют характерные обращения к примеру человека (*Basile, st. Lettres.* Vol. 1. Ep. 38. S. 2–3; Vol. 2. Ep. 214. S. 4; Vol. 3. Ep. 235. S. 2; *Idem.* *Adversus Eunomium* // PG. 29. Col. 589C–D; *Gregor von Nazianz.* Die fünf theologischen Reden. Orat. 31. S. 22; *Idem.* Carm. 3 // PG. 37. Col. 410A–411A; *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. B. 1. Ch. 1. S. 496–497, 563–567; *Idem.* Ad imaginem Dei et ad similitudinem [Sp.] // PG. 44. Col. 1329C–1332A).

В православной триадологии слово «лицо» среди четырех основных богословских терминов: *лицо* (*πρόσωπον*), *ипостась* (*ὑπόστασις*), *природа* (*φύσις*) и *сущность* (*οὐσία*) — оказалось по своему происхождению единственным, во-первых, нефилософским и, во-вторых, хорошо известным человеку по повседневному опыту личных отношений. Таким образом, использование слова «лицо» позволило святым отцам сформулировать учение о Пресвятой Троице в широкой антропологической перспективе.

Кроме того, в святоотеческой триадологии IV в. было проведено различие между понятиями «лицо» и «ипостась» с одной стороны и «сущность» и «природа» с другой. В дальнейшем именно эти две пары синонимичных понятий стали обозначать две предельные онтологические категории также и в святоотеческой христологии, заняв, таким образом, узловое положение в терминологической системе всего православного богословия. Именно эти понятия кладут в основу терминологического аппарата христианской антропологии ведущие православные богословы XX–XXI вв.

Особое внимание великие каппадокийцы уделили также учению о монархии *Омниа* (*Basilius Cappadociae.* Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. 31. Col. 609B; *Gregorius Nazianzenus.* Orat. 23. S. 6–7 // PG. 35. Col. 1157C–1160A; Orat. 25. S. 17 // PG. 35. Col. 1224A; *Idem.* Die fünf theologischen Reden. Orat. 29. S. 2, 7; *Idem.* Orat. 42. S. 15 // PG. 36. Col. 476B; *Idem.* Carm. 3 // PG. 37. Col. 414A), позволившему им выразить личностную конституированность единства Пресвятой Троицы (*Basilius Cappadociae.* Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. 31. Col. 605C; *Gregor von Nazianz.* Die fünf theologischen Reden. Orat. 29. S. 2). Важное значение для богословского понимания *лица*, или

личности, имеет и понятие *общение* (*κοινωνία*) (Лев. 6:2; Прем. 8:18; 3 Мак. 4:6; Деян. 2:42; 1 Ин. 1:3; 1:6; 1:7; Рим. 15:26; 1 Кор. 1:9; 10:16; 2 Кор. 6:14; 8:4; 9:13; 13:13; Гал. 2:9; Флп. 1:5; 2:1; 3:10; 1 Тим. 6:18; Флм. 1:6; Евр. 13:16. Ср.: Мф. 23:30; Лк. 5:10; 1 Пет. 4:13; 5:1; 2 Пет. 1:4; 2 Ин. 1:11; 1 Кор. 10:18; 2 Кор. 1:7; 8:23; Гал. 6:6; 1 Тим. 5:22; Евр. 10:33), опираясь на которое каппадокийские святители выразили личностный характер природного аспекта Божественного единства (*Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Ch. 18. S. 45; Idem. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 4; Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Ch. 1. S. 277*). Тем самым учение о единстве Божественных Лиц было представлено ими в ясной сотериологической перспективе богоуподобления через реализацию человеческими личностями своего призвания к единству в общении любви с Богом и ближними (Мф. 5:44; 20:28; Ин. 13:34–35; 14:20–23; 15:12–13; 17:21; 2 Пет. 1:4; 1 Ин. 3:14; 4:7–8; Рим. 8:38–39; 2 Кор. 6:16; Гал. 5:13; Еф. 3:14–19; Кол. 3:14–17).

Богословское понимание человеческой личности удобно раскрыть, последовательно рассматривая существенные характеристики личностного образа бытия, следующие из двух основных догматических учений — триадологии и христологии.

1. В богословском понимании личность человека несводима к природе.

В самом деле, Отец, Сын и Святой Дух единосущны, Их Божественная природа — одна и та же (Ин. 10:30; 17:10). Другими словами, нет никаких природных частей, характеристик, проявлений, сил, действий, качеств или свойств, нет ничего, относящегося к природе, что не принадлежало бы в полной мере Каждому из Божественных Лиц (Ин. 16:15). Поэтому богословское утверждение абсолютного различия Лиц Пресвятой Троицы необходимо предполагает несводимость понятия «лицо», или «личность», к понятию «природа».

Несводимость понятия «личность» к таким категориям природы, как *индивидуальность*, *ум*, или *дух*, *воля* и *действие*, следует также из отвержения в православной христологии несторианства, аполлиарианства, монофизитства и моноэнергизма (*Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 296–299; Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 86–101. См. также статью «Богочеловек Иисус Христос» настоящего издания*).

В личностной несводимости человека к каким бы то ни было природным характеристикам в библейской антропологии выделяются два узловых аспекта.

Во-первых, это несводимость к природным характеристикам, определяемым национальной и родовой принадлежностью. Требования Христа по реализации человеком личностной несводимости к природной общности, обусловленной родственными связями, свидетельствует об особой опасности родового обезличивания, при котором человек воспринимается не в своей личностной уникальности, а как частный выразитель общих родовых черт (Мк. 6:2–6). Основу личностного единства в той его полноте, к которой призваны христиане, составляет не родовая близость, а личностная обращенность людей ко Христу и во Христе — друг ко другу (Быт. 12:1; Мф. 8:21–22 (Лк. 9:59–60); 10:35–37; 12:48–50 (Мк. 3:34–35); Лк. 14:26. Ср.: Мк. 6:2–6).

Во-вторых, личностность человека не определяется его имуществом (Пс. 61:11; Лк. 12:15). Более того, личностное совершенство вообще несовместимо с частным, то есть обособленным от других человеческих личностей, обладанием какой-либо собственностью (Ис. 58:7; Мф. 5:40–42; 19:21–24 (Мк. 10:21–25); Лк. 14:33; 18:24–25; Деян. 2:44–47; 4:34–35; Иак. 2:15–16; 1 Ин. 3:17).

2. Для личности человека характерна свобода.

Полнота личностной свободы в ее предельном богословском понимании выражается в определении человеком *образа существования* своей индивидуализированной природы, означающем соучастие в определении состояния общечеловеческой природы и, в конечном счете, всего сотворенного безличного мира. (Более подробную характеристику понимания свободы в православной богословской антропологии см. в статье «Свобода» настоящего издания.)

3. В число основных богословских характеристик человеческой личности входит также открытость.

Эта характеристика выводится в богословской антропологии из учений о единосущии Лиц Пресвятой Троицы, об особом образе существования Божественной природы в нетварных энергиях, то есть вне Божественной сущности, и о Боговоплощении (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 268–269; Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 142–143).

В открытости личностного образа бытия преодолевается своего рода поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей детерминированностью. Такая «поглощенность», ставшая характерной для людей

после грехопадения, выражается в том, что жизнь человека определяется не столько его личностными отношениями с Богом и ближними, сколько потребностями его индивидуальной природы, а также общими обезличенными заинтересованностями тех разнообразных сообществ, к которым он себя относит.

В отношениях между людьми личностная открытость реализуется в общении, которое ведет к единению, состраданию, сопереживанию, участию. При этом, с одной стороны, она проявляется в бескорыстном жертвенном служении другим людям, в отдаче им своего времени, своих сил, способностей — всего содержания своей индивидуализированной природы. С другой стороны, личностная открытость выражается в искреннем, заинтересованном восприятии идей, проектов, действий, в которых другие люди осуществляют свое служение Богу и ближним. Эта вторая сторона открытости предполагает также принятие психологических, социальных, культурных и других природных особенностей окружающих (Ин. 15:15; 1 Кор. 9:19–22; 2 Кор. 6:11–12, 11:29).

Парадоксальным для индивидуалистической антропологической парадигмы образом именно в личностной открытости, в *истощании* (*κένωσις*) (Флп. 2:7–8) индивидуализированной природы человек достигает полноты бытия, уподобляясь Христу (Мк. 10:29–30; Мф. 19:29; Лк. 18:29–30; 2 Кор. 6:8–10; Флп. 2:9–11). При этом предельной открытости человеческая личность достигает в усвоении нетварных Божественных энергий, то есть в обожении, понимаемом в православной антропологии как цель всей христианской жизни (2 Пет. 1:4).

4. В богословском понимании каждый человек как личность уникален.

В святоотеческой триадологии положение об уникальности Каждого из Божественных Лиц нашло предельно четкое выражение в указаниях на вечные, неизменные и неповторимые личные, или ипостасные, свойства, характеризующие Отца, Сына и Святого Духа (*Basile, st. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 2–3; Gregorius Nazianzenus. Orat. 25. S. 16 // PG. 35. Col. 1221A; Idem. Die fünf theologischen Reden. Orat. 29. S. 12; Idem. Orat. 39. S. 12 // PG. 36. Col. 348C; Orat. 41. S. 9 // PG. 36. Col. 441C; Orat. 42. S. 15 // PG. 35. Col. 476A–B; Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus. P. 19, 20, 26, 30–31; Idem. Contra Eunomium. B. 1. Ch. 1. S. 277–278*). Кроме того, абсолютный характер личностной уникальности человека предполагается

богословским пониманием Божественных Лиц, или Ипостасей, как неповторимых и неизменных образов существования (*Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus. S. 7*).

Личностная уникальность означает, таким образом, абсолютную инаковость личности по отношению, во-первых, к видовой природе, или сущности, во-вторых, к индивидуализированной природе, или индивидуальности, и, наконец, в-третьих, к другим личностям. Личностная уникальность означает также единственность и неповторимость каждой личности (*Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 126–127; Антоний (Блум), митр. Учитесь молиться!.. С. 175*).

При этом для богословского понимания личностной уникальности важно, что выражающие ее ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа — *перожденность, рождение* от Отца и *исхождение* от Отца — представляют собой не отвлеченные характеристики, а указания на неизменные и несообщимые уникальные личные, или ипостасные, отношения. Это положение православной триадологии означает, что уникальность человеческой личности как образа Божественных Лиц определяется отношениями к ней Отца, Сына и Святого Духа, выражаясь также в межчеловеческих личностных отношениях (*Антоний (Блум), митр. Самопознание. С. 291; Он же. Учитесь молиться!.. С. 178*).

5. С личностной уникальностью в богословской антропологии связывается целостность личности, предполагающая личностную идентичность и неделимость.

Безусловная целостность личности выражается в православной триадологии через указание на лицо, или ипостась, как на индивид, то есть — неделимое (*Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus. P. 23, 24, 31; Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate [Sp.] // PG. 77. Col. 1149A–C*). Что касается незыблемой идентичности личности, то она следует из святоотеческих указаний на неизменность и непередаваемость как личных, или ипостасных, свойств, так и образов существования, а также связанных с ними ипостасных отношений Отца, Сына и Святого Духа (*Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus. S. 37*).

Целостность и уникальность несводимой к природе личности не нарушаются при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых других процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на всем протяжении его жизни

(*Gregorius Nazianzenus. Carm. 14 // PG. 37. Col. 757A–758A*). Целостность и уникальность личности не утрачиваются в смерти и в последующем воскресении (*Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica. S. 67*).

Полноту личностной уникальности, несводимой к набору повторяющихся индивидуальных качеств (*Антоний (Блум), митр. Самопознание. С. 290–291*), человек актуализирует в жертвенной самоотверженной любви, которая несовместима с индивидуалистическим обособлением (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 93; Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 24*), не предполагает нарушения целостности человеческой личности (Ин. 12:25) и ведет к утверждению сверхприродной личностной идентичности тех, кого человек любит (*Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 97, 190–191; Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 49*), а также к обретению любящим полноты жизни в общении (Мк. 10:29–30; 2 Кор. 6:10–12. Ср.: *Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 96*). Личностная целостность человека в полной мере сохраняется и в состоянии обожения (*Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. С. 240*).

Из уникальности, единственности и неповторимости, целостности и неделимости каждой личности следует ее абсолютная ценность (*Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 186–187*), означающая, в частности, что личность не может служить средством для достижения каких бы то ни было социальных, политических или религиозных целей (*Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 130; Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 46–47; Idem. Communion and Otherness. P. 166*).

6. Вследствие несводимости к природе, свободы, уникальности, целостности и неделимости личность человека непознаваема аналитическими объективирующими методами (*Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 214–215; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 182; Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 127*). Человек как личность не может быть познан посредством объективированного внешнего наблюдения и анализа (*Zizioulas J. D. Communion and Otherness. P. 87*).

Другими словами, личность невозможно познать посредством изучения различных качеств и закономерностей ее индивидуализированной природы. Личностное познание носит характер не внешнего наблюдения, а непосредственного восприятия, осу-

ществляющегося в единстве бытия познающего и познаваемого (Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. С. 26–27). Такое бытийное восприятие возможно только в силу свободной взаимной открытости личностей, реализующейся в их общении. Личностное восприятие, таким образом, возможно только в личностном, то есть основанном на личностных отношениях, общении.

По мере углубления личностных отношений восприятие другого человека все в меньшей степени опосредуется предварительным выявлением его индивидуальных природных характеристик, все в большей степени приобретая характер непосредственного переживания всего его природного содержания. Более того, в ситуации такого личностного общения, складывающегося как результат личностных отношений, само природное содержание познающих друг друга личностей утрачивает коренящуюся в индивидуалистической замкнутости незыблемость и взаимообогащается.

7. Личностная свобода в сочетании с открытостью личностного образа бытия определяют творческий характер личности, в полной мере раскрывающийся в общении человека с Богом и проявляющийся также в межчеловеческом общении (Софроний (Сахаров), архим. О молитве. С. 5–35; Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 10).

Реализуя личностную творческую установку, человек задает неповторимый личностно уникальный образ выражения всему, что только он ни делает (Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 216). Поэтому именно творчество играет особую роль при восприятии личности в ее абсолютной, не сводимой ни к каким природным характеристикам уникальности (Ин. 7:46) (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 43–44; Он же. Догматическое богословие. С. 215; Яннарас Х. Личность и эрос. С. 121–122, 144, 147, 181, 213–214, 237, 244, 264).

В богословском понимании личностное становление человека заключается в переходе от индивидуалистического, природно обусловленного к личностному образу бытия и выражается в актуализации всех семи названных существенных характеристик личности. При этом проведенный анализ ведет к очевидному выводу о принципиальной невозможности строгого рационально-понятийного определения богословского понятия человеческой личности. Все семь рассмотренных характеристик личностного образа бытия носят апофатический характер, все они раскрывают различные аспекты «внеприродности» личности, инаковости

личности по отношению к природе. Однако в целях построения частных личностных антропологических моделей, опирающихся на богословское понимание человеческой личности и ориентированных на решение актуальных гуманитарных проблем, полезно представить все названные характеристики личностного образа бытия в форме определения. В состав такого определения следует также включить два принципиально важных для православной богословской антропологии положения: об абсолютном онтологическом статусе личности и об актуализирующем личностность общении, определяемом личностными отношениями.

Таким образом, определение человеческой личности в ее богословском понимании принимает следующий вид: личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, творчески определяющая образ бытия его индивидуализированной природы и актуализирующая себя в общении, обусловленном личностными отношениями.

Лит.: *Basilius Cappadociae. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* // PG. 31. Col. 600–617; *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* / Ed. B. Pruche. Paris, 1968; *Basile, st. Adversus Eunomium* // PG. 29. Col. 497–669, 672–768; *Idem. Lettres* / Ed. Y. Courtonne. Vol. 1: Paris, 1957; Vol. 2: Paris, 1961; Vol. 3: Paris, 1966; *Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate* [Sp.] // PG. 77. Col. 1120–1173; *Gregorius Nazianzenus. Carm. 3 (De Spiritu Sancto)* // PG. 37. Col. 408–415; *Idem. Carm. 14 (De humana natura)* // PG. 37. Col. 755–765; *Idem. Orat. 20 (De dogmate et constitutione episcoporum)* // PG. 35. Col. 1065–1080; *Orat. 23 (De pace 3)* // PG. 35. Col. 1152–1168; *Orat. 25 (In laudem Heronis philosophi)* // PG. 35. Col. 1197–1225; *Idem. Die fünf theologischen Reden* / Hg. J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963; *Orat. 39 (In sancta lumina)* // PG. 36. Col. 336–360; *Orat. 41 (In pentecosten)* // PG. 36. Col. 428–452; *Orat. 42 (Supremum vale)* // PG. 36. Col. 457–492; *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres dei* / Ed. F. Muel-ler // *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 3.1. Leiden: Brill, 1958. P. 37–57; *Idem. Ad Graecos ex communibus notionibus* // Ibid. P. 19–33; *Idem. Ad imaginem Dei et ad similitudinem* [Sp.] // PG. 44. Col. 1328–1345; *Idem. Contra Eunomium. B. 1* / Ed. W. Jaeger // *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 1.1 & 2.2. Leiden, 1960; *Ioannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Vol. 4. Berlin: De Gruyter, 1981. S. 173–231; *Idem. Dialectica sive Capita philosophica* / Hg. B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Vol. 1. Berlin: De

gruyter, 1969. S. 47–146; *Maximus Confessor. Epistolae patrum communes, patrum dogmaticae et polemicae* // PG. 91. GL. 363–650.

Антоний (Блум), митр. Самопознание / Пер. с фр. Т. Майданович // *Антоний (Блум), митр.* Труды / Пер. с англ. и фр. Е. Л. и Т. Л. Майданович при участии А. И. Кырлежева и Е. В. Шохинной. М., 2002. С. 289–301; *Он же.* Учитесь молиться!.. / Пер. с фр. Т. Майданович // *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы / Пер. Е. Майданович. Клин, 2000. С. 115–175; *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Пер. с англ. Г. Вдовиной. М., 2001; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности / Пер. с фр. В. Рещиковой // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 289–302; *Он же.* Господство и царство: Эсхатологический этюд / Пер. с фр. В. Рещиковой // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей / Там же. С. 581–599; *Он же.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–288; *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там же. С. 8–199; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; *Он же.* О молитве. Эссекс; Сергиев Посад, 2003; *Он же.* Письма в Россию. Эссекс; М., 2003; *Он же.* Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс, 1999; *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008; *Яннарас Х.* Личность и эрос // *Яннарас Х.* Избранное: Личность и эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. Под ред. А. И. Кырлежева. М., 2005. С. 87–400.

Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Transl. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994; *Zizioulas J. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (N.Y.), 1993; *Idem.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh, 2006.

С. А. Чурсанов

ЛИЧНОСТЬ / ЭТИКА ЛИЧНОСТИ (католич.)

В католическом богословии нет строгой границы между личностью (*Persönlichkeit*) и человеком (*Person*). С эпохи Средних веков понятие личности (*Persönlichkeit*) — *personalitas* — используется в качестве синонима понятия человек (*Person*). Откровение о том, что человек создан по образу Божию (Быт. 1:27), богословски трактуется в том смысле, что в человеке имеются — хотя и всего лишь в по-

тенциале и в неизменном несовершенстве — основные свойства Божии. Так, Фома Аквинский (1225–1274), опираясь на Иоанна Дамаскина, пишет: «...то, что человек создан по образу Божию, значит, что он является существом разумным (*intellectuale*), существом, обладающим свободной волей (*arbitrium liberum*) и самоопределяющимся (*per se potestativum*). Ибо эти свойства и обозначаются словом “образ”» (*Summa theologiae*; I–II, Prolog). Человеческая личность характеризуется, таким образом, тремя основными признаками: разум, свобода воли и способность к самоопределению. Человеку надлежит развивать эти свойства, заложенные в него в потенции, настолько, насколько ему позволяют возможности, а божественная благодать поддерживает и усовершенствует человеческое естество (*gratia supponit naturam et perficit eam*). С определением личности в широком смысле слова связаны, соответственно, и основные вопросы богословской и философской антропологии, такие как тварность, бытие в истории, общество, свобода, воля, ответственность и др. В более узком смысле — как, например, в психологической и педагогической литературе — личность трактуется как результат самораскрытия человека в его неповторимости и в мере его ответственности. Личность подразумевает тогда цель процесса самовоспитания и становления зрелым человеком, со всей ответственностью развивающим потенциалы, дарованные ему Богом. При этом христианское понимание личности исходит из напряженности человеческой жизни между началом (рождением) и концом (смертью), то есть человек, будучи тварью, призван к тому, чтобы пройти испытания на своем жизненном пути «от Бога через мир к Богу». Праведные поступки человека, сотворенного по образу Божию и со-творящего Богу в деле творения (Быт. 2:15), образуют его вклад в свое обновление или спасение, которое завершится в последние времена Богом и у Бога. На основании этого в личности можно различать стадии: стадию творения (*creatio*), стадию обновления (*recreatio*) и стадию завершения (*perfectio*): «Первый образ находим во всех людях, второй — лишь у праведников, третий же — лишь у блаженных» (*Summa theologiae*; I, q. 93, a. 4).

В XIII в. западная христианская этика переняла классическую греческую этику добродетелей (*virtus, areté*) — в той форме, в которой она дошла через Византию и арабов, и тем положила начало раннему западному гуманизму и антропологическому перелому по направлению к субъекту. Несмотря на то что этика добродетелей была отвергнута в эпоху Реформации (проповедавшей спа-

сение одной лишь благодатью) и продолжает оставаться неприемлемой также и в современном протестантизме (за немногими исключениями) и несмотря на переход католического естественного права к категориям нормативной этики и этики закона в XIX в., этика добродетелей, будучи этикой личности, остается и сегодня столпом католической этики. В ядре своем она представляет собой осмысление и конкретизацию христианского Откровения, в центре интереса которого — богосозданный и богопризванный человек, как приемлющий, так и совершающий поступки. Подобная ориентация на личность человека, возникшая в западно-христианском контексте — посредством отдельных явлений (права человека и др.), — передалась политической секулярной культуре и распространяется сегодня в этой форме по миру. В этом процессе личностная этика, конечно, ушла на задний план и нуждается сегодня в возрождении, ибо с ее помощью легче воспитать отдельного человека в традиции христианской ответственности. Ибо разумные, свободные и самостоятельные поступки предполагают личные способности, которые еще только надлежит обрести путем соответствующих упражнений (*habitus, hexis*)¹. Личность возрастает, когда человек учится различать добро и творить его по свободному произволению, чтобы развивать самого себя как личность. Томистская этика, задающая тон в Католической Церкви и по сей день, будучи личностной этикой или этикой добродетели, опирается на четыре основные добродетели (*Kardinaltugenden; virtutes cardinales*² от *cardo* — дверная петля, поскольку на них «крепятся» все человеческие поступки): благоразумие, справедливость, мужество и умеренность, а также на три божественные добродетели (*virtutes infusae*)³ — вера, надежда и любовь. Эта педагогическая схема наглядно показывает внутреннюю связь христианских добродетелей (*connexio virtutum*)⁴, упражняясь в которых надлежит развиваться свободной личности, опираясь на благодать и ориентируясь на закон. Целью этого процесса созревания личности является объеди-

¹ *Habitus* (лат.) — состояние, свойство; *hexis* (лат.) — сноровка, навык. — Примеч. пер.

² *Virtutes* (лат.) — добродетели; *cardinalis* (лат., досл.) — поворотный; такой, на котором держится и вращается дверь. *Virtutes cardinales* — решающие, основные добродетели. — Примеч. пер.

³ *Virtutes infusae* (лат.) — привнесенные (вложенные) добродетели. — Примеч. пер.

⁴ *Connexio virtutum* (лат.) — сочетание добродетелей. — Примеч. пер.

нение всех интеллектуальных и эмоциональных сил, а вместе с тем и целостность личности, которая одна только и способна «возлюбить Бога всем сердцем, всей душою и всеми силами» (Втор. 6:5). Родилась эта схема из осознания того, что добрые и праведные поступки нуждаются в упражнении путем повторения и что путем упражнения человек — в ситуациях, когда вновь и вновь, здесь и теперь необходимо принимать решение, — обретает способность к выбору праведного поступка. «Добродетель — это то, что делает ее обладателя и его дела добрыми» (*Summa theologiae*. II — II, q. 123, а. 1). Она не является ни простой механической привычкой, ни результатом приспособления к социуму, но возникает путем свободных личных актов, рождающихся из воли человека к добру и одновременно укрепляющих его на этом пути. Этическая теория, или учение, находится при этом на службе у личностной практики. Целью ее является благо ближнего (любовь, справедливость). Подобная направленность на других людей (любовь к ближнему) и направленность на Бога (любовь к Богу) взаимообуславливают друг друга (1 Ин. 4:20). И то и другое нуждаются в божественной благодати, действенность которой, однако, усиливается или же ограничивается бытием и поступками конкретного человека. Любовь к Богу и ближнему являются при этом высшими добродетелями, которым надлежит сформировать все прочие свойства личности (так, любовь называют *forma virtutum*¹). Античное понятие добродетели фокусируется, таким образом, на любви и тем самым христианизируется. Из любви к Богу как дружбы с Богом рождается любовь к ближнему, одобрительное отношение к его существованию как со-твари и благожелательность по отношению к нему. Универсальная (являющаяся обязанностью не только христиан) любовь к ближнему требует от личности в разных жизненных ситуациях умения распознавать, что служит любви, а также способности осуществлять оное даже несмотря на трудности. Это касается как духовных, так и телесных дел милосердия: быть миротворцем, кормить голодных и пр. (ср. Мф. 25:35–43). В деле осуществления любви, которая является высшей целью, всем добродетелям, как божественным, так и основным, отведена своя задача. Вера настраивает человека в его целостности на Бога, напоминая ему о том, что божественная действительность — высшая цель человека. Вера поддерживает человека в неповрежденном познании

¹ *Forma virtutum* (лат.) — образ (лик, организующее начало) добродетелей. — Примеч. пер.

действительности, а также в познании самого себя, опирающемся на внутреннюю связь с Богом-Истиной. *Надежда* делает человека способным ориентироваться на Божественные обетования и дарует ему, ждущему исполнения конца времен, терпение в делании добра (Евр. 10:36а.).

Мужество же (*fortitudo*) есть способность придерживаться доброго и правильного даже перед лицом зла, величайшее из которых — смерть. Фома Аквинский различает здесь три ступени: мужество в быту и на войне; сюда же он причисляет и так называемые второстепенные добродетели — такие, как пунктуальность, аккуратность и пр. Во-вторых, мужество приближаться к Богу (*fortitudo purgatorii*)¹ — как основание христианской жизни. И наконец, высшая ступень — мужество мученика, полагающего свою жизнь за веру. Основная добродетель умеренности (*temperantia*) имеет своей целью формирование чувственной области в человеке, с тем чтобы он не позволял своей чувственности сбить себя с пути истинного. Здесь требуется способность к самообладанию во всех тех областях, где чувственные похоти могут разрушить человеческую целостность (стремление к обладанию и власти, удовольствие, потребительство, половое влечение). Мужество и умеренность, будучи основополагающими добродетелями личности, нацелены на воспитание аффектов (как это принято в традиции, следующей Аристотелю), а не на их уничтожение (*apatheia*) (как это было принято у стоиков). Справедливость же — высшая из нравственных добродетелей — нацелена не на собственную личность, а на другие. Справедлив тот, кто «каждому дает причитающееся ему», и делает это автоматически, решительно, не имея ни тени сомнения. Принято различать три вида справедливости: на межличностном уровне — это справедливая сбалансированность своих собственных и чужих интересов (*iustitia communitativa*²; справедливость обмена, например, оплата купленных товаров, выплата назначенного заработка и т. п.). Второй вид справедливости относится к области политики и требует от граждан соблюдения законов (*iustitia legalis*; законная справедливость). Третья форма справедливости — это такая справедливость, которую государство или же правительство обязаны оказывать каждому отдельному

¹ *Fortitudo purgatorii* (лат.) — мужество очищения, очистительное мужество. — *Примеч. пер.*

² *Iustitia communitativa* (лат.) — общественная справедливость. — *Примеч. пер.*

гражданину (*iustitia distributiva*)¹. Она касается всей области социальных прав (социальное страхование, налоги и пр.). Благоразумие (*prudentia*) — это способность разума ясно распознавать, что служит поставленной цели. «Благоразумный подумает хорошенько и выберет верно» (*Summa theologiae*. II — II, q. 47, a. 1 ad 2). Поскольку качество благоразумия обусловлено целью, можно различать между ложным, нейтральным и «добрым» благоразумием. Ложное благоразумие стремится к дурным, нейтральное — к нейтральным целям (например, озабоченность собственными делами), третье же благоразумие — такое, которое «размышляет, рассуждает и распоряжается, имея перед глазами добрую цель, венчающую собой жизнь в целом» (*Summa theologiae*. II — II, q. 47, a. 3).

Цель добродетелей и следования им состоит в создании твердой почвы для христианских поступков путем соблюдения личностной целостности и формирования эмоций, с тем чтобы человек мог возрасть в свободе и любви. Этот процесс должен сопровождаться постоянным стремлением к лучшему, но и смиренным осознанием границ собственной природы, лишь в потенциале наделенной способностями, приуготовляющими почву для божественного воздействия. В этом смысле Павел рассуждает о *logike latreia*², праведном образе жизни как разумном служении Богу (Рим. 12:1), путем которого христиане предоставляют себя в жертву с помощью добрых дел.

В истории прежде всего немецкоязычной философии этика долга (*Pflichtethik*) Канта в XIX в. вытесняет этику личности (*Persönlichkeitsethik*), несмотря на то что в католическом пространстве аристотелево-томистская этика продолжает оставаться преобладающей. Кантова этика превращается, однако, в этику естественного права (*Naturrechtsethik*), сильнее ориентированную на нормативы. Закон понимается уже не как помощь, а становится воплощением морального долга. Несмотря на то что подобная установка имеет преимущество ясности, ясность эта обретаётся за счет того, что здесь менее учитывается личность и ее индивидуальные способности. Решающее значение воли в этике норм (*Normethik*) Канта хотя и служит также гуманному признанию другого (как цели самой по себе), а вместе с тем и его достоинству как личности, но все же представляется менее приемлемым, если

¹ *Iustitia distributiva* (лат.) — справедливость в распределении, распределяющая справедливость. — Примеч. пер.

² *Logike latreia* (греч.) — разумное служение. — Примеч. пер.

речь идет о поддержании эмоциональной целостности личности. Рука об руку с этой проблематикой идет и расстыковка психологии и педагогики с этикой. В западном богословии (начиная уже с XIV в.) наблюдается постепенное отделение этики от богословия и духовности. Возвращение к этому единству без отказа от наблюдений, сделанных с помощью этики норм (*Normethik*), является сегодня насущной потребностью этики личности. Экуменическое сотрудничество могло бы весьма способствовать осуществлению этого. Сотрудничество христиан представляется сегодня неотложным еще и потому, что неизменными спутниками Нового времени являются секулярные концепции личности, рассматривающие человека лишь с материальной и биологической сторон. В своих ранних сочинениях (1844 г.) Маркс говорил о том, что после уничтожения частной собственности человек обретет «свое многостороннее существо многосторонним образом» (*Marx K. Frühe Schriften / Hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth. Stuttgart, 1962. S. 598*). Утопические чаяния марксистского материализма, ожидание того, что путем изменения условий собственности и общественного строя, без этики и нравственного усилия, возникнет новый человек, антропологически несостоятельны. Нельзя отрицать того, что общество — с его нравственностью, нормами, ценностями и примерами для подражания — оказывает решающее влияние на личность. Однако личность способна перешагнуть через социально обусловленные нравственные нормативы, то есть личность ими не детерминирована. Дискуссии вокруг «авторитарной личности» в немецком и англосаксонском языковом пространстве (эксперимент Милгрэма) показали, что политические тоталитарные системы зиждутся на принципиальной готовности людей подавлять и мучить других людей. Об этом надо помнить и посттоталитарной христианской этике личности. Человеческая целостность предполагает не только способность к нравственному самоосознаванию, но ориентированность личности на добро, а вместе с тем — на Бога и на воздействие Его благодати.

Лит.: *Pieper J. Das Viergespann. Klugheit; Gerechtigkeit; Tapferkeit; Maß. Freiburg, 1964; Schockenhoff E. Bonum hominis. Zur Ethik des Thomas von Aquin. Freiburg, 1987; Idem. Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg, 2007; Taylor Ch. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Freiburg, 1996.*

Ингеборг Габриэль

МУЖЧИНА / ЖЕНЩИНА (правосл.)

Человеческая природа имеет два образа бытия — мужской и женский. Это различие появилось по воле Самого Творца: *И сотворил Бог человека по образу Своему... мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1:27). Для чего же оно появилось?

Половое разделение, касающееся не самой личности, но образа ее существования, может пониматься как знак неполноты человека, требующей восполнения. Однако это ни в коей мере не говорит об ущербности, но о направленности человека к большему совершенству, заданности выходить за пределы собственной личности в общении с другими людьми и через это общение стремиться к взаимному обогащению. По сравнению с этой позитивной возможностью и заданностью, которую Бог даровал человечеству через половое различие, единичное, однополое бытие человека является ущербным, что засвидетельствовал Сам Господь, сказав об одиноком Адаме: *не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему* (Быт. 2:18), и этим помощником, подобным ему (Быт. 2:20), *костью от костей его и плотью от плоти его* (Быт. 2:23), стала женщина.

По мысли свт. Григория Нисского, Бог, предвидя грехопадение, разделил людей на разный пол, как средство для падшего человека к продолжению и умножению человеческого рода (Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. Гл. 17. С. 114–115). Нет никакого сомнения, что впоследствии различие полов вполне успешно послужило для этой цели. Но из творений других святых отцов мы видим, что это не является единственной целью и смыслом установления полового различия людей.

Так, свт. Иоанн Златоуст отзывается об этом как о способе единства и сближения разных человеческих личностей, укрепляющем человеческое бытие: «Не может быть такой близости у мужа с мужем, какая у жены с мужем, если только кто законно сочетался с нею... В самой природе нашей есть какое-то страстное влечение, непонятное для нас, которое соединяет эти тела (мужа и жены). Вот и вначале жена произошла от мужа, а после от жены и мужа муж и жена. Замечаешь ли союз и единство?.. Много от этого бывает зла, много и добра и для семейств, и для обществ. Ничто так не укрепляет нашу жизнь, как любовь мужа и жены» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефесеям. 20. 1. Т. 11, ч. 2).

Половое различие, понуждающее к осознанию каждым человеком своей ограниченности и потребности в другом, а также научающее любви к другому и самопожертвованию ради единства в любви, должно было стать для человека школой, открывающей путь к более совершенным отношениям с Богом. Не случайно поэтому пророки рассматривали Ветхий Завет как брак между Богом и Израилем (см. Ос. 2; Мал. 2:1). В Новом Завете образ брака также был избран апостолами для изъяснения отношений Христа с Его Церковью (см. Еф. 5:23–32).

Однако грехопадение, внесшее разлад во все человеческое естество, осквернило и сферу взаимоотношения полов. «Именно половая жизнь, а точнее сладострастие и человеческая сексуальность в целом, оказываются средоточием и корнем первородного греха, каналом для его передачи потомкам» (*Шмалий Владимир, свящ.* Проблематика пола в свете христианской антропологии. С. 301). Тем не менее «не только пол, но и его актуализация в браке не просто терпимы в Церкви, но и являются таинством, то есть напрямую связаны и укоренены в реальности будущего века» (Там же).

Мужчина и женщина равны и в смысле единства человеческой природы, и в возможности идти по пути, открытому Христом: «Не одни только мужи вступали сюда, дабы жены, ссылаясь на слабость пола, не думали иметь благовидное оправдание, и не одни только жены подвизались, дабы не был посрамлен мужской пол; но и из тех и из других многие провозглашены победителями и получили венцы, дабы ты самым делом убедился, что во Христе Иисусе *нет ни мужского пола, ни женского* (Гал. 3:28), что ни пол, ни слабость телесная, ни возраст и ничто другое подобное не может препятствовать шествующим по пути благочестия, если мужественная готовность, бодрое настроение духа и горячее и пламенное чувство страха Божия вкоренены в душах наших» (*Иоанн Златоуст, свят.* Похвала святому Игнатию Богоносцу. 1. Т. 2, ч. 2).

Однако идеология равенства полов в том виде, в каком она присутствует в современном обществе, для Православия глубоко чужда. Ибо православное видение мира иерархично. Ангел и человек, священник и мирянин, мужчина и женщина, богатый и бедный, юноша и старец и, наконец, любая личность в отдельности — каждый должен занимать в иерархии свое место. Мы не равноправны. Мы равнообязаны своей жизнью сделать себя соответствующими Божию замыслу о нас.

Православно-иерархичное понимание мира подразумевает, что для каждой личности существует свое, принадлежащее только ей, Богом предназначенное место. Реализовать себя на своем месте — смысл жизни личности. «Не всякий может быть царем или князем; не всякий может быть патриархом, или игуменом, или начальником; но во всяком чине можно любить Бога и угодить Ему, и только это важно» (*Силуан Афонский, прп.* Писания. С. 85).

И в зависимости от того, насколько в этой жизни каждой личности на своем месте удастся реализовать себя как образ Божий, соответственное положение займет она и в Царствии будущего века, которое также иерархично: *Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе* (1 Кор. 15:41). Причем положение тех или иных личностей в иерархии будущего века может совершенно не совпадать с их положением в земной иерархии. Например, в духовном плане женщина может стать превыше всех Ангелов, «Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим», как воспевают Православная Церковь Деву Марию, Пресвятую Богородицу. Как свидетельствует преподобный Ефрем Сирин, «не только мужи, но и жены — более немощный пол, шествуя узкими вратами и тесным путем, восхищали Небесное Царство. Кто же стерпит сей стыд, когда жены будут в тот день увенчаны, а многие мужи посрамлены? Ибо нет там ни мужеского пола, ни женского, но каждый по труду своему получит награду свою» (*Ефрем Сирин, прп.* Слово на второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа // Творения. Ч. 2).

Иерархия предусматривает для каждого чина иную степень ответственности и иной тип обязанностей, а не все ширящийся круг прав и привилегий. Преподобный Никита Стифат говорит: «Цель иерархии состоит в том, чтобы люди, насколько это возможно, уподобились Богу и соединились с Ним» (*Никита Стифат, прп.* Об иерархии. С. 37). Иерархия — это «образ Божественной красоты» (*Дионисий Ареопагит, свмч.* О небесной иерархии. С. 16). Иерархия — это такое устройство мира, в котором, с одной стороны, сохраняется неповторимость каждой личности, а с другой — не разрушаются органическая и гармоничная взаимосвязь ее с другими личностями и их всеобщее единство. Иерархия — это выход как из тупика сектантского коллективизма, так и из тупика релятивистского индивидуализма.

О месте в православной иерархии мужчины и женщины в Писании сказано многократно и вполне определенно: *жены, повицуй-*

тесь своим мужьям, — говорит апостол Петр (1 Пет. 3:1), и апостол Павел повторяет: Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены... Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем (Еф. 5:22–24); Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог... Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа (1 Кор. 11:3, 8–9). Так Писание ясно устанавливает иерархию семейных отношений. И если эта иерархия нарушается, то бывает досада, стыд и большой срам, когда жена будет преобладать над своим мужем (Сир. 25:24).

Итак, жене определено послушание. Это объясняется прежде всего тем фактом священной истории, что женщина была создана позднее мужчины из ребра Адамова как помощник ему. Статус помощника уже сам по себе требует послушания. Но острой необходимостью в послушании жены мужу стала после того, как Ева самочинно взяла и ела плод древа познания, а затем дала его и мужу. Заметим, что первое последствие грехопадения — *узнали они, что наги* (Быт. 3:7) — проявилось только тогда, когда от запретного плода вкусил Адам. Итак, вина Адама не меньше, если не больше вины Евы именно потому, что он не остерег жену, не воспользовался тем правом, которое дал ему Творец (и, что в данном случае то же самое, не исполнил своей обязанности). И Господь, желая по Своей любви к человечеству уврачевать последствия этого грехопадения, заповедал жене быть под господством мужа (см. Быт. 3:16).

В послушании жены мужу нет ничего унижительного, так же как нет ничего унижительного для монаха быть в послушании своему игумену, ибо и муж, и игумен тоже несут послушание — Христу. Однако в современном секуляризированном обществе эта связь не только разрушена, но и напрочь забыта. И тогда в самом деле, если ни муж не повинуется Христу, ни жена не знает Бога, никаких причин нет последней быть в послушании первому, поскольку свято лишь послушание, творимое ради Бога и по заповеди Его.

Для мужчины его иерархическое положение означает не столько особые права, сколько новые обязанности, как говорит свт. Иоанн Златоуст: «Хочешь, чтобы жена повиновалась тебе, как Христу повинуется Церковь? Заботься и сам о ней, как Христос — о Церкви» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефессянам // Творения. Т. 9. С. 167).

Православная иерархия устанавливает единение мужа и жены, не лишая при этом каждого из них своего, особого пути, особого служения.

Законной и идеальной формой брачных отношений между мужем и женой является моногамный брак, что следует из слов Господа Иисуса Христа: *И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилежится к жене своей, и будут два [!] одною плотью, так что они уже не двое [!], но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19:5–6). Моногамные браки однозначно утверждаются Господом как единственно естественная форма семьи. Это также подтверждают и другие слова Спасителя: *В начале... создания, Бог мужчину и женщину сотворил их* (Мк. 10:6), то есть одного мужа для одной жены.

Что же касается примеров описанной в древних книгах Библии полигамии, которую ввел потомок Каина Ламех (см. Быт. 4:19), то, согласно учителям Церкви, она была дозволена как послабление немощи человеческой природы, отпавшей от Творца. С того же времени, как посредством Откровения укрепилось в людях богопочитание, полигамия была упразднена, и человечество смогло вернуться к первоначальному, установленному еще в раю Самим Богом образцу брачных отношений.

Но и в Ветхом Завете указывается на нежелательность многоженства: *И чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его* (Втор. 17:17). Из этих слов видно, что многоженство «развращает сердце», и Господь призывает избегать этого.

Согласно православному видению мира, женщина есть сонаследница благодатной жизни. Женщине надлежит оказывать честь (ср. 1 Пет. 3:7), и в браке она имеет право быть единственной любимой (см. Еф. 5:28), являясь в этой любви образом Святой Церкви (см. Еф. 5:23, 25).

Неудивительно, что Церковь признает идеальным и самым лучшим единственным брак, поэтому нередко овдовевшие супруги, хотя по закону имеют право вторично сочетаться браком, но по действию любви предпочитают хранить верность своей умершей «второй половине».

Вторичные браки, заключаемые овдовевшими, Церковь позволяет, снисходя к немощи отдельных своих чад, но воспринимает их как нечто недолжное, и, по 40-му правилу Номоканона, «второженец отлучается [от Причастия], смотря по его летам и обстоятельствам, на год или на два, а троюженец — на три или на

четыре года... А многоженство, то есть четверобрачие и так далее, называется делом скотским и совершенно чуждым человеческому роду, а почему и недопустимо во Святой Церкви по 80-му правилу Василия Великого, где велено расторгать таковые браки и таких супругов подвергать епитимии на четыре года» (Правила Православной Церкви. Т. 2. С. 449).

Другой важной особенностью иерархического различия мужчины и женщины является то, что учительная власть в семье принадлежит мужу, о чем прямо говорится в Писании: *Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих* (1 Кор. 14:34–35). Но отсутствие у женщины учительной власти по отношению к мужчине не означает, что она совсем не может оказывать влияние на супруга. Апостол Петр прямо указывает на такую возможность: *жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие* (1 Пет. 3:1–2).

Здесь содержится ответ на вопрос о том, как может жена обратиться мужа ко спасению, если не обладает над ним учительной властью — проповедовать не словами, а своей добродетельной христианской жизнью. Из истории Церкви известно немало подобных примеров: так обратили к вере своих мужей-язычников святая Моника, мать блаженного Августина Иппонийского, и Нонна, мать святителя Григория Богослова.

Но должно сказать, что сама ситуация, когда один супруг христианин, а другой нет, ненормальна. Она допустима только в том случае, если супруги поженились, будучи в неверии, а затем один из них пришел в Церковь. Именно для такого случая апостол говорит: *если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим* (1 Кор. 7:12–14).

Практика, когда православные уже после воцерковления женятся или выходят замуж за неверующих или иноверцев, однозначно запрещена Церковью. 72-е правило Трулльского собора гласит: «Недостойно мужу православному с женою еретическою браком совокупляться, ни православной жене с мужем-еретиком сочетаться... Ибо не подобает смешивать несмешаемое, ни сово-

куплять с овцою волка и с частью Христоваго жребий грешников». И святитель Амвросий Медиоланский говорит: «Если сам брак должен быть освящаем покровом и благословением священническим, то как может быть брак там, где нет согласия веры?» (*Дьяченко Григорий, свящ. Уроки и примеры христианской веры. С. 598*).

Христиане, которые оказались в ситуации брака с неверующим или принадлежащим к иной религии, должны знать особенности своего положения. Обязанность послушания неправославному мужу у православной жены не исчезает, но она не касается тех случаев, когда муж призывает отречься от веры или совершить грех. В этом его слушать нельзя, ибо *должно повиноваться больше Богу, нежели человекам* (Деян. 5:29).

И если муж ставит условием: «или я, или Церковь», «или я, или Бог» — жена вправе развестись с ним, по слову апостола: *Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны* (1 Кор. 7:15).

Хотя различие полов более всего реализуется в браке, отношения мужчины и женщины, разумеется, не исчерпываются отношениями «муж — жена». Если говорить об отношениях «отец — дочь», то здесь можно указать, что дочь также не имеет учительной власти над отцом или матерью и также должна пребывать в послушании своим родителям до своего замужества: *Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу* (Кол. 3:20); *Делом и словом почитай отца твоего и мать, чтобы пришло на тебя благословение от них* (Сир. 3:8).

После замужества жена подчиняется мужу в большей степени, чем родителям: *оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть* (Быт. 2:24; Мф. 19:5; Еф. 5:31), так что в тех случаях, когда воля родителей расходится с волей мужа, жена должна следовать воле мужа, если та, как указано выше, не расходится с волей Божией, то есть если муж не призывает к отречению от веры или явному греху.

Послушание родителям также ограничивается этим обстоятельством, то есть если отец принуждает ко греху и тем более к отступничеству от веры, послушания в этом оказывать нельзя. Из истории Церкви известны даже примеры мучениц, удостоившихся небесного венца тем, что были более верны Христу, чем отцу-богоборцу. Наиболее известна среди них святая великомученица Варвара.

Если говорить об отношениях «мать — сын», то здесь женщина имеет учительную власть, иерархическое положение матери

становится важнее иерархического положения женщины. Мать может и обязана учить сына благочестию, а также жизни в обществе и другим необходимым навыкам. Мать может и обязана повелевать сыном, а он должен быть у нее в послушании и почитать ее.

В современном обществе имеются тенденции к искажению и извращению не только традиционных отношений между полами, но и отношений к своему полу. Наиболее яркими выражениями их являются гомосексуализм и транссексуализм. То и другое Русская Православная Церковь определяет как грехи и выносит им решительное осуждение:

«Священное Писание и учение Церкви недвусмысленно осуждают гомосексуальные половые связи, усматривая в них порочное искажение богозданной природы человека. *Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость* (Лев. 20:13)... Апостол Павел, характеризуя нравственное состояние языческого мира, называет гомосексуальные отношения в числе наиболее «постыдных страстей» и «непотребств», оскверняющих человеческое тело: *...женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение* (Рим. 1:26–27). *Не обманывайтесь... ни малакии, ни мужеложники... Царства Божия не наследуют*, — писал апостол жителям развращенного Коринфа (1 Кор. 6:9–10). Святоотеческое Предание столь же ясно и определенно осуждает любые проявления гомосексуализма и гомосексуальные связи... Вовлеченные в них люди не имеют права состоять в церковном клире (7-е правило Василия Великого, 4-е правило Григория Нисского, 30-е правило Иоанна Постника). Обращаясь к запятнавшему себя грехом содомии, преподобный Максим Грек взывал: «Познайте себя, окаянные, какому скверному наслаждению вы предались!.. Постарайтесь скорее отстать от этого сквернейшего вашего и смраднейшего наслаждения, возненавидеть его, а кто утверждает, что оно невинно, того предайте вечной анафеме, как противника Евангелия Христа Спасителя и развращающего учение оного. Очистите себя искренним покаянием, теплыми слезами и посильною милостынею и чистою молитвою... Возненавидьте от всей души вашей это нечестие, чтобы не быть вам сынами проклятия и вечной пагубы».

Дискуссии о положении так называемых сексуальных меньшинств в современном обществе клонятся к признанию гомосексуализма не половым извращением, но лишь одной из «сексуальных ориентаций», имеющих равное право на публичное проявление и уважение. Утверждается также, что гомосексуальное влечение обусловлено индивидуальной природной предрасположенностью. Православная Церковь исходит из неизменного убеждения, что богоустановленный брачный союз мужчины и женщины не может быть сопоставлен с извращенными проявлениями сексуальности. Она считает гомосексуализм греховным повреждением человеческой природы, которое преодолевается в духовном усилии, ведущем к исцелению и личностному возрастанию человека. Гомосексуальные устремления, как и другие страсти, терзающие падшего человека, врачуются Таинствами, молитвой, постом, покаянием, чтением Священного Писания и святоотеческих творений, а также христианским общением с верующими людьми, готовыми оказать духовную поддержку.

Порой извращения человеческой сексуальности проявляются в форме болезненного чувства принадлежности к противоположному полу, результатом чего становится попытка изменения пола (транссексуализм). Стремление отказаться от принадлежности к тому полу, который дарован человеку Создателем, может иметь лишь пагубные последствия для дальнейшего развития личности. «Смена пола» посредством гормонального воздействия и проведения хирургической операции во многих случаях приводит не к разрешению психологических проблем, а к их усугублению, порождая глубокий внутренний кризис. Церковь не может одобрить такого рода «бунт против Творца» и признать действительной искусственно измененную половую принадлежность. Если «смена пола» произошла с человеком до крещения, он может быть допущен к этому таинству, как и любой грешник, но Церковь крестит его как принадлежащего к тому полу, в котором он рожден. Рукоположение такого человека в священник и вступление его в церковный брак недопустимо в измененном состоянии (см.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII. 9. С. 133).

Лит.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Восточные отцы и учителя Церкви. Т. 2. М., 1999; Дионисий Ареопагит, сщмч. О небесной иерархии. СПб., 1995; Ефрем Сирин, прп. Слово на второе при-

шествие Господа нашего Иисуса Христа // Творения. Ч. 2. М.: Изд. отд. Московского Патриархата, 1993.

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефесеянам // Творения. Т. 9. СПб., 1905; *Он же.* Похвала святому Игнатию Богоносцу // Творения. Т. 2. СПб., 1896; *Никита Стифат, прп.* Об иерархии ; *Силуан Афонский, прп.* Писания. Ивановское, 1997.

Дьяченко Григорий, свящ. Уроки и примеры христианской веры. СПб., 1900; Материалы конференции РПЦ, Москва, 5–8 ноября 2001 г. М.: Синодальная богословская комиссия, 2002; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Изд. Московской Патриархии, 2000; Правила Православной Церкви. Т. 2. ТСЛ, 1996; *Шмалий Владимир, свящ.* Проблематика пола в свете христианской антропологии // Антропологическое учение Церкви (материалы конференции). М., 2004.

Диакон Георгий Максимов

МУЖЧИНА / ЖЕНЩИНА (католич.)

Наличие в человеке полов, мужского и женского, — один из основных моментов нашего восприятия человека. С незапамятных времен проблема пола занимает и богословов — как с точки зрения отношений человека с Богом, так и с точки зрения взаимоотношений полов. Человек создан в различённости мужеского пола и женского (ср. Быт. 1:27), при этом мужской и женский пол взаимозависимы. Различённость эта хоть и привычна, но чревата проблемами. Трудности начинаются самое позднее там, где предпринимаются попытки сформулировать, что делает мужчину мужчиной, а женщину женщиной, что является мужским, а что женским, поскольку понятия «мужчина» и «женщина» являются *относительными*. Вопрос о том, что есть мужчина, обсуждается в его отличии *по отношению* к женщине, и наоборот. Там же, где различия фиксируются, привносится оценочность: свойства, приписываемые полу, становятся заданными нормами, к которым каждому отдельному мужчине или каждой отдельной женщине приходится приспособливаться, если он или она не хотят стать изгоями. Предполагаемым мужским и женским характеристикам, кроме того, оказывается далеко не равное уважение, так что богословски подкрепляемое подчинение женщины мужчине тянется

красной нитью сквозь всю историю богословия и является скорее правилом, чем исключением.

К самым авторитетным текстам для богословского определения отношений между полами относятся оба ветхозаветных повествования о творении, в которые входит и так называемая история рая (Быт. 1–3). В сочетании с одним-единственным повествованием о начале они являются вступительным аккордом к еврейской Библии. Согласно повествованию о творении, являющемуся частью священнического слоя текста (Быт. 1), мужское и женское, а вместе с ними и бытие в различённости, существуют с самого начала творения (см. Быт. 1:27). Оба пола являются носителями образа Божия и наделены равным достоинством. В одной и той же мере Бог назначает им обладать землей и размножаться (ср. Быт. 1:28). Согласно же второму повествованию о творении (Быт. 2), человек (*'adam*) существует поначалу в одиночестве, неразличённым на два пола. Однако ему не хватает собеседника, подобного ему. С самого начала человек пребывает в зависимости от общества другого человека, во всем подобного ему. Так, из бока человека Бог создает женщину (*iššah*), ему в помощь. В противоположность принятому мнению понятие «помощь» (*'ezer*) не означает подчиненности. В еврейской Библии этот термин означает еще и помощь Божию (ср., например, Пс. 29:11; 53:6) и имеет в виду собеседника, обладающего силой и потому могущего быть помощником. На фоне своего собеседника, наделенного полом, человек воспринимает себя мужчиной (*'iš*) или женщиной (*iššah*). Формула родства «кость от кости моей, плоть от плоти моей» выражает равенство полов. Мужчина и женщина находятся в положительной зависимости друг от друга, им назначено обширное товарищество, в целостном «познавании» другого (ср. Быт. 4:1) включающее в себя и телесность. Их взаимоотношения даже важнее семейных связей между родителями и детьми (ср. Быт. 2:24).

Рисуя картину равенства полов в гармоничном мире и в райском саду первой главы книги Бытия, бытописатель размышляет о патриархальных взаимоотношениях полов древнего Израиля. Событие так называемого грехопадения являет собой разрыв между изначально хорошим творением Божиим и реальным миром. Опыт последнего сконцентрирован в так называемых наказаниях, описывающих положение человека, в особенности женщины, после рая (ср. Быт. 3:14–19). Поддержание жизни, символом которого выступает работа на земле, становится неимоверно тяжелым.

Тяжким уделом становится и особое участие женщины в передаче жизни — в беременности и родах. Кроме того, в ней появляется влечение к мужу, он же начинает господствовать над ней. Слово «господствовать» (*mašal*) означает здесь в принципе то же, что скрывается в понятии «патриархат»: власть принимать решения принадлежит мужчине. Он обладает более высоким социальным статусом по сравнению с женщиной. Таким образом, текст подспудно возвращается к теме взаимозависимости полов, описанной в Быт. 2:24 как взаимозависимость положительная: реальные взаимоотношения полов отмечены стремлением к господству, вошедшим в мир благодаря человеку. Этим бытописатель дает оценку существующим взаимоотношениям: подчинение женщины мужчине не является частью хорошего творения Божия: ни частью естественного права, ни частью чина творения. А потому это подчинение подлежит не обоснованию со ссылкой на волю Божию, а, напротив, принципиальному его преодолению.

Однако эта критика иерархии полов, которую мы видим в повествованиях о творении, почти не оставила следа в истории. Победило толкование, выводящее из библейской праистории двойное подчинение женщины мужчине: она является второстепенным полом как на основании своего более позднего создания (согласно второму повествованию о творении), так и в результате наказания за грехопадение. При этом со времен поздневетхозаветной эпохи, подверженной эллинистическому влиянию, принято считать, что только мужчина обладает полноценным разумом. Женщина же в противоположность ему имеет производное и по сравнению с ним ущербное бытие. Соответственно этой логике, если речь идет о человеке, чаще всего имеется в виду мужчина. О существовании же женщины приходится говорить особо, и это обстоятельство сказывается на спорах о роли полов до сего дня. Это имеет не только социальные последствия, но приводит и к духовному обесцениванию женщин: там, где библейские повествования о творении прочитываются на фоне подобной антропологии пола, образ Божий в женщине превращается в предмет споров. Подобное прочтение сказывается и на новозаветных писаниях. Для Павла (1 Кор. 11) только мужчина является непосредственным носителем образа Божия. Женщина же — лишь в производной манере, только постольку, поскольку она носит образа мужа.

Однако Новый Завет вносит свои корректуры и в духовную и социальную недооценку женщины. Весть Иисуса о Царстве Божиим

содержит явную критику существующих взаимоотношений, сложившихся в категориях власти. Говоря о бедных и отверженных, Христос обращает благую весть и к женщинам, представляющим собой большинство в этой группе. Соответственно, женщины являются преимущественным адресатом вести Иисуса. Став Его ученицами, они следуют за Ним вплоть до креста (ср. Мк. 15:40f.) и — согласно евангельскому повествованию о воскресении — первыми становятся свидетелями воскресения (ср. Мк. 16:10 par.). Также и в Павловых писаниях Христос знаменует Собой переориентацию: Павел проводит границу между чином творения и чином спасения (ср. 1 Кор. 11:11f.). Новый образ человека, ставший возможным с пришествием Христа, делает категории и системы подчинения, царящие в обществе, относительными. Это касается и половой идентификации, что просматривается в крещальной формуле, цитирующей Быт. 1:27 с точностью до наоборот; эту формулу цитирует Павел: «Во Христе» нет «ни мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28). А то, что это высказывание имеет в виду не абстрактное будущее и не духовное измерение, следует из того обстоятельства, что и в Павловых общинах имело место распределение социальных ролей среди женщин: в этих общинах практикуется совместная деятельность мужчины и женщины, хотя и не освобожденная, конечно, от иерархичности, но явно контрастирующая с общепринятыми отношениями, царящими в окружающем их социуме. Для Павла представляется чем-то само собой разумеющимся, что женщины являются руководительницами общин, что они являются носительницами (павлинистического) апостольского служения (ср. Рим. 16:1–16), что им дано право слова за богослужением и что они пророчествуют (ср. 1 Кор. 11:5).

Однако уже в скором времени о роли женщин в устроении христианской Церкви стали говорить как об ограниченной и незначительной. Ни богословски, ни социально переупорядочивание отношений между полами не было продолжительным. Отцы Церкви в большинстве своем настаивают на подчиненности женщины по отношению к мужчине и ссылаются при этом на повествование о творении. Подчиненность эта рассматривается ими в качестве руководства к действию в жизни каждого конкретного человека. Размышления о соотношении мужчины и женщины базируются прежде всего на антропологии, перенятой из древнегреческой философии неоплатонической окраски и адаптированной для христианского восприятия. Здесь постулируется разделение души

и тела, при том что духовная душа ставится выше, а от мятежного тела ожидается подчинение руководству души. Все, связанное с полом, сводится лишь к внешнему виду тела и вследствие этого обесценивается. Человек стоит в конечном итоге перед задачей преодолеть свою телесность, а потому и пол. Для женщины это имеет критические последствия постольку, поскольку ее отождествляют с телом сильнее, чем мужчину. Очевидным это становится у иудейского платоника Филона Александрийского, которого по многим причинам можно считать предшественником святоотеческого богословия. Филон аллегорически сравнивает создание обоих полов с творением *nous* (духа) и *aisthesis* (чувственного восприятия) (ср.: *Legum allegoriam*. II, 24 и III, 11). Мужчина символизирует собой более высоко стоящие духовные силы души — разум и волю, в которых состоит образ Божий в мужчине и которые делают его способным к богопознанию. Жена же как бы указывает на чувственное восприятие, находящееся более в области тела и более подверженное земным страстям. Каждый человек носит в себе, соответственно, мужское и женское; ему надлежит следить за тем, чтобы мужское не было подавлено женским, и не дать женскому втянуть мужское в земное, но господствовать над ним. Святоотеческое богословие перенимает эту аллегорию, которая, в свою очередь, мгновенно покидает пределы символики. Также и реальное присутствие разума и силы воли в женщине считается менее ощутимым. Она представляется в принципе зависимой от земных наслаждений, а ее красота и искусство обольщения представляют собой опасность для мужчины. Согласно Клименту Александрийскому, зависимость от страсти к украшению себя и потребность в роскошестве являются прежде всего женскими свойствами; он призывает мужчин не поддаваться женскому обольщению (ср.: *Paidagogos*; III, 23, 3). Подобно тому как более возвышенному духовному разуму следует господствовать над низменной чувственностью, так и жене следует подчиниться мужу ради своей собственной безопасности — этот образ человека просуществует вплоть до церковных деклараций XX в. (ср., к примеру, энциклику Пия XI «*Casti connubii*», 1931).

Наиболее значительное влияние на богословскую антропологию пола, рассматривающую разницу между полами как результат ущербности жены, оказал, конечно, Августин. Он также увязывает неоплатоническое представление о человеке с библейской верой в творение (ср.: *De Genesi ad litteram*; III, 34; IX, 5–12; XI,

50) и говорит, что образ Божий в человеке является частью его изначального духовного состава: что касается духа, мужчина и женщина в равной степени сотворены Богом по Его образу. Что же касается тела, они разнятся, и вот в этом конкретном телесном существовании женщина по сравнению с мужчиной неполноценна; неполноценность ее очевидна как в телесных, так и в духовных способностях. Августин рассуждает о том, почему Бог дал мужчине в помощники «всего лишь жену», ведь мужчина был бы ему в принципе лучшим товарищем. Объяснение этому Августин находит в том соображении, что помощь ожидалась лишь в деле рождения потомства. Так материнство объявляется смыслом существования женщины, определяющим и взаимоотношения между мужчиной и женщиной. До «Codex Iuris Canonici» 1917 г. считалось, что брак существует в принципе ради этих целей: брак служит прежде всего рождению и воспитанию потомства, лишь во вторую очередь — взаимной помощи и обуздыванию плотских похотей. Лишь Второй Ватиканский собор осмелится на четкую переориентацию (ср.: *Gaudium et Spes*; 48f.). Роль помощницы в деле размножения приписывает женщине принципиальную пассивность: поскольку в те времена считалось, что человеческое потомство содержится исключительно в мужском семени, Августин смотрит на женщину лишь как на сосуд для развития оногo. А потому активному мужу принадлежит ведущая роль по отношению к жене, пассивной даже в том, что свойственно лишь ей одной. Своей антропологией пола Августин оказал влияние на мыслителей не одного только Средневековья. Фома Аквинский следует ему в основных моментах и анализирует их на базе философии Аристотеля (ср.: *Summa theologiae*; I — I, q. 92). Как и Августин, Фома усматривает образ Божий в духе-душе, а половые различия приписывает одному лишь телу. Несмотря на то что он не разделяет антропологического дуализма Августина, все-таки и он считает женщину ущербной мужчиной. Поскольку у мужчины аналитическая способность ума превалирует, «жена по природе своей подчинена мужу» (*Summa theologiae*; I — I, q. 92, a. 1 ad 2). Ее территория — это дом, хотя и там власть принимать решения принадлежит мужчине. Следствием греха, а потому и неприемлемой считается у Фомы только жестокая, рабская форма господства, которую женщина воспринимает как насилие.

Однако на периферии общепринятой истории богословия являет и другие варианты распределения ролей между полами.

Мученицам и девам в известном смысле удается преодолеть приписываемый женщинам низкий статус. К примеру, судьба Перпетуи, деяния которой в основном описаны ею самой, характеризуется типично женскими стадиями: рождение, вскармливание, семейная жизнь (ср.: *Passio Perpetuae*). В своих видениях же она видит себя мужчиной, противостоящим врагам. Мученица Иулитта говорит о богосозданном равенстве мужчины и женщины, а потому требует и от женщин мужской выносливости во время гонений. Более высокий духовный авторитет женщины обретают прежде всего в монашестве, которое очень рано стало расцениваться как нечто более высокое, чем брачная жизнь. Плотским воздержанием женщина как бы сбрасывает с себя телесность, а вместе с тем и женскость. Тертуллиан в связи с этим размышляет над тем, являются ли монашествующие девы по-прежнему женщинами (ср.: *De virginibus velandis*). Поскольку же он стремится к урезыванию социальных прав дев, он и отвечает на этот вопрос положительно. Эти концепции равенства имеют двоякое значение для формирования представления о женщине: с одной стороны, очевидно согласие с тем, что женщина может стать равной мужчине. С другой стороны, ценой этого является ее отказ от женскости. Духовному идеалу приписываются исключительно мужские черты.

Некоторое изменение ситуации наблюдается в позднем Средневековье. Конкретная человеческая телесность воплощения и страдания Христа дает сильный импульс к богословскому размышлению и духовному опыту в целом. Одновременно с этим происходит переоценка тела и чувственности, имеющая значение и для отношения к женщине. Не случайно позднее Средневековье становится эпохой женской мистики. Исключая мужское посредничество, такие жены, как Катарина Сиенская или Хильдегард Бингенская, проходят через опыт встречи с Богом, а потому обретают право на проповедь и учительство. Движения души имеют соматические последствия. Женское тело становится территорией опыта встречи с Богом, хотя и часто ценой самоумерщвления, вплоть до увечья. В символических текстах границы полов часто теряют свою определенность: образы женскости (мать, возлюбленная, дева) символизируют — как, например, в одной из проповедей Бернарда Клервосского на Песнь песней — движения чувств мужской души. Бонавентура описывает Франциска Ассизского, придавая ему подчеркнуто материнские черты (ср.: *Legenda maior*).

VII, 6; *Legenda minor.* III, 7). Женская склонность к аффектам обретает положительные характеристики. В этой области встречаются концепции, раскрывающие разницу между мужчиной и женщиной без упоминания женской ущербности. Хильдегард Бингенская развивает мысль, согласно которой два пола находятся в комплиментарном соотношении: «более крупная мощь» мужчины и «более мягкая сила» женщины дополняют друг друга (ср.: *De operatione dei.* II, 5, 43). Хотя и у нее мужчина символизирует душу, а женщина — тело, лишь вместе они образуют символ тайны спасения, ибо «муж означает божественную, а жена — человеческую природу Сына Божия» (*Ibid*; I, 4, 100). В воплощении тело обретает новую славу, а с ним — и женщина, символизирующая его. Готовится новая парадигма: это не в женщине человеческие свойства выражены слабее, а просто одни дары больше отличают мужчину, другие — женщину.

Внедрение этой полярной модели в общество в Новое время сопровождается зарождением буржуазии: появляются экономические условия, позволяющие определять отношения полов и социальные роли, ориентируясь на категории морали, а не экономической зависимости. Экономическую поддержку имеет и то обстоятельство, что женщина-мещанка, в отличие от женщины-рабочей, может посвятить себя исключительно дому. Религиозно окрашенная аргументация со ссылками на последовательность творения постепенно вымещается аргументом естества, понятого секулярно. В то время как мужчина характеризуется разумом и подвижностью, в то время как ему приписывается способность к ведению дел и культурному творчеству, женщина предстает более одаренной эмоционально и обладает более развитым чувством телесного. Таким образом, ее способности находятся в области человеческих отношений, в особенности в уходе за домом и в воспитании детей. Подобные комплиментарные характеристики предлагают, однако, лишь на первый взгляд равноценное отношение к полам. В то время как в понятии «мужское» обобщаются все характеристики человека, накопленные Просвещением и философией субъекта, женщина предстает в ином образе. Она и здесь представляет собой видоизмененного, «другого» мужчину. Различные свойства, приписываемые полам, создают и здесь соотношение мужского водительства и женского подчинения.

В церковные документы эта полярная парадигма попадает в тот момент, когда в обществе и в науке она является уже крайне

спорной. На почве движений за права женщины и феминистских течений XIX и XX вв. возникают теории, подвергающие сомнению существенную дихотомию полов. Симона де Бовуар (ср. «Второй пол») оспаривает наличие такого феномена, как женская сущность, из которого можно было бы вывести причинно-неизбежный характер с «типично» женскими свойствами. И действительно, представления о женскости зависят от времени и культуры, а потому подвержены принципиальным изменениям. Чтобы описать эту теорию, теоретики феминизма ввели в оборот различие между *sex* и *gender*: в то время как пол-*sex* используется для телесной характеристики пола или для характеристики природных предпосылок, пол-*gender* означает то, что зависит от культуры. Так, рождение детей зависит от характеристики пол-*sex*. А то, что женщина потому — в отличие от мужчины — якобы ответственна за воспитание детей и домашнее хозяйство, является культурной характеристикой и описывается с помощью термина пол-*gender*. Отдельные гендерные теории при этом очень по-разному рассматривают сочетание *sex* и *gender*. Радикальную позицию занимает в дискуссии Джудит Батлер (Judith Butler, ср. «Гендерное беспокорство»). Согласно Батлер, тело недоступно нейтральному наблюдению, а предстает наблюдателю всегда как (языковая) интерпретация тела. «Естественный» пол фактически является полом сконструированным. В противоположность Батлер другие теории постулируют сильное влияние пола (*sex*) на ролевое самосознание. Так, французская мыслительница Люс Иригарэ (ср. «Ce sexe qui n'en est pas un»¹) пытается постичь, насколько особенности женского тела отразились бы на речи и поступках, если бы женщины вышли из системы символов под названием «язык», всецело находящейся под мужским влиянием. В конечном итоге едва ли найдется гендерная теория, утверждающая, что естественные особенности пола не имеют значения. Однако — и в этом опять же согласны друг с другом почти все — контуры образа пола, очерчивающие представления о том, что для пола считается биологически «нормальным» в смысле внешнего вида, свойств характера, способностей, склонностей и пр., вычерчиваются не в биологическом, а именно в дискурсивном ключе. Категория *gender* — не в последнюю очередь категория политическая: у мужчин и женщин на основании пола (*sex*) имеется более широкий спектр воз-

¹ В английском переводе: «This Sex Which Is Not One». В немецком переводе: «Das Geschlecht, das nicht eins ist». — *Примеч. пер.*

возможностей, намного больше свободы в интерпретации половых идентичностей, чем это может показаться в рамках имеющихся социальных ролей. Последние представляют собой не неизбежные последствия определенных свойств пола, а находятся в сложной зависимости от общественного спроса на идентификацию и от политического контекста. За якобы биологически объяснимыми образами действия просматриваются на самом деле отношения власти и насилия. Отсюда — выводы для политиков: во-первых, надлежит на всех уровнях бороться со скрытой дискриминацией; во-вторых, нужно создавать социальные, экономические и политические пространства, в которых как мужчины, так и женщины могли бы развивать свою личность.

Дискуссия вокруг категории *gender* и сегодня еще сказывается на богословском осмыслении соотношения полов. На базе разведения естества и культуры феминистски настроенные женщины-богословы, опираясь на «герменевтику подозрения» (термин принадлежит Полу Рикёру; Элизабет Шюсслер Фиоренца адаптировала его для феминистского контекста), проанализировали разные антропологии пола, имевшиеся в христианской традиции, на предмет скрытых патриархальных интересов. Удалось заново осознать критический потенциал библейских текстов с их сомнением касательно «естественного» порядка и с их критикой стремления к господству. Также и в официальных церковных документах эти дебаты оставили заметные следы. Папа Иоанн Павел II в своем апостольском послании «*Mulieris Dignitatem*» (1988) настаивает на поощрении участия женщин во *всех* областях общественной жизни. Послание Вероучительной конгрегации «О сотрудничестве мужчины и женщины» (2004) подчеркивает неизменную разницу между полами, практически отказываясь от перечисления конкретных свойств полов. В отношении женщин это послание отмечает, что они более спонтанно заботятся о благополучии других и тем самым поддерживают и защищают жизнь. Но оно недвусмысленно напоминает и о том, что речь здесь идет об общих «человеческих ценностях» (§ 14), осуществление которых в одинаковой степени зависит как от мужчин, так и от женщин. Может показаться неслучайным, что документы, затрагивающие тему пола, говорят практически только о женщинах, в то время как мужская идентичность, по всей видимости, считается чем-то само собой разумеющимся. Сегодня молодая наука о мужчине говорит нам о том, что эта установка не соот-

ветствует действительности, в которой живет общество. Кроме того, сегодня становится все очевиднее, что в анализе половых идентичностей играют свою роль и такие категории, как этническая и социальная принадлежность. Это обширные поля для исследования, подлежащие осмыслению и со стороны богословия. На уровне символов ученые стремятся к тому, чтобы общество осознало, что такие окрашенные в женские тона измерения, как телесность, эмоциональность и забота, представляют собой условия человеческого существования и подлежат гносеологическому, этическому и богословскому анализу.

Лит.: *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung — Analyse — Dokumentation* / Hrsg. W. Beinert. Regensburg, 1987; *Bynum C. Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*. Frankfurt am Main, 1991; *Karle I. «Da ist nicht mehr Mann noch Frau...»: Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh, 2006; *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch (Theologische Frauenforschung in Europa; 21)* / Hrsg. M.-T. Wacker. Berlin u. a., 2006.

Мирья Кутцер

ДУША (правосл.)

Душа (греч. *ψυχή*), вместе с телом образует состав человека, будучи при этом самостоятельным началом. Душа человека заключает образ Божий и возможность богоподобия, которые вместе с бытием получает как дар Божий. Душа человека бессмертна.

В Новом Завете словом «душа» наиболее часто называется жизнь человека в ее различных проявлениях. Жизнь может подвергаться опасности, быть отнята, спасена или отдана. Сын Божий жертвует Своей жизнью во спасение человека: *Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу (τὴν ψυχήν) Свою за искупления многих* (Мк. 10:45; Мф. 20:28); *пастырь добрый полагает жизнь (τὴν ψυχήν) свою за овец* (Ин. 10:11). Спаситель говорит о дарованной Богом человеку в творении и утраченной в грехопадении полноте бытия, которую Он пришел восстановить. Такое понимание души (*ψυχή*) наиболее категорично выражено в парадоксальном высказывании: *кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее* (Мк. 8:35; Мф. 16:25; Лк. 9:24).

Подлинная жизнь, как она была задумана Богом, не ограничена смертью, и найдет эту жизнь тот, кто ради Христа и Евангелия откажется от нее в ее обыденном понимании: *ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную* (Ин. 12:25).

В сочинениях богословов II–IV вв. намечены основные подходы к решению вопросов, возникающих при попытке построить христианское учение о душе, хотя некоторые из них были впоследствии отвергнуты Церковью. Тертуллиан отмечал, что Бог сначала создал тело человека из земли, а затем вдунул в него душу; это дыхание (*flatus*) разлилось по всем пустотам тела и одновременно с Божественным дуновением (*divina aspiratione*) сгустилось, отразив в себе все внутренние очертания (*Tertullianus. Liber de anima. 9*; ср.: *Idem. De resurrectione. 5–6*). Ориген считал, что вначале по образу Божию была создана душа Адама, затем из земли образовано его тело и после этого в него вдунута душа (*Origenes. In Genesim. Homiliae 1–17. 1, 13; Idem. De principiis. II. 8, 1*).

В вопросе о происхождении индивидуальных душ были выработаны три основных подхода: предсуществование, традиционизм и креационизм.

Теорию предсуществования души, известную из античной традиции, отстаивали христианские гностики (см.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haeresis. I, 5, 5–6; 7, 3; Clemens Alexandrinus. Stromata. I–VIII. III, 3, 13; IV, 12, 83*), у которых эта теория связывалась с учением об эманации (истечении душ из сущности Божией). Теорию предсуществования разделяли также александрийцы — Климент и Ориген. По Оригену, прежде творения видимого телесного мира Бог сотворил полноту бестелесных разумных существ — чистых духов, или умов (*πνεύματα, νόες καθαροί*), часть которых по причине охлаждения их любви к Богу и свободного отпадения от Него стали душами (*ψυχαί*), то есть «охлажденными духами», нуждающимися для существования в различных телах (*Origenes. De principiis. I, 7, 4; 8, 1, 4; II, 3, 1; 8, 3–4; 9, 6–7; III, 5, 4*). Уже в конце III — начале IV в. это учение стало рассматриваться как нецерковное и еретическое.

Традиционизм — учение о передаче души вместе с телом от родителей — возник в доникейский период (до 325 г.). Его придерживался Тертуллиан; механизм передачи души от родителей он объяснял следующим образом: у души, так же как и у тела, есть свое семя (*semen animae*), которое одновременно с телесным семенем внедряется в утробу матери (*Tertullianus. Liber de anima. 9, 27*;

Idem. De resurrectione. 45). Душа и тело человека лишь сначала были разделены, как «прах земной» и «дыхание» Божественного Духа, а после соединения образовали уже одного человека, в котором смешались столь тесно, что их семена стали чем-то единым. Тем самым роду человеческому был передан обычный способ размножения, при котором душа и тело человека одновременно передаются от родителей в момент зачатия (*Tertullianus*. Liber de anima. 36). Таким образом, от одного человека, Адама, произошло все множество человеческих душ (*Ibid*. 27).

В доникейский период возникла и критика традиционизма как противоречащего христианскому представлению о бестелесной и неделимой природе души (*Clemens Alexandrinus*. Stromata. I–VIII. VI, 16, 135; *Origenes*. De principiis. I, 7, 4; *Lactantius*. Liber de opificio Dei. 19).

В этот период самой распространенной теорией происхождения душ стал креационизм — учение о том, что души творятся Богом непосредственно в момент образования тела, подобно душе Адама (*Pamphil*. Apologia pro Origene. 9). Священномученик Иринеи Лионский утверждал, что каждый человек получает «через искусство Божие» (*per artem Dei*) как тело, так и душу (*Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haeresis. Lib. I–V. II, 33, 5). Наиболее ясное выражение креационизм получил у латинского апологета конца III — начала IV в. Лактанция, считавшего, что, в отличие от тела, не только душа Адама, но и всякая душа творится непосредственно Богом, а не передается от родителей (*Lactantius*. Liber de opificio Dei. 19). При этом Лактанций уточнял, что душа входит в тело не после рождения, а «тотчас после зачатия, когда Божественная необходимость созидает плод во чреве» (*Ibid.*).

В период классической патристики и Вселенских соборов вопросы, связанные с происхождением и сущностью души, стали предметом обсуждения церковными соборами: Александрийским (400 г.), Константинопольским (543 г.), V Вселенским собором (553 г.), собором 561 г. в Браге (Испания), Константинопольским собором 870 г. Различные аспекты учения о душе рассматривались в работах видных богословов. В этот период было написано множество специальных сочинений о душе. Преподобный Иоанн Дамаскин дает развернутое определение природы души: это «сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных очей, разумная и мыслящая (Λογική τε καὶ νοερά), не имеющая формы», она пользуется телом и сообщает ему жизнь,

рост, ощущения и силу размножения; она имеет ум как свою чистейшую часть; самовластная и способная желать и действовать, добровольно изменяющаяся, поскольку тварная; все это душа получила от благодати Создавшего ее, от которой она получила и бытие (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxa. II, 12*).

Учение о предсуществовании душ было осуждено Александрийским собором 400 г., Константинопольским 543 г. (анафематизмы которого были впоследствии присоединены к актам V Вселенского собора — *Mansi (Т. 9. Р. 396)*) и собором 561 г. в Браге. Богословы разделились во мнениях между двумя другими теориями происхождения души. Меньшая их часть придерживалась теории традиционизма: свт. Евстафий Антиохийский, Аполлинарий, свт. Григорий Нисский, прп. Анастасий Синаит и др. Наибольшее распространение получила теория креационизма, сторонниками которой были свт. Григорий Богослов, свт. Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, прп. Максим Исповедник, свт. Герман Константинопольский — на Востоке; свт. Иларию Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, блж. Иероним, прп. Иоанн Кассиан, свт. Лев Великий, Геннадий Марсельский и Кассиодор — на Западе. Часть богословов колебалась между традиционизмом и креационизмом, не находя в Священном Писании достаточных оснований для предпочтения одной гипотезы другой.

В качестве одного из основных природных свойств души богословы рассматривали ее духовность, причем как духовность тварную (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 38: In Theophania, sive Nativitas Salvatoris. 11; Idem. Oratio catechetica magna. 6, 14–15; Theodoretus Cyrrhensis. Haereticarum fabularum compendium. V, 9; Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxa. II, 12*). Другим существенным свойством души признавалась ее разумность, характеризующаяся способностью как интуитивного, так и дискурсивного мышления; благодаря этому свойству она отличается от душ неразумных животных (*Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna. 6, 7–17; Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Genesin. 11, 4*). В качестве еще одного существенного свойства души указывалась способность самодвижения и жизни (*Gregorius Nyssenus. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 29; Anastasius Sinaita. Viae dux: Adversus acephalos (Hodegos). II, 2, 5; Maximus Confessor. De anima. 6*).

Важнейшее свойство души — ее бестелесность (нематериальность) — вызвало немало споров. Подавляющее большинство богословов рассматривали душу как бестелесную сущность

(*ἄσώματος οὐσία*, *incorporalis substantia* — *Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus)*. *Homilia in illud, attende tibi ipsi*. 3, 7; *Gregorius Nyssenus*. *De hominis opificio*. 9, 14; *Ioannes Chrysostomus*. *Homiliae in Genesin*. 11, 4; *Anastasius Sinaita*. *Viae dux: Adversus acephalos (Hodegos)*. II, 2, 5; *Maximus Confessor*. *De anima*; *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxa*. II, 12). Хотя многие принимали это свойство с существенным ограничением: душа может быть названа бестелесной только по сравнению с грубостью материальных тел, тогда как по сравнению с бестелесным Богом она, так же как ангелы и демоны, является телесной (см.: *Hieronymus*. *Commentaria in Matthaeum*. I, 10, 28; *Ioann Cassian*. *Collat*. VIII, 13; *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxa*. II, 12). Телесность души, так же как телесность ангелов и демонов, означает их временную и пространственную ограниченность по сравнению с Богом, Который один только в подлинном смысле безграничен (*Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxa*. I, 13; II, 3).

С бестелесностью души связана ее недоступность чувственному восприятию, то есть невидимость (*ἄρατος*, *invisibilis*), неосязаемость (*ἀναφής*, *inpalpabilis*) и отсутствие какой-либо чувственно воспринимаемой формы или вида (*ἀσχηματιστος*, *ἀνέιδεος*) (*Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus)*. *Homilia in illud, attende tibi ipsi*. 3, 7; *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* 40, 8; *Anastasius Sinaita*. *Viae dux: Adversus acephalos (Hodegos)*. II, 2, 5; *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxa*. II, 12). Вместе с тем некоторые богословы предполагали у души наличие какого-то воспринимаемого умом духовного облика (*μορφή*, *εἰκών*), подобного ангельскому, и потому считали, что она невидима только для людей, но не для Бога и ангелов. Многие богословы считали душу не только невоспринимаемой чувствами, но и вообще непостижимой по своей сущности, что составляет в ней важную черту образа Божия (*Gregorius Nyssenus*. *De hominis opificio*. 11; *Ioannes Chrysostomus*. *De incomprehensibili dei natura, contra Anomaeos*. *Homiliae* 1–5. 5, 4; *Anastasius Sinaita*. *De creat. Hom.* 1, 2; *Maximus Confessor*. *De anima*. 1). Непостижимость связана с таким важным свойством души, как простота (единообразие, несложность — *ἀπλή*, *μονοειδής*, *ἁσύνθετος*, *simplex*).

С простотой связаны неразрушимость и бессмертие (*ἀθανασία*, *immortalitas*) души, признаваемые большинством христианских писателей; бессмертие принадлежит душе, так же как ангелам и демонам, не по природе, а по дару и благодати Бога, Который один только в собственном смысле бессмертен и неизменен по природе (*Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxa*. II, 3).

Вопрос о связи души и духа, вызвавший большие споры и разногласия уже в доникейский период, нашел достаточно ясное разрешение в период классической патристики. Большинство авторитетных богословов IV–IX вв. в догматических высказываниях придерживались учения о дихотомии, то есть полагали, что человек состоит из двух частей, или сущностей, — души и тела. Тем самым они учили об одном духовном начале в человеке и не различали в нем душу и дух (*πνεῦμα*) как две самостоятельные духовные сущности. Тема единства души стала предметом обсуждения Константинопольским собором 869–870 гг. (11-е правило).

Святоотеческая мысль делает акцент на том, что человек — это единство души и тела (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haeresis. Lib. I–V. V, 6, 1; Gregorius Nyssenus. De hominis opificio. XXIX; Nem-esius Emesenus. De natura hominis. 3*). Душа, будучи по природе госпожой и повелительницей тела, выступает по отношению к нему как оживляющий, формирующий, движущий и управляющий принцип. Тело же подобно орудию, инструменту, жилищу, одежде или сосуду, которым она пользуется и которому она в свою очередь сообщает жизнь, рост, ощущения, движение и размножение.

Согласно Геннадию Схоларию, каждая душа создается Богом отдельно (*Gennadius Scholarius. Quaestiones de anima 1–5. 1, 5*), поскольку Бог продолжает творить и ныне, участвуя не только в творении души, но опосредствованно и тела (*Ibid. 1, 7*). Как земной отец рождает человеческое тело, так Небесный Отец — душу (*Ibid. 2, 7*). Существенным богословским доводом в пользу креационизма служит, согласно Геннадию Схоларию, таинство боговоплощения, в котором превышеестественная соприсущная Божественная сила создала человеческую душу Христа (*Ibid. 1, 12*). Геннадий Схоларий считал, что душа и тело появляются одновременно. Тело развивается самостоятельно, пока не достигнет степени готовности принять разумную душу (*Ibid. 1, 5*). Первородный грех наследуется через тело (*Ibid. 1, 8*) и переходит на душу (*Ibid. 1, 9*). Михаил Пселл предполагал, что душа присоединяется к телу, подталкивает его к жизни, сообщая ему жизненную способность, когда оно уже достигло определенной степени развития (*Michele Psellus. De omnifaria doctrina. 43*). Симеон Фессалоникийский также говорил, что душа творится в соответствии с человеческой природой вместе с семенем на начальных стадиях развития человеческого организма, хотя проявляется лишь когда тело уже

в достаточной степени развилось (*Symeon Thessalonicensis. Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum. 2 // PG. 155. Col. 840*).

Православная Церковь, основываясь на святоотеческой традиции, придерживается мысли, что «душа дается от Бога» (*Господь... образовавший дух человека внутри него... — Зах. 12:1*); душа бессмертна, она «всегда жива и присуща Богу»; «душа дается от Бога в то время, когда тело образуется и соделается способным к принятию оной»; она как огонь разливается по всему телу, но преимущественно занимает место в голове и сердце (Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ответ 28). Церковь не определяет точно, как происходит творение индивидуальной души, но на основании свидетельств V Вселенского собора, в соответствии с догматами Церкви, надо полагать, что душа творится силой благословения Божия (*плодитесь и размножайтесь*) не из ничего, а от душ родителей, и таким образом на нее переходит прародительский грех (см.: *Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. С. 441–442*).

Лит.: *Anastasius Sinaita. Viae dux: Adversus acephalos (Hodegos); Idem. De creat. Hom.; Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus). Homilia in illud, attende tibi ipsi; Clemens Alexandrinus. Stromata. I–VIII; Gemadius Scholarius. Quaestiones de anima 1–5; Gregorius Nazianzenus. Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 29; Idem. Oratio 38: In Theophania, sive Natalitia Salvatoris; Oratio catechetica magna; Oratio 40; Gregorius Nyssenus. De hominis opificio; Idem. Oratio catechetica magna; Hieronymus. Commentaria in Matthaeum; Ioann Cassian. Collat.; Ioannes Chrysostomus. De incomprehensibili dei natura, contra Anomaeos. Homiliae 1–5; Idem. Homiliae in Genesim; Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxa; Irenaeus Lugdunensis. Adversus haeresis. Lib. I–V; Lactantius. Liber de opificio Dei; Mansi. T. 9; Maximus Confessor. De anima; Michele Psellus. De omnifaria doctrina; Nemesius Emesenus. De natura hominis; Origenes. De principiis; Idem. In Genesim. Homiliae 1–17; Pamphil. Apologia pro Origene; Symeon Thessalonicensis. Responsiones ad Gabrielem Pentapolitanum // PG. 155. Col. 840; Tertullianus. De resurrectione. Idem. Liber de anima; Theodoretus Cyrrhensis. Haereticarum fabularum compendium.*

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие; Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ответ 28.

Л. В. Литвинова

ДУША (католич.)

Понятие «душа» обозначает человеческое «я», его жизненную почву, его личностность. Последняя монолитна и неделима, коренится в Боге и потому неподвластна человеку. Господин жизни — Бог, человек же несет ответственность за свою жизнь и жизнь окружающих.

1. *Античное и библейское понимание души.* В философии и богословии возникло учение о душе в соотношении тело — душа, при том что высказывания о душе формировались под влиянием эсхатологических чаяний. Представление о том, что человек состоит из тела (греч. *soma*) и отличной от тела жизненной силы (*psyche* — чаще всего переводится как «душа»), прослеживается вплоть до доплатоновой эпохи. За этим представлением скрывается опыт того, что в смерти человека покидает жизненная сила, в то время как тело остается. Слово *soma* означает, таким образом, тело, покинутое жизнью, труп. Этим объясняется обесценивание тела вообще; телесное существование начинает восприниматься как оковы, а тело — как «могила души». Человека определяет душа, *psyche*, отождествляемая с жизнью; *soma* же отождествляется со смертью. Душа представляется качественно и онтологически отличной от тела. Происходя из мира богов, она бессмертна, как они. Платон трактует тело как «темницу души»: смерть, освобождая бессмертную душу, становится истинным спасителем.

В противоположность этому представлению о человеке библейская мысль трактует человека в единстве и целостности. Описывая человека, Библия отталкивается от телесности человека. Она описывает органы и их функции и приписывает им ответственность за определенные изменения в настроении. Духовные и душевные способности человека, а также его отношение к Богу привязываются к определенным телесным проявлениям. Еврейское понятие «нефеш» (*nefeš*), которое обычно переводится как «душа», обозначает прежде всего глотку и указывает, таким образом, на функцию вдоха. Поскольку человек дышит, он является *nefeš*, живым существом. Дыхание вдохнул в него Бог, оно — Божественный дар. При этом имеется в виду жизнь человека как личности. Мысль о том, что тело и душа могут разделиться, чужда библейскому представлению о человеке. Здесь идет речь только

о человеке в целом, как единстве тела и души. В наименовании отдельных органов или аспектов их функций всякий раз называется нечто, что определяет человека в целом, в том числе в его религиозном измерении и его отношении к Богу.

Это касается и эсхатологии. В Ветхом Завете эсхатологические ожидания касаются существования народа, племени, полнокровной жизни, о которой и возносятся молитвы к Богу. Культ мертвых Израилю практически неизвестен — в этом его большое отличие от окружавших его религий Передней Азии. Поначалу смерть кажется чем-то естественным: *Возвратишься в землю, из которой ты взят. Ибо прах ты, и в прах возвратишься* (Быт. 3:19). Человек был доволен, если мог умереть *престарелым и насыщенным жизнью* (Быт. 25:8). Его жизнь продолжается в потомках и в его народе; его доброе имя живет, о нем вспоминают грядущие поколения. Об индивидуальном продолжении жизни после смерти речи поначалу нет. Лишь в более позднее время приходит осознание того, что Бог — это Бог живых, а не мертвых и что Он праведен и не даст праведнику пропасть в преисподней; появляется надежда на воскресение мертвых. Из подобного взгляда на Бога вырастает надежда на жизнь, продолжающуюся по смерти и открывающую возможность богообщения и за порогом смерти. Обоснование это носит теоцентрический, не антропоцентрический характер. И поскольку жизнь немыслима без тела, эта надежда направлена и на телесное воскресение, а не на посмертную жизнь бессмертной души. В Ветхом Завете представление о воскресении еще ни в коем случае не распространено повсеместно. Кроме того, оно принимает разные формы и мыслится в качестве воскресения одних лишь праведников, то есть видится воскресением к спасению или же воскресением врагов Израиля на Суд и воздаяние. Об ожидании воскресения всего народа Израиля или даже всех людей можно говорить лишь в крайне редких случаях. Как бы то ни было, речь идет о человеке в целом, а не об одной только бессмертной душе. Чаяния, охватывающие всего человека, касаются и тела.

В благовестии Иисуса надежда на воскресение уже присутствует как нечто само собой разумеющееся. Саддукеи, в противоположность фарисеям не разделяющие подобные ожидания, стремятся выставить их смехотворными, выстраивая историю женщины, жившей — по закону левирата — с семью братьями (Мф. 22:23–33). Чей женой она станет по воскресении? Ответ Иисуса гласит, что люди по воскресении не женятся. В браке, понимаемом

как учреждение для рождения потомства, то есть для преодоления власти смерти, больше не будет необходимости. Задача плодиться (Быт. 1:28) дана лишь для земного существования. В противоположность представлению, согласно которому воскресение — это возвращение к земному существованию, здесь подчеркивается, что речь идет о принципиально новом, ни с чем не сравнимом существовании и что телесность будет преображена.

Для Павла воскресение образует ядро христианского благовестия. Оспаривание воскресения равносильно отказу от христианской вести (1 Кор. 15:12–14). В Первом послании к Коринфянам Павел возражает образованным грекам, представителям неоплатонической школы, постулировавшим посмертное существование души, но не воскресение плоти. Таким образом, Ветхому и Новому Заветам чужда идея непрерывности жизни души, отделенной от тела.

2. *Богословие: вопрос о единстве человека.* Ранняя Церковь была вынуждена бороться с субстанциальным дуализмом, возникшим под влиянием неоплатонизма, в котором человек представлялся состоящим из бессмертной души и дурного, смертного тела. Церковь отвергла учения, согласно которым человеческие души являются частицами Бога или же пресущественными духами, посланными в тела за прежние грехи. Церковь отвергла и учения, согласно которым диавол является творцом тела, брак оскверняет человека, а воскресения плоти не будет. В эпоху Высокого Средневековья было осуждено представление о том, что человеческая душа связана с телом не глубинными узами, а чужда ему, и о том, что человек состоит из трех разных начал, соединившихся воедино лишь потом: из надличностного бессмертного духа, смертной души и тела. В противоположность этому Пятый Латеранский собор (1513) провозгласил: мы «осуждаем и отвергаем... всех, утверждающих, что разумная душа смертна или же что разумная душа одна на всех людей» (Denzinger-Hünemann, 1440). Согласно собору, бессмертным является не надличностный дух, а конкретный человек как личность. Этой формулировкой собор не собирался постулировать дуалистического разделения души и тела. Однако текст этого соборного решения, упоминающий «разумную душу», нередко интерпретировали потом именно так, а именно в том смысле, что собор по-прежнему пребывал под влиянием платоновых представлений о разъединении человека на

две части. На самом же деле речь шла о единстве и неделимости человека как личности.

Богословское обоснование единства человека взял на себя Фома Аквинский. Душа у него тесно связана с телом, так что без тела она «подобна отсеченной от тела руке» (*Summa theologiae*; I, q. 75, a. 2). Тело не темница и не просто инструмент души. Человек может найти истину и полюбить добро лишь с помощью тела. Смерть, понимаемая здесь как разделение тела и души, разрушает субстанцию человека (*corruptio substantialis*), человек умирает. Продолжение жизни Фома не выводит из духовной природы души. Однако он убежден в том, что Бог не отдает своей твари в распоряжение смерти, но сохраняет человека и по смерти, удерживает его в бытии. Нерушимость человека зиждется не в нем самом. Христианское упование состоит в том, что душа по воскресении вновь вернется в свое тело. Жизнь по смерти зиждется не в бессмертии души, но представляет собой дар Божий. Ради этого учения в 1572 г. было предано анафеме следующее утверждение: «Бессмертие первых людей было не даром благодати, а естественной характеристикой их бытия» (Denzinger-Hünemann, 1978).

Несмотря на это, дуалистические концепции сохраняли свое влияние как в христианском благочестии и этике, где они приводили к обесцениванию тела, в особенности в том, что касается жизни пола, так и в философии, где в начале Нового времени Рене Декарт учил о непреодолимом различии между *res cogitans* и *res extensa*¹, постулировал реальную противоположность между природой и духом и тем самым разрушил представление о телесно-душевном единстве человека. Это нашло свое отражение, в свою очередь, в религиозных и этических представлениях. Уверенность в существовании бессмертной души остается одним из центральных мотивов христианского благовестия. Часто ее отождествляют с учением о воскресении или даже путают с ним.

3. *Современное богословие*. Субстанциальный дуализм, согласно которому человек состоит из бессмертной души и смертного тела, а воскресение сдвигается на конец истории (и настанет после того, когда душа предварительно побывает на небе или в аду), в современном богословии, по разным причинам, стал представляться спорным. Прежде всего потому, что он несовместим с библейским

¹ *Res cogitans* и *res exensa* (лат.) — мыслящее и протяженное, то есть мыслящее человеческое «я» и материальность. — *Примеч. пер.*

представлением о человеке. Кроме того, бессмертие предстает здесь собственностью человека, которой он располагает по природе. В этом современное богословие усматривает тягу человеческой воли к посмертному самоутверждению, а потому к восстанию против Бога. Согласно библейскому пониманию, «жизнь вечная» имеет своим источником не душу, бессмертную по своей природе, а является лишь даром Бога, воскрешающего мертвых. Понятие «продолжение жизни» здесь означает, что смерть не совершенно уничтожает человека, потому что Бог призвал его Себе в товарищи и потому что человек удерживается в *memoria*¹ Божией.

Кроме того, сомнительным является и представление о том, что бессмертная душа ведет посмертное существование, а воскресение тела и воссоединение его с душой совершится лишь в конце времен. Время является аспектом земного существования, по ту сторону которого, в смысле категорий «раньше» и «позже», времени быть не может. Из этого делается вывод о том, что нельзя различать во времени смерть в конце земного существования и воскресение в конце истории, и о том, что смерть и воскресение не распадаются во времени, но что человек *в смерти* воскресает к жизни вечной. Пришествие Божие следует мыслить не в конце времен, а в момент смерти каждого отдельного человека. И субъектом эсхатологии является Бог; именно Он является тем, кто действует по отношению к человеку, более не способному к самостоятельным действиям. В смерти человек восстает к вечной жизни, смерть есть обращенная к нам сторона воскресения (Romano Guardini).

Эту концепцию разделяют сегодня почти все богословы. Однако, к примеру, Йозеф Ратцингер придерживается иного — частного богословского — мнения, хотя и не настаивает на нем авторитетом своего титула. Его аргументы оправданы в том, что касается недуалистического богословия, а потому, следовательно, и в том, что касается понимания души. Первое возражение касается судьбы человеческого тела, которое с такой очевидностью распадается в смерти. Если предположить, что воскресение совершается в момент смерти, то возникает вопрос, что происходит тогда с материально-телесным миром? Не находится ли эта концепция вновь в опасности спиритуализации, не изымает ли она — противореча своему собственному заявлению — эмпирическое тело из чаяния воскресения? Другое возражение Ратцингера заключается в том, что Св. Писание нигде

¹ Memoria (лат.) — память. — Примеч. пер.

не увязывает воскресение со смертью отдельного человека, но ожидает его в День Яхве, который еще грядет в будущем.

Йозеф Ратцингер придерживается в своей эсхатологии учения о бессмертной душе, однако и он стремится избегать дуализма. Душу он трактует как бытие в обращенности Бога к каждому отдельному человеку. Поскольку человека богословски следует понимать как того, кто позван Богом, и того, кто обретает свое существование лишь по отношению к Богу, немислимо, чтобы человек исчез в небытии, ибо Бог верен Себе. Согласно этому взгляду, душа — это событие общения, установленного Богом, она — состояние человека, возникающее в момент обращения к нему Бога, она — состояние возлюбленности Богом. Всякая любовь стремится к вечности и желает: «будь», «не умирай». Божественная же любовь может даровать эту вечность. Это отношение, созданное Богом, является человекообразующим: оно созидает человеческую личность. Согласно этой концепции, не бессмертная душа позволяет человеку самому по себе избежать смерти, но бессмертие даруется в отношениях с Богом, покоящихся в Боге, а не в самостоятельности человека или его духовности. Человек создан как существо относящееся — в смысле его отношений с Богом, а потому чем более он открыт Богу, тем более он остается собой. Способность отвечать Богу на Его любовь является частью его существа. Это Ратцингер и обозначает понятием «душа». Она бессмертна, потому что отношения, установленные Богом, не обрываются с наступлением смерти. Таким образом, не самостоятельная субстанциальность души делает человека бессмертным, а его открытость другому «ты», собеседнику, особенно его открытость Богу. Лишь вера открывает человеку эту диалогическую перспективу, лишь так бессмертие становится мыслимым. Это представление придерживается традиционного взгляда на бессмертие души, однако же и здесь следует избегать субстанциального дуализма и учения о способности души к самостоятельному бессмертию.

Лит.: *Langemeyer G.* Theologische Anthropologie // Glaubenszugänge. Bd. 1. Paderborn u. a., 1995. S. 499–620; *Lohfink G., Greshake G.* Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Freiburg; Basel; Wien, 1975; *Ratzinger J.* Eschatologie — Tod und ewiges Leben // Kleine Katholische Dogmatik. Bd. 9. Regensburg, 1977; *Stubenrauch B.* Was kommt danach? Himmel, Hölle, Nirwana oder gar nichts. München, 2007.

Петер Хоппер

ЛЮБОВЬ (правосл.)

В православной антропологии любовь рассматривается как высшее выражение христианского совершенства (1 Ин. 4:17; Кол. 3:14). При этом, следуя традиционной для православного богословия дедуктивной методологической установке на укоренение антропологии в основополагающих догматических учениях (*Лосский В. Н. Кафолическое сознание. С. 570; Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 71*), православные авторы XX–XXI вв. обращают особое внимание на то особое положение, которое занимает понятие «любовь» в триадологии и христологии (1 Ин. 4:8, 16).

В православном богословии любовь рассматривается в качестве высшей онтологической характеристики Пресвятой Троицы (*Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 245; Zizioulas John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. P. 46*). Во внутритроичном бытии любовь выражается в безоговорочной полноте природного единства, или единосущии, Божественных Лиц в сочетании с безусловной уникальностью каждого Лица. При этом внутритроичная любовь Божественных Лиц — это не свойство Божественной природы, не результат реализации каких бы то ни было ее внутренних закономерностей, а выражение совершенно свободного ипостасного определения Отца, совершенно свободно принимаемого Сыном и Святым Духом (*Zizioulas J. D. Being as Communion. Nt. 41. P. 46*).

Из учения о Пресвятой Троице следуют три ключевых положения, определяющие христианское понимание любви. Во-первых, богословское понимание единства Отца, Сына и Святого Духа означает, что любовь представляет собой «единство различных», то есть такое единство, в котором составляющие его личности пребывают в полноте уникальности, никоим образом не поглощаясь, не сливаясь и не нивелируясь. Во-вторых, из учения о монархии Отца следует, что источником любви в ее высшем понимании является не сущность или природа, а *лицо* (*πρόσωπον*), или *ипостась* (*ὑπόστασις*). В-третьих, учение о распространении Отцом, Сыном и Святым Духом нетварных Божественных энергий (*ἐνέργεια*) вне Божественной неприступной для сотворенного мира сущности (*οὐσία*) (*Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 372–374*) подразумевает, что различные аспекты

полноты бытия, обретаемой личностями в единстве любви. расширяются ими на всех окружающих, в конечном счете — на весь мир, вовлекаемый в это единство (Рим. 8:19–23).

Полноту внутритроичной любви Божественных Лиц являет в тварном мире Второе Лицо Пресвятой Троицы — Сын (Ин. 13:34; 1 Ин. 4:9–10), посылаемый Отцом (см. Ин. 3:16) и воплощающийся Святым Духом (Лк. 1:35). Восприняв человеческую природу, Сын пребывает в общении с человеческими личностями в той же полноте любви, какая характерна для Его общения с Отцом и Святым Духом. Тем самым Он дает человеку абсолютный пример совершенного личностного образа жизни по образу бытия Божественных Лиц (Мф. 5:43; Ин. 13:34–35; 14:6; 15:12; 1 Ин. 4:17; 1 Кор. 4:16; Еф. 5:1–2; Флп. 3:17; Евр. 13:7).

Предельную природную общность с Пресвятой Троицей (1 Пет. 1:4) христиане обретают в таинстве Евхаристии (εὐχαριστία; букв.: благодарение), предполагающем единство молитвенного устремления к Отцу через подаваемое Святым Духом общение (κοινωνία) (2 Кор. 13:13) в Теле и Крови посланного Им Сына. Эта общность представляет собой полноту причастности любви Отца, являемой через общение с Главой евхаристического Тела Церкви — Христом и сообщаемой Святым Духом, выражается в усвоении христианами нетварных Божественных энергий и характеризуется в православном богословии как состояние *обожения* (θέωσις).

С другой стороны, христиане, действием Святого Духа усыновляясь Отцу в единстве любви с Его Единородным Сыном (Ин. 14:23), соединяются в Церкви как евхаристическом Теле Христовом и в общении любви между собой по образу внутритроичного общения Божественных Лиц (Ин. 6:56–57; 17:21–26). При этом первичную основу жертвенного единения в любви с ближними составляет для каждого христианина его любовь в Святом Духе через Христа к Отцу (Ин. 13:34–35; 14:15, 21; 15:12–13, 17; 1 Ин. 4:16–21), Который через Сына в Святом Духе любит каждого человека и распространяет на него благодатные дары (Пс. 144:9; Мф. 5:44–45; Лк. 6:35; Ин. 3:16; 13:1; 1 Ин. 4:7–12; Еф. 2:4–5; 1 Тим. 1:4). Другими словами, любовь христианина к людям обуславливается его любовью к Пресвятой Троице, Которая *есть любовь* (1 Ин. 4:8, 16) и Которая изливает Свою любовь на всех людей.

Более того, евхаристический опыт единства любви христиане призваны распространить на все сферы человеческих отношений как в Церкви (Деян. 2:44–46; Рим. 15:26; 1 Кор. 1:9–10), так и

вне нее (1 Пет. 4:15; 1 Кор. 10:32; 1 Тим. 3:7). Особые возможности для достижения полноты личностного общения любви даруются человеку Богом также в таинстве брака (Мф. 19:4–6; Еф. 5:22–33), рассматривающемся в православном богословии в евхаристической перспективе (*Мейендорф Иоани, протоиер.* Брак и Евхаристия. С. 22–27).

Таким образом, опыт пребывания в полноте любви, определяемой евхаристической устремленностью к Пресвятой Троице, с одной стороны, конституирует весь спектр форм общения человека с Божественными Лицами и человеческими личностями и, с другой стороны, задает предельную телеологическую перспективу такого общения. В экзистенциальном преломлении данного евхаристического принципа жизнь христианина во всех ее формах и проявлениях может рассматриваться одновременно и как выражение опыта евхаристического единства с Богом и людьми, и как движение к полноте усвоения такого опыта. При этом в межчеловеческое общение, укорененное в единстве любви с Богом, христиане призваны вовлечь весь сотворенный мир, придавая ему, таким образом, личностное измерение и непреходящий смысл (*Zizioulas J. D. Being as Communion. Nt. 44. P. 49*).

Совершенная личностная любовь возможна для человека только в состоянии личностной свободы (Мф. 20:28; Мк. 10:45; Рим. 14:13–15; 1 Кор. 8:8–13; 9:19; 12:15; Гал. 5:13), только как результат совершенно свободного личностного определения. Такая любовь не опосредуется никакими родственными, национальными, социальными, экономическими или любыми другими природными мотивами, связями и закономерностями и поэтому характеризуется в православной антропологии как сверхприродная, или сверхъестественная (*Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 169–171*). Личностной любви, объединяющей уникальные личности, чужда также обусловленность индивидуальными природными качествами (*Zizioulas J. D. Communion and Otherness. P. 9–10, 17–18, 111–112, 304*). Совершенная личностная любовь предполагает самоотверженное жертвенное служение Богу и людям всем содержанием индивидуализированной природы, включая саму жизнь (Мф. 20:28; Мк. 10:45; Ин. 15:12–13). Именно такую сверхъестественную полноту личностной любви подразумевает заповедь любви к врагам (Исх. 23:4–5; Притч. 25:21; Мф. 5:44; Лк. 6:27–36; 1 Пет. 3:9; Рим. 12:20), выделенная Христом на фоне естественной любви к любящим (Мф. 5:46–47).

Совершенная личностная любовь несовместима с индивидуалистическим обособлением (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 93; Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 24*). Личностное единение в любви предполагает открытость как отказ от какой бы то ни было индивидуалистической замкнутости, от самого индивидуалистического образа существования (2 Кор. 11:24–28).

При этом наряду с жертвенным служением Богу и ближним любовь означает открытость личности всему природному содержанию как Бога, так и человека, выражаясь как в восприятии тварных даров Пресвятой Троицы и — в конечном счете — Ее нетварных энергий, так и в сострадании, сорадовании, сопереживании, послушании окружающим, всем людям, всему человечеству, — в конечном счете — в соучастии в единой жизни всех одушевленных существ и всего космоса (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 93; Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 96, 138*). Таким образом, жертвенная любовь не только не предполагает нарушения целостности человеческой личности (см. Ин. 12:25), но и ведет к личностному обретению любящим полноты жизни в общении (см. Мк. 10:29–30; 2 Кор. 6:10–12).

В предельном богословском понимании предполагаемый полнотой любви личностный выход за границы индивидуализированной природы, вовлеченной в результате обособления от Бога и сотворенного мира в разнообразные процессы старения, рассогласования и распада, ведет к обретению нерушимой личностной целостности и означает уничтожение последнего врага — смерти (1 Ин. 3:14; 1 Кор. 15:26).

В жертвенной самоотверженной любви человек достигает также той полноты личностной уникальности, которая не может быть сведена к набору повторяющихся индивидуальных качеств (*Антоний (Блум), митр. Труды. С. 290–291*). При этом, обретая в любви полноту личностной уникальности, человек утверждает и сверхприродную личностную единственность и неповторимость тех, кого он любит (*Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 97, 190–191; Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 49*).

Таким образом, состояние полноты любви означает актуализацию человеком всех существенных характеристик личностного образа бытия, или, другими словами, обретение личностного совершенства (Кол. 3:14) как уподобления Самому Богу (Мф. 5:48).

Личностная идентичность человека задается и утверждается любовью к нему Отца, Сына и Святого Духа, а также тех человеческих личностей, которые конституируют свое существование по образу Божественных Лиц. Поэтому изначальный определяющий принцип бытия человека как личности может быть выражен следующим образом: «Я любим, следовательно, я существую». При этом соответствующий принцип актуализации человеком личностного образа существования будет характеризоваться максимальной: «Я люблю, следовательно, я существую».

Являя Себя как полноту любви в творении мира как не обусловленном никакими природными причинами в личностно свободном действии, Пресвятая Троица утверждает любовь в основание природного устройства всего сотворенного мира на всех уровнях его онтологического совершенства. Универсальный конституирующий принцип, задаваемый любовью, в предельно краткой форме может быть охарактеризован как принцип единства в различии. В бытии сотворенного мира этот универсальный принцип выражается, во-первых, в «вертикальном», то есть характеризующем иерархическую упорядоченность онтологических уровней бытия, и, во-вторых, в «горизонтальном», то есть характеризующем внутреннюю согласованность каждого такого уровня, измерений.

Так, любовь, как универсальный конституирующий принцип, находит свое выражение в жизни безличных существ, инстинктивно собирающихся, например, в стада и стаи или вскармливающих и оберегающих своих детенышей и птенцов. Любовь, понимаемая в таком предельно общем смысле, составляет метафизическую основу законов, согласовывающих и упорядочивающих все процессы, протекающие также и в неодушевленном мире (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. Ch. 4. S. 15*).

Любовь во всех ее конституирующих сотворенный мир формах в полной мере характерна и для природы человека. К примеру, в самой природе человека укоренены Богом стремления к сотрудничеству и взаимопомощи. В случае, когда человек не заглушает эти благие стремления установкой на индивидуалистическое отделение от Бога и людей, на противопоставление себя как обособленного индивида Божественным Лицам и человеческим личностям, любовь проявляется на естественном, или природном, уровне, выражаясь в семейной жизни, заботе о родственниках, дружеском общении, совместной производственной деятельности, участии в разного рода объединениях по интересам и во многих других

формах, обусловленных как его причастностью общечеловеческой природе, так и его индивидуальными природными склонностями. Любовь в таких, определяемых самой природой человека, формах доступна для него и вне Церкви, вне полноты веры в Пресвятую Троицу (Мф. 5:46–47).

Лит.: *Pseudo-Dionysius Arcopagita. De divinis nominibus* / Ed. B. R. Suchla // *Corpus Dionysiacum*. Bd. 1. Berlin: De Gruyter, 1990. S. 107–231. *Антоний (Блум), митр.* Труды / Пер. с англ. и фр. Е. Л. и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохинной. М., 2002; *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице / Пер. с фр. В. Решиковой // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 347–376; *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание: Антропологическое приложение догмата Церкви / Пер. с фр. В. Решиковой // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. С. 568–580; *Мейендорф Иоанн, протопр.* Брак и Евхаристия // *Мейендорф Иоанн, протопр.* Православие в современном мире. Клип, 2002. С. 12–66; *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс, 1999; *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008.

Staviloe D. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Transl. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994; *Zizioulas J. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993; *Idem.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh, 2006.

С. А. Чурсанов

ЛЮБОВЬ (католич.)

На бытовом языке понятие любви многозначно, включает в себя омонимичные и паронимичные значения. В христианской традиции принято различать естественную (просто тварную), независимую от веры любовь-эрос (*amor concupiscentiae*) и любовь-филию (любовь-дружбу). Любви можно также дать определение и исходя из ее предмета (любовь к людям, любовь к животным, любовь к профессии, научный эрос и пр.). В богословской антропологии любовь, отличная от эроса, называется агапа. Агапа — это сверхъестественная, благодатно обретенная добродетель верующего человека (Фома Аквинский), делающая его способным

к самоотверженной любви (*amor complacentiae*) и к самоотдаче, а потому уподобляющая его Христу и помогающая ему соблюдать заповедь любви к Богу и к ближнему. Богословско-антропологические размышления о понятии любви имеют своим предметом учение о благодати, хотя без него не обходятся ни учение о Боге, ни христология, ни экклезиология, ни сакраментология.

All you need is love... Эта композиция принесла «Битлз» в 1960-х гг. беспримерный успех. Весь мир откликнулся на эту строчку колоссальным эхом, на нее отзывались люди по всему миру. Она не только ставит нам диагноз, не только предлагает способ лечения. Такая, казалось бы, плоская фраза оказалась всем понятной и желанной вестью, это — озвученная антропология. Кроме того, ключевое слово «love» можно понимать как в пассивной, так и в активной форме. Слово «love» открыто и разным значениям и видам любви: эросу, филии, агапе. Не в последнюю очередь эта весть кажется и заново обретенным изречением Павла «если не имею любви (ἀγάπη), то я — ничто» (1 Кор. 13:2).

Любовь явно предстает не ценной лишь отчасти, не некоей действительностью наряду с другими, не чем-то дополнительным, а чем-то, что наделяет смыслом и ценностью любую действительность, существование. Без любви и без ощущения, что тебя любят, все — «ничто». Она явно — то самое *unum necessarium*¹ для человеческой жизни и человеческого сосуществования. «Под тем всецелым, что называется любовью, подразумевается полнота Бога и людей» (К. Ранер — K. Rahner). Даже такие главные христианские установки, как вера и надежда, обретают себя лишь в любви, потому что она больше их (ср. 1 Кор. 13:13); и все же вера, будучи корнем, без которого любовь-агапа не существует, в известном смысле предваряет любовь (В. Варнах — V. Warnach, П. Кнауэр — P. Knauer). Ибо любовь как агапа — тоже плод веры.

Во всех мировых религиях любовь играет определяющую, если и не всегда ясно определенную роль. В христианстве любовь представляет собой основное понятие *par excellence*²; любовь — основной мотив христианства, оказывающий решающее влияние как на учение о Боге, так и на учение о человеке. Под любовью подразумеваются три вещи: 1) любовь Божия как Его Самооткровение; 2) ответная исполненная веры любовь человека к Богу и 3) любовь людей друг к другу, без которой человеческое сосуществование

¹ Лат.: единое на потребу; единственно необходимое. — Примеч. пер.

² Фр.: как таковое, в принципе. — Примеч. пер.

было бы невозможным. Все три вида любви теснейшим образом связаны друг с другом, неразрывны. Никакая иная тема, как любовь, не сплетает так сильно, так тесно богословие и антропологию, как в догматике, так и в этике. Ибо христианская антропология обязана своим существованием библейскому учению о Боге — учению, свидетельствующему о Боге как о Любящем Свой народ (например, Ис. 5:1–7; Иер. 31:3, 20; Ис. 49:15; Соф. 3:17; Песнь песней), а потом и как о Любви (1 Ин. 4:8, 16b.). Любовь есть не просто одно из свойств Божиих — она составляет для христианской веры саму *суть* Бога. Поэтому сказано: «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин. 4:7). А в этике говорится, что заповеданная любовь к ближнему (и к врагу) неотделима как от любви Божией, так и от заповеданной любви к Богу (Мк. 12:29–31 par.). В качестве антропологической действительности любовь может быть постигнута в конечном итоге только богословски. Христианин становится посредником любви Божией, но и сам остается при этом самостоятельным субъектом этой любви. А дела его тогда «соделаны в Боге» (Ин. 3:21). Неспособность же к любви или отказ от нее не соответствуют человеческому бытию, замыкают человека на себя самого (*homo incurvatus in seipsum*) и противоречат ему как существу, которое способно осуществиться лишь в общении с Богом, в отдаче себя Богу.

Действительно, христианская весть свидетельствует о Боге как о Том, Кто в жизни и смерти Иисуса за нас, людей, буквально проартикулировал Себя как безусловная Любовь. Иисус дает людям стать участниками исполненного любви общения с Богом и таким образом освобождает их от власти страха за себя, не дающего им быть способными к любви как агапе.

Новый Завет, говоря о любви, употребляет греческое понятие *αγάπη* и избегает обычного в эллинистическом мире термина *ερως*. Однако не обязательно понимать агапу и эрос исключительно враждебными друг другу и конкурирующими друг с другом, как это имеет место, например, у А. Нигрена. Согласно христианской вере, эрос есть любовь тварная, естественная, желающая и восходящая; (сверхъестественная) агапа Божия воспринимает ее в себя, возвышает и восполняет (Х.У. фон Бальтазар). В свете веры ценность имеет и эротическая любовь.

Новый Завет возвещает о любви как о беззаветной, кенотической, не думающей о себе динамике самоотдачи, дарящей себя другому. Агапа есть прежде всего любовь Бога. Крестное страдание Христа есть предельное и непревзойденное выражение этой

любви (ср. Ин. 3:16). По сравнению с греческой концепцией любви как эроса (включая ее сублимированную форму) агапа имеет в виду любовь, дарящую себя. Там, где подобная любовь осуществляется в человеке, там она обязана своим существованием агапе Божией. Вера же есть знание-о-принятости-себя в любовь Бога Отца к Сыну. Эта вера (явно или анонимно) делает возможной любовь среди людей.

Своей вестью о любви Божией христианство отзывается на серьезную антропологическую трудность: почему люди становятся нелюдьми, почему они впадают в эгоизм? Почему они используют друг друга и тем самым впадают в противоречие со своей собственной сутью? Почему сосуществование людей всегда в опасности соперничества и жадности, злобы и насилия? Может быть, человек сам по себе не способен к любви? Или же он способен в крайнем случае к естественной взаимосклонности неагапеического характера — к той, что свойственна и «язычникам» (ср. Мф. 5:46f.; Лк. 6:32–34)? В ответ на все эти вопросы христианская традиция указывает на первородный грех как злой удел и искажение человеческого существа, делающее его неспособным жить в соответствии с назначением человека. Гибельность последствий первородного греха для человека состоит в том, чтобы «всю жизнь быть подверженным рабству от страха смерти» (ср. Евр. 2:15).

Ранимость человека, ужас перед смертью и страх за себя самого делают его неспособным к самоотверженной любви (О. Древерманн; П. Кнауэр). Принятие же христианской вести означает чувство, что Бог принимает человека с той же любовью, с какой Он от вечности обращен к Своему Сыну. Тем самым вера обезоруживает страх человека за себя самого (не устраняя его) и помогает любви вырваться наружу.

Своим мерилom христианская антропология считает «истинного» человека Иисуса. Чем более человек ощущает свою причастность к Богу, тем более ему становится возможным любовью осуществить свое человечество, то есть то, к чему призвал его Бог. Учение о том, что Сын Божий во всем равен нам, «кроме греха», таким образом, ни в коей мере не означает, что Он был менее человеком или сверхчеловеком, но что Он был именно что истинным человеком. Грех же, напротив, делает человека бесчеловечным и поставляет его в противоречие к его призванию. Любить, как любит Бог (агапа), — вот в чем состоит призвание человека.

В истории истинно Божественная и истинно человеческая любовь-агапа укоренены в личности Иисуса как «истинного человека». Тем самым любовь обрела почву в «плоти» человеческой, то есть как раз там, где ее меньше всего приходится ожидать. Ведь плоть есть нечто преходящее, то есть пространство, в котором властвует страх за себя самого. Будучи предоставлена себе, плоть говорит на языке похоти, ибо похоть — обратная сторона страха. Новый Завет свидетельствует о том, что Слово Божие *стало* плотью (ср. Ин. 1:14). В Иисусе же плоть говорит уже не на языке страха и похоти, а на языке Бога, который есть язык любви-агапы. Становление Слова плотью означает, таким образом, становление плоти Словом Божиим. Плоти человеческой надлежит заговорить на языке любви-агапы, а не погрязать в страхе за собственное выживание. Так, любовь есть осуществление истинного назначения человека. Осуществление это свершается в любви к Богу, к ближнему и к врагу.

Согласно библейско-христианскому представлению, человек призван к тому, чтобы возлюбил Бога и ближнего. В этой двойной заповеди Иисус сводит воедино две основные заповеди Ветхого Завета (Втор. 6:5; Лев. 19:16; Мф. 22:35–40). Единство любви к Богу и к ближнему было и по-прежнему является предметом различных богословских размышлений. Любовь к Богу неотделима от любви к ближнему, но это еще не делает их неразличимыми друг от друга. Обоснования их единства, однако, различны: Д. Бонхёффер усматривает его подтверждение в Воплощении («Бог — Отец Иисуса Христа, ставшего братом нам всем» (Последование — Nachfolge, 125); во Христе «мы видим Бога в образе беднейшего из наших братьев» (Этика — Ethik, 235); Х.У. фон Бальтазар усматривает осуществление этого синтеза в личности Иисуса Христа, подобно синтезу любви к Богу и к ближнему, явившемуся в истории. Однако согласно Бальтазару в нас нет единства любви к Богу и к ближнему; любовь к Богу возможна и независимо от любви к ближнему. К. Ранер настаивает, напротив, на *безусловном* единстве любви к ближнему и любви к Богу, поскольку одна немыслима без другой. Для Ранера любовь к ближнему есть попросту первый продукт любви к Богу. Богословие любви Ранера — плод размышлений над мистическим опытом Игнатия Лойолы, плод трансцендентально-богословской рефлексии по поводу условий возможности человеческого существования. По Ранеру, человек принимает Бога сознательно или несознательно именно в тот

момент, когда с любовью принимает ближнего. Здесь мы имеем дело с типичной для Ранера идеей анонимной веры как любви; эта идея поясняет Мф. 25:31–46. М. Кнапп работает с понятием «признание». Акту христианской любви как признанию предшествует, по Кнаппу, признание человека Богом как условие возможности этого акта. Это признание делает человека способным дарить признание другим. В этой идее сказывается и рефлексия по поводу философии Нового времени, которая объявляет себя постметафизической и усматривает в понятии «признания» возможность обретения смысла, поддающегося постметафизическому формулированию. Согласно этому взгляду, любовь представляет собой отношения, основным содержанием которых является признание. Однако встает вопрос, не больше ли любовь признания, или же не возможно ли признание и без любви.

Поскольку христианская вера на основании своей христоцентричности одновременно является и тео-, и антропоцентричной, христианское богословие всегда предполагает наличие антропологии. Поэтому не представляется возможным говорить о Боге, не говоря при этом и о человеке (и наоборот). На основании библейского свидетельства о Боге надлежит говорить как о любви. На эту идею направлено и благовестие папы Бенедикта XVI. Эти линии он обозначил в своей первой энциклике «*Deus caritas est*»¹: «В мире, где с именем Божиим иногда ассоциируют месть, в мире, где именем Божиим даже обосновывают долг ненависти и насилия, эта весть весьма актуальна и имеет конкретное практическое значение». Ибо человеческая любовь зиждется в конечном итоге на любви, которая есть Сам Бог. Именно эта любовь Божия действует и проявляется в межчеловеческой любви.

Лит.: *Nygren A. Eros und Agape. Berlin, 1954; Tafferner A. Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbruck, 1992; Balthasar H. U., v. Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln, 1963; Rahner K. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe // Schriften zur Theologie; 6. Einsiedeln, 1968. S. 277–298; Knaпп M. Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg, 2006.*

Герхард Гэде

¹ Лат.: «*Deus caritas est*». — «Бог есть любовь». — Примеч. пер.

Алфавитные статьи

Адам и Ева (правосл.)

Под именами Адама и Евы в православном богословии понимаются реальные исторические лица, созданная Богом первая человеческая пара, от которой произошел весь человеческий род. Создание первого человека — Адама, описанное в книге Бытия, воспринимается как сверхъестественный акт, сотворение Богом тела человека из земли.

Учение о том, что «Бог привел Адама в мир беспричинно и нерожденно» (*Анастасий Синаит, прп.* Об устройении человека по образу и подобию Божию. С. 304), для святых отцов являлось основой понимания образа Божия в человеке: «Беспричинный и нерожденный Адам есть образ беспричинного и нерожденного Отца... рожденный сын Адама предначертывает рожденного Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую ипостась Святого Духа» (св. Мефодий Патарский) (цит. по: *Анастасий Синаит, прп.* Об устройении человека по образу и подобию Божию. С. 304). Также, по мысли святых отцов, создание тела Адама из земли стало прообразом воплощения Христова в утробе Пречистой Девы: «Как Адам от земли-девы был создан, так и Христос от Марии Девы рождён. Как Адамова мать-земля никем не была еще ни вспахана, ни засеяна, так и Христова Матерь Дева не познала мужа» (свт. Амвросий Медиоланский) (цит. по: *Димитрий Ростовский, свт.* Летопись. С. 19).

Появившееся в XIX в. учение об эволюционном происхождении видов живых существ и человека в XX в. сподвигло некоторых православных богословов века попытаться создать некий гибрид христианского учения и эволюционной теории. По их мысли, эволюция являлась способом, избранным Богом для опосредованного творения мира и человека. Однако подобное мнение не нашло понимания и признания в православной среде.

Согласно православному богословию, эволюционная теория противоречит библейскому и святоотеческому пониманию происхождения мира, жизни и человека. По учению Церкви, происхождение мира — это сверхъестественный акт, чудо, в то время как секулярная наука предпринимает попытки создания картины его естественного возникновения. Таким образом, теория эволюции, представляющая лишь одну из возможных интерпретаций известных фактов, возникла и получила поддержку именно как альтернатива учения о сверхъестественном сотворении мира. Это является непреодолимым противоречием между двумя взглядами на происхождение мира и делает невозможным их непротиворечивое согласование.

С точки зрения православного богословия сама возможность научного познания способа сотворения мира сомнительна. «Это не может являться объектом научного исследования, ибо превышает рациональные способности человека. Человек есть часть созданной реальности, поэтому не может стать “наблюдателем” способа, которым сотворен он сам» (*Alevisopoulos Antonios. The Orthodox Church: its Faith, Worship and Life. P. 24*). Научное знание всегда ограничено рамками тварного человеческого ума и потому не может иметь преимущества перед знанием, переданным через откровение Бога, Который есть одновременно и Творец, и единственный наблюдатель творения мира.

Попытки создания теории «теистической эволюции» в православной среде были встречены острой критикой, в которой, помимо приведенных выше аргументов, указывалось, что такой взгляд противоречит, во-первых, принятому на V Вселенском соборе учению о том, что «душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после... Бог одновременно создал и тело и душу, то есть полного человека» (Деяния Вселенских Соборов. С. 538, 516), а во-вторых, христианскому учению о смерти, согласно которому *Бог не сотворил смерти* (Прем. 1:13), но *одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть* (Рим. 5:12). Согласно мнению сторонников теории эволюции, смерть не только возникла независимо от человеческого греха, но и соучаствовала в творении мира. Из этого следует, что смерть — естественный атрибут первозданной живой природы, в том числе и природы Адама, что противоречит и постановлению Карфагенского собора 418 г.: «Если кто скажет, что Адам сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом, то есть вышел бы

из тела не в наказание за грех, но по необходимости естества, да будет анафема» (цит. по: Книга Правил. С. 232).

Православные богословы, прославленные в лике святых, среди которых свт. Феофан Затворник, св. прав. Иоанн Кронштадтский, прп. Варсонофий Оптинский, свт. Макарий Московский, свт. Владимир Киевский, свт. Нектарий Эгинский, свт. Николай Сербский, в XIX–XX вв. выступали с резкой критикой эволюционного мировоззрения. Преподобный Иустин (Попович) так отзывался о попытках создания теории «теистической эволюции»: «То богословие, которое свою антропологию основывает на теории “научной” эволюции, есть не что иное, как противоречие в определении. На самом деле это богословие без Бога и антропология без человека. Если человек — не бессмертная, вечная и богочеловеческая икона Божия, тогда все богословии и антропологии не суть иное что, как трагические бессмыслицы» (*Иустин (Попович), прп. На богочеловеческом пути*. С. 188).

По словам свт. Григория Нисского, первозданный «человек, усиленный Божиим благословением, велик был по достоинству, потому что поставлен был царствовать над землею и над всем, что на ней; имел прекрасный вид, потому что соделался образом красоты первообразной; бесстрастен был по естеству, потому что был подобием Бесстрастного» (*свт. Григорий Нисский, свт. Творения*. С. 24). Будучи земным, он приближается по своим дарованиям к небесным существам, как сказано: *Не много Ты умалил его пред ангелами* (Пс. 8:6).

Первозданный человек получил от Господа заповедь *возделывать и хранить* Эдемский сад (Быт. 2:15), а после этого произошло наречение имен животным и птицам: *Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...* (Быт. 2:19–20).

По объяснению свт. Иоанна Златоуста, «это делается не только для того, чтобы мы видели мудрость его, но и для того еще, чтобы в наречении имен виден был знак владычества. И у людей есть обычай полагать знак своей власти в том, что они, купив себе рабов, переменяют им имена. Так и Бог заставляет Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным» (*Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия*. С. 149). «Сказанное же: *привел их* к Адаму — показывает мудрость Адама и тот мир, какой был между животными

и человеком, пока человек не преступил заповеди. Ибо они собрались к человеку, как к исполненному любви пастырю; без страха по родам и видам проходили пред ним стадами, и его не боясь, и не трепеща друг друга. Так Адам приял власть над землею и соделался владыкою всего в тот же день, в который приял благословение» (Ефрем Сирин, прп. Толкование на книгу Бытия. С. 221).

«...Но для человека не нашлось помощника, подобного ему (Быт. 2:20), поэтому создание жены совершается из существа Адама, как сказано: *И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку* (Быт. 2:21–22). Это был не обыкновенный сон; но так как премудрый и благоискусный Создатель нашей природы хотел взять у Адама одно из ребр его, то... чтобы и само отнятие ребра не причинило ему боли и потом недостаток его не возбудил в нем скорби, Бог то и другое устроил так: и (ребро) взял безболезненно, наведя на него такой сон, и оказавшийся затем недостаток восполнил» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. С. 153).

«Всякий, кто сомневается, что женщина сотворена мужу от мужа, в том своем поле, в той форме и с таким отличием членов, с какими женщины известны, та женщина, которая родила Каина и Авеля и всех братьев их, от коих произошли все люди, — всякий такой неизбежно колеблет все то, чему мы верим, и должен быть отвергнут прочь умами верных» (Августин Иппонийский, блж. О книге Бытия буквально. С. 541).

По толкованию прп. Исидора Пелусиота, последующие слова Адама: *она будет называться женою, ибо взята от мужа* — произнесены по той причине, что «жена названа так от плодоношения. Она будет называться женою, то есть плодоносящая, ибо взята от мужа, который делает ее плодоносящею» (Исидор Пелусиот, прп. Творения. Т. 2. С. 327). Поэтому «если мы спросим, для чего должна была явиться эта помощница, то какой еще другой вероятный ответ может нам представляться, как не тот, что [она явилась] ради рождения детей?» (Августин Иппонийский, блж. О книге Бытия буквально. С. 533), то есть ради помощи в исполнении благословения Божиего: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими... и над птицами небесными... и над всяким животным, пресмыкающимся по земле* (Быт. 1:28).

Это основное предназначение Евы, конечно, не лишало ее участия в совместном исполнении других повелений Божиих, данных

Адаму. «Ева, кроме попечения о делах домашних, кроме заботы об овцах, волах и стадах других животных, могла, сколько возможно ей было, быть помощницею мужу в постройках, вязаниях и других художествах» (Ефрем Сирин, *прп.* Толкование на книгу Бытия. С. 222).

Благодать Божия постоянно обитала в наших прародителях, служила для них, по словам святых отцов, как бы небесною одеждою. У них было совершенное чувство близости Бога. Сам Бог был их первым Наставником; являясь им, Он беседовал и открывал Свою волю.

Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его (Прем. 2:23–24). Православное понимание того, что произошло с Адамом и Евой на заре человеческой истории, раскрывает свт. Григорий Богослов: «Бог поместил человека в рай — каков бы ни был этот рай, Он даровал ему свободу, чтобы благоденствие должника не было меньшим, чем блаженство Подателя блага. Он приказал человеку быть стражем бессмертных растений — возможно, Божественных мыслей... Он дал ему закон как упражнение для его свободы. Закон этот был заповедью, указывающей, с каких деревьев человек мог срывать плоды, а к какому не мог прикасаться. Это было древо познания. ...Первый человек поддался греху, он был удален от древа жизни, от рая и от Самого Бога и облекся в кожаные одежды, означающие более грубую, смертную и строптивую плоть. И тогда впервые он узрел собственное недостойнство и попытался укрыться от Бога. И так он стяжал смерть... чтобы зло не было увековечено. Итак, кара Божия есть проявление Его любви к человечеству» (Григорий Богослов, *свт.* Слово 45-е. С. 666).

Последнее утверждение становится яснее в свете слов свт. Ирины Лионского: «Вот по какой причине Бог изгнал человека из рая и отдалил от древа жизни: не потому, что из ревности желал не допустить его к этому древу, как некоторые дерзают утверждать, но из сострадания, чтобы человек не остался навеки преступником, чтобы обременивший его грех не сделался бессмертным и чтобы зло не стало бесконечным и, следовательно, непоправимым. Итак, Бог удержал человека в его преступлении, поставив на пути его смерть... и определив ему предел через распадение плоти в земле, чтобы человек, умерев для греха, начал однажды жить для Бога (Рим. 6:2)» (Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей. С. 310).

По учению святых отцов, жизнь не только человека, но и всей природы до грехопадения качественно была иной по сравнению с настоящей. Преподобный Григорий Синаит пишет, что животные и «вся тварь, скоропреходящая ныне, первоначально не была подвержена тлению, впоследствии же, обреченная на тление, она подчинилась суете, как говорит Писание, именно за человека» (*Григорий Синаит, прп.* Творения. С. 9). Согласно православному учению, человек является главой и одновременно выразителем, представителем всей вещественной твари. Именно поэтому, по мысли свт. Иоанна Златоуста, грехом человека смерть «восстала на весь мир, на всю вселенную» (*Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к римлянам. С. 593, 595).

Таким образом, грех Адама и Евы имел трагические последствия для их потомства — всего человеческого рода, поскольку они, рождая детей, делились с ними той зараженной грехом природой, какую имели сами. Кроме того, как видно на примере их первенца — Каина и последующей истории допотопного мира, потомки первых людей увеличивали меру вины человечества и своими личными грехами. В Писании упоминается поименно о трех сыновьях Адама и Евы: Каине, Авеле и Сифе. Но кроме них, по учению святых отцов, у прародителей были и дочери, которые становились женами своим братьям. Они упоминаются без имен (в частности, жена Каина в Быт. 4:17).

Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Мы все рождаемся грешниками от праотца нашего Адама согрешившего, преступниками от преступника, рабами греха от раба греха, подклятенными и мертвыми от подклященного и мертвого, и из-за Адама, приявшего действие лукавого диавола, его советом подвинутого на грех, поработившегося ему и потерявшему самовластие, и мы, как чада его, подлежим действию и властному господству диавола и бываем рабами ему. Для того Господь наш снисшел с небес, воплотился и соделался человеком, подобным нам во всем, кроме греха, чтоб уничтожить грех... Он сделался рабом, прияв зрак раба, чтоб опять нас, рабов диавола, возвести в господское достоинство и сделать господами и властителями самого диавола, прежнего тирана нашего; Он повешен был на кресте и сделался клятвою, как говорит пророк: *Проклят всяк висяй на древе* (Втор. 21:23), чтоб разрешить всю клятву Адамову, — умер, чтоб умертвить смерть, и воскрес, чтоб уничтожить силу и действо диавола, имевшего власть над нами посредством смерти и греха» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. С. 151–152).

Лит.: *Августин Пипонинский, блж.* О книге Бытия буквально // Творения. Т. 2. СПб.; Киев, 1998; *Анастасий Синаит, прп.* Об устройении человека по образу и подобию Божию. Слово 1-е // Символ. 1990. № 23; *Григорий Богослов, свт.* Слово 45-е, на Пасху // Творения. Т. 1. Троице-Сергиева Лавра, 1994; *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 4. М., 1861; *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999; Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб., 1993; *Димитрий Ростовский, свт.* Летопись. М., 1998; *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу Бытия // Творения. Ч. 6. М., 1995; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия // Творения. Т. 4. СПб., 1898; *Он же.* Беседы на послание к Римлянам. М., 1903; *Ириней Лионский, свт.* Против ересей // Творения. М., 1996; *Исидор Пелусиот, прп.* Творения. Т. 2. М., 1859; *Иустин (Попович), прп.* На богочеловеческом пути. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1999; Книга Правил. М., 1996; *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. М., 1892; *Alevisopoulos Antonios.* The Orthodox Church: its Faith, Worship and Life. Athens, 1994.

Диакон Георгий Максимов

Адам / Ева (католич.)

Об Адаме и Еве мы узнаём из второго библейского повествования о сотворении мира (Быт. 2), к которому примыкает так называемая история грехопадения (Быт. 3). Историко-критическая экзегеза пришла к выводу, что эти повествования, будучи частью прамистории (Быт. 1:1–11:26), представляют собой отдельный слой текста. В то время как священнический текст в довольно абстрактной форме сообщает о сотворении человека мужчиной и женщиной (Быт. 1:27), более древний слой текста, который принято называть яхвистским, содержит подробный рассказ с литературно разработанными образами. Повествуя о происхождении первой человеческой пары, Библия не стремится к исторической буквальности. Ей важнее создать образ, который, с известной долей воображения, помог бы читателю осмыслить положение человечества. Эта история пытается проникнуть в смысл человеческого бытия, она нелюбима, она и по сей день оказывает влияние на богословские раздумья о судьбе человека — о его греховности, о его подверженности смерти и о его половой данности.

В противоположность распространенному мнению, сыгравшему не последнюю роль и в истории богословия, что Адам — это

имя первого мужчины, слово *'adam* в библейском повествовании обозначает человека как вид. И лишь в генеалогии, берущей свое начало в Быт. 5:1, *'adam* обретает функцию имени собственного. Таким образом, Бог создает не мужчину самого по себе, а человека (*'adam*) из земли (*'adamah*) и помещает его в сад Эдем. Однако ему не хватает «помощи, соответствующей ему» (2:20). И вот Бог погружает человека в глубокий сон, «изымает» из бока человека жену и приводит ее к человеку. Человек узнает в ней равного себе и нарекает ее: «Пусть называют ее *'iššah*, ибо из *'iš* взята она» (2:23). Здесь впервые упоминается половое различие. Человек дает имя жене, а потому вынужден дать имя и себе — и наречь себя мужем. Повествование продолжает говорить об *'adam* и его *'iššah*, при том что *'adam* по-прежнему употребляется для обозначения вида. Все, что говорится об *'adam*, касается и его жены: запрет есть от дерева познания (2:16f.), умение нарекать имена (2:19; 4:1f.), как и — согласно так называемым наказаниям (3:16–19) — тяжелый труд на земле и подверженность человека смерти (2:7; 3:19), ставшая неизбежной с момента удаления человека от дерева жизни (3:22). Наряду с этим есть и высказывания, касающиеся одной только жены: за пределами рая ей предстоит родить детей в скорби. Муж станет повелевать ею. При этих изменившихся обстоятельствах человек называет жену новым именем Ева (*hawa*), «ибо она была матерью всего живого» (3:21). В еврейской Библии Ева представляет собой первое настоящее имя собственное, хотя и обретшее — благодаря народной этимологии «праматерь» — значение вида.

В рассказе о сотворении мира повествование об *'adam* и его *'iššah* связано с так называемой историей грехопадения (Быт. 3). Несмотря на запрет Бога, люди, соблазненные змием, едят от дерева познания добра и зла. Последствием этого становится утрата рая. Таким образом повествование пытается объяснить опыт, переживаемый человеком в мире, и дать ему оценку: оно делит двусмысленность жизни на «до» и «после», на богоугодную часть и на часть, ответственность за которую несет только человек. Особое положение человека в мире, как и смертность, как и товарищеская, но и половая взаимозависимость мужчины и женщины, — все это находит свое обоснование в божественной воле Творца. В противоположность этому отрицательный опыт история рая ставит в вину одному только человеку: и отдаление человека от Бога, и стыд людей друг перед другом, и скорбь в обретении и передаче жизни, и подавление одного пола другим. При этом праистория в рамках всей

своей композиции избегает говорить о единичном грехопадении первой человеческой пары. В последующих повествованиях первый проступок вновь и вновь повторяется, а хорошее творение Бога постепенно «портится» (Быт. 6:11).

Многие века вплоть до Нового времени к повествованию 2-й и 3-й глав книги Бытия относились в основном как к сообщению о действительных событиях. 'Adam и его жена считались, соответственно, прародителями, а вкушение яблока — историческим событием, внесшим глубокие изменения в человеческое бытие. Важны и типологические толкования Нового Завета: Адам — противоположность (антитип) Иисуса Христа в деле Домостроения, поскольку в обоих случаях от одного человека зависит судьба человечества (1 Кор. 15:21–22; Рим. 5:12–21). Будучи сосредоточен на земном, он представляет собой антитип духовного, устремленного к Богу человека (1 Кор. 15:45). Меж грехопадением и спасением, правременем и концом времен устанавливается связь. В христианской традиции к тому же существуют разные мнения по поводу того, какую роль сыграло грехопадение. Иринеи Лионский, к примеру, считал, что Адам и Ева пребывали словно бы в детском возрасте человечества, а потому были легче подвержены греху (ср.: Epideixis, 12). Человеку надлежало постепенное развитие к достижению определенного ему образа Божия, а грех представляется здесь лишь чем-то вроде окольного пути. Но больше всего все-таки толкований, усматривающих в грехопадении настоящую драму: после падения человек оказывается в принципиально другой ситуации. Его существование расшатано, он нуждается в спасении. И потому в размышлениях о том, каково было положение дел до грехопадения, Адаму и Еве и отведена столь существенная роль. Какими были мир и человеческое существование до того, как грех вошел в мир и все изменил? Подобные размышления ведут, в свою очередь, к таким вопросам, как: являются ли смерть и рождение частью творческой воли Бога; какое значение имел в раю пол; в чем состоял первый грех, и как он распространился на все человечество? Считается, что человечество едино, потому что имеет единого праотца Адама, но единство это состоит в греховности. Августин выстраивает свое учение о первородном грехе, опираясь на Рим. 5:12–21: после греха Адама человечество представляет собой *massa damnata*¹ (ср.: De

¹ *Лат.*: осужденная масса, проклятая масса. — Примеч. пер.

civitate Dei. XIII, 14). С тех пор свободная воля человека развращается, а человек в своем естественном состоянии стал неспособным избирать благое. Грех передается путем рождения себе подобных, а не путем подражания — таково учение Тридентского собора, продолжающего вероучительную традицию Августина (ср.: Denzinger-Hünemann, 1513). Поскольку сегодня к повествованию о рае уже нельзя относиться как к хронике, возникает и вопрос, нужно ли тогда принимать всерьез и повествование о грехопадении с его идеей первородного греха. На этот вопрос даются два положительных ответа. Либо история грехопадения прочитывается как указание на причастность к вине — это те самые заданные обстоятельства, в которых рождается каждый человек и которые сказываются на всех его решениях. Либо же *'adam* истолковывается как символ каждого человека. Каждый пребывает в ситуации первого человека и грешит сам по себе, индивидуально. При этом непонятно, имеет ли свобода человека и без внешних влияний какие-либо негативные свойства и имеется ли в человеке некая «покатость» в сторону греха.

Особые последствия повествование о первой человеческой паре имело для распределения ролей между мужчиной и женщиной. В повествовании о рае по этому поводу с самого начала однозначности нет. Согласно чину творения, жена, будучи «костью от костей моих и плотью от плоти моей» (Быт. 2:23), является принципиально равночестной мужу. Господство мужа над женой описывается как последствие греха, а потому имеет отрицательный оттенок. Тот слой традиции, который отождествляет *'adam* с мужем, настаивает, однако, на отличии жены от мужа. Подкрепление себе эта традиция усматривает в распространенном восприятии слова *'adam* в качестве имени собственного; подобное восприятие становится обиходным с момента перевода Писаний на греческий язык. В этом контексте существо жены является принципиально другим, отличным от состояния полноценного человека.

Распространившись на греко-эллинистическое пространство, повествование о рае приблизительно с конца III в. от Р. Х. прочитывается уже на фоне дуалистической картины человека (например, эфиопская Книга Еноха, Книга Юбилеев, Завещания Двенадцати Патриархов, Апокалипсис Моисея, «Vita Adae et Evae»¹). В (популярно)-философском стиле мужу здесь при-

¹ Лат.: «Житие Адама и Евы». — Примеч. пер.

писываются такие качества, как духовность, разумность, сила и постоянство, в то время как жена в своем естественном состоянии оказывается ущербной по сравнению с мужем: она ассоциируется с плотскостью, соблазном, слабостью и похотью. Сотворение жены после мужа истолковывается, соответственно, как указание на ее второстепенность; постоянно подчеркивается ее особая роль в грехопадении (ср. Сир. 25:24). Образ Евы во многих толкованиях подвергается демонизации и эротизации: она предстает в роли соблазнительницы, своей красотой вызывающей в муже плотскую страсть. Для жены, происходящей от Евы, положение становится вдвойне критическим: с одной стороны, она уже согласно чину творения выступает во второстепенной роли; с другой стороны, тяжкий удел жены в деле передачи жизни и господство мужа над ней предстают особыми наказаниями Божиими за ее особый грех. Подобные толкования оказывают влияние и на Новый Завет. (Псевдо-)Павловы послания, обосновывая иерархические отношения между полами, аргументируют тем, что жена была создана после мужа. В послании 1 Тим. 2:12–15 рассуждается о соблазне в связи с одной только Евой, а в рождении детей усматривается своего рода епитимия за грех жены, окрашивающийся тем самым в половые тона (иной взгляд см. в Еф. 5:18–32). Также и в Евангелиях подобное повествование об *'adam* и его *'iššah* представляет собой норму и обосновывает запрет на развод (Мк. 10:6–9 par.). Правда, Иисус сводит здесь оба повествования о творении воедино и толкует Быт. 2 как раз не в смысле подчинения жены.

Начиная со II в. по образцу типологии Адам — Христос возникает и противопоставление Евы и Марии, в котором Ева выступает в роли отрицательной противоположности Марии. Почитание Марии как приснодевственной Матери и Царицы Небесной контрастирует с образом Евы как распутной соблазнительницы, подверженной низменным влечениям. Аллегорические толкования повествования о рае, без сомнения, оказали влияние и на представления о женщине в целом, например, когда Адам является воплощением разума, сдерживающего чувственность, воплощением которой выступает Ева. То обстоятельство, что Еве приписывается более слабо развитая разумность и нравственность, приводит и к соответствующему пониманию греха Евы: в противоположность мужу жена поверила змию, то есть лукавому. В то время как муж вкусил от плода лишь из любви к жене, в жене иску-

шение воспалило гордыню (ср.: *Петр Ломбардский. Sententia*; II, 22, 4, 1). Так для жены гордыня становится основным потенциальным источником греха — представление, способствующее, в свою очередь, пестованию патриархального идеала смиренной жены. В противоположность этому такие жены Средневековья и эпохи Возрождения, как Хильдегарда Бингенская, Мехътхильда Магдебургская или Кристина Пизанская, являются сторонницами положительного прочтения образа Евы. На основании того, что Ева была сотворена по образу Божию, они усматривают в ней мудрость и разум. Кроме того, не она обманула Адама, а ее саму ввели в заблуждение. Толкования такого рода несут в себе колоссальный потенциал, поскольку нацелены на преодоление подчиненного положения женщин, на обретение ими авторитета и права учительства.

В наши дни значение повествования о первой человеческой паре интересует прежде всего богословов, работающих в области феминистического богословия; они анализируют текст в поиске скрытых в нем патриархальных интенций и предлагают альтернативные толкования. Таким образом, им удастся вновь поднять критический потенциал библейского повествования. Всё пристальнее стала рассматриваться и общая композиция праистории. Священнический слой текста, частью которого является и повествование о рае, содержит обрамляющую его поправку в Быт. 1:27 и 5:2 — человек ('*adam*') изначально сотворен мужчиной и женщиной; таким образом, текст отрицает тождество между «мужчиной» и «человеком». Подчинение жены, которое следовало бы из воли Божией, не имеет под собой никакого основания.

Лит.: *Flasch K.* Adam und Eva. Wandlungen eines Mythos. München, 2004; *Leisch-Kiesel M.* Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter. Köln u. a., 1992; *Schüngel-Straumann H.* Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (Exegese in unserer Zeit; 6), 3. Aufl. Münster, 1999; *Weismayer J.* «Erbsünde» und Sündenverflochtenheit in der theologischen Tradition und in den lehramtlichen Aussagen // *Dexinger J. u. a.* Ist Adam an allem Schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? Innsbruck, 1971. S. 281–363.

Мирья Кутцер

Бесстрастие (правосл.)

Бесстрастие (греч. ἀπάθεια) — в христианской аскетике одна из высших ступеней духовного восхождения, ведущего подвижника к соединению с Богом, *обожению* (см. *Обожение*). Буквальное понимание термина требует уточнения: бесстрастие означает не просто отсутствие у человека страстей (такое отсутствие достигается на более низкой ступени «борьбы со страстями» (см. *Страсти*) и может еще быть неокончательным, неустойчивым), но их полное искоренение, невозможность их нового зарождения. Святой Иоанн Лествичник, автор классического аскетического руководства, пишет: «Под бесстрастием не иное что разумею, как внутреннее небо ума, для которого демонские ухищрения — то же... что детские игрушки» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 254*). Он именует его «богоподобным бесстрастием» и из 30 ступеней лестницы духовного восхождения отводит ему 29-ю, выше которой только любовь. Еще выше оценивает бесстрастие прп. Симеон Новый Богослов: «Для прп. Симеона бесстрастие выше святости, вернее, оно является высшей степенью святости» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 314*).

Именно устойчивость и окончательность изгнания страстей есть ключевое свойство бесстрастия, кардинально отличающее его от борьбы со страстями, или «невидимой брани». Две эти ступени разделены целым рядом других. За «невидимой бранью» следует ступень *исихии* (см. *Исихия*), образующая своего рода экватор духовно-антропологического процесса, с переходом через который процесс существенно меняет свой характер и тип психодинамики. Бесстрастие и борьба со страстями — по разные стороны экватора. До перехода этого экватора главные усилия аскета обращены долу, к мирским стихиям, и посвящены практическому проведению установок обращения к Богу, исхода из мира. После перехода, когда эта установка прочно закреплена, вектор усилий обращается горé, к общению с Богом и восхождению к обожению. Суть восхождения состоит в трансформации сознания, а затем и всего существа человека путем стяжания благодати, силою которой в человеке выстраивается иерархическая последовательность новых структур, способов устройства и режимов работы сознания. Вначале эти специфические структуры имеют своим назначением достижение открытости и готовности к принятию благодати. Затем, когда аске-

тический процесс переходит из фазы делания (праксис) в высшую фазу феории, выстраиваемые ступени уже несут зачатки «превосхождения естества», актуального трансцендирования сознания и всего человека, имеющего достичь полноты в обожении.

Место бесстрастия — на границе между праксис и феорией. Отсюда следует, что предшествующие ему и необходимые для его достижения ступени в первую очередь инструментальны. Они должны создать для направляющегося горё, к обожению, возможности и рабочие средства переустройства внутренней реальности; или, более точно, они сами должны быть таким переустройством внутренней реальности, которое может затем служить инструментом для ее трансцендирования. Таких инструментов можно выделить два: *трезвение* (см. *Трезвение*) и сведение ума в сердце. Трезвение — установка зоркой собранности, alertности сознания, формируемая первым делом по обретении исихии, — есть, если угодно, «руководитель службы охраны» процесса духовного восхождения. Тесно соединяясь с вниманием, памятью, бдительностью, интроспекцией и другими необходимыми спутниками этого процесса, оно создает и поддерживает «аппарат охраны», блюдения нужных структур и режимов деятельности сознания. Сведение же ума в сердце есть специфический процесс выстраивания нужнейшей из этих структур. За описанием этой тонкой, непростой процедуры отошлем прежде всего к трудам прп. Феофана Затворника, а также нашей книге (*Хоружий С. С. К феноменологии аскезы*. М., 1998. С. 105–109). Здесь скажем лишь, что в этой процедуре осуществляется сперва собирание воедино энергий ума, а затем преобразование всего их множества, состоящее в «изгнании образов» (что отличает исихазм от большинства школ и методик медитации, включая «духовные упражнения» Лойолы), прекращении активности воображения, фантазии и наконец — присоединении энергий ума к деятельности душевных энергий, «сердца», создающем «возгревание чувств» (хотя речь тут лишь об избранных, духовных чувствах, но все равно в этом — еще одно отличие исихазма: большинство мистических школ и духовных практик культивируют отсечение, а не «возгревание» эмоций). Получаемое сочетание умственных и душевных энергий в единое «умосердце» обладает устойчивостью и оказывается уникальным инструментом духовного строительства. По свидетельству прп. Феофана Затворника, «надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь Руль для управления кораблем души — рычаг, которым начнешь

приводить в движение весь твой внутренний мир» (Умное делание о молитве Иисусовой: Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей. С. 114). Из всех же действий «умосердца» одно — безусловно наиглавнейшее: непрестанная молитва, которая служит незаменимым движителем духовного восхождения. Именно со сведением ума в сердце и образованием «умосердца» человек обретает способность непрестанной молитвы, а тем самым и способность дальнейшего восхождения. Об этом свидетельствует один из предшественников исихастского возрождения в Византии, прп. Никифор Уединенник: «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным... он может теперь непрестанно творить молитву» (*Никифор Уединенник, прп.* О трезвении и хранении сердца // *Добротолюбие. Т. 5. С. 250*). Поэтому сведение ума в сердце — решающая предпосылка бесстрастия, врата его; как и само бесстрастие, по общему суждению отцов, — врата феории: «Бесстрастие освящает ум и возвышает до созерцания» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 255*).

Устойчивость, надежность освобождения от страстей принимается как определяющее свойство бесстрастия всеми авторами: «Бесстрастие есть мирное состояние души, в котором она становится стойкой в отношении зла» (*Максим Исповедник, прп. Главы о любви. Т. 1. С. 99*); «Бесстрастие не в том состоит, чтобы не ощущать страстей, но в том, чтобы не принимать их в себя» (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 210*); «Я называю бесстрастием, если не только стать вне действия страстей, но быть чуждым их желания» (*Симеон Новый Богослов, прп. Главы богословские, гностические и деятельные. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 312*) и др. Часто эта надежность передается образами защищенности, неуязвимости для нападений: бесстрастие уподобляют латам воина (прп. Диадокх Фотикийский) или же укрытию, «скинии», что «отовсюду покрывает и охраняет» (прп. Симеон Новый Богослов). Но при всем том даже в бесстрастии опасность греха и падения не может быть устранена абсолютно, ибо в силу своей падшей природы человек всегда может пасть. Аскетический опыт свидетельствует: «Когда всецело обратится человек к Богу, благодать... стрелы бесовские погашает, еще когда они несутся по воздуху. Впрочем, и в сию меру достигшего попускает иногда Бог подвергаться злему действию бесов» (*Диадокх Фотикийский, прп. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 3. С. 59*). Отсюда следует, что бесстрастие — свойство

не абсолютное, а относительное; характер этой относительности уточняют, выделяя степени бесстрастия, его частичные формы и т. п. Так, «прп. Симеон подробно пишет о различных ступенях бесстрастия. “Одно дело, — говорит он, — бесстрастие души и другое — бесстрастие тела, ибо первое освящает и тело, а второе само по себе никакой пользы не приносит”» (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 314*). Детальнее же всего структурирует бесстрастие прп. Максим: есть «четыре главных бесстрастия. Первое бесстрастие есть полное воздержание от осуществления зла на деле, и оно наблюдается у новоначальных; второе бесстрастие — полное отвержение и в мысли [всякого] соизволения на порочные помыслы... третье бесстрастие — полная неподвижность желательного начала [души] относительно страстей у тех, которые через зримые образы вещей проникают умным видением в логосы их; четвертое есть полное очищение и от простого представления о страстях в воображении у тех, кто посредством ведения и созерцания соделали владычествующее начало своей души чистым и прозрачным зеркалом Божиим» (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Т. 2. С. 167*). В этой структуре бесстрастия отчетливо выступает его гносеологическое содержание, связь со способностью познания. Избавляя от страстей, бесстрастие несет очищение и нравственное, и умственное. В первом аспекте оно связано с чистотой сердца и даже ей синонимично: «Бесстрастием же я называю... если кто пресек совершенно исхождение из сердца самих помышлений страстных — что называется и чистотою сердца» (*Феодор Едесский, прп. Сто душеполезных глав // Добротолюбие. Т. 3. С. 334*). Во втором же аспекте оно очищает, исправляет видение вещей и явлений, открывая возможность их истинного познания: «Бесстрастие рождает способность различения» (*Максим Исповедник, прп. Главы о любви. С. 110*); «...Кто поселяется в бесстрастии, постигает с помощью естественного созерцания естество зримых вещей... законы, содержащиеся в этом естестве» (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. С. 145*).

Важный вопрос в христианском учении о бесстрастии — размежевание с трактовкой этого понятия в других духовных традициях, и прежде всего в языческой культуре поздней Античности. *Απαθησια* имеет прочные корни в греческой философии: появившись еще у Мегариков, киников и скептиков в IV–III вв. до н. э., она стала у стоиков центральной жизненной и этической установкой

(купно с принципом атараксии, безмятежности, высшей степенью которой она считается); фигурирует она и у платоников, неоплатоников, Филона Александрийского. Эта прочная принадлежность языческой философии объясняет, видимо, отсутствие термина в Септуагинте и Новом Завете. Однако затем мы встречаем его уже у раннехристианских авторов — Иустина Философа, Климента Александрийского, равно как и в раннеаскетической литературе — у Евагрия и псевдо-Макария. На этом этапе понятие еще сохраняет свой исходный смысл, какой оно имело у стоиков; но постепенно, подобно другим понятиям, заимствуемым из античной мысли, оно начинает проходить «переплавку» (термин о. Георгия Флоровского), переосмысливаясь и вбирая новые содержания и акценты. Как общепризнано, главный пункт переосмысления — в наделении понятия существенным «положительным» содержанием. Хотя специалисты по стоицизму отвергают популярный взгляд (впрочем, отстаиваемый и таким авторитетом, как А. Ф. Лосев, см.: История античной эстетики: Ранний эллинизм. С. 149–151), по которому стоическое бесстрастие — чисто негативный принцип, выражающий только отсутствие реакций, отсеченность и омертвелость жизни души, однако несомненно, что в исихастской концепции бесстрастия положительные моменты несравненно сильнее. Здесь бесстрастие негативно лишь в направлении до́лу, в направлении же горé оно несет в себе богатую жизнь; и эта его двойственная природа, не отражаемая буквальным смыслом слова, нередко вынуждала аскетов к оксюморонам, выдающим неадекватность термина в христианском дискурсе: по прп. Симеону Новому Богослову, бесстрастие — «животворящая мертвость», а по прп. Ефрему Сирию, «бесстрастные ненасытно простираются к верховному вожденному благу». Поскольку же вся эта активность осуществляется теми же силами души, что служили прежде страстям, бесстрастие являет пример действия универсального принципа аскетической антропологии: не отсечение, но претворение; все силы человеческого существа в устремлении к Богу должны испытать не умерщвление, но преобразование в некое новое, благое состояние или расположение. Именно так трактует «положительность» бесстрастия свт. Григорий Палама: «В бесстрастной и богоподобной душе страстная часть живет и действует... бесстрастные не умерщвляют страстную часть души, но она в них жива и действует во благо» (*Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих*. С. 180, 183). Усиленно акцентирует

«положительные» стороны бесстрастия и прп. Симеон Новый Богослов.

Из всех «положительных», активных проявлений бесстрастия наиболее важные выражаются в его связи с любовью. Как уже упоминалось, на лестнице прп. Иоанна Синаита бесстрастие прямо предшествует любви. Их связь была закреплена еще в пору становления христианской аскезы, у Евагрия: «Любовь есть порождение бесстрастия; бесстрастие есть цвет [духовного] делания» (*Евагрий, прп.* Слово о духовном делании, или Монах. С. 108). Через полтора тысячелетия эта связь вновь выражена и подчеркнута у современного учителя исихастской практики, архимандрита Софрония (Сахарова), говорящего о «том положительном бесстрастии... которое проявляется как полновластие любви Божией» (*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 14–15). Как указывает архим. Софроний, это «положительное бесстрастие» чрезвычайно важно, оно способно служить преображающим началом межчеловеческих отношений: «Бесстрастный полон любви, сострадания, участия, но все сие исходит от Бога, действующего в нем» (*Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. С. 167). Это свидетельствует, что бесстрастие — неотъемлемая и органическая часть исихастского пути и исихастского этоса, целиком сохраняющая свое значение в наши дни.

Лит.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980; *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. В. Вениаминова [В. В. Библихина]. М., 1995; *Диадок Фотикийский, прп.* Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 3. Сергиев Посад, 1992; *Евагрий, прп.* Слово о духовном делании, или Монах // Творения аввы Евагрия / Пер. А. И. Сидорова. М., 1994; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996; *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница. Сергиев Посад, 1894; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1993; *Досев А. Ф.* История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию // Творения прп. Максима Исповедника / Пер. А. И. Сидорова. Т. 2. М., 1993; *Он же.* Главы о любви // Творения прп. Максима Исповедника / Пер. А. И. Сидорова. Т. 1. М., 1993; *Никифор Уединенник, прп.* О трезвении и хранении сердца // Добротолюбие. Т. 5. Сергиев Посад, 1992; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. М., 1991; Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского

монастыря Харитон. Сергиев Посад, 1992; *Феодор Едесский*, прип. Сто душеполезных глав // Добротолюбие. Т. 3. Сергиев Посад, 1992; *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998; *Miquel P., osb.* Abbé de Ligugé. Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986; *Spidlik T., S. I.* La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique. Roma, 1973.

С. С. Хоружий

Болезнь (правосл.)

Болезнь в человеческом естестве является следствием первородного греха. Часто причиной болезни являются физиологические проблемы. Образ жизни человека влияет на его здоровье, *ибо от многоядения бывает болезнь, и... от пресыщения многие умерли, а воздержный прибавит себе жизни* (Сир. 37:33–34). Но нередко подлинные причины заболеваний лежат в духовной сфере. Святитель Василий Великий пишет: «Немалая опасность впасть умом в ложную мысль, будто бы всякая болезнь требует врачебных пособий, потому что не все недуги происходят естественно и случаются с нами или от неправильного образа жизни, или от других каких-либо вещественных начал, в каких случаях, как видим, иногда бывает полезно врачебное искусство, но часто болезни являются наказанием за грехи, налагаемым на нас, чтобы побудить к обращению» (*Василий Великий, свят.* Творения. Т. 5. С. 172).

Итак, одной из основных духовных причин болезни является грех. Причем речь идет именно о личных грехах болеющих людей. Однако далеко не всегда болезни являются наказанием за грехи. Об этом говорится в книге Иова и в беседе апостолов с Господом о слепорожденном (Ин. 9:1–7). Святые отцы указывали несколько духовных причин болезни: «Неужели, скажешь, все болезни от грехов? Не все, но большая часть. Некоторые бывают и от беспечности... Случаются болезни и для нашего испытания в добре» (*Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 420).

Для христианина телесное здоровье не является главной и самодостаточной ценностью: оно вторично по отношению к духовному здоровью. Поэтому восприятие телесной болезни как одного из способов достижения духовного здоровья вполне допустимо.

Согласно православному пониманию, болезнь может быть полезна для человека.

Нередко болезнь попускается для вразумления. Преподобный Иоанн Лествичник свидетельствует: «Видел тяжко страждущих, которые телесным недугом, как бы некоторой епитимией, избавились от страсти душевной» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 222*). Нередко бывает, что «когда человек болен, тогда и душа его начинает искать Господа» (*Ефрем Сирин, прп. О том, как приобретается человеком смиренным мудрие. С. 375*). Вспоминая историю праведного Иова, свт. Иоанн Златоуст говорит: «Бог часто попускает тебе впасть в болезни не потому, что Он оставил тебя, но чтобы более тебя прославить. Итак, будь терпелив» (*Иоанн Златоуст, свт. Против иудеев. С. 19*).

Аскетическое отношение к болезни. В целом для больных допускается ослабление аскетических подвигов — в частности, смягчается строгость предписанных Церковью постов. Но поскольку часто болезнь имеет духовные причины, то со стороны больного необходимы усилия для приведения душевного устройства в надлежащий порядок. Главнейшее средство для этого — молитва и покаяние. *Сын мой! в болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя. Оставь греховную жизнь и исправь руки твои, и от всякого греха очисти сердце* (Сир. 38:9–11).

Святые отцы неоднократно говорили о том, какое духовное настроение должно быть у христианина, чтобы он мог перенести болезнь достойно и с пользой для души.

Святой Иоанн Кронштадтский пишет о необходимости терпения: «И при сильных ударах или корчах болезни уповай, что Бог не только от болезни, но и от самой смерти силен избавить тебя, если Ему угодно; не пощади, не возлюби для Него тела своего тленного, но отдай его добровольно и всецело Господу, как Авраам сына своего Исаака во всесожжение... не падая духом, не давая и устами безумия Богу, якобы несправедливо тебя наказующему, — и ты принесешь великую жертву Богу, как Авраам или как мученик» (*Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе. С. 112*).

Терпение во время болезни, по мнению святых отцов, может проявляться не только в отсутствии ропота, но и прежде всего в благодарении: «С одра болезни приносите благодарение Богу... Благодарением притупляется лютость болезни! Благодарением

приносится болящему духовное утешение!» (Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Письма к мирянам. С. 273).

Лечение. Господь Иисус Христос ходил по Галилее, не только проповедуя, но и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях (Мф. 4:23). И не только Сам исцелял, но и, призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть... *врачевать всякую болезнь...* (Мф. 10:1). Сказанное относится к чудесным исцелениям, но благим делом, согласно Писанию, является и «естественное» врачевание, медицина: *Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Вышнего — врачевание... Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими* (Сир. 38:1–2, 4).

Многие святые были врачами, в том числе и евангелист Лука, о профессии которого апостол Павел упомянул особо: *Лука, врач возлюбленный* (Кол. 4:14). Церковью были особо прославлены в лике святых врачи-бессребреники, такие как Косьма и Дамиан, Кир и Иоанн, Пантелеимон, Агапит Печерский и другие, которые лечили людей бесплатно.

Итак, ни врачевать, ни прибегать к услугам врачей христианину не возбраняется. Однако при этом надлежит избегать того, чтобы всю надежду выздоровления возлагать лишь на врачей, лекарства и лечебные процедуры. Священное Писание с порицанием отзывается об израильском царе Асе, который в болезни своей взыскал не Господа, а врачей (2 Пар. 16:12). «Как не должно вовсе избегать врачебного искусства, так несообразно полагать в нем всю свою надежду. Но как пользуемся искусством земледелия, а плодов просим у Господа... так, вводя к себе врача, когда позволяет это разум, не отступаемся от упования на Бога» (Василий Великий, *свт.* Творения. С. 174).

Христианину надлежит помнить, что происходит ли выздоровление чудесным образом или через посредство врачей и лекарств, в любом случае исцеление подается от Господа. Поэтому «в лекарствах и лечении должно предаваться в волю Божию. Он силен и врача вразумить, и врачевству подать силу» (Макарий Оптинский, *прп.* Письма. С. 549).

Христианин волен решать по своему разумению — обращаться ли за лечением к врачам или ограничить врачевание молитвой и постом. При этом, если он избирает второй путь, то не должен превозноситься. Об этом предупреждает св. Варсонофий Великий: «Те, которые прибегают к врачам и которые не прибегают к ним, поступают так в надежде на Бога... Итак, если ты употребишь

(врачевание) — не согрешишь; а когда не употребишь, не высокоумдествуй. Знай же, что хотя ты и ко врачам прибегнешь, но будет лишь то, что угодно воле Божией» (*Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, прпп.* Руководство к духовной жизни. С. 441).

Желание человека выздороветь и избавиться от болезни вполне естественно и грехом не является: «Позволительно искать и просить у Бога исцеления при твердом намерении употребить возвращенное здравие и силы в служение Богу, отнюдь не в служение суетности и греху» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* О чудесах и знамениях. С. 48).

Однако «есть болезни, на излечение коих Господь налагает запрет, когда видит, что болезнь нужнее для спасения, чем здоровье» (*Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. VI. С. 167).

Проблемы современной медицины. Позиция Русской Православной Церкви относительно проблем и вопросов, связанных с современной медициной, выражена в основах ее социальной концепции, из которой особо заслуживают внимания следующие положения:

«XI. 3. Исходя из своего многовекового опыта, Церковь предупреждает и об опасности внедрения под прикрытием “альтернативной медицины” оккультно-магической практики, подвергающей волю и сознание людей воздействию демонических сил. Каждый человек должен иметь право и реальную возможность не принимать тех методов воздействия на свой организм, которые противоречат его религиозным убеждениям» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 116).

«XI. 5. Церковь рассматривает психические заболевания как одно из проявлений общей греховной поврежденности человеческой природы. ...Святые отцы различали болезни, развившиеся “от естества”, и недуги, вызванные бесовским воздействием либо ставшие следствиями поработивших человека страстей. В соответствии с этим различием представляется одинаково неоправданным как сведение всех психических заболеваний к проявлениям одержимости... так и попытка лечения любых духовных расстройств исключительно клиническими методами. В области психотерапии оказывается наиболее плодотворным сочетание пастырской и врачебной помощи душевнобольным при надлежащем разграничении сфер компетенции врача и священника» (Там же. С. 118).

«XII. 7. Современная трансплантология (теория и практика пересадки органов и тканей) позволяет оказать действенную помощь

многим больным, которые прежде были бы обречены на неизбежную смерть или тяжелую инвалидность. Вместе с тем развитие данной области медицины, увеличивая потребность в необходимых органах, порождает определенные нравственные проблемы и может представлять опасность для общества. Так, недобросовестная пропаганда донорства и коммерциализация трансплантационной деятельности создают предпосылки для торговли частями человеческого тела, угрожая жизни и здоровью людей. Церковь считает, что органы человека не могут рассматриваться как объект купли и продажи. Пересадка органов от живого донора может основываться только на добровольном самопожертвовании ради спасения жизни другого человека. В этом случае согласие на эксплантацию (изъятие органа) становится проявлением любви и сострадания. Однако потенциальный донор должен быть полностью информирован о возможных последствиях эксплантации органа для его здоровья. Морально недопустима эксплантация, прямо угрожающая жизни донора. Наиболее распространенной является практика изъятия органов у только что скончавшихся людей. В таких случаях должна быть исключена неясность в определении момента смерти. Неприемлемо сокращение жизни одного человека, в том числе через отказ от жизнеподдерживающих процедур, с целью продления жизни другого» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 128).

«Безусловно недопустимым Церковь считает употребление методов так называемой фетальной терапии, в основе которой лежат изъятие и использование тканей и органов человеческих зародышей, абортированных на разных стадиях развития, для попыток лечения различных заболеваний и "омоложения" организма» (Там же. С. 129).

«XII. 8. Соккрытие от пациента информации о тяжелом состоянии под предлогом сохранения его душевного комфорта нередко лишает умирающего возможности сознательного приуготовления к кончине и духовного утешения, обретаемого через участие в Таинствах Церкви, а также омрачает недоверием его отношения с близкими и врачами.

Предсмертные физические страдания не всегда эффективно устраняются применением обезболивающих средств. Зная это, Церковь в таких случаях обращает к Богу молитву: "Разреши раба Твоего нестерпимыя сея болезни и содержащая его горькия немощи и упокой его, идеже праведных Дуси" (Требник. Молитва

о долгостраждущем). Один Господь является Владыкой жизни и смерти (1 Цар. 2:6)... Поэтому Церковь, оставаясь верной соблюдению заповеди Божией *не убивай* (Исх. 20:13), не может признать нравственно приемлемыми распространенные ныне в светском обществе попытки легализации так называемой эвтаназии, то есть намеренного умерщвления безнадежно больных (в том числе по их желанию). Просьба больного об ускорении смерти подчас обусловлена состоянием депрессии, лишающим его возможности правильно оценивать свое положение...

Эвтаназия является формой убийства или самоубийства, в зависимости от того, принимает ли в ней участие пациент. В последнем случае к эвтаназии применимы соответствующие канонические правила, согласно которым намеренное самоубийство, как и оказание помощи в его совершении, расцениваются как тяжкий грех. Умышленный самоубийца... не удостоивается христианского погребения и литургического поминовения» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 130–131). Эта позиция соответствует канонической практике Православной Церкви, а именно 14-му правилу Тимофея, епископа Александрийского (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. С. 486).

Лит.: Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, *прп.* Руководство к духовной жизни. М., 2001; Василий Великий, *свт.* Творения. Сергиев Посад, 1901; Ефрем Сирий, *прп.* О том, как приобретается человеком смиренномудрие // Творения. Ч. 1. М., 1993; Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Письма к мирянам // Собрание сочинений. Т. 7. М., 1993; Он же. О чудесах и знамениях. М., 1997; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 8, ч. 1. СПб., 1902; Он же. Против иудеев // Творения. Т. 1, ч. 2. СПб., 1895; Иоанн Кронштадтский, *св. прав.* Моя жизнь во Христе. М., 2011; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М., 2010; Книга правил святых апостолов, святых вселенских соборов и святых отцев. М., 1893; Макарий Оптинский, *прп.* Письма. Минск, 2002; Феофан (Говоров), *еп.* Собрание писем. Вып. VI. М., 1899; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии, 2000; Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. Изд. ТСЛ, 1996.

Диакон Георгий Максимов

Болезнь (католич.)

1. Подоплека: зазор между понятиями «спасение» (*Heil*) и «исцеление» (*Heilung*)¹. Три момента определяют онтологическую нищету человека: 1) его несамодостаточность — одиночество, 2) ограниченность его жизнеспособности — болезнь и 3) его преходящность — старость, умирание и смерть (*Martínez F. García. Aprender a curar heridas /* Hg. von F. Andrés, P. Conzález, G. García. 2006. S. 577–609). Это *страдательное существование* (*pathische Existenz*) человека (ср.: *Weizsäcker V., von. Anonyma. S. 41–92*) является ядром как психосоматической, так и богословской антропологии (*Frick E. Psychosomatische Anthropologie. 2009; Kostka U. Der Mensch in Krankheit. 2000*). Жесточая действительность страдания не поддается дискурсивным попыткам объяснить и преодолеть оное, идет ли речь о дискурсах богословского характера (в которых богословам приходится вступать в конфронтацию с небогословской аргументацией), как то: «Можно отрицать зло, но не боль. ...Почему я страдаю? Вот это-то и есть тот камень, на котором зиждется атеизм. Тишайшее мановение боли, пусть даже в пространстве одного атома, — и творение дает трещину, сверху донизу» (*Büchner G. Dantons Tod; III, 1*); или же речь идет о дискурсивных попытках объяснить страдание в стиле «друзей» Иова, наших современников, с легкостью рассуждающих о преимуществах «позитивного мышления», желая помочь страдальцу, но в конечном итоге безжалостных по отношению к нему. Что касается подобных уговоров, свидетельствующих скорее о беспомощности доброжелателей, чем о действительной готовности помочь, необходимо помнить: «Здоровые не имеют права проповедовать больным о смерти и о необходимости смириться с нею» (*Haaker K. Krankheit... S. 60–79*).

Тех, кто занимается проблемой болезни на границе медицины и богословия, пусть не смущает терминологическое совпадение,

¹ В немецком языке «спасение» и «исцеление» — однокоренные слова: *Heil* и *Heilung*. Они означают буквально «спасение» и «спасание», а также «здоровье» и «оздоровление» («излечение»). Говоря о спасении, немецкие богословы употребляют то же слово, что и немецкие врачи, говоря о здоровье: *Heil*. То же касается и богословского понятия «спасение» и медицинского «исцеление, оздоровление», для которого в немецком употребляется слово *Heilung*. Поэтому здесь и возникает тема семантического зазора между этими родственными, но разными понятиями. — Примеч. пер.

в особенности когда им приходится сталкиваться с метафорикой исцеления, столь распространенной в религиозной среде и часто не имеющей ничего общего с реальностью, часто попросту разбивающейся вдребезги о тот самый «камень». Этот языковой зазор свидетельствует и о зазоре смысловом в определениях болезни и здоровья, в обхождении с болезнью, а особенно — в моделях исцеления. Светской медицине болезнь представляется функциональным нарушением машиноподобного механизма «человек», — нарушением, подлежащим устранению без привлечения субъекта, то есть самого заболевшего. При преодолении заболеваний, безусловно, все чаще учитываются психосоциальные факторы. Но в деле выработки общекультурных моделей болезни и здоровья — неважно, имеют они религиозную подоплеку или нет, — медицина претендует на интерпретационную монополию, успешно подавляющую «альтернативные медицинские» проекты экономическими, научными и практико-терапевтическими методами. В отдельных случаях биомедицинская модель перенимает общественные функции, когда-то бывшие уделом религий (Laplantine F. *L'anthropologie de la maladie*. 1986).

В подобном случае — по выражению психоаналитика Балинта — врач выполняет «апостольскую миссию» по отношению к обществу (Balint M. *Der Arzt*. 2001). Но в научной медицине имеет место двойной натурализм: с одной стороны, она лишает религию права на трактовку болезни и права на вмешательство и претендует на роль преемницы религии в деле сверхъестественных объяснений и исцелений болезни. С другой стороны, она настойчиво рассуждает о «естественном» протекании заболеваний и выздоровлений, подлежащих изучению и, по возможности, воздействию (F Laplantine).

Совершенно очевидным описанный зазор становится в факте абсолютного разведения с одной стороны здоровья (*Gesundheit*), исцеления (*Heilung*), объективированной проблематики тела, а с другой стороны — «спасения души». Официальные агенты школьной медицины и крупных христианских Церквей словно пребывают во взаимном молчаливом согласии на раздел зон влияния в области жизни. Как уже изложено выше, не все разделяют позицию большинства; противники имеются с обеих сторон. Но если говорить в категориях раздела мира, то Церковь предоставляет медицине диагностику и лечение заболеваний и выступает на первый план лишь тогда, когда медицина заходит в тупик, например, если речь

идет о близящемся конце или же когда налицо утрата смысла жизни и потеря надежды.

Подобное просвещенчески-секулярное самоограничение христианских Церквей, без сомнения, имеет то преимущество, что за ним стоит признание автономного характера медицины как науки о человеке (*Humanwissenschaft*), что прежде всего идет на пользу пациенту. Но, безусловно, все очевиднее становится и то обстоятельство, что это самоограничение не рассчитано на продолжительное сдерживание, поскольку Церкви постоянно сталкиваются с *внешними*, упомянутыми выше «апостольскими», попросту говоря, религиозно окрашенными вариантами толкования действительности, предлагаемыми медициной, в особенности в сфере *Spiritual Care* (Frick E., Roser T. *Spiritualität und Medizin*. 2009). Церкви же — имея за спиной собственную библейскую, литургическую и богословскую традицию — располагают целым *внутренним* набором языковых форм, действий и герменевтических компетенций в области болезни и ее лечения (*Heilung*). Раскол между медицински понятым целительством и исцелением / спасением души имеет давнюю традицию. Конечно, медицина всегда осознавала, что жизнь представляет собой нечто большее, чем тело, поддающееся физиологическому анализу и влиянию; в медицине всегда осознавалась формула: «жизнь = тело + х» (Unschuld, 2003). Однако под «икс» чаще всего понималась душа, дух, *Qi*¹, так что этот «икс» предпочитали смещать в область специальных дисциплин — таких как психиатрия, психотерапия и душепопечительство. В других случаях «икс» описывался как элемент донаучных моделей болезни, как это было, например, в модели «потери души» в рамках латино-американского заболевания страхом «*susto*» (см.: Glazer et al. 2004). Так, самоограничение Церквей в области болезни и исцеления (*Heilung*) пытаются обосновать (самой по себе вполне законной) ссылкой на то обстоятельство, что Иисус был целителем и экзорцистом в *Свое* время и в рамках *Своей* модели болезни. Таким образом, вселенское сотериологическое измерение миссии Иисуса сокращается до размеров одной эпохи, в то время как в Нем явился не один из многих чудотворцев, а Спаситель. Подобное уничтожение реального содержания наблюдается и в сакраментологии: Церкви хотя и продолжают рассуждать о

¹ *Qi* (кит.) — энергия, дыхание, воздух, атмосфера, а также сила, темперамент (ср. также японское *Ki*, корейское *Gi*). *Qi* является центральным понятием даосизма и обозначает сегодня часто деятельность нейрогормональной системы. — Примеч. пер.

«таинствах исцеления» (о соборовании, покаянии и причащении), но прибегают при этом к бледному метафорическому языку и — по сравнению с медициной — как бы стыдятся себя.

Предательски ведет себя и популярное у некоторых западных богословов понятие «реальный символ» (*Realsymbol*), из которого можно сделать вывод о том, что символ сам по себе (без предиката «реальный») именно что не реален, а как раз «только символичен». Впрочем, это бледное понятие, давно утратившее связь с изначальным греческим значением — *symbolon*, не спасти никакими предикатами.

В настоящей статье употребляется, таким образом, понятие символа, четко отделенное от понятия, подразумевающего всего лишь знак, то есть понятие символа в таком виде, в каком оно встречается, например, у К. Г. Юнга, а также у некоторых авторов (*Schneider T. Zeichen der Nähe Gottes. 2005*), пишущих в области систематического богословия: «Символическим является такой взгляд, согласно которому некая символическая формулировка объявляется наиболее емким определением некоей фактически неизвестной вещи, — определением, не нуждающимся в пояснении или описании» (*Jung C. G. Gesammelte Werke. 6. 1920–1960. § 895*). Согласно Юнгу, мы «убиваем» символ в тот момент, когда расшифровываем его, объявив знаком, или каким-либо образом объясняем его» (*Ibid. § 896*). «Убийство» символа происходит, судя по всему, двумя путями (*Giegerich W. The ego-psychological fallacy. 2005. S. 53–60*), и оба они глубоко актуальны для богословия и церковной практики. 1. Символ «умирает» (*Jung C. G. Gesammelte Werke. 6. 1920–1960. § 896*) сам по себе, то есть без участия человека, пытающегося постичь его, — умирает, «родив» смысл, например, став церковным таинством, действенным и приносящим плоды. 2. Сила, действующая в символе, не достигает цели, если она активизируется путем пояснения и толкования. В систематическом богословии здоровье рискует превратиться в одну из сотериологических функций (*Hoff G.M. Gesundheit und Krankheit / Deutung von Gesundheit und Krankheit / Hg. von C. Klein, M. Volkenandt. S. 163–185*).

Хотя здоровье иногда и трактуют исходя из «сверхъестественной функции символа» (*Egenter*), но обширная компетентность медицины (в области болезни как нарушения) и подобная же компетентность Церкви / богословия (в области толкования смысла) имеют за своими плечами все же целую историю взаимоотношения и даже конкуренции (G.M. Hoff). Для преодоления этого

раскола требуются живые символы, не только для богословско-медицинского дискурса, но и в области поиска медицинско-богословских рекомендаций, в которых нуждаются больные и их близкие.

Как возможно человеку, который сам по себе есть *animal symbolicum* (Cassirer E. Versuch über den Menschen. 1944–1990), — человеку больному или находящемуся под угрозой заболевания, — стать существом, сводящим противоположности в новые смыслы? В Евангелии от Луки (2:19) Мария называется *symballusa*, потому что она «слагает» (сводит воедино) неясное, разрозненное в своем сердце. В противовес осязаемой тенденции медицины вытеснить категорию спасения (*Heil*) (в противоположность медицински достигаемому исцелению (*Heilung*)) или переместить ее в безмирно-ирреальную трансценденцию, — в противовес этой тенденции как раз богословию следует задействовать свой критический потенциал (G. M. Hoff) и свою компетентность в области категории символа.

2. Живые символы исцеления (*Heilung*). Зазор, существующий между спасением (*Heil*) и исцелением (*Heilung*), между богословским и медицинским понятием болезни, не поддается преодолению ни путем внешнего разграничения областей компетенции, ни с помощью профессионального больничного душепопечительства — как бы важно оно в наше время ни было. Речь идет скорее о том, чтобы осознать принципиальный конфликт, возникающий в пространстве меж постижением абсурдности страдания с одной стороны и технически-рациональным решением проблемы с другой. Речь идет не о том, чтобы устранить этот конфликт, но о том, чтобы превратить его в плодородную почву в биографии страдальцев, — часто этого бывает достаточно в пограничных и ключевых ситуациях, когда прежние смыслы жизни оказываются несостоятельными. Поскольку медицина довольно успешно вынесла проблему страдания за скобки (Körtner U. H. J. Mit Krankheit leben // Theologische Literaturzeitung. № 130. S. 1273–1290), богословие и Церковь натываются опять же на «свой» камень, с которым обходиться ей следует в хорошем смысле слова критически:

«Согласно христианскому пониманию, с одной стороны, нужно отличать спасение / здоровье (*Heil*) и физическое здоровье (*Gesundheit*) друг от друга; с другой стороны, они взаимодополняют друг друга. Таким образом христианское представление о спасе-

нии / здоровье (*Heilsverständnis*) сталкивается не только с материалистическим, но и со спиритуалистским пониманием болезни и здоровья — не только в том виде, в каком оно встречается нам в неогностическом движении New Age, но и в харизматическом движении в лоне современного христианства. Если Божественное Домостроительство окормляет телесность, если спасение / здоровье (*Heil*) и благоденствие (*Wohl*) человека являются вещами сколь разными, столь и взаимозависимыми, тогда чисто духовное видение болезни и здоровья сужает горизонт ничуть не менее, чем взгляд механически-физиологический» (U. H. J. Körtner).

К. Г. Юнг признавал за живым символом — представляющим собой конфликт противоположностей — «трансцендентную» (выводящую из конфликта противоположностей) функцию. Благовестие, литургия, соборность и диаконическое служение Церкви — в ситуации проверки на прочность меж категориями спасения / здоровья (*Heil*) и физического здоровья / исцеления (*Gesundheit / Heilung*) — не имеют права предлагать готовые ответы, поскольку это были бы «мертвые» символы! Спасение (*Heil*) и исцеление (*Heilung*) не поддаются планированию, но случаются в архетипической констелляции, — *Deo concedente*¹, как добавил Юнг. В свой звездный час или в краткий свободный миг врач чувствует, что он может и должен отойти в сторону, потому что — как это бывает в особенности в хронических заболеваниях — к делу приступил «Внутренний Целитель» пациента. Или же пациент чувствует, что его врач хотя и является в том числе профессиональным медиком, но главное — способен со смирением и с юмором осознавать и собственные травмы и границы.

«Врач действует лишь там, где достигнут он сам. Исцелять способен только раненый» (*Jaffé A. Erinnerungen... 1961–1972. S. 139*). Архетип раненого целителя, этот постоянный надрыв — меж (бес)силим врачa и (бес)силим пациента, между удачей и провалом, между абсурдностью и поиском смысла — обретает образ целительных символов: в снах, в лечении, в Слове и таинстве.

В христианской традиции символ исцеления имеет имя — Иисус (Йошуа / Йехошуа, то есть «Яхве помогает», «Яхве есть спасение», «Яхве спасает» [*js* ']); Спаситель, ранами Которого мы исцелились (Ис. 53:5; 1 Пет. 2:24). В античной параллели

¹ *Deo concedente* (лат.) — «Богу споспешествующу», «с помощью Божией». — Примеч. пер.

«Эскулап — Христос» использовались новозаветные повествования об исцелениях, которые в свою очередь примерялись на смысловые горизонты тогдашней медицины. Сегодня подобное уже невозможно. Но с разницей между медицинским и богословским пониманием болезни можно смириться и в наши дни, если она, будучи конфликтом плодотворным, в состоянии способствовать человеческому росту, росту *homo viator*¹ и *animal symbolicum*.

Лит.: *Balint M. Der Arzt, sein Patient und die Krankheit. Stuttgart, 2001; Cassirer E. Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt am Main, 1990; Frick E. Psychosomatische Anthropologie. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für Unterricht und Studium (unter Mitarbeit von Harald Gündel). Stuttgart, 2009; Haaker K. Krankheit, Gebet und Heilung // Theologische Beiträge. 2005. № 36. S. 60–79; Jaffé A. Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung. Zürich, 1972; Körtner U. H. J. Mit Krankheit leben: Der Krankheitsbegriff in der medizinethischen Diskussion // Theologische Literaturzeitung. 2005. № 130. S. 1273–1290; Kostka U. Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion. Berlin; Hamburg; Münster, 2000; Frick E., Roser T. Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen. Stuttgart, 2009.*

Экхард Фрик, священник

Брак (правосл.)

Брак, общественный и, в частности, правовой институт, заключающийся в продолжительном союзе мужчины и женщины, составляет основу семьи. Православная Церковь признает только моногамный брак.

Брак есть установление Божие. Он как закон положен в самом устройении человека: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1:27). По учению Церкви, различие между полами — это особый дар Божий сотворенным Им людям. Первоначальный брак получил благословение Божие (Быт. 1:28). Ссылаясь на это благословение: *Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть* (Быт. 2:24), Господь Иисус

¹ *Homo viator* (лат.) — «человек странствующий». — Примеч. пер.

Христос учит: так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф. 19:5–6). Слова не двое, но одна плоть — указывают на постоянное метафизическое единство супругов. «Для того-то Бог и называет ее [жену] помощницею, чтобы показать, что они одно» (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Epistolam ad Colosseos. 12, 5*). Такое единение мужчины и женщины есть тайна, которая превышает разумение человека и может быть понята лишь в сопоставлении с другими таинствами.

В браке всегда присутствует Бог. Об этом свидетельствует Священное Писание: Бог приводит жену к Адаму (Быт. 2:22); жена Богом предназначена тебе от века (Тов. 6:18); Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей... (Мал. 2:14); брак — завет Бога (Притч. 2:17); Бог сочетал мужа и жену (Мф. 19:6); брак, по апостолу Павлу, должен быть только в Господе (1 Кор. 7:39; 11:11). Отцы и учителя Церкви подчеркивали мысль о присутствии в браке Самого Бога (см.: *Tertullianus. Ad uxorem. II, 9*); Бог «Сам Творец супружества» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 37*). 13-е правило Трульского собора говорит о том, что брак «Богом установленный и Им в пришествии благословенный» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 474).

Брак строится на деятельной любви, а потому — на чувстве полноты и блаженства. Брак первозданной четы, по воле Божией, был моногамным (*будут [два] одна плоть*; «двое, а не трое или четверо» — *Tertullianus. De exhortatione castitatis. 5*), ибо лишь в моногамном браке возможно полное проявление взаимной близости супругов. Брак есть «тайна Царства Божия, вводящая человека в вечную радость и вечную любовь» (*Мейендорф И., прот. Брак в Православии. С. 226–227*). Таинство открывает ему путь к спасению, к истинной жизни. Брак свят, ибо воля Божия есть освящение ваше, пишет апостол Павел (1 Фес. 4:3). Брак нерасторжим, так как его разрушение приводит к разрушению полноты человеческого естества. Господь Иисус Христос говорит о нерасторжимости брака: что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф. 19:6; см. также: Мф. 5:32; 19:3–9; Лк. 16:18; 1 Кор. 7:10), делая оговорку: брак может быть прекращен только по вине прелюбодеяния одного из супругов: Кто разведется с женой своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует (Мф. 19:9), — и это ради сохранения чистоты и святости брака. По словам Тертуллиана, христианский брак — скрепленный Церковью, подтвержденный приношением, ознаменованный благословением, возвещаемый Ангелами на небесах и полагаемый

Богом действительным (*Tertullianus. Ad uxorem. II, 9*). Те же, кто утверждает, что «Христос пришел разлучить супругов и разрушить брачный союз, что с Его пришествием всякое супружество стало незаконным», — еретики, они «полагают, что надо разлучать совокупившихся в единую плоть, и тем самым восстанут против Бога, Который, извлеки из мужа вещество для создания жены, вселил в них желание соединиться браком» (*Ibid. I, 3*).

Апостол Павел, придавая браку значение таинства, уподобляет его тайне единства Христа и Церкви. *Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5:22–25, 31–32). Учение апостола Павла о браке тесно связано с его учением о Церкви. Христианские семьи апостол называет *домашними церквями* (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4: 15; Флм. 1:2). В соответствии с учением Церкви, христианский брак есть таинство, соединяющее мужа и жену по образу таинственного союза Христа с Его Церковью для полного неделимого общения жизни и низводящее на них дары Божией благодати.

Совершителем чинопоследования таинства брака является епископ или священник. Вступая в брак, жених и невеста перед священником, а в его лице перед Церковью дают свободное обещание во взаимной супружеской верности. Священник же испрашивает им у Бога благодатную помощь во всем и благословение на рождение и христианское воспитание детей. О священническом благословении брака в древней Церкви свидетельствуют свт. Василий Великий (*Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus). Homiliae in Hexameron. 7*), свт. Григорий Богослов (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 40*), свт. Иоанн Златоуст (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae in Genesin. 49; 54*), сщмч. Мефодий Патарский (*Methodius Olympius. Convivium decem virginum. 1, 4*) и другие отцы Церкви.

Религиозно-нравственное начало составляет основу христианского брака. Ему подчиняются другие элементы: природный, социальный, юридический. Нравственное содержание брака заключается, по учению апостола Петра, в самопожертвовании: *Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были,*

когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие. <...> Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах (1 Пет. 3:1–4, 7).

В браке супруги возвышаются Богом на уровень вышешеленого, надындивидуального бытия. «В браке души соединяются с Богом неизреченным неким союзом», — говорит свт. Иоанн Златоуст (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae 24 in epistulam ad Ephesios. 5, 22–24*). Брачный союз творится любовью: любовь Божия соединяет стороны в браке, брачующиеся соединяются любовью в Боге и через Бога. «Любовь, всецело к Богу устремленная, — согласно авве Фалассию, — соединяет любящих с Богом и друг с другом» (*Thalassius. Cent. 1, 1*). «Брачная любовь есть сильнейший тип любви, — считает свт. Иоанн Златоуст. — Сильны и другие влечения, но это влечение имеет такую силу, которая никогда не ослабевает» (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae 24 in epistulam ad Ephesios. 5, 22–24*). Слово Божие говорит, что любовь супругов должна быть подобна любви к Своей Церкви Христа, Который *предал Себя за нее, чтобы освятить ее* (Еф. 5:25; *Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus). Moralia: Regulae. 73, 3*). Отсюда следует, что нравственное достоинство может быть признано за единственным пожизненным браком. Второй и третий браки, допускаемые Церковью для мирян, рассматриваются в качестве некоторого несовершенства в жизни христианина и благословляются как снисхождение к человеческой немощи и ограждение от блуда. Апостол Павел, веря в силу христианской любви, позволял в смешанном браке развод нехристианской стороне и запрещал его христианской: любовь ее должна освятить и нехристианскую сторону (1 Кор. 7:12–14). Взаимное личностное и духовное восполнение друг друга в брачном союзе, способствующее спасению мужа и жены, является главной целью брака. Личность и свойства одного супруга восполняются личностью и свойствами другого и тем обуславливают гармоническое раскрытие их духовных сил (*Clemens Alexandrinus. Stromata. IV, 20*). Особенности полов не сводятся к физиологическим различиям: «Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении...» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X. 1).

Следующая цель брака, на которую указывают Священное Писание и Священное Предание, — рождение и воспитание детей.

«Когда брак есть собственно брак и супружеский союз и желание оставить после себя детей, тогда брак хорош, ибо умножает число благоугождающих Богу» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 37*). Таким образом, рождение и воспитание детей является следствием, плодом взаимной любви в браке. Но и брак, оставшийся без потомства, признается Православной Церковью законным и благодатным.

Еще одна цель брака, о которой говорят Священное Писание и святые отцы, — предохранение от блуда и сохранение целомудрия. *Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа*, учит апостол Павел (1 Кор. 7:2). «Брак установлен, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — для того, чтобы мы не распутствовали, не предавались блудодеянию, но чтобы были целомудренными» (*Ioannes Chrysostomus. In illud.: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat. 3*).

Тема брака вызвала жаркую дискуссию в России в начале XX в. Этой теме (в частности, вопросам: всякий ли брак, освященный благословением церковным, действительно свят; распространяется ли святость на физическую сторону брака) было посвящено несколько заседаний Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903), в которых принимали участие священнослужители и миряне: еп. Ямбургский Сергей (Страгородский; впоследствии патриарх), иеромон. Михаил (Семенов), прот. С. А. Соллертинский, прот. П. И. Лепорский, прот. А. А. Дернов, архим. Антонин (Грановский), Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев, М. А. Новоселов, Г. В. Тихомиров, А. В. Карташев и др.

Вступление в брак возможно по достижении брачного совершеннолетия. Однако брачное совершеннолетие не всегда совпадает с гражданским. В «Эклоге» византийских императоров Льва Исавра и Константина Копронима определен возраст вступающих в брак: 15 лет для мужчин и 13 для женщин; в «Прохироне» императора Василия Македонянина — соответственно, 14 и 12 лет. Оба источника вошли в славянскую «Кормчую книгу». Стоглавый собор Русской Церкви (1551 г.) установил норму брачного возраста для мужчин — 15 лет, для женщин — 12 лет. Святейший Синод в XVIII в. повысил брачный возрастной ценз для женщин до 13 лет. Но и такая возрастная граница была неприемлема для России с ее северным климатом, задерживающим физическое взросление подростков. Указом Святейшего Синода от 19 июля 1830 г. было запрещено венчать, если жениху нет 18 лет, а невесте 16. Действие этого указа не распространялось на территорию Кавказа, где со-

хранился прежний брачный возрастной ценз. В настоящее время возрастом совершеннолетия для мужчин и женщин считается: в России — 18 лет, на Украине — 18 и 16.

В IX–XI вв. в Византии было введено обязательное бракосочетание по церковному обряду. Этот же порядок был усвоен и в России для лиц православного вероисповедания. Однако в 1918 г. бракосочетание по церковному чину Декретом об отделении Церкви от государства было лишено юридической силы. Формально верующие могли венчаться после регистрации брака в государственных учреждениях, но фактически венчание было затруднительно. В настоящее время Русская Православная Церковь признает действительность брака, заключенного в гражданском порядке, когда церковный брак по каким-либо причинам невозможен. При этом Церковь не одобряет союзы, заключенные с нарушением канонических предписаний (четвертый и последующие браки, степени кровного родства, свойства) (Основы социальной концепции... Х. 2). На протяжении последних столетий Православная Церковь находит возможным совершение браков православных с католиками, членами древних восточных Церквей, протестантами при условии благословения брака в Православной Церкви и воспитания детей в православной вере (Там же).

Лит.: Меендорф И., прот. Брак в Православии. Клин, 2000; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. Т. 1. ТСЛ, 1996; *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Киев, 1996; *Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus). Homiliae in Hexameron.* 1–9 // PG. 29. Col. 3–208; *Idem. Moralia: Regulae.* 1–80 // PG. 31. Col. 699–870; *Clemens Alexandrinus. Stromata.* I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; *Gregorius Nazianzenus. Oratio 37: In Matthaeum* // PG. 36. Col. 1–12, 281–308; *Idem. Oratio 40: In sanctum baptismum* // PG. 36. Col. 359–428; *Ioannes Chrysostomus. Homiliae 24 in epistolam ad Ephesios* // PG. 62. Col. 9–176; *Idem. Homiliae in Epistolam ad Colosseos* // PG. 62. Col. 299–392. *Idem. Homiliae in Genesin* // PG. 53. Col. 21–384; PG. 54. Col. 385–580; *Idem. In illud.: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat* // PG. 51. Col. 207–218; *Methodius Olympius. Convivium decem virginum* // PG. 18. Col. 27–220; *Tertullianus. Ad uxorem. Libri I–II* // PL. 1. Col. 1385–1416; *Idem. De exhortatione castitatis* // PL. 2. Col. 913–963; *Thalassius. Centuriae. Libri I–IV* // PG. 91. Col. 1427–1470.

А. В. Литвинова

Брак (католич.)

Уже древнейшие народы, очевидно, имели представление о том, что мы сегодня называем естественным устройством брака. Однако наряду с моногамией утверждались и разные формы полигамии. Все культуры, в которых раннее христианство обрело плоть (еврейская, греческая, римская и германская), без сомнения, были отмечены чертами патриархального устройства общества, сделавшего мужчину единственным хозяином в религиозной, нравственной, социальной и экономической областях.

В книге Бытия ясно формулируются смысловые ценности брачной любви: наличие мужского и женского пола неотделимо от замысла творения человека по образу Божию. Непостижимая любовь в глубине Божественной Троицы образно раскрывается во взаимоподчинении отца, матери и ребенка. Брачное общение предстает и образом Завета Божия с народом Израильским (ср. торжественное венчальное благословение в чинопоследовании церковного брака). Поскольку человеку для глубинной самореализации необходимо наличие некоего «ты», собеседника, то нехорошо «оставаться человеку одному» (Быт. 2:18). А потому Бог дает ему равночестную помощницу, благодаря которой он может развиваться в полноту человека. Выходя за границы своего «я» и обращаясь всем своим устремлением к «ты», человек обретает свою самость. В самоотдаче брачной любви мужчина и женщина достигают взаимопознания (ср. Быт. 4:1). Несмотря на наличие подобных глубоко религиозных представлений, брак в Ветхом Завете остается светским установлением из области частного права, подлежащим урегулированию – по законам патриархата – главой семьи (вопрос цены невесты), а на первом плане стоит рождение потомства ради укрепления семьи и ради будущего в самом широком смысле слова.

В центре благовестия Иисуса стоит наступление Царства Божия. Брак рассматривается как нечто преходящее, как нечто, чему в грядущем мире не будет места. Поэтому к отказу от брака «ради Царства Небесного» относятся как к подвигу. Жестко настаивая на верности в браке и запрещая развод, Иисус стремится «восстановить чин творения». Цитируя Ветхий Завет, он повторяет: *Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится*

к жене своей, и будут одна плоть (Быт. 2:24). Этот союз рассматривается как нерушимое единство на всю жизнь. *Так что их уже не двое, но один*¹ (Мф. 19:6). В возможности развода в Ветхом Завете Иисус усматривает уступку по «жестокосердию» людей (Мк. 10:5; Мф. 19:8); в связи с этим он напоминает о чине творения человека, обязавшего его к союзу на всю жизнь, к союзу, смысл которого заключается в том числе — это слышно в словах Христа — во взаимодополнении и взаимоподдержке.

Для последующего развития христианского понимания брака очень важны прежде всего высказывания св. Павла. Находясь в напряженном ожидании скоро грядущего Царства, лучше оставаться неженатым (как он сам), чтобы удобнее было посвятить себя целиком служению Христу. Конечно, Павел называет здесь и необходимое условие: наличие соответствующей харизмы (не каждому дано жить в безбрачии). 5-я глава Послания к Ефессянам усматривает в христианском браке союз любви, тайноуказующий на невидимый союз Христа с Церковью.

В вероучительном документе Второго Ватиканского собора *Gaudium et Spes* говорится: «Союз на всю жизнь, союз любви в форме брака был учрежден Творцом и огражден специальными законами... Основателем брака является Сам Бог; Он благословил брак многообразными дарами и целями» (*Gaudium et Spes*. 48, 1). Таким образом, брак учрежден не одним лишь человеком, хотя и претерпевал многочисленные изменения в течение своей многовековой истории — в разных культурах, общественных устройствах и духовных традициях. Невзирая на все эти различия, необходимо сохранить вечные ценности христианского брака, в особенности в том, что касается верности. «Как сам союз, в котором совершается самодарение двух личностей друг другу, так и благо детей с необходимостью требуют безусловной верности супругов и нуждаются в непотревоженном единстве» (*Gaudium et Spes*. 48). «Католическое понимание брака рассматривает брак в контексте чина творения, домостроения Ветхого и Нового Заветов и сакраментального сожительства» (Пастырское введение в чинопоследование венчания). Несмотря на разные традиции, у разных народов и в разных культурах легко просматриваются

¹ Немецкий перевод не соответствует русскому Синодальному (Так что они уже не двое, но одна плоть), так как следует в этом месте другому греческому списку Евангелия от Матфея. — *Примеч. пер.*

общие тенденции: везде идет речь об обеспечении постоянства и неизменности в отношениях между мужчиной и женщиной. Поэтому Католическая Церковь всеми средствами старается удерживать эту нерушимость брака; ей неведома практика допущения развода или роспуска брака авторитетом правящего архиерея, — практика, при известных условиях допускающаяся в Восточных Церквях. Согласно католическому брачному праву, в особых случаях — после соответствующего рассмотрения дела в церковном брачном суде — брак может быть аннулирован¹.

Каноническое право латинской Церкви следующим образом формулирует целеполагающий и юридический смысл Таинства брака: «Брак, путем которого мужчина и женщина заключают союз на всю жизнь, для крещеных был возведен в достоинство Таинства Самим Христом. Целью брака является основанное на его естественном устройстве благо супругов и рождение и воспитание потомства» (Codex Iuris Canonici. Canon 1055. § 1).

В Своде церковных законов для латинского обряда предусмотрена и возможность законного Таинства брака между католиками и членами других христианских Церквей или церковных сообществ. Если же не католический супруг некрещен — что в принципе возможно, — то о Таинстве брака (о церковном венчании) речи идти не может.

Готовность к чадородию. «Благодаря своему естественному устройству, брак как общественный феномен и брак как брачная любовь направлен на рождение и воспитание потомства и в этом достигает, можно сказать, своей вершины» (Gaudium et Spes 48,1). Супругам дано особым образом участвовать в творческом делании Бога; супругам надлежит быть всегда готовыми к соработничеству с любовью Творца и Спасителя. Плодами брака является также

¹ Процессом признания брака никогда не бывшим (*Ehenichtigkeitungsverfahren*) является такой процесс, в котором юридически констатируется, что данный брак с самого начала был заключен с упущением конstitutивных признаков брака. Аннулирование ни в коем случае не означает роспуск брака, действительного с канонической точки зрения. Речь идет о констатации недействительности бракосочетания. Эта констатация означает, что, согласно католическому пониманию брака, такой брак был заключен недействительным образом, а поэтому никогда не существовал. Под аннулированием брака и понимается подобная констатация. — *Примеч. авт.*

и воспитание детей в нравственной, духовной и преестественной области.

Супруги, по разным причинам не способные иметь детей, могут тем не менее вести человечески и христиански осмысленную брачную жизнь. Их брак воссияет и принесет плоды, если супруги подадут своим ближним пример удавшихся отношений, будут любить ближнего, выражая свою любовь в конкретной помощи.

Подводя итог, следует назвать три критерия христианского брака: вера в действие Бога в Таинстве, готовность к верности на всю жизнь и готовность к рождению детей.

Венчание. Согласно латинскому обряду, венчание (Таинство брака) должно совершаться в рамках евхаристического богослужения, с тем чтобы подчеркнуть глубокую связь брака с тайной Воскресения Христова: в воспоминании установления Нового Завета (в Евхаристии) Христос навсегда соединился со Своей Церковью, пойдя на крестную смерть. Церковь стала, образно говоря, Его возлюбленной невестой. Также и брачующиеся, соглашаясь на брак и произнося «да», выражают таким образом готовность к самоотдаче на всю жизнь.

Согласно латинскому пониманию, благодать Христову сообщают друг другу сами брачующиеся; именно они считаются совершителями Таинства, выражая свое согласие на брак. Священник (или диакон), присутствующий при чине венчания, от имени Церкви выслушивает эти слова согласия и благословляет жениха и невесту от имени Церкви. Церковно-официальный акт бракосочетания считается действительным при условии присутствия представителя клира Церкви, свидетелей и молящейся общины. Подобная официальность необходима бракосочетанию для того, чтобы оградить это однажды произнесенное «да» и помочь супругам сохранить ему верность. Поскольку брак для Церкви является одним из церковных чинов¹, необходима уверенность в том, что бракосочетание, состоящее в выражении согласия на брак, совершено законным образом (необходимы свидетели!).

Решающим моментом законно заключенного брачного союза является произнесение брачующимися слова «да», являю-

¹ В Католической Церкви верующие подразделяются на чины – такие, как чин рукоположенных, чин монахов, чин женатых (замужних) и пр. — *Примеч. авт.*

щегося символом того, что брак совершается по свободной воле и с полной ответственностью). Чтобы этот союз мог стать крепким и продолжительным, браку должна предшествовать сознательная подготовка.

В Восточных Церквах совершителем Таинства считается только священник. Основными моментами чинопоследования является венчание брачующихся венцами и торжественное священническое благословение. Поэтому в Восточной Церкви диакон не может совершать церковного венчания. В случае совершения конфессионально смешанного брака, в котором жених или невеста является членом Восточной Церкви, свидетель (роль которого в Восточной Церкви подчеркивается значительно сильнее) должен и сам быть членом той же Восточной Церкви.

Католическая Церковь признает православное последование венчания действительной формой заключения брака. Чаще всего Православная Церковь более настаивает на том, чтобы ее чадо венчалось по восточному обряду. Такой брак подлежит обязательной последующей регистрации в церковных книгах (в крещальном регистре) соответствующего Католического благочиния. Если же венчание было совершено в католической Церкви, его надлежит совершать в рамках неевхаристического богослужения, поскольку между этими Церквями (еще) нет евхаристического общения.

«Двойное венчание» — то есть венчальное богослужение и в Католической, и в Православной Церкви — недопустимо, поскольку попирает взаимное безусловное признание Таинств. Совместное церковное венчание в форме «смешанного обряда» также является невозможным. Однако возможна свободная договоренность сторон, согласно которой на православное или, соответственно, католическое венчание приглашается священник другой Церкви, который может произнести молитву или же поучаствовать в Таинстве в иной приличествующей форме.

О подготовке к браку. Несмотря на то что Второй Ватиканский собор высказал ряд благих пожеланий касательно подготовки к христианскому браку путем прохождения специальных семинаров, в будущем Церкви все же придется умножить свои усилия на этом поприще. Ибо речь здесь идет не только о продуманном введении в психологию совместной жизни, не только об обретении новых знаний в области групповой динамики и не только о старых добрых советах. Все очевиднее становится необходимость

ввести жениха и невесту прежде всего в христианскую веру, в учение о действии Божиим в конкретной человеческой жизни; все очевиднее становится необходимость объяснять им, что церковное венчание лишь тогда имеет смысл, если жених и невеста имеют по крайней мере готовность начать новую жизнь в вере и в Церкви. Скорее всего, подобная подготовка займет продолжительное время и будет проходить в форме подготовительного брачного катехизиса, на уроках которого жениху и невесте будут сообщаться основные ценности и содержание христианского понимания брака. У желающих вступить в брак такие методы, связанные с довольно значительными временными затратами, вызовут, скорее всего, сопротивление. И здесь дело должно с обеих сторон решаться разумно: жених и невеста должны отдавать себе отчет в том, насколько они готовы к жертвованиям (не финансовым); а священник, совершающий венчание, пусть спросит себя, какова та (минимальная) мера религиозности, которой можно требовать от этой конкретной пары.

По совершении венчания к браку нельзя относиться как к чему-то статическому, окончательному. Брак не *состояние*, а *становление*; брак – это динамичный путь длиною в жизнь. Если супруги сознательно воспринимают помощь Духа Святого, это сознание может стать для них поддержкой и опорой.

Лит.: Ehe // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 3. S. 467–492; W. Kasper. Zur Theologie der christlichen Ehe. Mainz, 1981; War die Ehe immer unauflöslich? / Hg. M. Liebmann. Regensburg, 2002.

Рудольф Прохши

Вера (правосл.)

Понятие «вера» в христианской традиции весьма многообразно. Вера — это учение Церкви о Боге, мире и человеке. Вера — одна из главных христианских добродетелей, которая венчает трехстолпное строение христианской этики «вера — надежда — любовь», существенно дополнившее с древности известные добродетели — справедливость, благоразумие, мужество и воздержание. Вера — дар Божий, которого сподобляются не все. И тем не менее ряд богословов задумывались над проблемой веры и отразили плоды своих раздумий в виде последовательных рассуждений, в которых

наблюдается определенная преемственность и сходство понимания. В богословии понятие «вера» определяется учением, содержащимся в трех положениях: а) вера как совокупность церковного вероучения, б) вера как санкция верующего сознания на принятие догматической традиции и, наконец, в) вера как необъяснимый и глубокий религиозный опыт. В структурированном виде этот совокупный опыт осмысления веры можно выразить так: вера догматическая, вера психологическая и вера харизматическая. Разные авторы выделяли различные аспекты веры, но все они двигались в едином трехмерном пространстве веры как учения, как внутренней жизни человека и как дыхания Божия.

В Священном Писании понятие «вера» наиболее полно раскрывается в посланиях апостола Павла. Опорными текстами для уяснения понятия веры служат два места из Посланий апостола: *Вера... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает* (Евр. 11:1); *ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасется. Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего? Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия* (Рим. 10:13–14, 17).

Древние христианские авторы достаточно подробно рассматривали феномен веры, используя при этом современный им философский аппарат и терминологию. Первым обратился к этому вопросу свт. Климент Александрийский († ок. 215): «Вера, — пишет свт. Климент, — есть свободное предвосхищение (πρόληψις) и благочестивое согласие (συγκατάθεσις)... Другие же определяют веру как акт мысленного допущения (ἐννοητικὴ συγκατάθεσις) неявного, наподобие доказательства, открывающего нам существование вещи хоть и неизвестной, но очевидной. Итак, вера — это акт свободного выбора (προαίρεσις), поскольку она есть некое стремление, и стремление разумное. Но так как каждое действие начинается с разумного выбора, то выходит, что вера и есть основа всякого разумного выбора... Итак, верящий Писаниям и имеющий верное суждение слышит в них голос Самого Бога, свидетельство непререкаемое. Такая вера уже более не нуждается в доказательствах. Блаженны поэтому не видевшие, но уверовавшие» (Clemens. Stromata. 2.6.27–28; 2.2.8.7–9.6). Святитель Климент делает акцент на психологическом аспекте веры: вера есть акт свободного выбора. Значительно позднее блаженный Августин († 430) сходным обра-

зом раскрывал понятие «вера»: «Сама вера есть не что иное, как принятие чего-либо с согласием» (cum assensione — De praedestinatione sanctorum. 2, 5).

Святитель Василий Великий († 379) говорит о вере в близких свт. Клименту выражениях: «Вера есть несомненное согласие (συγκατάθεσις) на то, что выслушано с удостоверением в истине проповеданного по благодати Божией; такую веру показал Авраам, о котором засвидетельствовано, что *не поколебался в обетовании Божию неверием, но пребыл тверд в вере*» (Prologus. VIII. De fide // PG. T. 31. Col. 677C–680).

На библейском примере Авраама хорошо видно, что вера становится фактом человеческой экзистенции только в результате свободного и осознанного выбора. Приобщение к церковной жизни, обретаемое в таинстве крещения, запечатлевает индивидуальное согласие на исповедание: «Ибо крещение есть печать веры, а вера — исповедание (συγκατάθεσις); потому что прежде должно уверовать, а потом запечатлеться крещением» (Contra Eunomium. 3, 5).

Большой интерес представляет наиболее полное определение веры, зафиксированное в Огласительных проповедях свт. Кирилла Иерусалимского († 386), ставшее нормативным для последующей богословской традиции: «Слово “вера” одно по названию своему... разделяется на два рода. К первому роду принадлежит вера научающая (τὸ δογματικόν), когда душа соглашается (συγκατάθεσιν [τῆς] ψυχῆς ἔχον) на что-либо. И она полезна для души... Другой род веры есть тот, который по благодати даруется Христом. *Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом* (1 Кор. 12:8–9). Итак, сия по благодати Духом Святым даруемая вера есть не только научающая, но и действующая (ἐνεργητική) выше сил человеческих. Ибо кто имеет сию веру, скажет *горе сей: «переиди отсюда туда», и она переидет* (Мф. 17:20)... Итак, имей ты со своей стороны веру в Него (Христа. — П. М.), чтобы и от Него получить веру, действующую выше сил человеческих» (Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses. 5, 10).

Сходным образом раскрывает понятие «вера» свт. Кирилл Александрийский († 444): «Существует два вида веры: одна — догматическая, имеющая согласие души на какое-либо [вероучительное] положение... другая даруется Христом по мере благодати... она уже не просто догматична, но оказывается действием того, что превышает человека» (Commentarii in Joannem. T. 2. P. 285).

Блаженный Феодорит, епископ Кирский († ок. 457), следует мысли свт. Кирилла, применяя философскую терминологию: «Итак, пусть никто не нападает на веру. Ведь даже Аристотель назвал веру критерием знания, а Эпикур — умственным предвосхищением (πρόληψις)... Согласно же нашему учению, вера есть свободное согласие (συγκατάθεσις) души, или созерцание (θεωρία) незримого, или убеждение (στάσις) относительно сущего и соразмерное естеству постижение (κατάληψις) невидимого, или твердое расположение (διάθεσις), утвердившееся в душах обретших ее» (Graecarum affectionum curatio. I, 90–92).

Преподобный Анастасий Синаит, автор второй половины VII в., пишет о вере следующее: «Вера есть добровольная убежденность. Вера есть то, что существует внутри [человека]. Она называется *верой* от *быть убежденным в чем-либо*. Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть *от слышания* (Рим. 10:17), от проповеди, и есть еще более прочная вера — *осуществление ожидаемых благ* (Евр. 11:1). Верой *от слышания* могут обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники. Православие есть неложное мнение о Боге и твари, или — истинная мысль обо всем, или — представление о сущих [вещах], как они суть [на самом деле]» (Viae dux. 2).

Преподобный Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» пишет: «... вне веры спастись невозможно, потому что все, и человеческое, и духовное, основывается на вере. Ибо без веры и земледелец не проводит бразды в земле; и купец на *малом древе* не веряет своей души беснующейся бездне моря; не совершаются браки ни что-либо еще житейское. Верою мы уразумеваем, что все приведено из небытия в бытие могуществом Божиим; верою добиваемся успеха во всем, и Божественном и человеческом. Вера же есть нелюбопытствующее согласие (συγκατάθεσις)» (Expositio fidei. 84.2–20). Более подробно о вере прп. Иоанн Дамаскин говорит следующее: «Вера между тем двояка: есть вера *от слышания* (Рим. 10: 17). Ибо, слушая Божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через все, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Ибо кто не верует согласно с преданием Кафолической Церкви или кто через постыдные дела имеет общение с диаволом, тот неверен. Вера же *есть* опять-таки *осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11:1), или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что

обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Поэтому первая *вера* относится к нашему намерению (γνώμη), а вторая — к дарам Духа» (Expositio fidei. 83).

В русской религиозной философии понятие «вера» также получает теоретическое осмысление, например, в творчестве русского религиозного философа С. Н. Трубецкого (1862–1905). В его понимании, человеку присущи три познавательные способности духа: вера, мысль и чувство. Им соответствуют три точки зрения на сущее: мистицизм, рационализм, эмпиризм; из них ни одна не имеет достаточных оснований на исключительное положение. Основой всякой веры является вера в собственное реальное существо и в другие реальные существа вне нас. «Сущее, — пишет С. Н. Трубецкой, — определяется не только как предмет чувства и мысли (то есть с помощью опыта и его обобщения. — П. М.), но и как предмет веры» (Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. Т. 2. С. 119). Вера есть трансцендентное признание (ср. то самое «согласие» древних церковных авторов), иными словами, предположение познаваемой реальности есть акт веры. Иначе говоря, «признание реальности, обуславливающей все наше сознание, мы определяем как веру» (Там же. С. 132.). Н. А. Бердяев раскрывал значение веры как «акт свободы, свободного избрания, свободной любви к Христу и, вместе с тем, акт отречения от своей ограниченности и ограниченности мира» (Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Сочинения. С. 57; Он же. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. Ч. 1. С. 155–162).

Протопресвитер Александр Шмеман еще более заостряет психологический, субъективный аспект понятия «вера»: «Единственный важный вопрос: как объективная вера становится субъективной, прорастает в душе как вера личная? Как общие слова становятся своими? “Вера Церкви”, “вера Отцов”, — но ведь тогда только и живет она, когда становится своей» (Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973–1983. С. 98). Именно в этой точке религиозного опыта — внутреннее согласие на Божественную Истину — концентрируется сущность христианской жизни.

Митрополит Антоний (Блум) описывает веру, обретенную мистическим путем, следующим образом: «В религиозном, созерцательном опыте близость Бога, сознание Его становится всепоглощающим... человек целиком превращается в созерцание... Но в какой-то момент это состояние прекращается, и тогда человек переходит из

опыта в область веры... Опыт уже перестал быть актуальным, это уже не видение, не созерцание, не состояние, но сознание, так что уверенность его совершенна. Это и есть область веры: мгновение, когда человек открывает, что видение ушло, а уверенность еще тут» (Антоний (Блум), митр. Проповеди и беседы. С. 89–90).

Лит.: Анастасий Синаит. *Viae dux*. 2; Антоний (Блум), митр. Проповеди и беседы. М., 1991; Бердяев Н. А. Сочинения. М., 1911; Он же. Философия свободы // Бердяев Н. А. Сочинения. М., 1911; Он же. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. Париж, 1927; Иоанн Дамаскин. *Expositio fidei*; Кирилл Александрийский. *Commentarii in Joannem* / Ed. P. E. Pusey. T. 2. Oxford: Clarendon Press, 1872; Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань: Тан-Заря, 1994; Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. М., 1908; Феодорит Кирский, блж. *Graecarum affectionum curatio*; Феофан Затворник, еп. Путь ко спасению. М.: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова мон-ря, 1899; Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005; *Clemens. Stromata. Prologus. VIII. De fide* // PG. T. 31. Col. 677C–680; *Contra Eunomium. Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses*.

П. Б. Михайлов

Вера (католич.)

В Библии

Ветхий Завет не располагает каким-либо единым понятием *веры*. Ближе всего по содержанию — слово *aman*, означающее, что нечто твердо, верно, надежно и не подвергается сомнению. Вера дарует уверенность на основании доверия к объявленной верности. Религиозная вера есть ответ человека открывающему Себя Богу, доказавшему в истории Своего народа Свою верность и надежность. По теме и содержанию родственные понятия *batah* (доверять) и *hikkah* (ждать) описывают отношение человека к Яхве. Согласно этим понятиям, иметь веру значит быть готовым послушно последовать зову Бога (подобно Аврааму), принимать Бога с безграничной серьезностью (подобно Моисею), не отходить от Бога, несмотря на страдания (подобно Иову), жить только Богом и с Богом (подобно пророкам). Поэтому вера в Бога пронизывает человеческое существование и дает как отдельному человеку, так и целому народу твердую почву под ногами.

Новый Завет подчеркивает экзистенциальную направленность отношений между человеком и Богом преимущественно с помощью слова *pistis* (вера). Иисус требует веры в радостную весть о Боге, взыскующем заблудших, освобождающем страждущих и обещающем справедливость бедным. По словам Иисуса, вера направлена на заботящегося Бога, верного, надежного и, прежде всего, благого и любящего.

Согласно синоптикам, верующий уверен, что Богу все возможно, почему и тому, кто верит, все становится возможным (Мк. 9:23; 10:27 par.). В вере совершается исцеление: «Вера твоя спасла тебя» (Мк. 10:52). Потрясение, вызванное встречей с благом, любящим, милосердным Богом, отражается в жизни верующих: в их доброте, любви и прощении по отношению к ближним (Мф. 18:23–35).

Пасхальный опыт проливает новый свет на образ и проповедь Иисуса; проповедь Иисуса обретает ясный христологический смысл: Иисуса узнают как Христа, Сына Божия, единого с Яхве. Убежденность в этом достигает апогея в Евангелии от Иоанна: кто видел Иисуса, тот видел Бога, пославшего Иисуса (ср. Ин. 14:9; 12:45); кто верит в Иисуса, тот достиг вечного спасения (ср. Ин. 11:25). Следовательно, веровать — значит принять Евангелие о Царстве Божием и вместе с тем — следовать Иисусу. Так в вере в Иисуса, Сына Божия, совершается обращение и обретается спасение.

Исповедание своей принадлежности Иисусу, Сыну Божию, на Которого вера может положиться, представляет собой средоточие богословской мысли Павла: поскольку Бог остается верен человеку даже перед лицом греха (Рим. 3:1–20) и поскольку все спасены в вере крестом Христовым (Рим. 3:21–31), вера во Христа вмещается в праведность (Рим. 4:1 ff.); отсюда — надежда на спасение всех людей (Рим. 5:1 ff.). И у Павла вера обладает принципиально экзистенциальным измерением: верой человек обретает новое существование «в Господе» (1 Фес. 3:8; 2 Кор. 2:17) и начинает во всем руководствоваться любовью (1 Кор. 13:2 ff.).

О влиянии веры на образ жизни говорит также и Послание Иакова, оспаривающее веру как чисто рассудочное согласие с истинностью чего-либо и подчеркивающее необходимость нравственной жизни.

Новому Завету известно, конечно, и понятие истинной веры в смысле ее содержания; истинная вера — это правильная вера в отличие от веры ошибочной. Подобное понимание веры заро-

дилось, когда на христианскую веру все больше влияния стали оказывать гностические идеи (ср. 1 Тим. 4:1; 6:20 f.).

Вера в истории богословия — грани и акценты

Вера как достижение истинного познания. В ответ на упрек в безумии, прозвучавший со стороны языческого окружения, раннехристианские богословы толковали веру как путь к истинной философии и как достижение истинного познания (так, например, Климент Александрийский, † ок. 215). Споры с лжеучениями II–IV вв. заострили внимание на содержании веры. Так, ок. 212–214 гг. Тертуллиан писал: «Если ты христианин, то веруй в Предание» (О плоти Христовой — *De carne Christi*, 2).

Вера как акт доверия и содержание Предания. Размышления о связи содержания веры с Преданием можно найти у Августина († 430): «Я не поверил бы в Евангелие, если бы меня не заставил уверовать авторитет католической Церкви» (Против послания Мани — *Contra epistolam Mani*; 5, 6). Однако Августину важно не принятие какого-либо содержания на основании просто церковного авторитета, ему важен процесс, приводящий к глубинному пониманию веры: «Старайся постичь, чтобы уверовать; веруй, чтобы постичь» (Беседа — *Sermo*. 43, 79). Вместе с тем вера, по Августину, представляет собой не просто теоретическое познание, но экзистенциальный рывок в веру, вызванный обращением (ср. Исповедь — *Confessiones*). Рефлексия по поводу структуры акта веры приводит Августина к различению между внутренней установкой веры и актом доверия (*fides qua creditur*)¹ с одной стороны и содержанием веры (*fides quae creditur*)² с другой (О Троице — *De Trinitate*; 13, 2). Вера поэтому связана со свободой и вместе с тем с истиной.

Вера как благодатная причастность к познанию Бога. Благодаря авторитету образования, возросшему в схоластике, а также с возрождением античной философии о вере стали размышлять преимущественно в контексте борьбы за знание. Известна формула Ансельма Кентерберийского (1033–1109), согласно которой вера ищет понимания (*fides quaerens intellectum*). Ансельм пытался

¹ Лат.: «вера, [посредством] которой веруется», акт веры. — Примеч. пер.

² Лат.: «вера, которая верится», содержание веры. — Примеч. пер.

найти прозрачные и убедительные рассудочные доказательства содержания веры.

Человеческое мышление нужно освободить от искажающего воздействия греха. Поэтому вера в схоластической традиции рассматривается как благодатная причастность к познанию Бога. Так, Фома Аквинский (1225–1274) толкует веру как послушный ответ человека на Слово Божие, притягивающее к себе человека своей истинностью (Толк. на Евр. — In Hebr. 11, lect. 1; Толк. на Ин. — In Io. 15, lect. 5). Содержание веры опирается на содержание Откровения, являющего сверхъестественные истины. Они же в свою очередь являются предметом веры и, естественно, выходят за границы естественных возможностей человека к познанию (Сумма теологии — STh; III, q. 43, a. 1). Это не отменяет естественного разума и не делает философию лишней. Потому что сверхъестественное познание, достигаемое верой, восполняет естественную силу разума и доводит его до цели, до Бога.

Вера как согласие с истиной Откровения. Реформатору Мартину Лютеру (1483–1546) казалось недопустимым, что схоластическое богословие придает столько значения интеллектуальному характеру и когнитивной функции веры. Согласно ему, вера есть принципиально доверие божественному обетованию и милосердию, а потому безусловная самоотдача непостижимому Богу.

В ответ на это Тридентский собор (1545–1563) в «Декрете об оправдании» вновь характеризует веру как акт понимания: на основании слышания Слова с помощью благодати Божией человек свободно обращается к Богу и принимает Откровение и обетование Божии (Denzinger-Hünemann, 1526). В этом смысле вера кладет начало человеческому спасению, к которому должны присоединиться еще надежда и любовь (Denzinger-Hünemann, 1531f.).

«Веровать» в смысле «считать что-то истинным». На фоне того, что естественные науки Нового времени стали подчеркивать объективное познание на основании одного только разума, католическое богословие веры обратилось к более настойчивому изложению объективности веры как достоверного знания. Апогеем подобного понимания веры является учение Первого Ватиканского собора (1869–1870). Мышлению, делающему выводы, он выносит положительную оценку, потому что с его помощью человеку возможно познать, убедиться в существовании и совершенстве Божиим

(Denzinger-Hünemann, 3004); и несмотря на это, вера человека рассматривается как послушное принятие богооткровенных истин, за которые поручается один только Бог, не способный на подмены (Denzinger-Hünemann, 3008). Уверенность в содержании обретенной веры покоится, таким образом, исключительно на авторитете открывающего Себя Бога, «принципиально превосходящего познавательную способность человеческого духа» (Denzinger-Hünemann, 3005). Что входит в Откровение и во что следует верить, определяет Церковь как наставница в вере, имеющая свой удел в божественном авторитете (Denzinger-Hünemann, 3020).

Вера как свободное предание себя Богу. Подобное сужение, имевшее место на соборе, привело в результате к усилению аспекта веры как рационального доверия сообщениям, полученным в Откровении; вследствие этого возросла роль внешнего авторитета в вере, а внутренняя убежденность и личное решение отступили на задний план.

«Антропологический переворот» в богословии XX в. подверг сомнению правильность такого понимания веры, которое рассматривало ее односторонне, как нечто, содержащее определенные сведения. Теперь в центре стоит человек как «слушатель Слова» (К. Ранер), всем своим существованием от века развернутый к Богу. Также и Второй Ватиканский собор (1962–1965) мыслит в том же направлении: вера есть свободное самопредание человека Богу (Слово Божие — *Dei Verbum*, 5); человек характеризуется уже не просто как получатель информации, а как собеседник Бога (*Dei Verbum*, 1 und 2). Бог дарует Себя человеку лично (*Dei Verbum*, 6), поэтому веру нужно рассматривать как экзистенциальный ответ человека на самооткровение Бога во Иисусе Христе. Сюда входит и согласие с истиной Божией, и соответствующий ей образ жизни.

Вера в систематическом богословии

Церковность веры. В католической традиции слова *вера* / *верование* касаются двух принципиально важных аспектов: с одной стороны, они означают согласие с вероучением в смысле признания его претензии на истинность, а с другой стороны, они подразумевают собой акт спасения самого человеческого существования, имеющий место в личном обращении к Богу (М. Зеклер — M. Seckler). Оба аспекта имеют свои основания: вера

как личный акт незаменима, потому что человек вступает в нем в непосредственные отношения с Богом (*fides qua creditur*). Однако вера передается человеку посредством Церкви, конкретного сообщества верующих, и проповедуется как церковное вероучение (*fides quae creditur*). Опосредованная непосредственность веры наглядно демонстрирует, что эти аспекты не являются взаимоисключающими. Вместе с тем здесь становится очевидным, что христианская вера есть не просто личное дело человека, но что она имеет отношение к жизни сообщества и артикулируется всегда как *совместное* исповедание.

Обязательность веры. Церковный символ веры с самого начала имел своей целью защитить истину веры от произвола всевозможных мнений. Таким образом, католическая традиция официально свидетельствовала и открыто защищала веру в то, что в лице Иисуса Христа в мир действительно пришла истина Божия и что эта истина означает решительное и окончательное принятие человека Богом.

Исторический характер веры. Кто есть Бог и каков Он, народ Израиля узнал через свою историю. Так же и в Иисусе Христе Бог открылся в истории, живо, конкретно. Поэтому вера в Бога Иисуса передается так же — исторически. Поэтому вера неразрывно связана с конкретной ситуацией, с конкретными судьбами. Поэтому вера растет в смысле своего содержания и отчетливости; каждая эпоха смотрит на веру своими глазами, что-то видит, чего-то не замечает (Бенедикт XVI). При этом в субстанции вера все-таки остается всегда одной и той же, потому что приходит от Бога.

Обязательность веры для спасения. В католической богословской традиции известно различие между эксплицитной и имплицитной верой. В случае с имплицитной верой речь идет о двух принципиальных убеждениях: в том, что вера необходима для спасения (Евр. 11, 6), и в том, что Бог хочет, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 3 f.). Имплицитная вера имеет в виду, что христианское исповедание считается действительным вне зависимости от степени согласия верующего с содержанием веры, то есть даже в случае просто намерения на согласие. Тем самым божественное спасение становится доступным для всех людей. Имплицитная вера имеет место, например,

в случае нравственного поведения, когда человек взыскует истинного ради истинного и благого ради благого. «Везде, где человеческая история прожита и выстрадана в свободе, имеет место история спасения и история гибели, — то есть не только там, где это совершается с религиозной однозначностью — в слове, культе и общении с единомышленниками по религиозности» (Ранер К. — *Rahner K. Grundkurs des Glaubens*. 149). Осознание этого сегодня особо важно на фоне растущего атеизма. Также и спасение, сообщаемое имплицитной верой, совершается по инициативе Божией. Бог ищет человека, с любовью касается его внутреннего мира и укрепляет его в поиске праведности. На это указывает учение об основной предпосылке и основном условии спасения — о благодати, на которой зиждется и имплицитная вера.

Проповедь веры. Христианский оптимизм касательно спасения не уменьшает, а как раз подчеркивает важность эксплицитной веры в Бога. В свете такой веры человек предстает во всем своем истинном величии: того, кто эксплицитно знает, кому он верит, того эта вера несет, в надежде и любви, к жизни в полноте.

Лит.: *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* / Hrsg. W. Beinert. Freiburg i. Br. u. a., 1991; *Benedikt XVI. Glaube und Vernunft*. Freiburg i. Br. u. a., 2006; *Bodendorfer-Langer G. Glaube. III: Biblisch-theologisch. 2: Judentum* // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 4. S. 668–670; W. Kasper: *Glaube und Geschichte*. Mainz, 1970; *Pesch O. H. Glaube. I: Anthropologisch* // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 4. S. 666–667; *Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i. Br. u. a., 1984; *Ratzinger J. Dogma und Verkündigung*. München, 1973; *Seckler M., Berchthold Christoph. Glaube* // *NHTHG*; 2. S. 232–252; *Seckler M. Glaube. IV: Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich* // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 4. S. 672–685; *Slenczka R. Glaube. V: Im reformatorischen Verständnis* // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 4. S. 686–689; *Söding Th. Glaube. III: Biblisch-theologisch. 3: Neues Testament* // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 4. S. 670–672; *Waldenfels H. Glaube. II: Religionswissenschaftlich* // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 4. S. 667–668.

Павел Миклушчак

Власть (правосл.)

Власть (греч. *ἐξουσία*, лат. *potestas*) в христианском понимании — Божественное установление для противодействия злу и содействия добру; в широком смысле — возможность оказать воздействие на что-то и на кого-то, господство одного человека над другим или другими. В Новом Завете христиане побуждаются быть покорными власти ради Господа (см. 1 Пет. 2:13–16) и по совести (см. Рим. 13:5).

Власть может принадлежать на основании или, первое, абсолютного превосходства — Богу, или, второе, относительного преимущества, вытекающего из естественной необходимости (например, власть родителей над малолетними детьми), или, третье, относительного преимущества, вытекающего из узаконения случайного факта. Политическая, или государственная, власть принадлежит ко второму типу: она предполагает естественное право общественного целого на подчинение частей. При этом права и интересы общества должны быть представляемы определенным образом, ибо, по мнению Вл. С. Соловьева, простая сумма частных интересов еще не составляет интересов всего общества. Высшим назначением власти является служение власти имущих подвластным им (ср. Лк. 22:25–27).

Всякая власть — человека над природой (см. Быт. 1:28), мужа над женой (см. Быт. 3:16; Сир. 9:2), родителей над детьми (ср. Лев. 19:3), госпожи над служанкой (см. Быт. 16:9) и пр. — установлена Богом, и осуществление ее подчинено повелительным требованиям воли Божией. Власть, даваемая Богом, не абсолютна. Она ограничивается моральными обязательствами; отправление ее смягчается законом, определяющим даже права рабов (см. Исх. 21:1–6, 26–27; Втор. 15:12–18; Сир. 33:31–33; 7:22–23). В частности, власть отца над детьми должна иметь целью их воспитание (см. Притч. 23:13–14; Сир. 7:25–26).

По словам свт. Иоанна Златоуста, «так как равенство часто доводит до ссор, то Бог установил многие виды власти и подчинения, как то: между мужем и женою, между сыном и отцом, между старцем и юношею, рабом и свободным, между начальником и подчиненным, между учителем и учеником» (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae 32 in epistulam ad Romanos//PG. 60. Col. 391–682; Ioann Chrysost. In Rom. XXIII, 1, 615*). Подтверждая учение

Ветхого Завета, апостолы в своих посланиях дают понятию власти новое обоснование. Так, жена должна повиноваться мужу, ибо *жена от мужа* (1 Кор. 11:8; ср. Быт. 2:21–23), поскольку он есть глава (то есть господин) жене, так же как Церковь повинуется своей главе — Христу; мужу глава — Христос, мужья должны любить своих жен (см. Еф. 5:22–33; 1 Кор. 11:3), как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее (Еф. 5:25). Приводя эти слова апостола, свт. Иоанн Златоуст наставляет: Христос так возлюбил Церковь, что «не только смыл ее нечистоту, но изгладил и старость, истребив ветхого человека, состоящего из грехов. ...Он сделал ее не только прекрасной, но и молодой, не по свойствам тела, но по расположению воли», — так и муж должен, хотя бы и множество грехов сделала против него супруга, «все отпустить и простить», исправить ее добротой и кротостью (*Ioannes Chrysostomus. Laus Maximi, et quales ducende sint uxores* // PG. 51. Col. 225–242; *Ioann Chrysost. Laus Maximi. 2*, 228). Детям надлежит почитать своих родителей (см. Еф. 6:1–3; Кол. 3:20), ибо *всякое отечество на небесах и на земле от Бога* (Еф. 3:15); но родители должны не раздражать детей, а воспитывать их в учении и наставлении Господнем (Еф. 6:4; Кол. 3:21). Рабы повинуются своим господам, как Самому Христу (см. Кол. 3:22; Еф. 6:5–8); но господа должны помнить, что и над ними есть на небе Господь (см. Еф. 6:9). Эта социальная мораль,двигающая на первый план служение ближнему в любви, приводит к правильному пониманию роли власти в обществе. Священномученик Климент, епископ Римский, наставляет: «... каждый повинуется ближнему своему сообразно со степенью, на которой он поставлен дарованием» Господа Иисуса Христа, но при этом «сильный не пренебрегай слабого и слабый почитай сильного» (*Clementis Romanus. Ep. I ad Corinthios* // *Clement de Rome. Epotres aux Corinthiens*/Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. Цит. по: *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 38*).

Церковь представляет собой богоустановленный организм, управляемый и охраняемый невидимо ее Главой — Господом Иисусом Христом. В основание Церкви Самим ее Основателем положены неизменные начала — полномочия, данные Им апостолам, а затем их преемникам: власть учения $\epsilon\chi\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\ \delta\iota\delta\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ — идите, научите все народы (Мф. 28:19); власть священнослужения $\epsilon\chi\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\ \iota\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ — крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Там же); власть пастырская $\epsilon\chi\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\ \rho\omicron\iota\sigma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ — паси овец Моих (Ин. 21:15–17). Эти тройственные полномочия составляют первый

и важнейший вид власти, священную, или иерархическую. Без этих полномочий не было бы Церкви. Их источником является Божественная власть Основателя Церкви: *Дана Мне всякая власть на небе и на земле* (Мф. 28:18).

Полномочие учительства, принадлежащее лишь некоторым, необходимо соединяется с властью, общепризнанной их учениками: *Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны...* (Евр. 13:17). Полномочие священнодействия, также принадлежащее лишь некоторым, необходимо предполагает власть над остальными участвующими в священнодействии; иерархия представляет церковное начальство и имеет полномочия административные.

Власть священства возникает в Церкви с воплощением Сына Божия, через Его крестную жертву. «...Православная Церковь именно от крестной жертвы, то есть от искупительных заслуг Господа Иисуса Христа, производит всю иерархическую власть своих пастырей, в том числе и власть совершения Святой Евхаристии» (Воронов Л., *прот.* Православный взгляд на сакраментальную сторону священства. С. 69). Власть совершать бескровную жертву (служение оправдания и освящения — *Сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22:19)) вместе с властью вязать и решить (служение примирения — *Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе* (Мф. 18:18; 16:19)) принадлежат, по установлению Господа, к существу служения священства. В Служебнике XVI в. говорится: «Приемлет святитель от дискаса часть и подает новопоставленному, глаголя: “Приими, иерею... И отседе веждь себе имети власть Божественную совершати литургию и приносить в ней бескровную жертву о своих и о людских согрешениях”» (Дмитриевский А. А. Ставленник. С. 101–104). Характер священнической власти исключительно духовный: сфера действия священника — духовный мир человека, стремящегося к единению с Богом. У священника нет власти в материальной сфере.

О власти епископской апостол Павел в Послании к Титу, епископу Критскому, наставляет: *говори, увещевай и обличай со всякою властью, чтобы никто не пренебрегал тебя* (Тит. 2:15). На особое служение епископа указывает сщмч. Игнатий Богоносец: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви» (*Epistula ad Smyrnaeos* // PG. 5. Col. 697–708; *Ign. Ep. ad. Smirn.* 8); «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам» (*Ibid.*); «только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам

предоставил это», «непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви» (Ibid.).

Епископ, получивший через рукоположение власть от Господа, является первосвященником (то есть первым, главным священником) в своей местной Церкви (но Верховным Первосвященником всегда остается Господь Иисус Христос, Который, передавая власть в Церкви апостолам, а через них их преемникам (об этом отцы и учителя Церкви: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haeresis. Lib. I–V // Irenée de Lyon. Contre les hérésies. Iren. Adv. haer. IV. 33, 8; Tertullianus. De praescriptione haereticorum; Tertull. De praescript. haer. 32; Clem. Alex. Strom. XIII*), обещал пребывать с ними *во все дни до скончания века* (Мф. 28:20). Некоторые священнодействия предоставлены исключительно епископу (рукоположение, освящение мира и жертвенников). Епископ обладает властью учительства, которой его наделил Господь: *Слушающий вас Меня слушает и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающий Меня отвергается пославшего Меня* (Лк. 10:16). Он — правитель в своей местной Церкви: священно- и церковнослужители подчиняются его повелениям и ничего без его разрешения в Церкви не совершают. Епископу «вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их» (Ап. пр. 39).

Пресвитер также имеет власть совершать таинства и другие священнодействия (кроме принадлежащих исключительно епископу) (см. Иак. 5:14), власть вязать и решить, власть пастырскую (см. 1 Пет. 5:1–2); он получает эту власть от своего архипастыря, являясь как бы «делегатом духовной власти епископа» (Павлов А. С. Курс церковного права. С. 243), без воли епископа пресвитер ничего не совершает (Ап. пр. 39): например, подвергать епитимии, отлучать от церковного общения, разрешать от епитимии пресвитер может только с ведома епархиального епископа (ср. Ап. пр. 55, 56).

Иисус Христос через помазанников Своих поставляет все низшие власти как слуг Своих для устройства человеческого общества. Он советует признавать власть кесаря в надлежащих ей пределах (см. Мф. 22:21; Лк. 20:21–25). Апостол Павел учит: *...начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. ...Начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести* (Рим. 13:3–5); человек повинуется властям, *ибо нет власти не от Бога, но она установлена от Бога* (Рим. 13:1; ср. Тит. 3:1).

Апостол Петр наставляет: *будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым...* (1 Пет. 2:13–14). Господь, еще пребывая в материнской утробе, был включен в перепись. Впоследствии он заплатил подать кесарю, «давая нам закон быть покорными властям, когда сие нимало не вредит благочестию», — отмечает прп. Исидор Пелусиот (*Isidorus Pelusiota. Epistolarum. Lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646; Isid. Pel. Ep. I, 48*). Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает слова апостола, что тот, кто покоряется властям, не властям покоряется, но повинуется Богу, установившему их, и то, что существуют власти, продолжает он, и одни начальствуют, другие находятся в подчинении, а не идет все без порядка и разбора и народы не мечутся, как беспорядочные волны, есть дело Божией премудрости (*Ioannes Chrysostomus. Homiliae 32 in epistulam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682; Ioan. Chrysost. In Rom. XXIII. 1, 615*), ибо «если упразднить их, все погибнет и не устоят ни города, ни села, ни дома, ни торжище и ничто другое, но все испровергнется, так как более сильные поглотят более слабых» (*Ibid. XXIII. 2, 617*).

Нет власти не от Бога — в этом положении, сформулированном ап. Павлом (Рим. 13:1), речь идет не о начальниках, но о самом принципе власти как отражении небесной иерархии в земных установлениях, как о деле премудрости Божией. Нечестивые власти Богом не установлены, а попущены за наши грехи для нашего испытания. Когда власть мешает человеку проявлять послушание Богу, апостолы призывают не подчиняться ей (ср. Деян. 4:19), ибо *должно повиноваться больше Богу, чем человекам* (Деян. 5:29). А политическая власть, которая выступает против Бога, по христианскому пророчеству, подлежит суду и падению, такова, например, власть римских императоров Нерона и Домициана (ср. Откр. 17:1–19:10).

Священству вверено Божественное, царству — смертное (*Isidorus Pelusiota. Epistolarum. Lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646; Isid. Pel. Ep. II, 217*). «Имея различные природы, Церковь и государство используют различные средства для достижения своих целей. Государство опирается в основном на материальную силу, включая силу принуждения... Церковь же располагает религиозно-нравственными средствами для духовного руководства пасомыми...» — говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (III. 5).

Формируемая в любом обществе иерархия властных отношений упорядочивает управление, обеспечивает стабильность. Понятие «власть» часто употребляют в значении «сила». Это понятия сопутствующие, но отождествление их влечет за собой потерю нравственного значения власти. Понятие «власть» связывается также с понятием «авторитет» — персональным качеством, которое может быть основой определенной власти.

Лит.: *Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Рига, 1994; *Барсов Т. В.* Власть, право, норма: Светское и сакральное в античном и средневековом мире. Сб. ст. Ч. 1–2; М., 2003; *Он же.* Об участии государственной власти в деле охранения древней вселенской Церкви и ее веры // Христианские чтения. Ч. 1. 1877; *Воронов Л., прот.* Православный взгляд на сакраментальную сторону священства // ЖМП. 1962. № 10. С. 64–72; *Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев, 1904; *Елеонский Ф.* Постановления Второзакония о царской власти и пророчестве и время их происхождения // Христианские чтения. 1875. Ч. 2. С. 407–429; *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 1997; *Мейендорф И., протопресв.* История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902; *Clem. Alex. Strom.* XIII; *Clemens Romanus.* Ep. I ad Corinthios // *Clement de Rome.* Epotre aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. Цит. по: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 38. Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708; *Ign.* Ep. ad. Smirn. 8; *Ioannes Chrysostomus.* Homiliae 32 in epistulam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682; *Idem.* In Rom. XXIII; *Idem.* Laus Maximi, et quales ducende sint uxores // PG. 51. Col. 225–242; *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haeresis. Lib. I–V // *Irenée de Lyon.* Contre les hérésies. P., 1965–1982; *Iren.* Adv. haer. IV; *Isidorus Pelusiota.* Epistolarum. Lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646; *Isid. Pel.* Ep. I, 48; *Tertullianus.* De praescriptione haereticorum / Ed. R. F. Refoulé. P., 1957; *Tertull.* De praescript. haer. 32; *Stromata.* I–VIII // PG. 8. Col. 685–930.

Л. В. Литвинова

Власть / Насилие (католич.)

Феномены власти и насилия представляют собой серьезный вызов для богословия. Христианская вера стремится быть организующим элементом в мире. Тем, кто находится в поиске руководящих принципов для своих поступков, она предлагает ориентиры. В ее свете властные структуры и конкретное насилие предстают за-

конными или незаконными, находят свое подтверждение или же подвергаются критике. На сегодняшний день богословию необходимо отреагировать прежде всего на два упрека. Первый содержит подозрение в идеологизированности и продолжает предъявляться во всей своей остроте уже с XIX в.: вопрос о Боге ставится на фоне существующих властных отношений, ищущих себе подтверждение в вере в Бога. Это касается не только тех мест, в которых политическое правление опирается на религиозную легитимацию. Так же и чисто внутреннее, потусторонне ориентированное христианство, будучи «опиумом для народа» (Карл Маркс), стабилизирует существующие властные отношения. Вторым упрек делается в контексте вопроса о том, как велико участие христианства в ситуациях конкретного насилия, например, в таких вспышках насилия, как Холокост. Христианство способствует насилию по-разному: своей претензией на абсолютность, свойственной монотеистическим религиям (Ян Ассман), христологией, игнорирующей историю (Йоханн Баптист Метц), своим богословием креста, превращающим насилие в средство спасения (Доротэе Зёлле).

Понятия «власть» и «насилие» стали в сегодняшних дискуссиях употребляться настолько широко, что никакие человеческие отношения и никакое отношение человека к вещам не может больше считаться вполне свободным от стремления к власти или к насилию. Самые сильные импульсы исходят, вероятно, из философии Мишеля Фуко (ср. Диспозитивы власти; Воля к знанию). Согласно Фуко, употребление власти имеется налицо тогда, когда чьи-либо определенные действия негативно сказываются на возможности каких-либо других субъектов совершать поступки. Благодаря многообразию видов и способов воздействия на поступки других и рождаются разнообразные формы власти, господства и подчинения. Власть не сконцентрирована в месте своей локализации, но осуществляется из бесконечного количества точек и представляет собой игру неравных, подвижных отношений. Механизмы власти являются, таким образом, частью политических, экономических и половых отношений. Власть особенно связана со знанием, ибо то, какого рода процессы познания считаются приемлемыми в конкретной области и в конкретный момент, напрямую зависит от властей, почему объективное, свободное от идеологии знание и является невозможным. Таким образом, власть не является чем-то дополнительным в межчеловеческих отношениях, она пронизывает их всегда. В этом контексте насилие представляет собой

ограничение возможностей субъекта против его воли, однако, в этом общем смысле, насилие присутствует практически в любых отношениях. Существование власти и насилия поэтому неизбежно и не обязательно должно рассматриваться как зло. Это понятие власти является, однако, нормативным постольку, поскольку в нем власть связана со свободой: она зиждется на свободном согласии субъектов, позволяющем властным отношениям сохранить подвижность. Там, где субъекты надолго лишены свободы, отношения власти застывают и превращаются в недолжные отношения силы.

Если руководствоваться этим универсальным понятием власти и силы, можно заметить, что библейские Писания высокочувствительны по отношению к многоуровневому феномену власти и силы. Характерной здесь является праистория (Быт. 1:1–11:26), кладущая начало Ветхому Завету и одновременно выступающая в роли руководства к прочтению последующего текста. Она знакомит читателя с Богом как Творцом, а поэтому и основанием возможности любых человеческих поступков. Любая власть является дарованной, а поэтому одновременно и ограниченной; за осуществление власти надлежит нести ответственность пред Богом. Будучи Творцом всех людей, Бог дарует достоинство Своего образа каждому человеку (ср. Быт. 1:27). Это в свою очередь становится препятствием к любого рода иерархизации и тем более к пренебрежению людьми на основании пола, расы, религии или положения в обществе. Определенная фиксация ассиметричных отношений между людьми, нашедшая свое символическое выражение в господстве мужчины над женщиной (ср. Быт. 3:16), имеет послерайское происхождение и является уже следствием отчуждения. Одновременно со способностью распознавать добро и зло человек обретает и способность к физическому насилию. История о Каине и Авеле повествует о смертельной агрессии, лишавшей другого человека жизни, а вместе с тем и любой возможности действовать (ср. Быт. 4:1–16). История сынов Божиих и дочерей человеческих говорит о половых притязаниях (ср. Быт. 6:1–12). В этих повествованиях насилие описывается как возможность, существующая благодаря человеческой свободе, постепенно губящей доброе творение Божие и приводящей в итоге к всемирному потопу (ср. Быт. 6:11 f.). Из подобного описания истории насилия как истории распада рождается и представление о будущем, о конце времен, когда все народы и вся тварь вновь освободятся

от насилия, как это уже было в райском саду. Ис. 11:1–10 говорит не просто о прекращении насилия, несущего людям смерть и порабощающего их. Здесь нам предстает модель жизни, в которой сильнейший добровольно отказывается от своей силы, подстраивается под слабейшего и даже подчиняется ему.

В своей критике по отношению к насильственному применению власти, приводящему к уничтожению жизни и лишаящему людей малейшей возможности действовать, праистория человечества является плодом «осознанного монотеизма» (Эрих Ценгер), сказывающегося на писаниях Ветхого Завета после пленного периода. Если в ранних слоях текста власть Яхве является аргументом в пользу собственной власти, а также в пользу насаждения веры в Яхве военным путем, то теперь власть Яхве служит аргументом в пользу ограничения любой власти. Бог обращается ко всем народам. Поэтому средством для утверждения веры в Яхве является уже не война, а отказ от насилия (ср. Мих. 4:1–5). Праведность Яхве увязывает любое проявление власти также с праведностью: Яхве даровал человеку пространство для совершения поступков; по закону взаимозависимости поступков и благоденствия, человек может это пространство и опять утратить. Долговременное обладание свободой является следствием богоугодного ее использования, в то время как ограничение свободы является наказанием за злоупотребление ею. Так, Израиль истолковывает разгром Северного и Южного царств как справедливое наказание за свои действия. При этом Библия размышляет и над апориями этой концепции: там, где веру в справедливость Яхве начинают навязывать в качестве обязательного знания о мире, она начинает раскалывать общество. Вера становится изящным средством насилия, фиксируя существующие иерархические структуры и продолжая сужать и без того ограниченные возможности. В качестве примера может послужить книга Иова, считающаяся плодом так называемого кризиса мудрости. Иов представляет собой прототип праведника, страданиям которого в рамках логики «каковы поступки, таково и благоденствие» нет объяснения. Друзья же Иова, пришедшие утешать его, мыслят именно в этих категориях, а потому пытаются понять, в чем он провинился. Его страдание, таким образом, не только умаляется и втискивается в систему определенного мировоззрения, но и приводит к тому, что Иова начинают презирать в обществе. Предполагаемое знание причины страдания Иова, на которое опираются его друзья, лицепрятно и отвергает Бога

«в руки» тех (Иов. 12:6), у которых все хорошо. Книга же Иова постулирует определенную гносеологическую оговорку: знание, которым обладает Творец, людям недоступно (ср. Иов. 38:1–42:8). Критерием поступков является не универсальный мировой порядок, а страдание отдельного человека, — страдание, на которое нельзя закрывать глаза, страдание, смысл которого не может быть просчитан, объяснен и тем самым оправдан. Поэтому Сам Яхве стоит на стороне страдальцев и жертв власти и насилия. Это находит свое выражение в мессианском обетовании, содержащем в себе и новое представление о Давидовом царстве. Согласно Зах. 9:9–10, новый царь придет в образе бедного и слабого. Господство Божие он установит оружием слов, он принесет мир всем народам. Божественная власть проявляется в отказе от военной силы и политической власти.

Именно на это видение грядущего царства и опирается весть о Царствии Божием, которую принес народу Иисус. Обращаясь к бедным и униженным (ср. Лк. 6:20–26 par.), он срывает покровы с тех многообразных механизмов, которые вытесняют людей на край общества и надолго лишают их возможности действовать. Эти механизмы ищут себе религиозного подтверждения: социальное положение низших слоев общества регулируется иудейским законом. Эта критика закона, осуществляемая Иисусом, несет в себе и потенциальную критику насилия, и насилия не только телесного. Критике подвергается и уверенность в знании механизмов, гарантирующих спасение, — знании, которое одним позволяет наслаждаться покоем, а другим не оставляет никаких шансов (ср. Мф. 12:1–14). Поработителем предстает в Новом Завете и грех — власть, под гнетом которой находится весь мир и под иго которой люди попадают по своей вине. Весть о прощении означает, что грех теряет свое влияние, а люди обретают свободу образумиться и начать действовать по-новому (ср. Мк. 2:1–12 par.; также Рим. 5:12–8:25; Гал. 5:1). Так, спасение, пришедшее с Иисусом Христом, можно толковать как наделение человека определенными полномочиями: возвращение и возобновление возможности совершать поступки. При этом Новый Завет, очевидно, не сомневается в том, что существование сильных и слабых — вполне законное явление. Конкретное осуществление власти, однако, связано со справедливостью, обретающей конкретные очертания благодаря доброте (ср. Мф. 20:1–16; 18:23–35 par.). Требование любви к врагам не затушевывает того обстоятельства, что среди людей по-

прежнему царит насилие самого разного рода, зачастую в скрытой форме, и что люди в своей жизни часто бывают много лишены (ср. Мф. 5:38–48 par.). Требование любви к врагам ни в коем случае не означает, что человеческие отношения должны оставаться прежними, но как раз напротив — подразумевает их изменение. Любовь к врагам и отказ от насилия представляют собой стратегии подхода к незаконной власти и насилию и знаменуют собой упразднение их механизмов. На этом фоне распятие на кресте представляется агрессивной реакцией тех, кто почувствовал, что критика, скрывающаяся в проповеди Иисуса, нацелена на их власть, кто увидел в проповеди Иисуса вызов себе. Крестное насилие является последствием проповеди Иисуса в условиях мира сего. Отдав Свою жизнь, Иисус прервал круговорот взаимного насилия и дал вещам новый ход. Если крест до такой степени видится последствием проповеди Царствия Божия, то спасение уже не может толковаться как забвение истории, равнодушное к страданию, причиной которого является насилие. Напротив, спасение превращает конкретную работу над образом мира в задачу христиан.

Критика власти, содержащаяся в проповеди Царствия Божия, дополняется в христологии. Воплощение — это *кенозис*, самоуничтожение Сына Божия, отказавшегося от Своей власти (ср. Флп. 2:6–8; Ин. 1:1–18). *Кенозис* имеет место в определенной исторической ситуации. Бог становится человеком и с этого момента находится не на стороне власти имущих, мирских князей или религиозных ставленников. Павел сознательно расширил рельефную формулу гимна из Послания к Филиппийцам: Иисус умирает смертью преступника на кресте и идет путем самоуничтожения до последнего его предела. Божественный Логос превращается в преступника, повешенного на столбе, и, как Павел трактует это в категориях Торы, — в проклятого Богом (ср. Гал. 3:13; Втор. 21:23). Все как секулярные, так и религиозные системы иерархий перевернуты здесь с ног на голову. Социальные, а также религиозные критерии подвергаются здесь радикальной переоценке. Поэтому революционная фраза, интерпретирующая смысл пришествия Христа — «нет ни иудея, ни язычника, нет ни раба, ни свободного, нет ни мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28), — бьет прямо в точку и научает тому, что на этом фоне мы едва ли можем позволить себе формулировать какие-либо категории и отношения власти.

Упреки, предъявляющиеся богословию и перечисленные вначале, справедливы прежде всего там, где христианская вера теряет свой критический потенциал по отношению к истории. В тот момент, когда веру в Бога превращают в нечто, никак не связанное с историей и временем, возникает абсолютная претензия на обладание всей полнотой истины. Как только крестное пришествие Христа превращается в элемент конца света, так сразу утрачивается и открытость по отношению к истории, человеческая ответственность. Страдание и насильственная смерть считаются тогда чем-то преходящим, а потому относительным и безобидным.

Лит.: Metz J. B. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft.* Freiburg u. a., 2007; Schwager R. *Jesus im Heilsdrama. Versuch einer biblischen Erlösungslehre* (IThS; 29). 2. Aufl. Innsbruck, 1996; *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (Quaestio Disputationes; 216) / Hg. von P. Walter. Freiburg, 2005.

Мирья Кутцер

Воздержание (правосл.)

Воздержание (воздержность; греч. *εὐκράτεια, ἀποχή*) — добродетель тех людей, кто управляет своими страстными влечениями, пожеланиями, умеряет и ограничивает чувства.

Для христианина воздержание — это «душевное состояние, никогда не престающее пределы здравого рассудка. Воздержанным является тот, кто сдерживает стремления, противные здравому разуму, или владеет собой настолько, что желает только праведного и честного» (*Clemens Alexandrinus. Stromata. I–VIII* // PG. 8. Col. 685–930; *Clem. Alex. Strom.* II, 18, 80. 4). В воздержании нуждается лишь человеческая природа, волнуемая страстями. Потребности человека происходят от физического тела и рождены вместе с ним, но воздержание с помощью рассудка учит человека сводить их к минимуму. Природа человека, научившегося довольствоваться малым, стремится возвыситься до природы Божественной (*Ibid.* II, 18, 81). Воздержание — это умение добиваться контроля над желаниями (*Ibid.* III, 7, 57). Апостол Павел называет воздержание *плодом духа*, считая его одной из наиболее главных особенностей христианской жизни — по началам духа, в противоположность жизни, руководимой плотью (Гал. 5:19–23). Телесное воздержание

является лишь одним из его существенных моментов-образов воздержания. Преподобный Исидор Пелусиот различает три вида воздержания: воздержание по причине отвращения, воздержание немощи и воздержание «для упражнения и достижения большего преуспевания». Отвергая первое, еретическое воздержание, «искажающее Христов закон», он отдает предпочтение третьему, подвижническому (*Isidorus Pelusiota. Epistolarum. Lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646; Isid. Pel. Ep. I, 52*).

Воздержание не только способствует искоренению пороков, освобождению от страстей, но и совершенствованию христианина, стяжанию добродетелей. Святитель Василий Великий на вопрос, необходимо ли воздержание намеревающимся жить благочестиво, ответил: «Что необходим закон воздержания, ясно, во-первых, из того, что апостол воздержанию приписывает успех в непорочности служения, когда говорит: *В трудах, в бдениях, в постах, в чистоте* (2 Кор. 6:5–6)...» (*Basilius Caesariensis Cappadociae (Magnus). Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052; Basil. Magn. Asc. (fus.). 16*). Конь, уздою сдерживаемый или всадником управляемый, — образ, к которому обращаются святые отцы, чтобы наглядно показать неискушенному слушателю, как воздержанием управляется тело, сдерживаются его страстные порывы (*Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 4. С. 207*).

Состояние полной воздержности, когда ум управляет телом, его чувствами и потребностями, является искомым, достигаемым, идеальным, а не в действительности переживаемым, поэтому человеку приходится употреблять различные аскетические средства для приведения своей природы в это нормальное состояние. Обычно в человеке господствует чувственность. Поэтому какие-либо страсти, если и не явны в человеке, при благоприятствующих условиях всегда готовы пустить корни и постепенно сделаться главенствующим началом в его жизни, создавая непреодолимое препятствие для достижения им религиозно-нравственного совершенства (*Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 612*). «Господь учит нас, — говорит Тертуллиан, — что воздержание — это путь к вечному спасению, свидетельство веры и наилучшее приуготовление нашей плоти к тому дню, когда она облечется в нетленность для исполнения последней воли Божией» (*Tertullianus. Ad uxorem. Lib. I–II//PL. 1. Col. 1385–1416; Tertull. Ad uxor. I, 7*).

Апостол Петр представляет воздержание как одно из качеств, необходимых для христианина: *покажите в вере вашей... воз-*

держание; причем воздержание ближе всего связывается с рассудительностью и вместе с тем — с терпением: *в рассудительности воздержание, в воздержании терпение* (2 Пет. 1:5–6). Согласно свт. Тихону Задонскому, воздержание является плодом истинной веры; оно происходит от «духовного сердца», духовного рождения (Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 3. С. 18; Т. 2. С. 374, 57). Таким образом, вера — это исходный пункт воздержания, а результатом его является любовь, которая есть цель религиозно-нравственного развития христианина. Терпение, поддерживающее и совершенствующее воздержание, состоит не только в перенесении скорбей и страданий (ср. Рим. 5:3; 2 Кор. 1:6; Иак. 1:3–4), но также в борьбе человека со внутренним злом.

Любителю добродетели нужно отсекал все излишнее, и не только в пище, но и в одежде, месте жительства, домашней утвари и в ином подобном нужно соблюдать необходимую потребность. Необходимо также воздержание внутреннее. «Что пользы от телесного поста, — говорит свт. Григорий Нисский, — если нечисты мысли» (*Gregorius Nyssenus. De beneficentia* // PG. 46. Col. 453–469; *Greg. Nyss. De benefic.* // PG. 46. Col. 456). «Если, воздерживаясь от вина и мяса, мы виновны в грехах воли, то предсказываю, — продолжает он, — что не принесут нам никакой пользы вода, и овощи, и бескровный стол», «если мы не имеем внутреннего расположения, подобного внешней видимости», ибо пост узаконен для чистоты души (*Ibid.*). Телесное воздержание предполагает наблюдение ума человека за состоянием его физических и душевных сил и потребностей для удержания их в должных пределах. В таком случае «ум действует в соответствии с естеством» (*Maximus Conf. De carit. IV, 45*).

Видами воздержания являются нестяжательность, воздержание в девстве и браке, воздержание в пище, сне, языке, слухе и зрении, воздержание от лени, воздержание помыслов, чувств, воображения, памяти и пр. В одном из писем, обращаясь к женщине, свт. Иоанн Златоуст задает риторический вопрос: для чего ты постоянно расслабляешь свое тело роскошью, губишь силу тучностью, ибо тучность — слабость для тела, а не крепость; если вести себя иначе, тогда явится и красота телесная (*Homiliae 34 in epistulam ad Hebraeos* // PG. 63. Col. 9–236; *Ioann Chrysost. In Hebr. 29*). Святитель Игнатий (Брянчанинов) полагает, что «истончавающий себя воздержанием приближается к здравью» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. С. 180).

Господь учит: *Не то, что входит в уста, оскверняет человека. ...Всё, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон. А исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека...* (Мф. 15:11, 17–18). «Желательно бы так устроить, — замечает о невоздержном языке свт. Феофан Затворник, — чтобы за каждую с его стороны непозволительность что-нибудь его укалывало (хоть бы булавка)» (Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Т. 1. Вып. 2. С. 169). Вместе с тем язык всего труднее удерживать (*Isidorus Pelusiota. Epistolarum lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646; Isid. Pel. Ep. I, 325*). Святитель Иоанн Златоуст убеждает заграждать уши не только от злословящих, но и от тех, кто слушает злословящих, и подражать пророку, который говорит: *Тайно клеветующего на ближнего своего изгоню* (Пс. 100:5) (*Ioannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 1–21, 15–222; Ioann Chrysost. Ad populum Antioch. Hom. 3 // PG. 49. Col. 54*). Но если уж приходится выслушать слово клеветника или сплетника, то пусть умрет оно с тобою (Сир. 19:10).

Возбуждает страсти в теле излишний сон, так что умеренное бодрствование охраняет сердце от страстей (Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. С. 181). «Евангельское наставление о бодрствовании, о противлении сонливости — основная тема всего восточного подвижничества; оно требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом» (Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 152–153).

Воздерживаться должно не только от злых дел, но и от злых помыслов (Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 3. С. 226; *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques; Sym. N. Theol. Cap. theol. 21*): не склоняться на обольстительный, воспаляющий помысл и не услаждаться им. Ложным христианином и лицемером называет свт. Тихон Задонский того, кто внешне воздерживается от грехов и показывает себя добрым, «но внутри зол есть» (Тихон Задонский, свт. Творения. Т. 3. С. 226). Что пользы, вопрошает прп. Симеон Новый Богослов, если не будем совершать какого-либо плотского греха, а в сердце будем питать нечистые помыслы, совершая таким образом грех тайно в душе? (*Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques; Sym. N. Theol. Or. 66*).

Гангрский собор 21-м правилом определил: «...воздержание, с честностью и благочестием соблюдаемое, приемлем». То есть одобряется воздержание, когда оно соблюдается с благочестием,

искренне и с христианским намерением. В вопросе о границах воздержания святые отцы выделяют два направления, в соответствии с тем, что является объектом воздержания: порочные страсти и греховные влечения человеческой природы или ее естественные нужды и необходимые потребности. Поскольку эти объекты в корне различны, то и принцип воздержания имеет совершенно различный характер. В отношении к греховным страстям воздержание должно быть безусловным, здесь всякое послабление нежелательно; в том случае, если имеются в виду естественные потребности природы человеческой, воздержание должно иметь ограничения, так как христианство не только не может рекомендовать убийство тела, но неодобрительно относится и к его неразумному изнурению, когда не удовлетворяются необходимые потребности. Святитель Григорий Нисский последовательно раскрывает христианское учение о применении принципа воздержания к телесной жизни. Как существо, состоящее из двух природ — духовной и материальной, человек должен стремиться к тому, чтобы его духовная, разумная природа господствовала над соединенною с ней чувственной стороной; однако в процессе достижения такого состояния и в таком господстве и подчинении тела разуму должна быть соблюдаема умеренность, ибо чувственность поддерживает разум (*Gregorius Nyssenus. De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430; Greg. Nyss. De vita Moysis. 96–98*). Христианин, избегая удовольствия, не должен предаваться скорби; уклоняясь от дерзости, — становиться робким; а стараясь быть негневливым, — впадать в боязливость.

Так как люди различны и по своим занятиям, и по состоянию тела, и по возрасту, то мера воздержания для всех разная. Святые отцы и подвижники наставляют, что телесное воздержание не должно сопровождаться насилием, чрезмерным напряжением тела. Телесная природа человека должна приспособиться к высшим, духовным состояниям христианской жизни. Это приспособление непременно выразится в значительных ее изменениях, но они должны совершаться постепенно. Как необходимо остерегаться пресыщения, так должно остерегаться и излишнего воздержания, наставляет свт. Игнатий (Брянчанинов), ибо излишнее воздержание ослабляет тело, уничтожает бодрость, необходимую для трезвения (*Игнатий (Брянчанинов). Творения. Т. 5. С. 270*). Согласно прп. Иоанну Кассиану, неумеренное воздержание вреднее пресыщения, потому что от последнего при раскаянии можно перейти к «правильному рассу-
ж-

дению», а от первого нельзя (*Ioannes Cassianus. Collationes* // PL. 49. Col. 477–1328; *Ioanni Cassian. Collat.* II, 17). Совершеннейшая цель воздержания, согласно свт. Григорию Нисскому, «состоит в том, чтобы иметь в виду не удручение тела, но удобнеее служение душевным потребностям» (*Gregorius Nyssenus. De virginitate* // PG. 46. Col. 317–416; *Greg. Nyss. De virgin.* 22). «И в телесных болезнях, — замечает святитель, — никто не думает различать, от чрезмерного ли голода или от неумеренного пресыщения пришло в расстройство тело, потому что неумеренность в том и другом случае приводит к тому же концу» (*Ibid.* 16). Святитель Феофан Затворник увещевает: «Нигде не писано без особой нужды брать на себя слишком большой пост. Пост — внешнее дело. Его надо предпринимать по требованию внутренней жизни»; «пост не цель, а средство» (*Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Т. 1. Вып. 4. С. 205, 228*). Кто против поста, вопрошает он, пост — одно из первых дел не только для монаха, но для каждого христианина; «но против поста неумеренного нельзя не восставать. Этот пагубен» (*Там же. С. 207*).

Стремясь достигнуть христианского совершенствования лишь особенной строгостью воздержания, человек именно вследствие излишней строгости жизни незаметно оказывается в другой стороне от преследуемой им цели. Обратив ум свой к наблюдению за телесными состояниями, он таким путем вовсе не приближается к цели созерцательного единения с Богом, а, наоборот, от нее отдаляется. Сосредоточив исключительное внимание на телесных подвигах, христианин утрачивает способность тяготеть к предметам возвышенным и Божественным.

Лит.: *Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996; Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник* // Творения. Т. 5 ; *Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Тихон Задонский, свт. Творения. М., 1899; Феофан Затворник, свт. Собрание писем. М., 2000; Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты. М., 1997; Basiliius Cesariensis Cappadociae (Magnus). Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052; Basil. Magn. Asc. (fus.). 16; Clemens Alexandrinus. Stromata. I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; Gregorius Nyssenus. De beneficentia // PG. 46. Col. 453–469; Idem. De virginitate // PG. 46. Col. 317–416; Idem. De vita Moysis // PG. 44. Col. 297–430; Ioannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum // PG. 49. Col. 1–21, 15–222; Idem. Ad populum Antioch. Hom. 3 // PG. 49. Col. 54; Idem. Homiliae 34 in epistulam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 9–236; Idem. In Hebr. 29; Isidorus Pelusiota.*

Epistolarum. Lib. 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646; *Idem*. Ep. I, 52, 325; *Maximus Conf.* De carit. IV; *Syméon le Nouveau Théologien*. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980 (SC; 51bis); *Tertullianus*. Ad uxorem. Lib. I–II // PL. 1. Col. 1385–1416.

А. В. Литвинова

Воздержание (католич.)

Можно с уверенностью сказать, что «воздержание» (лат. *continentia*) — одно из тех слов, которые сегодня употребляются мало. Объяснить это можно, наверное, двумя причинами: во-первых, это понятие не вполне однозначно, но затрагивает *различные области*; оно тесно связано с такими понятиями, как «абстиненция» (пост, трезвение), «аскеза», «мера» (лат. *temperantia*) и, прежде всего, «целомудрие». Во-вторых, это понятие описывает настрой человека на отдаление от чего-то, на отказ; однако лежащую в его основе (положительную) добродетель оно все-таки не передает с той же ясностью, что и (отрицательную) добродетель отказа от чего-либо. Некоторые богословские словари вообще не дают этого слова или отсылают читателя к другим словам (например, *continentie*: см. *chasteté*, *enkratisme*, *abstinence*).

Воздержание как аскеза. Под воздержанием прежде всего подразумевается правильное обхождение человека с телесными благами: это касается питания и другого рода ублажений, а также и общения человека с другими людьми (удовольствия, развлечения), но особенно — свойств пола. Во всех культурах воздержание является выражением свободы личности, неподвластной своим инстинктам: незнание меры в названных областях (обжорство, пьянство, чрезмерная разговорчивость и смешливость, лишенная личных черт жизнь пола) вредит человеку — существу телесному, духовному и социальному. Воздержание — это упражнение в скромности, упражнение в довольстве немногим, с тем чтобы стать свободнее. Владение собой, знающее всему свою меру, конечно, не есть качество врожденное, но подлежит вырабатыванию и сохранению (его можно и утратить): свобода есть плод упражнения, аскезы; а аскеза, в свою очередь, всегда подразумевает сознательный отказ.

Освобождение личности от порабощающих ее страстей имеет, конечно, огромное значение на пути человека к Богу (1 Фес. 4:3–5:

воля Божия есть освящение человека; ему не следует становиться игрушкой страстей). Ибо тело не отделено от души, и настрой тела не безразличен для духовной жизни. Бог есть Дух, и приблизиться к Нему значит — отдавать предпочтение духовному. Плотские зависимости могут овладеть мыслями, фантазией и сердцем человека, помешать развитию и духовному созреванию личности или даже полностью их заморозить. Поэтому правильное обхождение с благами и радостями этого мира всегда было важной темой в духовном руководстве.

Христианство (как и иудейство) учит, что творение благо и создано на радость человеку. Но вместе с тем блага творения — это еще не все, что Бог обещал человеку; человеку не следует думать, что он может удовлетвориться одними только телесными благами; каждая попытка остановиться на плотском закончится чувством отчаяния. Кроме того, после грехопадения и сам человек уже не совсем «хорош», чтобы бескорыстно пользоваться благами творения; он склонен терять чувство меры, склонен к эгоистичному использованию дарованных ему благ и к обещиванию самого себя. Насколько христианское воздержание укоренено в вере в Бога-Творца, в спасение и эсхатологические свершения, можно увидеть на примере Франциска Ассизского и вдохновленного им богословия (любовь к творению в сочетании с несением креста): материальное творение благо, а с вочеловечением Сына Божия оно обрело новую высоту и достоинство. Но человек на основании грехопадения уже не в состоянии воспользоваться творением как «лестницей к Богу». Поэтому Спаситель в Своей земной жизни перевернул все известные мерилы: Он избрал не богатство, знатность, благополучие, а бедность и (не только телесную) боль страдания. Его безбрачие стало знаком нелицеприятной любви, дающей жизнь, «чтобы всех привлечь к Себе» (Ин. 12:32). Смерть не конец, а прославление плоти воскресением. Так же и с этим миром: он не будет просто уничтожен, но видимо, глубочайшим образом преображен. Христианское воздержание коренится, таким образом, не только в стремлении поддержать свободу человеческой личности, но и в несении креста, а также в ясном эсхатологическом исповедании: «Проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31).

Воздержание как abstinentia. Воздержание от определенной пищи и питья (прежде всего от алкоголя) принято называть абстиненцией. Иногда к ней прибегают только на какой-то промежуток

времени, например, ради покаяния (в Католической Церкви Пепельная среда¹ и Страстная пятница являются «днями поста и воздержания», то есть действует предписание не только сократить количество потребляемой пищи, но и избегать определенного рода пищи), а иногда человек принимает обет воздержания на всю жизнь (например, в уставах некоторых монашеских орденов). Речь идет не просто об отказе, а о достижении *aequilibrium*², умиротворения духа и плоти. Духовная традиция Востока, а также Запада покоится на уверенности в том, что избыток пищи, а также избыток *определенного рода* пищи и напитков может привести к ослаблению духа, к пробуждению или усилению страстей (чревоугодие, жадность, похотливость); воздержание от определенного рода пищи и удовольствий (*abstinentia*) и половое воздержание (*continentia*), таким образом, неразрывно связаны друг с другом. Конечно, всегда присутствовало и сознание того, что воздержание в пище есть средство, а не цель. Против ложной, суеверной аскезы в пище выступает Кол. 2:18–23; и, начиная с отцов-пустынников, в Церкви не умолкает предупреждение избегать поста, ведущего к духовному краху (к высокомерию, к забвению любви к ближнему, к забвению странноприимства, к внезапным срывам настроения).

Воздержание и целомудрие. В немецком издании Всемирного Катехизиса (Катехизис Католической Церкви, № 1650, 1832, 2350, 2370, 2520) под воздержанием постоянно подразумевается половое воздержание (временное или постоянное); речь об этом всегда идет в связи с добродетелью целомудрия, при том что между обоими этими понятиями знак равенства не ставится. Уже в Древней Церкви воздержание (греч. *enkrateia* — воздержание; *enkrates* — воздержный; лат. *virgines*³, *continentes*) постоянно связывали с *постоянным* половым воздержанием. Похвала безбрачному целомудрию у отцов Церкви встречается параллельно с похвалой единобрачию. Для христианина возможен либо брак, либо полное воздержание (1 Кор. 7:1–7; 1 Кор. 6:13–17: трепетное отношение к Телу Христову, членами которого являются крещеные, запрещает христианину вступать в связь с блудницей — Тит. 2:5). Уже апологеты подчерки-

¹ Пепельная среда — среда первой седмицы Великого поста. В Католической Церкви это первый день Великого поста. — *Примеч. пер.*

² *Aequilibrium* (лат.) — уравновешенность. — *Примеч. пер.*

³ *Virgines* (лат.) — девственники. — *Примеч. пер.*

вают высокую нравственность христиан в браке (верность, запрет добрачного сожительства, частичный запрет сожительства в браке или постоянное воздержание в браке), а также превозносят пожизненное воздержание некоторых членов Церкви (Аристид — *Aristides*. *Apol.* 15; Иустин — *Justin.* 1 *Apol.*, 15; Афинагор — *Athenagoras*. *Legatio pro Christianis*, 33; Тертуллиан — *Tertullian*. *Apologeticum*, 9; Ориген — *Origenes*. *Contra Celsum*; VII, 48). Постоянное воздержание странствующих проповедников, вдов и дев ради подражания Христу, а также в знак наступившего Царства Божия (Мф. 19:11f.; 22:30; Лк. 20:34ff.; 1 Кор. 7:32) с самого начала пользовалось большим уважением. Предпочтение, оказываемое постоянному воздержанию, лишь изредка подвергавшееся нападкам (например, со стороны Йовиниана, против которого выступил Иероним; или же в форме тезисов, анафематствованных Церковью в 1277 г.) и нашедшее свое обоснование в примере Христа (и Марии), касается *чина*, а не живущих по этому чину *личностей*; примером тому являются Августин и Фома Аквинский, размышляющие о святости праотца Авраама. Выступая против энкратитских тенденций, сторонники которых в бедности и безбрачии усматривали признак истинного христианства, отцы Церкви заступались за «благо брака» (например, Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан).

Добродетель, лежащая в основе воздержания как образа жизни, заключается не просто в отказе от брака и совсем не в отрицании брака как такового. Воздержание является проявлением *целомудрия* (лат. *castitas*), а также средством к укреплению этой добродетели. Так, Фома Аквинский пишет, что воздержание (*continentia* — самообладание) отличается от добродетели (целомудрия), как незавершенное от завершенного (STh; II — II, q. 155, a. 1: «*sicut imperfectum a perfecto*»¹).

Характерно, что целомудрие для Августина (*De mendacio*. 41) равнозначно *amor ordinatus*, «упорядоченной любви». Ей надлежит руководить *всеми* поступками верующего во Христа; ибо в первую очередь Сам Бог — *castus*² и обращен к человеку «чисто», без задних мыслей и корысти. Поэтому у Августина говорится не только о «целомудренной любви», но и о «целомудренном страхе» (*timor castus*) пред Богом. Целомудренный страх имеет место там, где человек

¹ *Sicut imperfectum a perfecto* (лат.) — как несовершенное от совершенного, как что-то незавершенное от чего-то завершенного. — *Примеч. пер.*

² *Castus* (лат.) — непорочный, чистый. — *Примеч. пер.*

благоговеет перед чистотой и святостью Божией, а не трепещет перед Ним, как перед непредсказуемым, творящим произвол идолом. «Целомудренным» называется благоговенное, трепетное отношение к чему-то святому, необыкновенно драгоценному и недоступному. Целомудрие — спутница любого рода личной любви, также и платонической.

В более узком смысле слова под целомудрием подразумевается заповеданная всем христианам добродетель правильного обхождения со *свойствами пола*, присущими человеческой личности, обладающей как *плотью*, так и *душой*. Эта добродетель, подобно всем другим, коренится в духовной душе; упражняться же в целомудрии надлежит, однако, плоти. Уже у Амвросия (*De viduis*. 4, 23–25), Августина (*De nuptiis et concupiscentia*. I, 5) и Иоанна Златоуста (*Hom. in Matth.* 7, 7) упоминается целомудрие трех видов (*triplex castitas*): целомудрие супругов, вдов и девствующих. В каждом из этих состояний целомудрие — больше, чем просто что-то внешнее. Оно включает в себя прежде всего труд по сохранению *чистоты помыслов* и представлений (согласно Нагорной проповеди, Мф. 5:28) и обязывает человека прибегать к правильным средствам для их защиты или же избегать опасностей. Чтобы стать воистину христианской добродетелью, воздержание должно иметь себе спутниками смирение, правую веру и любовь (например, Киприан — *Cyprian. De habitu virginum*; Кассиан — *Cassian. Collationes XII*; Иоанн Лествичник — *Johannes Klimakus. Scala Paradisi*, 15; позже Бернард Клервосский и Фома Аквинский).

Муж и жена сохраняют целомудрие в браке, если они — телесно и духовно — верны друг другу и если они осознают духовное измерение брачного сожителства, то есть если они понимают все достоинство брачного соединения. Целомудрие не дает людям превратить любовь, возникшую между двумя людьми, в безличное удовлетворение потребностей. Поскольку опасность превратиться в объект имеет место прежде всего в области плоти, то целомудрие служит охранению той любви, которая чтит всего человека, как раз (в том числе) и в его телесном измерении, чтит как храм Духа Святого. Подобным образом надлежит уважать как тело ближнего, так и собственное тело; ибо именно в теле человек принимает евхаристическое Тело Христово, а Телом Христовым он возносится к новому достоинству (ср. 1 Кор. 6:13 ff., то же у Игнатия Антиохийского и др.).

Девственное целомудрие (подобно целомудрию вдовствующих) ценится не просто как состояние, а постольку, поскольку оно связано с *намерением*, или с *обетом*, «ради Царства Небесного» на всю

жизнь отказаться от брачного блага (ср.: Фома Аквинский. Сумма теологии — *Thomas v. Aquin. STh; II — II, q. 152, a. 1, 3*). С новозаветных времен посвящение себя Богу в девственном целомудрии считалось *благодатным даром* (1 Clem. 38:2; *Origenes. Comm. in Matth. 14:25*; подчеркнуто антипелагиански: *Augustinus. Ep. 188:3, 5*). Это — призывание к определенной, существующей в рамках Церкви форме любви к Богу и ближнему. С самого начала совершенное воздержание было одним из основных элементов *монашеской жизни*, более, чем нестяжание и послушание; совершенное воздержание было самым заметным и никогда не подвергавшимся сомнениям признаком монашества. Этому соответствует и то обстоятельство, что документы Второго Ватиканского собора, касающиеся орденой жизни, на *первое* место ставят обет *castitas*¹ (в более ранних текстах последовательность обетов всегда была: бедность, целомудрие, послушание) — как собственный признак всех форм посвящения жизни Богу (*Perfectae caritatis*². 12). Собор подчеркнул, что все христиане призваны к святости, состоящей в добродетели *caritas*³. Как особый признак любви сразу после мученичества он назвал безбрачное целомудрие (*Lumen Gentium*⁴. 42). С этим связан и священнический целибат: это не средство освободить пастыря от брака, чтобы у него было больше времени для церковных дел, это — знак следования Христу, возлюбившему Своих братьев и сестер *без-мерно*, знак призванности к тесному товариществу и тесному сотрудничеству с Ним (например, *Presbyterorum Ordinis*⁵. 16; *Pastores dabo vobis*⁶. [1992]. 29f.).

На протяжении многовековой духовной традиции многообразные, переплетающиеся друг с другом формы «безбрачного целомудрия ради Царства Небесного» развивались и обретали новые

¹ *Castitas* (лат.) — целомудрие. — Примеч. пер.

² «*Perfectae caritatis*» — «Совершенная любовь» — декрет Второго Ватиканского собора, посвященный монашеству. — Примеч. пер.

³ *Caritas* (лат.) — любовь. — Примеч. пер.

⁴ Словами «*Lumen gentium*» (лат. «Свет народам») начинаются «Догматические постановления» Второго Ватиканского собора касательно учения о Церкви. — Примеч. пер.

⁵ «*Presbyterorum Ordinis*» (лат.) — «О пресвитерском чине» — декрет, посвященный «служению и жизни священников». — Примеч. пер.

⁶ «*Pastores dabo vobis*» (лат.) — «И поставлю над вами пастырей» (ср. Иер. 23:4) — название Апостольского послания папы Иоанна Павла II к епископам, клерикам и верующим Римско-Католической Церкви, посвященного вопросам образования священников. — Примеч. пер.

измерения; как в случае отдельного человека, так и в случае духовности определенного монашеского ордена им придается разное значение. 1. Апостольско-миссионерское измерение — служение Царству Божию всеми силами ради последования Иисусу в Его проповеди и ради подражания Его жизни (*conformitas cum Christo*)¹. 2. Эсхатологически-символическое измерение — безбрачная жизнь верующих во Христа есть *видимое действие* веры в воскресение, после которого «люди больше не будут жениться» (ср. Лк. 20:34ff.), свидетельство о силе вечной жизни, начинающейся для каждого христианина не только после смерти, но уже с крещением. В этом же контексте — и раннехристианское обозначение девственной жизни как «причастности к жизни ангелов» (греч. *bios angelikos*): девственное целомудрие выступает здесь тем пространством, которое дает человеку возможность беспрепятственно славословить Бога, а также возможность проводить жизнь в созерцании (ср. Сумма теологии — STh. II — II, q. 152, a. 4). 3. Церковно-мистическое измерение — измерение, в котором человек может стать живым отображением безотказной, смиренной самоотдачи Церкви своему Господу, — самоотдачи, которая есть ответ Церкви на самоотдачу Христа Своей Церкви как Своей невесте (Еф. 5:25–32).

Лит.: Gribomont J. u. a. Castità // Dizionario degli istituti di perfezione. II. 1975. S. 644–678; Halkenhäuser J. Kirche und Kommunität. 1978 [О протестантских монашеских общинах]; Zumkeller A. Augustins Verständnis des Wortpaares castitas/castus im religiösen Bereich // Augustiniana. Louvain. 1991. № 41. S. 829–846; Solignac A. Virginité // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique XVI. 1994. S. 924–949; Schöllgen G. Jungfräulichkeit // Reallexikon für Antike und Christentum XIX. 1999. S. 523–592.

Марианна Шлоссер

Воля (правосл.)

«Воля» (греч. θέλημα) — одно из центральных понятий христианского богословия. Оно занимает ключевые позиции в православном учении о Боге (триадологии), Христе Спасителе (христологии) и человеке (антропологии).

¹ Conformitas cum Christo (лат.) — уподобление Христу. — Примеч. пер.

Учение о воле в православной богословской мысли было разработано не сразу, но, как и другие догматы христианского вероучения, соборно принималось по мере необходимости — главным образом в ходе полемики с неправомыслящими.

Главной причиной богословских споров вокруг понятия «воля» стала христологическая ересь монофелитства. Сутью монофелитства было учение о едином действовании и единой воле во Христе — при наличии двух природ, Божественной и человеческой.

Православными богословами был поставлен ряд вопросов, ответы на которые показали различие церковного учения о воле во Христе и учения монофелитов. Первый вопрос был философского порядка: атрибутом чего является воля — природы или ипостаси? В отличие от монофизитов, православное богословие понимает волю как атрибут природы, но не ипостаси, лица. Второй вопрос касался православной сотериологии. Православные полемисты спрашивали своих оппонентов: если учение о единой воле истинно, то каково тогда качество человеческой природы во Христе? Действительно ли Христос в таком случае — истинный человек? Ведь, не имея собственной воли, Его человеческая природа оставалась бы оскотенной, неполноценной.

Значительный вклад в прояснение смысла понятия «воля» внес прп. Максим Исповедник. В результате в православном богословии утвердилось учение о различении в человеке двух категорий волений: воли природной (греч. θέλημα φυσικόν) — тяготение природы к тому, что ей подобает, и воли ипостасной или гномической (греч. θέλημα γνωστικόν), то есть избирательная воля. «Это воля выбора, тот личный суд, которым я сужу природную волю, принимая ее, отвергая или направляя к другой цели, и, очищая ее от греха, превращаю в волю подлинно естественную» (Лосский В. Боговидение. С. 537). Именно здесь и реализуется человеческая свобода: человек или противостоит устремлениям своего греховного естества, приближается к Богу и так возрастает в свободе, или же становится рабом страстей. По словам прп. Максима, воля гномическая определяет образ, способ (греч. τρόπος) бытия каждого человека.

В отличие от нас, в Спасителе не было воли гномической, одна-ко пребывали две природные воли: природы Божественной и природы человеческой. Он не был поставлен в условия человеческого выбора между злом и добром. «Его Личность есть Ипостась Божественная, чей выбор был сделан раз и навсегда: выбо кенозиса

(греч. *κένωσις* — умаление, истощание), выбор безусловного послушания воле Отца» (*Лосский В.* Боговидение. С. 537). На все внешние ситуации, которым по-человечески должен был бы последовать свободный выбор, то есть активность гномической воли, Его воля «отвечает не свободным выбором, а страданием и любовью» (Там же. С. 537–538).

Между двумя волями во Христе не было конфликта. Его человеческая воля была полностью солидарна с волей Божественной, полностью свободно подчинена воле Отца. Таким образом, в Божественной Ипостаси Спасителя проявлялись воли двух природ, совершенной Божественной и совершенной человеческой. Проявлялись, не противореча друг другу, но в чудной гармонии друг с другом, до полного тождества. А это означает, что воля природы человеческой во Христе стала тождественна не только воле Сына, но и воле Отца. Этот факт, с точки зрения прп. Максима Исповедника и в целом христианского богословия, есть основание всего домостроительства нашего спасения.

Позже, в VIII в., прп. Иоанн Дамаскин обобщил высказанные прежде идеи. О различении волений он пишет: «Нужно знать, что желать и желать неким образом — не одно и то же; ведь желать, так же как и видеть, есть принадлежность природы (потому что присуще всем людям); а желать неким образом есть свойство не природы, но нашего намерения, как и видеть неким образом, хорошо или худо» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. С. 256). Главной характеристикой Божественной и человеческой природной воли он считает самовластие, то есть способность к хотению. Рассуждая далее о природной воле человека, он отмечает, что это хотение не приобретается учением, но дано нам по природе, «ибо никто не учится думать, или жить, или алкать, или жаждать, или спать. Не учимся мы и хотеть — так что хотение есть природное свойство» (Там же. С. 257).

Помимо рассуждений о воле в контексте христологическом, прп. Иоанн Дамаскин говорит о ней и в контексте учения о человеке. Здесь основным вопросом становится вопрос о свободе воли. По мысли прп. Иоанна, человек был создан Богом со свободной волей, которая является следствием разумности нашей природы. Разум способен рассуждать и выбирать. Он поднимается над природой и является ее господином, то есть определяет, действовать ли в соответствии с ней или нет. «...Неразумные существа и не самовластны, ибо они скорее ведомы природою... Человек же, будучи

разумным, скорее ведет природу, нежели ведом ею, вследствие чего и желая чего-либо, он, если захочет, имеет власть обуздать свое желание или последовать за ним. Поэтому неразумные существа ни хвалят, ни порицают; а человек бывает и хвалим, и порицаем» (Там же. С. 228). Таким образом, заключает прп. Иоанн: «Сам действующий и поступающий человек есть начало своих собственных действий, и... он обладает свободой воли» (Там же. С. 226).

Христианству чужды языческие представления о фатуме и роке. Человек — распорядитель своей жизни и в силах делать свободный выбор, сам определяя свою судьбу. «В собственном же смысле, — пишет прп. Иоанн Дамаскин, — в нашей власти находится все то, что касается души и относительно чего мы совещаемся; а совещание касается равно возможного. Одинаково же возможное — это то, что мы можем делать, равно как и противоположное ему. А выбор этого производит наш ум; и он есть начало деяния» (Там же).

Преподобный Иоанн Дамаскин учит, что начало деяния — ум, то есть наш ум производит выбор, в соответствии с которым мы действуем. Это и есть средоточие воли гномической, о которой говорил прп. Максим Исповедник. Благодаря ей человек свободен. Однако это скорее формальная свобода, нежели подлинная. Последнюю явил Христос, в Котором (в отличие от человека) нет гномической воли, так как Он не имеет потребности выбирать из различных возможностей. Наличие выбора всегда связано с некоторым несовершенством: незнанием, сомнением, колебанием. Бог же всегда в совершенстве знает и Свои цели, и средства для их достижения. Поэтому Он является совершенно свободным Существом, в том смысле, что Он всегда такой, каким хочет быть, и всегда действует таким образом, каким желает; ничто Ему не препятствует, никакая необходимость, ни внутренняя, ни внешняя, над Ним не довлеет. Такая свобода называется свободой нравственной, духовной (см.: Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. С. 223).

В Своем лице Христос явил человеку пример такой свободы. Образ сосуществования в Нем двух природных волений дал образец того, что позже в христианском богословии было названо синергией, то есть соработничеством Бога и человека на пути ко спасению последнего. Другими словами, то, что однажды произошло во Христе, а именно, полное свободное подчинение воли человеческой воле Божественной, не есть продукт и объект отвлеченных философских спекуляций, но является принципиальной

жизненной задачей каждого христианина. Об этом в Священном Писании говорит Сам Спаситель: если *пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:31–32); *всякий, делающий грех, есть раб греха; если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8:34–36). Апостол Павел пишет: *закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8:2); *где дух Господень, там свобода* (2 Кор. 3:17).

Таким образом, путь к истинной свободе лежит через свободное подчинение человека Божественной воле, подобно тому как это было явлено во Христе. «...Через причастие Божеству, через соединение с Богом человек приобщается к той свободе, которой обладает Бог, и сам обретает свободу, освобождаясь от власти греха и от природной необходимости» (Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. С. 223).

Однако прежде чем воля, то есть волевая направленность, проявит себя, ее необходимо правильно воспитать. Главными средствами к этому являются молитва, самоиспытание, бдительность, дисциплина и самоупражнение. Профессор Киевской духовной академии М. А. Олесницкий пишет: «Во избежание поражений воспитывающий в себе волю вначале не должен слишком доверять себе и много на себя надеяться, но сразу должен преодолевать слабые искушения; и только испробовав свои силы на слабых искушениях, может идти на большие» (Олесницкий М. А. Нравственное богословие. С. 147). О возможных падениях на пути становления Олесницкий говорит как о полезных услугах, которые «побуждают впредь к осмотрительности и к большему напряжению сил» (Там же).

Таким образом, основой правильного воспитания воли является добрая, то есть направленная к Богу, деятельность. Применительно к этому святитель Иоанн Златоуст говорит, что Бог, несомненно, спасет нас, но только тогда, когда «мы сами захотим, если будем повиноваться Ему, а не просто, не тогда, когда будем пребывать в бездействии, подобно камням и деревьям» (Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11, кн. 2. С. 607).

Такая деятельность непременно сопряжена с изменением сознания человека, метанойей, которая определяет обращение личности к Божественной благодати. Благодать же переплавляет естество души из ветхого состояния в новое (см.: Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. С. 151). «Каждый есть жи-

вопи́сец собственной жизни, — говорит свт. Григорий Нисский, — а художник дела жизни есть свободная воля, краски же для воспроизведения образа — добродетели... Но для изображения красоты мы должны брать, сколько возможно, чистые краски добродетелей, смешанные между собой по правилам искусства так, чтобы быть нам образом Образа, через деятельное, сколько возможно, подражание отпечатлевая первообразную красоту» (Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. С. 209).

В деле воспитания христианской воли важное место занимает духовная борьба, в состоянии которой христианин постепенно восходит от силы в силу. Важно, чтобы человек не успокаивался на достигнутом, не ослаблял своих усилий, подобно великому апостолу языков, который говорил о себе: *я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе* (Флп. 3:13–14) (см.: Шиманский Г. И. Нравственное богословие. С. 48–49).

Наконец, итогом формирования христианской воли является единство, согласие и взаимодействие воли человека с волей Божией. Это становится возможным в силу взаимности волений. Бог помогает человеку совершить то, что он должен совершить. Когда человек исполняет требование Божией воли, он совершает его не только своей собственной силой воли, но и той таинственной силой, или действием Бога, которое называется благодатью. Отсюда следует, что воля Божия — это не только абсолютное нравственное требование, но и благой дар (Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. С. 153).

Особое внимание воле как фактору духовного совершенствования уделяется в монашеской традиции. Через всю аскетическую литературу проходит мысль об искании и исполнении воли Божией, найти которую возможно посредством исполнения заповедей, отсечения своей воли и подчинения ее своему духовному отцу. Так, прп. Иоанн Лествичник пишет: «Все, хотящие познать волю Господню, должны прежде умертвить в себе волю собственную» (Иоанн Синайский, прп. Лествица. С. 250). Еще раньше об этом же другими словами говорил один из родоначальников монашества, прп. Антоний Великий: «Уверяю вас, что если не оставит человек всей воли сердца своего, и не отвержется себя во всем, и не покорится Господу, чрез повиновение отцам своим духовным, то ни познать не возможет воли Божией, ни исполнить ее, и лишен будет последнего благословения» (Добротолюбие. Т. 1. С. 35).

В основе всех этих высказываний лежит опытное понимание того, что человеческая воля больна и ей трудно самостоятельно определить, что добро, а что зло. Исполнение заповедей, отсеменение своих хотений и послушание духовному руководителю таинственным образом согласует человеческую волю с волей Божественной. Бог начинает действовать в человеке, который свободно своим напряженным внутренним подвигом приготовил в себе для Него место, укротив все стремления падшего естества. Если говорить языком православной аскетики, в человеке начинает действовать Божественная благодать, Сам Святой Дух, человек же достигает состояния обожения. Поэтому свт. Игнатий Брянчанинов пишет: «Познание воли Божией и покорность ей служат для души пристанищем. Душа обретает в этом пристанище спокойствие и извещение в своем спасении» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические проповеди и письма к мирянам. С. 187*).

Таким образом, православная традиция в воле человека видит основной источник духовного движения — либо к Богу, либо от Него. Это становится возможным в силу наличия так называемой гномической воли, на воспитание и развитие которой направлена вся аскетическая практика Церкви. Итогом деятельного волевого движения является уподобление Богу, в котором окончательно реализуется свобода человеческой души.

Лит.: Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. М., 2005; Добротолюбие. М., 1883; Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические проповеди и письма к мирянам. СПб., 1905; Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2002; Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1905; Иоанн Синайский, прп. Лествица. Сергиев Посад, 2007; Лосский В. Боговидение. М., 2003; Олесницкий М. А. Нравственное богословие. Киев, 1893; Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 1994; Шиманский Г. И. Нравственное богословие. Киев, 2007.

Священник Сергей Барицкий

Воля (католич.)

Воля человека, и прежде всего хотение, как «ментальное событие» (Г. Зээбасс — G. Seebass), всегда была предметом многообразных философских, а сегодня и гуманитарных исследований. В человеке очевидно наличие не только способности к интеллектуальному

постижению действительности; его воля-хотение вскрывает динамику устремления, сознательно направленную на определенные цели и пытающуюся достичь их. Августин выработал обширное понятие воли как беспричинного первопринципа нравственного поступка; в воле он видит основную способность человека, свойственную его духовной природе и действенную в нем. Фома Аквинский видит в человеческой воле стремительную способность человека, руководимую разумом. Воля, таким образом, есть способность человека стремиться к тому и осуществлять то, что он познал как благое. С древних времен воля считается «показателем человеческой свободы» (А. Шёпф — А. Schöpf). В представлении Нового времени воля является выражением субъектности и самоопределяемости человеческой личности. Инструментальный разум Нового времени рассматривает волю как способность человека владеть миром с помощью техники, политики и экономики.

Человек осуществляет не только то, к чему подталкивают его инстинкты, внешние обстоятельства или другие люди, но он может своей волей активно хотеть и высказываться положительно или отрицательно по поводу того, что его толкает, притягивает и заставляет действовать. Воля всегда зависима от познания; только познанное может быть желанно или нежеланно. Фома говорит — в отличие от Иоганна Дунса Скота — о подчиненности воли разуму. Так, воля есть принцип, сопутствующий интеллекту. Только вместе они приводят к совершению поступков или к отказу от них. Таким образом, воля есть антропологический «центр тяжести» не только «любой теории поступков и решений», но и «любой этики и нравственной теории» (А. Шёпф). Предпосылкой положительности или отрицательности поступка является при этом (ограниченная во времени) свобода воли. Оспаривание свободы воли увенчивается детерминизмом в отношении поступков, делающим невозможной этическую оценку поступка. Без свободы воли нет ответственности, без свободы воли некому приписывать поступок. Для богословия это также имеет огромное значение. В истории философии и богословия вопрос о свободе воли обсуждался интенсивно и весьма бурно, вплоть до оспаривания человеческой свободы.

Августин был первым христианским богословом, поставившим вопрос о *liberum arbitrium*¹. Вопрос этот возник в контексте проблемы теодицеи. *Unde malum?*² — так звучит его вопрошание.

¹ Лат.: свобода воли. — Примеч. пер.

² Лат.: откуда зло? — Примеч. пер.

Только если воля человека свободна творить зло; Богу невозможно приписывать ответственность за зло. Фома подходит к этой проблеме метафизически и усматривает корень свободы воли в самой воле. Поскольку воля всегда направлена на трансцендентально благое как условие своей возможности, то это бесконечно обширное благое не может находиться в зависимости от свободного выбора воли, потому что воля и трансцендентальная направленность воли идентичны. Ни одна ценность не может исчерпать этот горизонт. Поэтому воля свободна по отношению к частичным ценностям. Даже в выборе зла воля действует все еще с опорой на свою трансцендентальную направленность *sub ratione boni*¹. А потому Бог Сам и есть Тот, Кто делает возможной свободу воли, — без того, чтобы при этом возникала конкуренция по отношению к свободе Божией. Как по логике вещей, так и в действительности основная форма свободы воли, как показывает П. Кнауэр, состоит не в том (как чаще всего принято считать), чтобы сделать выбор между двумя разными ценностями, познанными как благо. Подобная свобода воли второстепенна. Изначально же субъект уже по отношению к каждому отдельно взятому добру свободен сказать «да» или «нет»: решиться в пользу чего-либо, потому что оно *благо*, или отклонить что-либо, потому что оно благо *лишь в настоящий момент*.

Мартин Лютер считал, что человеческая воля испорчена прародительским грехом, а свобода воли утрачена, даже если никто не отрицает существования чисто тварной свободы воли. Таким образом, человек не в состоянии, следуя своей собственной свободе воли, принять решение в пользу Бога; все его поступки греховны. Католические же богословы придерживались того взгляда, что свобода воли не до конца испорчена прародительским грехом и что не все поступки грешника, совершенные по решению его воли, — грех. Последовавший вслед за тем, длящийся уже веками, спор об оправдании грешника может быть разрешен, только если будет осознана разница между чисто тварной волей, способной желать или не желать отдельных благ, то есть способной выбирать между различными благами, и благословенной волей, только по благодати обретающей способность положительно отзываться на Слово Божие (ср. II Оранжевый собор). Ибо чисто тварной воли недостаточно для того, чтобы начать жить в общении с Богом. Тварной воли достаточно только для неверия. «Так что нейтральной сво-

¹ Лат.: по соображениям блага, ради блага. — Примеч. пер.

боды выбора спасения не существует; человек способен на выбор спасения, только если он уже спасен» (П. Кнауэр — P. Knauer).

Для христианской же антропологии решающую роль играет прежде всего образ человека, известный нам из Св. Писания. Согласно ему человек ответственен перед Богом и призван исполнять Его волю. Воля Божия направлена на человека и требует созвучия человеческой воли с волей Божией. Так, Бог насаждает Свою волю в человеческое сердце (Иер. 31:31–34; 32:37–41; Иез. 11:19f.; 36:24–28). Исполнение воли Божией и в Новом Завете предстает условием для спасения (ср. Мф. 7:21; 1 Ин. 2:17).

Богословски говоря, человеческая воля является решающим фактором в деле спасения или гибели человека, в удаче или промахе его существования. Человеческая воля существует по отношению к воле Божией и призвана соответствовать ей. Библия иллюстрирует эту мысль сначала на примере грехопадения. Человек теряет свое спасение, а потому самого себя и свою человечность — везде, где он вступает в противоречие с волей Божией. Только созвучие человеческой воли с Божественной обещает человеку достижение того, для чего он создан, — богообщения. Здесь на кон поставлено все. Желание человека быть как Бог разрушает в нем человечность и отдает его на откуп преходящести и смертности. Корнем подобного желания является, наверное, страх человека за самого себя, мешающий ему соответствовать воле Божией и жить воистину по-человечески. В десяти заповедях Библия предлагает человеку не только нравственные нормы, подлежащие исполнению; заповеди выступают здесь также осуществлением верности Бога Завету. Жизнь по заповедям — залог прочности Завета. Проповедь ветхозаветных пророков стремится к тому, чтобы возвещать волю Божию и помочь людям захотеть то же, чего хочет Бог. Сам Иисус подводит Своих учеников к молитве об осуществлении и на земле воли Божией, уже совершающейся на небесах (ср. Мф. 6:10). Как это следует понимать?

Здесь, наверное, нужно различать между волей Божией в несобственном смысле, проявляющемся в нравственных заповедях, и волей Божией, уже «совершающейся» на небесах; это и есть для христианской веры воля Божия в собственном, или богословском, смысле слова. Первое понимание подразумевает собой — в соответствии с учением Церкви о двусоставном познании (I Ватиканский собор), — что человек уже с помощью естественного разума в состоянии из действительности мира, затрагивающей его совесть, вывести «закон», который и у язычников написан

в сердцах (ср. Рим. 2:14 f.). Однако человек не способен исполнить эту волю Божию по своему почину. Поэтому Закон больше не является для христиан путем спасения (ср. Рим. 3:21 f.; Гал. 3:10 f.). Потому что воля Божия именно что не сводится к нравственному закону. Однако в чем же состоит воля Божия, уже совершающаяся на небесах? На какие принципы следует опираться, чтобы познать волю Божию, уже осуществляющуюся на небе? Как Бог являет ее? И в самом деле, эта воля Божия не поддается прочтению с опорой на один только факт нашего существования. Простым разумом мы познаем только нашу тварность, а с ней и нравственный закон. Рассматривая его, мы познаем, что должны соответствовать ему (ср. Рим. 1:32). Поэтому только в несобственном смысле слова он может рассматриваться как воля Божия — потому что мир, касающийся нас, есть Божий мир. Человек, однако, не справляется с этим законом, потому что он не в состоянии его выполнить. В том-то и дело, что этот закон еще не есть воля Божия, которая уже совершается «на небесах», то есть в Боге. Чтобы познать эту волю Божию в собственном смысле слова, необходимо Слово Божие и отзывающаяся на него вера. Божия воля, уже совершающаяся на небесах, открывается в Иисусе Христе — в вере. Согласно христианскому благовестию, Бог желает, чтобы человек осознал, что Бог любит его той же любовью, с какой Бог «на небесах» от века обращен к Своему Сыну. Благовестие Иисуса имело целью ввести людей в Его отношения с Богом и даровать им общение с Богом (ср. Ин. 17:22; 1 Ин. 1:3). Вот в чем состоит *богословская* воля Божия. Там, где люди верят этой воле и соответствуют ей, там действительно совершается воля Божия «как на небе, так и на земле». Так возникает созвучие между Божественной и человеческой волей. Ибо любовь Божия, которую христианин чувствует на себе, есть Святой Дух, Который есть созвучие Отца и Сына.

Подобная вера есть исполненность Духом Святым. Она обезоруживает страх человека за самого себя и делает его способным во всем соответствовать воле Божией и исполнить «закон». Эта вера делает человека способным желать того, чего желает Бог, — желать жить в истине и праведности и, обретя любовь Божию, нести спасение в мир.

В новозаветном свидетельстве Иисус есть тот самый человек, который во всем соответствовал воле Божией, который пребывал в совершенном созвучии с ней (ср. Ин. 4:34; 5:30; 6:38). Церковь сформулировала эту веру в христологическом догмате. Сын Божий во всем равен

нам, кроме греха (Халкидонский собор, ср.: Denzinger-Hünermann. § 301). Его Божественная природа проявилась в Его человеческой жизни только в том, что Он не пребывал под властью сгрома за Самого Себя, а потому Его воля находилась в согласии с Божией волей, так что Божия воля совершалась и на земле. Поэтому Иисус был не сверхчеловеком, а «воистину человеком», а потому был настоящим человеком. Ибо противоречие с волей Божией делает человека бесчеловечным. Это не значит, что у Иисуса не было собственной человеческой воли. В монофелитском споре Церкви стало очевидно, что формулировка «неслиянно» и «нераздельно», с помощью которой христологический догмат описывает соотношение Божественности и человечности в Иисусе, действительна и по отношению к волевому стремлению Иисуса (ср.: Denzinger-Hünermann. § 500. S. 553–558). Он не был бы истинным человеком, если бы не обладал собственной человеческой волей. Эта воля не сливается с волей Божией, но и не отделена от нее. Общение Иисуса с Богом делало Его человеческую волю способной во всем соответствовать воле Божией и потому быть истинным человеком. Как ни парадоксально, вместо конкуренции здесь действует обратная пропорциональность: чем более человеческая воля находится в согласии с волей Божией, тем свободнее и действительнее она становится.

Тем самым Иисус освободил и других людей от власти страха за самих себя, а значит от гибели — от желания воспротивиться воле Божией, настоять на своей воле (ср. Гал. 5:1). В вере (то есть в познании воли Божией, совершающейся на небесах) человеческая воля на земле не ломается, а лишь приводится к своему настоящему предназначению: быть истинно человеческой.

Лит.: Auer J. Die menschliche Willensfreiheit bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. München, 1938; Buorke V. J. Will in Western Thought. New York, 1964; Schöpf A. Wille // Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. 6. München, 1974. Col. 1702–1722; Arendt H. Vom Leben des Geistes. Das Wollen. München, 1978; Seebass G. Wollen. Frankfurt am Main, 1993; St. Ritzenhoff. Die Freiheit des Willens. München, 2000; Knauer P. Handlungsnetze, Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt am Main, 2002; Schockenhoff E. Theologie der Freiheit. Freiburg, 2007.

Герхард Гэде

Грех (правосл.)

Понятие «грех» рассматривается в православной антропологии в следующих значениях: 1) зло вообще и конкретно, по отношению к человеку (как правило, в обиходном языке: неудача, ошибка, проступок, преступление, болезнь и т. п.); 2) совершённый греховный поступок, дело, нечто происшедшее; 3) склонность, помысел, намерение, страстное стремление, движение к греховному поступку, вообще к злу; 4) и, наконец, понимание, более всего свойственное аскетике, — грех как порок, страсть. Грех — это зло, порожденное искаженной природой человека. Зло само по себе есть вольное (через человека или демона) направление энергии добра к гибели, к разрушению сущего. Человек «творит» зло, если направляет энергию добра, силу, данную Богом, к разрушению.

Изначально зло не присуще природе человека, а значит, в природе человека нет источника греха. Ни тело, ни плоть, ни душа, ни ум, ни воля, ни естественные побуждения человека — ничто из того, что вложено Создателем в человеческую природу, не греховно. Таким образом, грех не может происходить от природы человека. Поэтому вместилищем для греха и зла в человеке остается только его бытие, опыт, существование, которое передает скверну, как бы заражает грехом и природу человека; но это следствие и не является причиной. Иными словами, Бог сотворил человека безгрешным, но человек сам сделал себя грешным, исказив своим бытием свою природу.

Суть православного богословского учения о зле заключается в том, что зло есть явление, а не сущность. Это значит, что зло нельзя поставить антитезой добру — добро и зло находятся на разных онтологических уровнях и потому не противостоят друг другу. Зло не может соперничать со злом, ибо зла как сущности нет. «Сущее есть добро, ибо оно имеет для себя образы в Сущем Боге; тогда как зло есть не-сущее, так как не имеет своих образов в Боге, а создано человеческими примышлениями» (Свт. Афанасий Александрийский // *Кириак (Керн), архм.* Антропология святителя Григория Паламы. С. 142).

Бог наделил Свое разумное творение (ангелов и людей) свободой воли, чтобы оно могло добровольно избирать любовь к Богу. Но неправильное употребление дара свободы, направленное на са-

молюбие, породило зло, или грех. Таким образом, зло является противоестественным состоянием, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога. Зло состоит в нарушении воли Божией, заповедей Божиих и нравственного закона, который написан в совести человека. Такое нарушение называется грехом. Поэтому ап. Иоанн пишет: *грех есть беззаконие* (1 Ин. 3:4).

По свидетельству слова Божия, начало греху положено диаволом. *Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил* (1 Ин. 3:8); *он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины* (Ин. 8:44). Будучи одним из высших духов, диавол «по самовластному произволению... возгордился против сотворившего его Бога, захотел воспротивиться Ему и первый, отпав от блага, очутился во зле» (Иоанн Дамаскин, *при.* Точное изложение православной веры. С. 50). Позднее диавол увлек за собой, соблазнив на зло, часть ангелов и людей. Однако это не снимает ответственности с человека. Дьявол привлек человека к греху, но решение принимал сам человек, а потому всю тяжесть проклятия (Быт. 3:17–18) человек принял со всей ответственностью.

Бог совершенно непричастен злу, однако по Своему Промыслу Он устраивает так, что в конечном итоге злое, греховное проявление воли разумных существ может приводить ко благу.

«Подобно тому как зависть диавола по отношению к Богу явилась причиной его падения на небо, так его зависть по отношению к человеку как богообразному созданию Божию явилась мотивом пагубного падения первых людей» (Иустин (Попович), *при.* Догматика Православной Церкви. С. 228). Поэтому Писание гласит: *завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2:24).

Произошедшее в раю грехопадение первых людей, Адама и Евы, описано в третьей главе книги Бытия. Там повествуется, как человек получил от Бога заповедь не вкушать плодов с древа жизни. Заповедь была дана Адаму как необходимое испытание его свободной воли. Однако диавол в образе змея соблазнил Еву, а через нее и Адама нарушить заповедь.

По свидетельству Блаженного Августина, в этом поступке заключался корень всех греховных страстей: «Здесь была и гордость, ибо человек восхотел быть более в своей власти, нежели в Божией; и поругание святыни, ибо не поверил Богу... и воровство, потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостяжание, потому что возжелал большего, чем ему было достаточно» (Августин Блаженный. Энхиридион к Лаврентию // Творения. Т. II. С. 31).

В толковании этого места Священного Писания (Быт. 3:6) святые отцы указывали, что человек склонился ко злу не сам, но был соблазнен сатаной, поэтому несет меньшую ответственность, чем сам изобретатель зла. Вместе с тем такое смягчающее обстоятельство не упраздняет собственной вины прародителей, поскольку и муж и жена участвовали в своем падении своей полной свободой, «ибо вне свободной воли нет никакого самобытного зла» (Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово // Восточные отцы и учителя Церкви IV века (антология). Т. II. С. 161).

После грехопадения узнали они, что наги (Быт. 3:7). Из этого видно, что грех привнес изменения в сознание и мировосприятие человека. В Адаме и Еве произошло болезненное искажение их природы, затронувшее отношения с Богом и друг с другом и к самим себе.

Если бы Адам после грехопадения раскаялся и сказал: «Я согрешил», — он был бы прощен и изгнания бы не было (см.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово огласительное // *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses*. Т. 1. 1963. [Sources Chrésiennes, 96]. Р. 390–392). Но вместо покаяния Адам произносит самооправдание: *Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел* (Быт. 3:12). Отвергнув возможность покаяния, прародители сделали невозможным для себя дальнейшее общение с Богом на прежнем уровне.

Видимым следствием грехопадения был суд Божий, завершившийся изгнанием первозданной человеческой четы из рая. Невидимым следствием стал первородный грех. Первородный грех — это состояние и образ существования природы человека, родившегося вне царства благодати и находящегося вне Бога.

Грехопадение осквернило человеческое естество. А поскольку искаженная, помраченная природа не может породить природу чистую и первозданную, ибо *чистый от нечистого не рождается* (ср. Иов. 14:4), то каждый человек от рождения получает природу, пораженную грехом.

Поэтому *нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы* (Еккл. 7:20). В человеке греховные наклонности приняли господствующее положение, он стал *рабом греха* (Рим. 6:17). Дети Адама не несут ответственности за его личный грех в юридическом смысле, но наследуют его последствия.

Последствиями первого греха христианство называет несколько явлений в жизни человека.

Во-первых, это большая склонность ко злу, чем к добру. Как писал апостол: *Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7:19–20).

Во-вторых, следствием первого греха явились болезни, боль и смерть: *Ибо возмездие за грех — смерть...* (Рим. 6:23). *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5:12). Своим Промыслом Господь использует даже такое следствие греха, как страдания и смерть, на пользу людям — ими пресекается возрастание греха и в отдельных людях, и в человеческом роде вообще.

В-третьих, вслед за грехопадением человека исказилось и все материальное творение, владыкой и главой которого он являлся. Потеряв доступ к Божественной благодати, *вся тварь совокупно στεναιет и мучается донныне* (Рим. 8:22). Вслед за изменением отношений человека и Бога изменились отношения человека и мира. Те животные, которым он прежде дал имена, перестали ему повиноваться и восстали против него. Также сказало грехопадение и на отношениях людей: с этого момента каждый человек замыкается в себе и начинает воспринимать других как нечто внешнее и чужое.

Вменение первородного греха — не формальное отношение к человеку. Люди «соучаствуют» в первородном грехе личными грехами, совершая поступки, соотносимые с Адамовым. Не один Адам, но все люди, уклонившись во зло делом, или словом, или помышлением, загрязнили чистоту, дарованную от Бога человеческому естеству.

Всеобщность распространения греха и поражение им человеческой природы не означает, что человек стал совершенно чужд добра. Хотя падший человек лишился совершенства и бесстрастия, но он не лишился способности избирать и делать добро и отворачиваться от зла.

Однако личные добродетели падшего человека не способны исцелить рану, нанесенную человеческой природе грехопадением. Спасение пришло от воплотившегося Бога, взявшего на Себя грех мира (Ин. 1:29). Священное Писание говорит, что Мессия спасет людей Своих от грехов их (Мф. 1:21), и само спасение полагает в прощении грехов (Лк. 1:77). Безгрешный Господь Иисус Христос явился в умилоствление за грехи наши (1 Ин. 2:2), для уничтожения греха жертвою Своею (Евр. 9:26). Он умер за грехи наши (1 Кор. 15:3), дабы нам не быть уже рабами греху (Рим. 6:6).

Грех Адама касается всех людей, но и спасение во Христе относится ко всему человечеству. При этом ни грех Адама, ни спасение во Христе не могут осуществиться в человеке без согласия его собственной свободной воли. Это значит, что спасение, дарованное человечеству Господом Иисусом Христом, не освобождает каждого христианина от борьбы с личными грехами.

Первородный грех необходимо отличать от грехов личных, то есть свободного противления личности Божественному закону. Существуют грехи делом, словом, помышлением, желанием и намерением. Грехи также различаются на тяжкие — смертные и менее тяжкие — простительные. Но и простительные грехи пагубны, если человек не раскаивается в них.

Святые отцы указывают следующие обстоятельства, подталкивающие человека к греху: 1) унаследованная от Адама склонность ко греху; 2) козни диавола; 3) соблазны мира; 4) дурное воспитание; 5) дурные привычки. Укоренению в человеке греха способствует и грехом же порождается особое ослепление ума, когда выстраивается ложная или двойственная система ценностей и понятий, которая позволяла бы грешнику продолжать грешить и при этом оправдывать себя, скрывая и подавляя естественное чувство стыда.

Тем, кто впадал в уныние и отчаяние после грехопадения, святые отцы напоминали, что «нет греха человеческого, которого не могла бы омыть Кровь Господа Бога, Спасителя нашего Иисуса Христа» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание писем. С. 383*), ибо *Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха* (1 Ин. 1:7). Поэтому главнейшее средство борьбы с грехом называется покаяние (*metanoia*), что в переводе с греческого означает «перемена ума». Благодаря такой перемене человек отказывается от ложных самооправдательных понятий, начинает видеть в себе поразивший его грех, определять его как грех, переставать отождествлять его с собой, выносит его на свет и суд истины и отказывается от него в процессе исповеди.

Покаяние необходимо для каждого человека: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды* (1 Ин. 1:8–9). Но простым словесным исповеданием грехов борьба с ними не ограничивается. «Если кто, однажды покаявшись во грехе, опять делает тот же грех, — это знак того, что он не очистился от причины этого греха, от которой,

как от корня, опять прорастают побеги» (*Василий Великий, свят. Творения. Т. 5. С. 303*).

Определять и отсекают корни грехов научил Сам Господь Иисус Христос, открыв, что борьбу с грехом надо начинать с очищения сердца от дурных пожеланий и мыслей, так как *из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15:19).

«Смертных грехов, или самых главных, семь: гордость, лихоимство, блуд, зависть, чревоугодие, злопамятство и уныние. Эти грехи называются важнейшими потому, что остальные проистекают из них. Чем побеждаются эти грехи? Противоположными им добродетелями, а именно: гордость побеждается кротостью или смирением; лихоимство — щедростью; блуд — обузданием плоти, или чистотой; зависть — любовью; чревоугодие — воздержанием и трезвостью; злопамятство и гнев — терпением и забвением обид; уныние — усердием и трудолюбием» (*Димитрий Ростовский, свят. Творения. С. 90–91*). Итак, успешная борьба с грехами включает в себя совершенствование в добродетелях, которые исторгают греховный корень из человеческого сердца и прививают благой навык.

Духовная борьба с грехом или с искушением впасть в грех не прекращается у человека, даже у совершенного подвижника, до самой смерти.

Лит.: *Августин Блаженный. Энхиридион к Лаврентию* // Творения. Т. II. СПб.; Киев, 1998; *Василий Великий, свят. Творения. Т. 2 и 5. СПб., 1911; Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово* // Восточные отцы и учителя Церкви IV века (антология). Т. II. М., 1999; *Димитрий Ростовский, свят. Творения. СПб., 1893; Евагрий, авва. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996; Игнатий (Брянчанинов), свят. Собрание писем. М.; СПб., 1995; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 1992; Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви / Собрание творений. Т. II. М., 2006; Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 1994; Свт. Афанасий Александрийский // Кириак (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996; Симеон Новый Богослов, прп. Слово огласительное // *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. V. 1. 1963. [Sources Chrésiennes, 96]*.*

Священник Андрей Лоргус,
диакон Георгий Максимов

Грех / Первородный грех (католич.)

Понятие «грех» обозначает отход от Бога, разрыв отношений с Богом, инициированный человеком, а также отдельные поступки, сопровождающие этот разрыв. Собственно грехом является неведение, в котором человек закрывается по отношению к Богу и желает сам быть, как Бог (Быт. 3:5). При этом он как бы промахивается мимо себя, нарушает отношения с ближним и с окружающим миром. В этом обширном смысле грех является иудео-христианским понятием, не имеющим эквивалентов в других религиях за исключением, может быть, ислама. В рамках натуралистически-атеистического мировоззрения это слово теряет свой смысл или истолковывается в том смысле, что с помощью понятия «грех» людям не дают развиваться в полную меру. В таком случае понятие «грех» означает самые разные, часто смехотворные прегрешения, которые человек может загладить или же как-то возместить (в немецком языке есть понятия *Parksünder* — «парковочный грешник», тот, кто ставит машину в неподобающем месте; *Umweltsünder* — «экологический грешник», тот, кто прегрешает против окружающей среды).

1. *Библия*. Ветхий Завет описывает ситуацию греха, прибегая к самым многообразным понятиям, описывающим пребывание людей вдали от Бога и жизнь против цели. Греховность — это свойственное всем людям состояние, сказывающееся на отдельной личности, но покоящееся при этом не в воле Бога-Творца, а в человеческом выборе. Бог не несет ответственности за грех. Повествование о грехопадении (Быт. 3) говорит не о конкретном историческом событии в далеком прошлом, а о ситуации искушенного и грешащего человека, — о ситуации, определяющей бытие человека с самого начала. Распространенным является представление о том, что дурной поступок может повести за собой неблагополучие, болезнь и смерть, при том что эти страшные последствия могут коснуться и последующих поколений. Греховное поведение может быть вольным и невольным. Грех присутствует везде, он властвует даже там, где нет речи о личной ответственности. Так, грех становится невероятной силой, отделяющей человека от Бога. Она лежит тяжким грузом на отдельном человеке, но и на народе в целом на протяжении всей его истории. Перед лицом катастрофы пле-

нения Ветхий Завет размышляет о том, каким образом вина отцов смогла стать тяжким наследием для сыновей и всего народа.

В благовестии Иисуса грех не играет непосредственной роли; это слово встречается прежде всего в перспективе прощения грехов (Лк. 7:47 f.). Провозвешенная Им близость Царства Божия и призыв к обращению подразумевают собой безусловное принятие грешника. Прощение грехов есть признак близости Царства Божия. Для Иисуса характерно общение с грешниками; Его критикуют за то, что он «друг мытарям и грешникам» (Лк. 7:34), разделяющий с ними даже трапезу. Весьма вызывающим образом Он говорит о Себе, что послан к грешникам, а не к праведникам. Общение с грешниками и с сомнительными личностями, которым не приходится рассчитывать на общественное признание ради собственных заслуг, было характерным для Иисуса. Павел понимает под грехом нечто большее, чем просто сумму отдельных грехов, злосчастную силу, вошедшую в мир со времен падения Адама. Она находит себе почву в греховных поступках всех людей и разворачивает свою власть в греховных поступках всех людей. Ветхозаветный закон, согласно Павлу, приводил к тому, что власть греха только умножалась. Последствие греха — смерть. Тем ярче просиявает на этом фоне весть о благодати, о преодолении греха и об оправдании. Что есть грех и как он овладевает человеком, становится ясно лишь в свете спасения. Также и в письменном наследии Иоанна грех представляется силой, владеющей миром и проявляющейся в безверии, порабощенности, усыновленности диаволу и ненависти по отношению к Богу. В рамках также и этой традиции власть греха становится очевидной лишь в свете Откровения. Грех есть феномен религиозный, не «светский».

В то время как среди людей грех распространен, Христос, согласно новозаветному благовестию, не имеет греха. Он познал на Себе власть греха, был введен в искушение, но в Своей жизни и в Своей смерти поборол власть греха воскресением. За безгрешностью Иисуса следует оправдание грешника. Вместе с тем она становится центральным мотивом и нравственного учения: верующий, воскресший со Христом, умер для греха. Безгрешность Иисуса становится образцом для всех христиан, призванных не подпадать вновь рабству греха.

2. *История догматики.* В истории Церкви учение о грехе развивалось в двух плоскостях. С одной стороны, власть греха, которой

человек подвержен с рождения, обретает контуры в учении о первородном грехе. Идея надындивидуального действия греха, из-за которого детям приходится расплачиваться за прегрешения отцов и целых народов, понудила, прежде всего, Августина (354–430) к развитию учения о первородном грехе. В споре с пелагианами он настаивает на том, что даже новорожденные дети испорчены первородным грехом и нуждаются в крещении, чтобы освободиться от его власти. Учение о первородном грехе было необходимо для обоснования практики детского крещения и одновременно для подтверждения библейской идеи всеобщей поверженности людей во власть греха. Особенность учения Августина о первородном грехе состоит в том, что он обосновал его актом зачатия, по его мнению, действия дурного, ибо исполненного похоти. Поскольку все люди возникают путем зачатия, все в самом корне своего существования испорчено грехом, так что первородный грех переходит на всех людей. И несмотря на то что он уничтожается в крещении, дурная похотливость, конкуписценция, все же остается в силе. Спасение, обретаемое человеком, есть не его личное достижение или заслуга, но только подарок Божественной благодати и милосердия.

Учение Августина о первородном грехе — за исключением, однако, негативной оценки акта зачатия — было признано общецерковным на соборах в Карфагене (418) и в Оранже (529). Влияние учения Августина прослеживалось впоследствии во всем западном богословии и церковном учении. Проблема диавола и наличия зла в мире приписывалась с тех пор человеку и его свободному выбору. Человек сам есть причина греха и зла — путем извращенного употребления благ творения. Бог освобождается от ответственности за зло. В мире, однако, нет и начала или материи противобожественного характера, которые бы представляли собой второе праначало наравне с Богом, как учили дуалистические течения из мира гностиков.

Вторая плоскость развития понятия «грех» сформировалась в опыте греха самого народа Божиего. Вопрос о том, как это возможно, чтобы в обществе спасенных и крещеных, перешедших от смерти в жизнь, грех по-прежнему имел власть, занимает уже Новый Завет. Как может святая Церковь состоять из грешников? Отвергая ригористические представления, согласно которым членами Церкви могут быть лишь чистые и безгрешные, Церковь утвердила Таинство покаяния как повторную возможность спасения

после первой, данной в крещении. Поначалу покаяние допускалось лишь один раз. Считалось, что к покаянию можно прибегать в случае тяжких грехов — таких как идолопоклонство, прелюбодеяние, убийство, в то время как ежедневные грехи, в которые время от времени впадает и праведник, следовало заглаживать молитвой, постом и подаянием. Со времен Григория Великого (ок. 540–604) стали внимательно относиться к тому, с каким внутренним настроением был совершен грех. Смертным считался только такой грех, который касался чего-то очень серьезного и совершался совершенно сознательно и свободно. Средневековая схоластика различала между грехами, в которых человек нарушил жизненный порядок, созданный Богом, не отвращаясь, однако, от Самого Бога, и грехами, в которых «отсутствует память о последних вещах и любовь» или же в которых человек совершает поступок прямо против любви (Фома Аквинский — *Thomas von Aquin* [1224–1274]. *Summa contra gentiles*. III, q. 139). Первые называются «простительными грехами» (*peccatum veniale*), последние — «смертными грехами» (*peccatum mortale*). В последних грешник отвращается от Бога и утрачивает спасение. Список прегрешений, трактуемых как смертные грехи, варьировался в ходе истории.

Нравственное богословие и церковное право развили подробную казуистику, позволяющую точную систематизацию отдельных поступков, а поэтому и различение тяжких и допустимых грехов. Со временем под грехом все чаще стали понимать отдельный поступок; представление же о грехе как надындивидуальной силе, тяготеющей над человеком и историей, отступило на задний план. Против этого видения греха выступила Реформация, рассматривавшая грех прежде всего не как отдельные прегрешения, а с опорой на Писание и Августина и учившая, что грех есть отвержение благой воли Божией по отношению к человеку, противление грешника своей собственной цели, а потому и прегрешение против Бога, ближнего, окружающего мира и против самого себя. Дурная похотливость (конкуписценция — *concupiscentia*) есть знак того, что человек, пребывающий под властью первородного греха, не способен желать Бога. Он не свободен желать блага и направлять свою волю в согласии с волей Божией. Даже будучи оправданным, человек остается под властью конкуписценции и несет на себе отпечаток греха, а потому остается грешником и одновременно оправданным: *simul iustus et peccator*. В этом часто усматривали установку Самого Бога, Который сознательно не засчитывает грех

и делает вид, будто бы человек оправдан, в то время как на самом деле грех на нем остается. В противоположность этому Тридентский собор учил, что грех в оправдании и спасении уничтожается на самом деле и что человек пересоздается, а не что ему грех просто не засчитывается. Он становится оправданным и именно потому больше не является грешником. Согласно Тридентскому собору, конкуписценция, которой подвержен и оправданный, не является грехом, пока на ее почве не совершаются конкретные дурные поступки. Лишь дурные поступки, а не их желание являются, согласно собору, грехом.

Совместная декларация по учению об оправдании верой, подписанная в 1999 г. Лютеранским Всемирным союзом и Ватиканским советом по вопросам христианского единства, констатирует, что разница в понятиях греха в обеих этих церковных традициях является следствием выделения разных аспектов греха, что, однако, не ставит под сомнение принципиального, совместно достигнутого согласия обеих церквей в учении об оправдании верой. Эта декларация представляет собой официальный церковный документ, заявляющий, что конфессиональные различия в учении об оправдании грешника и о преодолении греха больше не представляют собой вероучительной преграды между обеими Церквями.

3. *«Социальный грех»*. В настоящее время становится все труднее донести понятие греха до общества, даже до общества церковного. В особенности это касается учения о первородном грехе. Новым подходом к этой проблематике может служить представление о «социальном грехе», известном еще под названием «структурного греха». Эти термины возникли на фоне осознания того, что подавление одного человека другим, эксплуатация и унижение людей зачастую находят свое объяснение не в конкретных поступках отдельных людей, а в надындивидуальных, общественных структурах. Как раз в рамках глобализации стало практически невозможно отследить взаимозависимость причины и следствия. Целые комплексы событий выходят за рамки личности и сказываются не только на отдельных людях, но и на группах и народах, то есть на человечестве в целом. Перед лицом действующих здесь механизмов человек чувствует себя бессильным, даже если и осознает свою причастность к этой системе. Подобная непрозрачность нередко приводит к ощущению беспомощности, но и к самооправданию и огульному обвинению всех остальных.

На этом фоне древнее учение о первородном грехе обретает новый смысл. Оно покоится на идее того, что грех и прегрешение всегда имеют социальные последствия и касаются не только самого совершителя греховного поступка, но и его окружения, а потому и общества. Несчастные случаи, которыми пестрят новости и газеты, являются плодами конкретного человеческого выбора; человеческий выбор является исходным пунктом ситуаций, приводящих к конкретному ложному поведению, например, к распространению преступности, связанной с насилием. Социальный грех выходит за пределы отдельных поступков и сказывается на всем обществе и его структурах, но корни его уходят в индивидуальную ошибку конкретного человека, а социальный грех, в свою очередь, приводит к новым конкретным греховным поступкам. Под этим углом зрения в подобной концепции социального греха просматриваются несущие конструкции все того же учения о первородном грехе — в том виде, в котором оно было сформулировано, осмыслено и сохранено Церковью. Эти структуры не являются неотвратимой судьбой, подобно естественному закону, тяготеющему над человеком, они не являются Божественной волей, которую человеку надлежит сносить со смирением; во многих случаях эти структуры представляют собой несправедливость, подлежащую искоренению и преодолению. Аспект социального греха и греховных структур получил особое развитие в богословии освобождения. Он вполне вписывается в рамки церковного учения о грехе и первородном грехе. Социальный грех при этом следует строго отличать от коллективной вины, когда ответственность приписывается целому обществу как таковому, а индивидуальная ответственность предается забвению.

Лит.: *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* / Hg. von H. Frankemölle. Freiburg; Basel; Wien, 1996; *Hilpert K. Soziale Sünde // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. 5. S. 93–100; *Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen, 1983; *Schoonenberg P. Theologie der Sünde. Einsiedeln*, 1966; *Werbick J. Schulderfahrung und Bußsakrament*. Mainz, 1985.

Петер Хоппер

Достоинство / Права человека (правосл.)

Достоинство (*старослав.*: близкое к «сан», «чин», «честь»; человек достойный — стоящий чего-л.; Старославянский словарь. С. 196) — сообразность, правильность, высокое положение. Достойный человек буквально: такой, какой следует, каким должен быть. Достоинство — «необходимые моральные качества, положительные качества, ценность, титул (Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. 1. С. 784). Достоинство человека означает его значимость, высокую стоимость. В Священном Писании, у апостола Павла, находим: *вы куплены дорогою ценою* (1 Кор. 6:20), что соответствует одному из значений слова «достоинство». Смысл этого понятия раскрывается в духовном, интеллектуальном, религиозном превосходстве человека над всеми прочими созданиями Творца.

Христианское богословие обосновывает достоинство человека богоподобием: человек подобен Богу. Это самый возвышенный взгляд на человека. Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «...ни одна богословская система вне Православия до такой возвышенности мысли о человеке не доходила» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. С. 424). Апостол Петр называет человека-христианина *родом избранным* (1 Пет. 2:9). Преподобный Макарий Египетский об этих словах святого апостола пишет: «Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты — *род избран*, священен и язык свят» (*Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. С. 209). Царское достоинство — наивысшее среди людей. Так, христианский монах, живший в IV в., один из первых возвеличивает достоинство человека.

Фундаментом богословского понимания достоинства является библейское учение о сотворении человека, в котором раскрывается замысел Божий: Бог творит человека по Своему образу и подобию (см. Быт. 1:26–27). Уже в раннехристианскую эпоху возник точный поэтический парафраз этих строк. Он принадлежит Филону Александрийскому: «Человек есть великолепный отпечаток великолепного образа, изваянного по образу идеального Первообраза» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. С. 100).

Не менее значимым является христологическое понимание человеческого достоинства. Святитель Григорий Богослов пишет: «Если будешь низко думать о себе, то напомним тебе, что ты —

Христова тварь, Христово дыхание, Христова честь, а потому вместе и небесный, и земной, приснопамятное творение. Ты — созданный бог, через Христовы страдания идущий в нетленную славу» (Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. С. 152). Богоподобие мыслится как уподобление Христу — Христос и есть Первообраз Божественного достоинства для человека. Святитель Григорий Палама говорит: «Итак, Сын Божий стал человеком, чтобы показать, на какую высоту Он нас возводит» (*Григорий Палама, свт. Беседы. Ч. 1. С. 162*). Таково и современное представление о человеке. В XX в. митрополит Антоний Сурожский писал: «Если вы хотите узнать, что такое человек... воззрите к престолу Божию, и вы увидите там сидящего одесную Бога, одесную Славы ЧЕЛОВЕКА (выделено мной. — А. Л.) Иисуса Христа... только так мы можем познать, как велик человек» (*Антоний (Блум), митр. Человек пред Богом. С. 314*).

Православная антропология возводит человека к такому достоинству и чести, выше которого едва ли что может быть — сыны Божии и боги (см. *Обожение*). Достоинство человека понимается как «неотъемлемое онтологическое» основание «каждой человеческой личности» (Основы учения Русской Православной Церкви. С. 1). Митрополит Антоний пишет об этом: «Наше представление о человеке гораздо более величественное, чем представление тех, кто стремится сделать человека максимально большим в двумерном мире, из которого Бог исключен» (*Антоний Сурожский, митр. Труды. С. 274*).

Достоинство человека неуничтожимо. Грехопадение помрачило человеческую природу, ослабило дух человека, но достоинство человека остается на богоподобной высоте: грех «онтологически не разрушает богоданного достоинства, но помрачает его...» (Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2008 г. I, 4 // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>).

Понятие «права человека» появляется в русском сознании не ранее XIX в. До этого в исторических документах встречаются упоминания только о сословных правах. Термин «право» в значении «закон» возник в XVI в. Русское слово «право» означает «правда», то есть верно, справедливо, правильно, праведно. Современное значение термина «право» сохраняет этот же смысл (например, правильный закон, соответствующий, достойный, справедливый).

Понятие «права человека» семантически связано с понятием «достоинство». Права человека являются следствием высочайшего и богоподобного достоинства личности. Если мы признаем достоинство личности, то тем самым признаем и права человека. Права человека есть такое социально принятое и юридически закрепленное отношение к достоинству человека со стороны государства и общества, при котором гарантируются все необходимые условия жизни и развития личности.

С антропологической точки зрения, соблюдение прав человека происходит из деятельной евангельской любви человека к ближнему. В исторической перспективе понятие «права человека» возникло в процессе развития общества, оплодотворенного христианским гуманизмом. Было бы ошибочным считать, что права человека — это проекция юридических государственных отношений. Современный уровень развития прав человека есть следствие влияния христианского гуманистического сознания на область общественных отношений.

В исторической перспективе права человека рассматриваются как появление социальной необходимости создания условий достойной жизни для человека, что происходило в три этапа. На первом этапе юридического закрепления прав человека (Декларация прав человека и гражданина, 1789), они понимаются как гражданские свободы, условия, необходимые для жизни: право собственности, право суда, право неприкосновенности жилища и др. На втором этапе (Всеобщая декларация прав человека, 1949) — как антропологические условия жизни и развития общества: право предпринимательства, право на интеллектуальную собственность, избирательное право, право свободного передвижения, право на свободу слова. На третьем этапе (Хартия основных прав Европейского Союза, 2000) — как условия развития личности: религиозные свободы, право на образование, право высказывать свое мнение, права меньшинств, отмена смертной казни.

Христианское развитие общественного сознания, хотя и не сразу, привело общество к отказу от рабства, затем к признанию права на жизнь, на равное положение в обществе людей всех сословий и т. д. Таким образом, развитие государственных гарантий прав человека, с нашей точки зрения, следовало за развитием христианского сознания народов.

Права человека — это семейно-родовые и социальные нормы отношений между отдельными личностями. В общественном уст-

ройстве права человека обеспечиваются религиозными правилами и канонами, а также этнокультурными исторически обусловленными традициями. В государственном устройстве права человека закреплены конституцией и законами.

Осуществление прав одного человека может препятствовать или вступать в конфликт с осуществлением прав другого. Например, право публично выражать свои религиозные взгляды может вступить в конфликт с правами другого человека, который, в свою очередь, имеет право на иные взгляды. В межрелигиозных конфликтах человек или общность людей могут не признавать права отдельного человека или другой общности людей на атеистическое или какое-либо иное поведение. К примеру, атеисты в России не желают признавать Рождество праздничным государственным днем.

С юридической точки зрения, чтобы преодолеть конфликты, возникающие при реализации прав человека, необходимо установить взаимные ограничения в реализации отдельных прав. Такие ограничения прав одного человека в некоторых случаях необходимы для соблюдения прав другого. Общественная природа прав человека вообще с необходимостью рождает ограничения прав отдельной личности. В связи с этим возникает необходимость установления приоритетов прав на основе общепринятых норм (религиозных, нравственных, этнокультурных). С евангельской точки зрения подобные конфликты преодолеваются деятельной любовью человека к человеку, самоограничением ради другого.

Нормы, которыми в конфликтных ситуациях могут быть ограничены права и свободы, самая сложная часть прав человека. Неоднозначность понимания этих норм приводит к конфликтам, отрицанию прав, нарушению договора (закона), к преступлению против человека и общества в целом. Негативное отношение групп людей к нормам прав человека относится как раз к межрелигиозным, нравственным и духовным конфликтам, которые не однозначно разрешены. Поэтому проблема соблюдения прав человека требует антропологического и религиозного анализа в области межрелигиозных, биоэтических, межнациональных отношений. При подобном анализировании прав человека они могут и должны подвергаться коррекции в сторону национальных, религиозных и других особенностей тех стран, в которых рассматривается их применение. При этом религиозные и национальные особенности прав человека могут иметь превосходство.

Евангельский принцип разрешения конфликта интересов основан на любви к ближнему. Но по причине греховности человека и помрачения любви необходимо признать необходимость правового разрешения подобных конфликтов. Подчинение закону, нормам и правилам есть внешняя сторона соблюдения прав человека. Евангельская любовь к ближнему может являться внутренним основанием для соблюдения прав человека, общественного порядка и законности. Только в любви возможно непротиворечиво соединить интересы разных людей. В православном сознании свобода рассматривается «как предельное проявление любви» (Антоний (Блум), митр. Человек перед Богом. С. 412). Свобода как возможность и реализация своих прав и потребностей в любви соединяется со свободой и правами другой личности. Только в любви личность не противится закону, но и не нуждается в подчинении ему.

Евангельская любовь по своей надмирной сути не нуждается в правах человека. Любовь превосходит разделения между людьми, соединяет желания, цели, потребности каждого. Любовь не приводит к конфликтам интересов. *Любовь*, по словам апостола Павла, *не ищет своего* (1 Кор. 13:5). Любовь влечет человека заботиться о том, чтобы другой человек, ближний, имел те же возможности для своей жизни, развития личности и духовного роста, что имеет и он сам. Иными словами, любовь побуждает человека заботиться о правах другого человека. Евангелие, таким образом, дает прочное основание для деятельности по развитию и защите прав человека. Это реальная духовная основа социальных отношений, которая с христианской точки зрения является фундаментом социального договора между людьми о защите своих прав и началах юридических гарантий.

Одной из сторон социального служения Церкви является участие в правозащитной деятельности. «С древних времен и до сего дня Православная Церковь печалует перед властью за людей, несправедливо осужденных, униженных, обездоленных, подвергаемых эксплуатации» (Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека).

Основанная на деятельной любви забота о правах ближнего есть одновременно лучшая гарантия собственных прав. Иисус Христос оставил нам заповедь: *Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки* (Мф. 7:12). С другой стороны, евангельская любовь

к ближнему побуждает к соблюдению интересов, а стало быть, прав другого человека в ущерб себе. Это добровольное ущемление собственных прав есть жертва ради Христа. Такое ущемление вполне уместно в обществе, где евангельские ценности стали основой общественных отношений, а также в миссионерской деятельности. Важно при этом, чтобы подобное ущемление собственных прав, добровольно принимаемое во имя Христовой любви, не эксплуатировалось и не становилось нормой.

Однако греховность человечества препятствует возможности выстроить общественные отношения на любви. Без любви человек ищет удовлетворения личных интересов и прав. Индивидуализм сталкивает людей друг с другом, поэтому возникают неизбежные конфликты интересов и прав разных людей. Выходом из этого состояния, с учетом современного христианского гуманистического подхода, является общественный договор. Такой договор не может гарантировать права и свободы, которые приняты большинством и отвечают религиозным, духовным, нравственным, гражданским и медицинским нормам. В общественном договоре все построено на ответственности каждого. Ответственность и доверие могут стать на место законов в таком обществе. Подобные отношения рассматривались утопистами, в безрелигиозных обществах как в XVIII, так и в XX в.

Договор, в отличие от закона, исполняется добровольно, а закон подчиняет волю человека насилием. В антропологической перспективе договор первичен, однако в перспективе исторической закон был первым. Закон оказывается единственной гарантией прав человека. Но эта гарантия реализуется уже ответственностью не перед совестью, а перед законом. Закон контролирует поступок, а совесть — намерение.

Соблюдение прав человека согласно со смыслом новозаветного Откровения о любви и реализует заповедь любви человека к человеку. Христианство дало возможность придать гуманистический характер общественному устройству, но достичь такого устройства оказалось не так просто. Исторически человечество шло к этому 20 веков — после Откровения Христова о любви — и еще не сумело реализовать его полностью.

Современное общество с необходимостью ищет баланс прав человека с правами общины, нации, с государственной целесообразностью. В этом смысле исходными для христианства являются права человека, права личности, которые могут ограничиваться

правами различных общностей. С православной точки зрения, наиболее благоприятным было бы такое положение человека в обществе, при котором государственные ограничения прав человека, как самые мощные (силовые структуры), были бы использованы минимальным образом. Церковь видит широкие возможности нравственного и духовного регулирования соблюдения прав человека и предпочла бы, чтобы государственное регулирование прав человека наступало только тогда, когда все остальные методы уже бессильны.

Лит.: Антоний Сурожский (Блум), митр. Человек пред Богом. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2010; М., 1995; Он же. Труды. М., 2002; Григорий Палама, свт. Беседы. М., 1993; Кириак (Кери), архим. Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996; Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Сергиев Посад, 1994; Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2008 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>; Старославянский словарь. М.: Русский язык, 1999; Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. Т. 1. М.: ОГИЗ, 1935.

Протоиерей Андрей Лоргус

Права / Достоинство человека (католич.)

Взгляд на историю. Признание врожденного достоинства и подобных же неотъемлемых прав всех членов человеческого сообщества, согласно Всеобщей декларации прав человека ООН (1948), образует основу свободы, справедливости и мира на земле. Не подлежит сомнению, что права человека — начиная с права на жизнь, права на самоопределение и на адекватные условия существования вплоть до права на участие в решении общественных вопросов, а потому права на равенство перед законом — с XVIII в. являются существенным элементом государственных конституций.

Однако Римо-Католическая Церковь в прошлые два столетия подходила к правам человека с неуверенностью, сомнениями и предубеждениями. Мышление в категориях прав человека представлялось ей проявлением секуляризма, индифферентизма и анти-клерикального лаицизма, а также воспринималось как выпад про-

тив христианской религии и Церкви (ср.: *Пий IX. Syllabus errorum*¹. 1864). Но ход событий во времена понтификата папы Льва XIII, папы Пия XII и папы Иоанна XXIII вплоть до Второго Ватиканского собора является наглядным доказательством тому, что Церковь все чаще выступала ходатайшей и заступницей прав человека. Так, Второй Ватиканский собор признал, что следование гражданским свободам, осуществление общего блага и порядок во взаимоотношениях граждан между собой, а также единодушие в отрицательном отношении к насилию привели к глубоким изменениям в обществе (ср.: *Gaudium et Spes*². 73). Собор выражает пожелание, чтобы Церковь сама возвещала права человека, сама бы воздавала должное их становлению и научилась бы ценить многосложность современности, повсеместно вопиющей о необходимости этих прав: «Сегодняшний человек — на пути к совершенному развитию своей личности и к постоянно растущему осознанию и обретению своих прав» (*Gaudium et Spes*. 41). Соборная конституция «О Церкви в сегодняшнем мире» рассматривает отдельные права человека и вновь и вновь требует их соблюдения (ср.: *Gaudium et Spes*. 21, 26, 29, 42, 52, 59, 60, 73, 76). Особое внимание уделяется в числе прочего праву на свободу собраний, объединений и мнений, праву на организацию политических сообществ (ср.: *Gaudium et Spes*. 73), праву родителей на рождение потомства (ср.: *Gaudium et Spes*. 52), праву на воспитание и образование (ср.: *Gravissimum educationis*³. 6), праву на человеческую и общечеловеческую культуру (ср.: *Gaudium et Spes*. 60) и, не в последнюю очередь, праву на частное и общественное исповедание религии на основании свободы совести (*Dignitatis Humanae*⁴. 2).

Право на свободу совести, будучи на соборе спорной темой, служит наглядным примером тому, как в Церкви шел процесс признания прав человека. Когда папы XIX и XX вв. совершали нападки на свободу совести, их критика была рассчитана на такое понимание свободы совести, которое считало себя свободным от каких бы то ни было обязательств по отношению к закону Божию. В противоположность этому собор рассматривает совесть как мес-

¹ «Список заблуждений [нашего времени]». — *Примеч. пер.*

² Документ Второго Ватиканского собора Пастырская конституция «Радость и надежда. О Церкви в сегодняшнем мире». — *Примеч. пер.*

³ «*Gravissimum educationis monumentum*» — декларация Второго Ватиканского собора о христианском воспитании. — *Примеч. пер.*

⁴ Декларация Второго Ватиканского собора «Достоинство человеческой личности. О религиозной свободе». — *Примеч. пер.*

то познания и признания истины, а также как причастность к закону Божию (ср.: *Dignitatis Humanae*. 3; *Gaudium et Spes*. 16). Поэтому свобода истолковывается не в смысле простого произвола, не в смысле ничем не сдерживаемого удовлетворения собственных интересов или эгоизма, а в смысле дара и послушания.

Поэтому право на религиозную свободу не означает религиозного индифферентизма, освобожденности человека от любых обязанностей по отношению к Богу и ближним. Собор говорит о свободе в смысле свободной самоотдачи человека — истине, справедливости, любви, а потому и Самому Богу. Так, свобода есть «величайший признак образа Божия в человеке» (*Gaudium et Spes*. 17).

Подобный интерес собора следует рассматривать в историческом контексте — как выступление за права личности. Права человека и права на свободы обосновываются не принадлежностью человека какому-либо слою общества, нации, какому бы то ни было объединению, но признаются правами врожденными, а потому имеющими догосударственное происхождение (отцы собора формулируют этот момент для государства). Отсюда и заголовок декларации о религиозной свободе: «*Dignitatis humanae*». Кроме того, собор констатирует, «что признание Бога никоим образом не противоречит достоинству человека, ибо это достоинство коренится и достигает совершенства в Самом Боге» (*Gaudium et Spes*. 21; ср. 41). И вот таким парадоксальным образом Церковь, присмотревшись к результатам чуждых ей эмансипаторских процессов Нового времени, обнаружила, что весть о незаменимости каждого отдельного человека, весть о достоинстве и правах человека как личности в конечном итоге имеет своим источником ее собственную благу весть.

Богословское обоснование. В обосновании *прав* человека на основании неотъемлемого человеческого *достоинства*, следующего из связи человека с Богом, состоит особый вклад христианства в развитие понятия человеческих свобод в Новое время. Если бы обоснование прав человека рассматривалось в исключительно горизонтальной плоскости, подверженной постоянным изменениям, то тогда бы было утрачено универсальное, нормативное измерение прав человека. Поскольку права представляют собой не взаимные претензии людей друг ко другу и поскольку они подлежат признанию вне зависимости от заслуг личности, то и их

действительность должна обосновываться трансцендентально, или вертикально. И только лишь всеобъемлющая и всепревосходящая действительность Бога является поручительством существованию безусловного достоинства каждого отдельного человека. В этом смысле Бенедикт XVI предостерегает: «Правам человека грозит опасность непризнания — либо когда их лишают трансцендентной почвы, либо когда не признается личная свобода» (*Caritas in veritate*¹. 2009. № 56).

Католическая богословская традиция знает два пути трансцендентального обоснования прав и достоинства человека: с одной стороны, это аргумент естественного права, имеющий значение прежде всего в дособорных вероучительных текстах, но вновь используемый на соборе и в высказываниях Бенедикта XVI. С этой точки зрения достоинство человека следует из его одаренности разумом и свободной волей, — одаренности, благодаря которой человек превалирует над миром вещей (ср.: *Gaudium et Spes*. 14). Эта природа свойственна всем людям — обстоятельство (с опорой на опыт и разумное рассуждение), доказывающее универсальную действительность прав человека) (*Dignitatis Humanae*. 9). И здесь скрывается и надежда на то, что все люди доброй воли, вне зависимости от своей религиозной принадлежности и мировоззренческих убеждений, совместно выступают в поддержку прав человека (*Gaudium et Spes*. 21, 90).

С другой стороны, достоинство человека обосновывается богословски, в частности сотериологически, прежде всего — христологически. Сначала вступает в силу идея сотворенности мира Богом, согласно которой человек создан по образу Божию (Быт. 1:26f.); тем самым становится очевидным особое призвание и непосредственная связь каждого человека с Богом. Образ Божий в человеке является фундаментом человеческого достоинства, нерушимого даже грехом. Поэтому каждый человек, вне зависимости от своих поступков, вправе претендовать на фундаментальные права. С точки зрения христологии обоснование человеческого достоинства опирается на то, что Сын Божий «некоторым образом соединился с каждым человеком» (*Gaudium et Spes*. 22). Во Иисусе Христе все люди принципиально равны, все люди призваны в общее достоинство детей Божиих (ср. Гал. 3:28; Кол. 3:11). С точки зрения пневматологии, свобода и достоинство детей Божиих —

¹ Третья энциклика папы Бенедикта XVI «Милосердие в истине». — Примеч. пер.

это дар Духа Святого (Рим. 8); это касается принципиально всех людей (*Gaudium et Spes*. 12; *Nostra aetate*¹. 5).

В правах человека христианская вера видит больше, чем просто исторически возникшие постулаты, принципиально поддающиеся пересмотру. В вертикальном аргументативном измерении становится ясно, что требование соблюдения прав человека черпает свою силу из религиозных предпосылок, не гарантируемых современной секулярной цивилизацией (Э.-В.Бёкенфёрде — E.-W. Böckenförde).

Практические выводы. В свете богословского обоснования прав человека проявляется, почему борьба христиан за достоинство и права человека является неотъемлемой частью проповедания Евангелия (ср.: Павел VI. *Evangelii nuntiandi*². 1975. № 30f.; Иоанн Павел II. *Redemptor hominis*³. 1979. № 10). С одной стороны, Евангелие — свет и сила тех, кто проповедует его миру; с другой стороны, свидетельство Евангелия только тогда правдоподобно, когда сопровождается борьбой за права человека. Кроме того, богословский аргумент несет в себе и возможность общехристианской борьбы за справедливость, свободу и мир.

Однако борьба Церкви за права человека лишь тогда правдоподобна, когда Церковь в своей собственной среде поощряет человеческую свободу как предпосылку христианской свободы: «Каждый, кто говорит людям о справедливости, должен быть для начала сам справедлив в их глазах» (Епископский синод 1971 г.: «Справедливость в мире»). Выставляя подобные требования, сторонники этой идеи поначалу наталкиваются на возражение, что в рамках Церкви не приходится мыслить в категориях прав человека, потому что жизнь человеческая — на основании своего Божественного происхождения и назначения — принципиально иной природы, чем общество, организованное по государственно-му принципу. Однако сверхъестественная природа Церкви не отменяет ее человеческого, а потому и социального измерения. Поэтому Второй Ватиканский собор, говоря о Церкви, имеет в виду единую, монолитную действительность, состоящую из чело-

¹ «В наш век» — декларация Второго Ватиканского собора об отношении Церкви к нехристианским религиям. — *Примеч. пер.*

² Энциклика «О евангелизации современного мира». — *Примеч. пер.*

³ Энциклика «Искупитель человечества». — *Примеч. пер.*

веческого и Божественного элемента (ср.: *Lumen Gentium*¹. 8). Поэтому своеобразие Церкви, то есть ее происхождение, структура и назначение, еще не означает, что она пребывает в пространстве, в рамках которого права человека не действуют. Отличие Церкви состоит не в степени действенности прав человека в ее рамках, а в образе их церковно-правового оформления, при том что по-прежнему актуальным остается то обстоятельство, что отличия эти обосновываются с позиций их богословской природы, то есть с точки зрения назначения Церкви.

Быть может, самый заметный по последствиям вклад христианства в осуществление прав человека сегодня состоит в том, что христиане подчеркивают неразрывность прав и ответственности, справедливости и милосердия, свободы и любви к ближнему. Права человека создают почву для солидарности всех людей друг с другом и не подлежат одностороннему либералистскому истолкованию в смысле каких-то претензий. В этом контексте находятся и размышления о дополнении прав человека обязанностями человека, а также размышления о границах тварной природы (Й. Ратцингер — J. Ratzinger). Несмотря на то что любовь и милосердие не поддаются юридическому урегулированию, все же они могут вдохновить право и справедливость. И лишь толкование прав человека в свете любви к ближнему ведет к гуманизации общества. А потому памятование о слабых и отверженных обществом остается принципиальным долгом христиан.

Лит.: Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax». (Entwicklungen und Frieden). Dokumente, Berichte, Meinungen. München; Mainz, 1976; Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis / Hg. von E.-W. Böckenförde. Stuttgart, 1987; Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche / Hg. von Joh. Schwartländer. München, 1979; Hilpert K. Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf, 1991; Mikluscak P. Einheit in Freiheit. Subsidiarität in der Kirche als Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Würzburg, 1995; Kasper W. Die theologische Begründung der Menschenrechte // Kasper W. Theologie und Kirche. Bd. 2. Mainz, 1999. S. 229–248; Habermas J., Ratzinger J. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg u. a., 2005; Benedikt XVI. Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika «Caritas in veritate». Freiburg u. a., 2009.

Павел Миклушчак

¹ Догматическая конституция Второго Ватиканского собора о Церкви «Свет народам — Христос». — *Примеч. пер.*

Дух / Духовная жизнь (правосл.)

Духовная жизнь, по слову свт. Иоанна Златоуста, необходима христианину для спасения: «Не одна вера нужна, но и духовная жизнь, чтобы мы могли удержать в себе Духа, данного однажды» (*Иоанн Златоуст, свт. Творения. С. 826*). Употребляемое им, равно как и другими святыми отцами, словосочетание «духовная жизнь» неразрывно связано с понятием «дух».

О духе свт. Феофан Затворник пишет: «Что же это за дух? Это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его... Дух, как сила, от Бога исшедшая, ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой. Неким духовным сокровенным чувством удостоверяясь в своем исхождении от Бога, он чувствует свою полную от Него зависимость и сознает себя обязанным всячески угождать Ему и жить только для Него и Им... Душа человеческая делает нас мало чем выше животных, а дух являет нас мало чем умаленными от ангелов» (*Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. С. 143*). Высокое предназначение духа в человеке объясняет свт. Николай Сербский: «Этот дух связывает человека с Творцом и с небесным духовным миром вокруг Него» (*Николай Сербский, свт. Миссионерские письма. С. 6*).

Итак, дух — это сила в человеке, делающая возможным и реальным личное общение его с Богом. Реализация этой возможности, ее развитие и поставление в шкале внутренних жизненных приоритетов на первое место, с подчинением всего прочего либо отказом от него, и составляют духовную жизнь в самом общем смысле.

Жизнь человека разнообразна. По словам свт. Феофана Затворника, «у нас три яруса жизни: духовная жизнь, душевная и плотская. Последние две эгоистичны. Первая требует самоотвержения, и в начале, и в продолжении, и в каждом деле» (*Феофан Затворник, свт. Письма. С. 41*).

Таким образом, духовная жизнь возможна благодаря присутствию в человеческом естестве духа. Однако суть ее состоит не в самосовершенствовании духа, а в общении человека с Богом, соединении духа человеческого с Духом Божиим. Святитель Феофан Затворник пишет: «Успех в духовной жизни и во всех ее проявлениях есть плод благодати Божией. Духовная жизнь вся от Пресвятого Духа Божия. У нас есть свой дух, но бессильный.

В силу вступает он, когда осенит его благодать» (Феофан Затворник, *свт. Письма*. С. 163).

Преподобный Иустин (Попович) характеризует духовную жизнь так: «Духовная жизнь — это деятельность без участия чувств. Ее описали святые отцы. Как только умы святых примут ее, вещественное созерцание и грубость тела исчезают, и созерцание становится духовным» (Иустин (Попович), *прп.* Гносеология святого Исаака Сирина. С. 211).

Начало духовной жизни и ее развитие свт. Феофан Затворник описывает следующим образом: «Когда человек предан страстям, то он не видит их в себе и не отделяется от них, потому что живет в них и ими. Но когда воздействует на него благодать Божия, он начинает различать в себе страстное и греховное, признается в нем, кается и полагает намерение воздерживаться от того. Начинается борьба. Сначала эта борьба ведется с делами, а когда человек отвыкнет от дурных дел, брань начинается уже с дурными мыслями и чувствами. И здесь она проходит много степеней, но главное вот что бывает: помыслы и чувства не вдруг освобождаются от страстей и греха, а бывают в плену у них и после того, когда дурные дела уже прекращены. Хоть и не бывает тогда грешных дел, но душа помышляет о грешном и услаждается страстными предметами.

Кто ревностно ведет дело своего спасения, тот сейчас заметит это. Внимание непрестанно открывает ему все сплетение страстных помыслов, роящихся внутри его. Заметив эту нестройность, он начинает прогонять дурные помыслы и подавлять страстные движения, навикает распознавать, какой страстный помысел как начинается, как подкрадывается, как увлекает и прельщает душу, и вместе с тем навикает и тому, как побеждать, прогонять и погашать его. Борьба длится, страсти все более и более исторгаются из сердца, бывает даже и так, что совсем исторгаются.

Страсти исторгаются, но борьба не прекращается, — исторгаются из сердца, но из естества нашего не выходят и остаются в нем. Признак того, что страсть исторгнута из сердца, есть когда сердце начинает питать отвращение и ненависть к страсти. Но когда человек и этого достигнет, то все-таки не значит, чтоб страстные помыслы уже не приходили и не покушались увлечь душу его; нет, и при этом они будут нападать и соблазнять, хоть и без успеха, потому что сердце с первого же раза поражает их тогда ненавистью и отвращением. Страсть исторгнута из сердца, но она

осталась подле него, она стала вне его как искуситель» (*Феофан Затворник, свт.* Как идет духовная жизнь. С. 638–639).

При прохождении духовной жизни неизбежны ошибки и скорби. Преподобный Макарий Оптинский так говорит об этом: «Духовная жизнь не в том только состоит, чтобы быть успокаиваемым от благодати и получать успокоения... Это непрочное, не прошедши огня искушений; потому-то благодать, явивши себя, отступает и попускает нам быть ратованным, чтобы искусилось наше самовластие, однако ж все-таки невидимою силою помогает. В духовной жизни крест выше утешений: от сих иногда приходят в высокоумие, а от одного, познав свою немощь, смирятся и получают помощь» (*Макарий Оптинский, прп.* Письма. С. 152). Поэтому, продолжает оптинский старец, «проходя духовную жизнь и побеждаемы быв страстями, мы не должны малодушествовать, но более укрепляться в вере. Воин на войне тогда бывает искусен, то есть приходит в познание воинской науки, когда много раз и ошибки делает, и ранен бывает; но первое его вразумляет, а за второе награды получает. Однако не с одного раза может научиться воинской науке. Кольми паче духовная жизнь требует научения и много времени» (*Макарий Оптинский, прп.* Письма. С. 11).

Христианин, ведущий духовную жизнь, проходит определенные стадии внутреннего роста. Об этом свидетельствует великий подвижник прп. Ефрем Сирин: «Как ребенок не всегда остается в младенческом возрасте, но ежедневно растет по неизъяснимым законам природы, пока не придет в совершенного мужа, в полноту разумных понятий, так и рожденный свыше водою и Духом не должен оставаться в духовном младенчестве, но, ежедневно пребывая в подвиге, труде и многом терпении, обязан через борьбу с духовными противниками преуспевать и расти до полноты духовного возраста» (*Ефрем Сирин, прп.* Творения. С. 320). Об этом же говорит прп. Нил Синайский: «В какой мере преуспевает человек в духовном подвиге, в такой восходит на высоту тайн Духа и утаенных сокровищ премудрости» (*Нил Синайский, прп.* Творения. С. 245).

Необходимым условием духовной жизни является постоянное внимание к себе. Святитель Феофан Затворник, составивший подробное руководство идущим по пути духовной жизни, пишет: «Без внимания и в житейском порядке ничего не сделаешь как следует; в порядке же духовном оно — прежде всего... Неудивительно потому, что духовная жизнь во всем своем объеме именуется жиз-

нию трезвенною, и в писаниях отеческих больше всего вы встретите речей о трезвении, или внимании, — это одно и то же. Как дорого поэтому обрести навык внимания! Главный труд у начавших заботиться о душе обычно на это и направляется. И дело их начинает походить немного на дело только с тех пор, как внимание начнет собираться в себя; обыкновенно оно — все вне, а не внутри. С этого же момента и внутренняя жизнь начинается и вместе с вниманием зреет и крепнет» (*Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. С. 212*).

Особенно много опасностей возникает перед тем, кто проходит путем духовной жизни наугад, без опытного руководства и ясного понимания ее принципов. Преподобный Паисий Величковский наставляет: «Потому мы и не приходим в совершенство и не получаем благодати, что не знаем: с чего положить начало духовной жизни, что составляет середину и конец ее и в чем состоит существо и основание добродетелям, — пока не узнаем сего, до тех пор в одно и то же время трудимся и разоряем. О человек! пойми же то, с чего начинается духовная подвижническая жизнь, откуда рождаются добродетели и чрез что легко входят в нас страсти, — и тогда скоро получишь душе своей просвещение. Без этого же начала ты как бы в море семя сеешь, и оно бывает погубляемо» (*Паисий Величковский, прп. Крины сельные. С. 68*). Поэтому при прохождении путем духовной жизни необходимо и весьма важно духовное руководство. Христианин, собирающийся проводить духовную жизнь, как правило, старается найти опытного в ней руководителя, уже прошедшего тем путем, на который только вступает его подопечный.

Одной из опасностей, подстерегающих христианина при неправильном проведении духовной жизни, является состояние духовной прелести (от «прельщение», «лесть») — ложного, искаженного, опыта. Человеку, пребывающему в духовной прелести, кажется, что он достиг определенных духовных высот вплоть до личной святости. Так же, по мнению многих православных авторов и некоторых психологов-христиан, следствием неправильной духовной жизни являются многие, хотя и не все, психопатологические явления. Однако вопрос о том, какие именно явления можно отнести к этой сфере и какими причинами они вызваны, не имеет общего решения и достаточной проработки. Можно только указать, что, согласно многочисленным свидетельствам православной традиции, серьезные ошибки в духовной жизни могут приводить к умопомешательству человека.

Общие принципы духовной жизни с указанием причин и основных проявлений страстей, а также приемы борьбы с последними подробно излагаются в православной аскетической литературе. Наиболее систематически они изложены в «Лествице» прп. Иоанна Синайского, пользующейся непререкаемым авторитетом у православных подвижников уже более тысячи лет.

Однако наличие общих принципов не делает духовную жизнь христианина жестко унифицированной. Богом для личностной реализации человека здесь дано, быть может, даже больше свободы, чем в какой-либо иной сфере. Каждый, кто проводит богоугодную духовную жизнь, проживает ее по-разному. Преподобный Симеон Новый Богослов свидетельствует: «Как обыкновенная жизнь человеческая строится и течет под взаимодействием разных житейских предприятий, мастерств и искусств, то есть один одно, другой другое делает и приносит другим на потребности, и таким образом, друг другу передавая и друг от друга принимая, живут люди, удовлетворяя естественные свои телесные потребности, — так то же самое можно видеть и в духовной жизни: один одну добродетель проходит, другой другую, один такой путь жизни избирает, а другой — другой, но все вместе текут к единой цели, друг другу содействуя» (*Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы*. С. 88).

Святитель Феофан Затворник предупреждает о том, что может привести к угасанию духовной жизни: «У того, кто обращает слишком большое внимание на внешнее и пристрастится к нему, ослабевает внимание к сердцу, гложут духовные чувства и водворяется холодность. На этом уровне замирает духовная жизнь, остается видимость благочестия — без силы его. Поведение внешне исправно, а внутри — все наоборот. Следствие этого — духовное бесплодие: совершаются дела, но все они — мертвые» (*Феофан Затворник, свят. Мысли на каждый день года*. С. 233–234).

Духовная работа человека над собой должна продолжаться вплоть до смерти: никогда нельзя расслабляться и считать себя окончательно победившим и уже достигшим цели. Преподобный Ефрем Сирин указывает: «Вступающим в духовную жизнь надобно бодрствовать, трезвиться и охранять божественное семя для Бога и не уклоняться от цели любви, пока не принесут Господу совершенного плода и тело не будет сопровождено во гроб. Ибо тогда плод будет верен и совершенно уже безопасен от похищения» (*Ефрем Сирин, прп. Творения*. Ч. 3. С. 56).

Лит. Ефрем Сирин, *прп.* Творения. Ч. 3. М., 1994; Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. 9. СПб., 1903; Иустин (Попович), *прп.* Гносеология святого Исаака Сирина. Минск, 2003; Макарий Оптинский, *прп.* Письма. Минск, 2002; Николай Сербский, *свт.* Миссионерские письма. М., 2003; Нил Синайский, *прп.* Творения. Ч. 2. М., 1858; Паисий Величковский, *прп.* Крины сельные. Одесса, 1910; Симеон Новый Богослов, *прп.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: Прп. Симеон Новый Богослов, Диадок, Илия Пресвитер. М., 2002; Феофан Затворник, *свт.* Как идет духовная жизнь // Домашняя беседа. Вып. 27. 1872; Он же. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1890; Он же. Письма. Т. 2. М., 2000; Он же. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1996.

Диакон Георгий Максимов

Дух, духовная жизнь (католич.)

I. Дух

1. Греческая философия усматривает в духе (*nous*) как упорядочивающий жизненный принцип, так и способность воспринимать и познавать творение и историю. В то время как для Платона и Аристотеля дух является божественным ядром человека, в Стое дух (*logos*) — формирующий принцип и индивидуальная жизненная сила (*пнеума*) — становится силой логоса, живущей во всех людях и приводящей их к общению. В Раннем и Высоком Средневековье в контексте споров об учении о творении и благодати многократно обсуждается также тема духа и разума, в то время как философия Нового времени все чаще ассоциирует дух с субъективностью, свободой, открытостью бесконечности и пр.

С точки зрения феноменологии религии, египетский бог Амон, бог дыхания и ветра, в индуизме бог Атман как внутренняя душа и творец, а также исламское представление о духе (*ruh*) как о Божественном дохновении, от которого зарождается душа, наиболее соответствуют тому, что библейские контексты связывают с понятием «дух». Дохновение, дыхание, буря и ветер воспринимаются здесь как указание на никому не подвластный Божественный Дух. Еврейское слово *ruach*, которое Септуагинта переводит чаще всего как *пнеума*, подразумевает собой жизненную силу, совлечение с себя бессилия, восстановление и динамичность. Дух Божий

делает отдельных людей способными на поступки под Своим водительством или одаривает их особыми дарами (харизмами), Он обновляет, Его голос звучит грозным предупреждением в речах пророков. Но Он создает и общность: событие Пятидесятницы, представляя собой уничтожение языковых и коммуникативных барьеров, указывает на объединяющую функцию Духа, а также на способность Духа укреплять и утешать человека.

2. «Святой Дух» в христианстве является одной из трех Личностей, или Ипостасей, Троиственного Бога. В то время как иудейство и первые христиане задумывались более о действиях Духа, Раннюю Церковь занимали скорее природа и бытие Духа. Константинопольский собор (381) называет Духа «Господь и Животворитель, исходящий от Отца и с Отцом и Сыном спрославляемый и славимый». Впоследствии утвердилось учение о единой божественной природе (греч. *ousia*, лат. *substantia*) в трех Ипостасях, при том что это богословие стремилось постичь точный способ исхождения Духа и описать его в философских понятиях. Догматизирование «филиокве», учения об исхождении Духа от Отца и Сына, имевшее место на IV Латеранском соборе в 1215 г., привело к спорам с Православием, до сего дня не нашедшим своего разрешения, хотя декларация «Господь Иисус» («*Dominus Jesus*»), посвященная уникальности и сотериологическому универсализму Иисуса Христа, явно не настаивает на «филиокве».

Много проще, чем в спекуляциях о «внутритроичном общении» или же о внутрибожественном исхождении Духа путем «рождения» или «дохновения», много проще представляется описывать Святого Духа в Его действиях и через дарованный Им опыт. Катехизическая традиция Церкви называет семь даров Святого Духа: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие и страх Божий, в качестве же двенадцати плодов Святого Духа фигурируют любовь, радость, мир, терпение, благоволение, доброта, долготерпение, кротость, верность, скромность, воздержание и целомудрие.

Символами Святого Духа являются вода, помазание, огонь, облако и свет, печать, перст и голубь. На Втором Ватиканском соборе православные гости неоднократно указывали отцам собора на «пневматологический дефицит» латинской Церкви.

II. Духовная жизнь

1. Немецкое понятие «*geistliches Leben*» (духовная жизнь) сегодня практически полностью уступило место понятию, заимствованному из французского языкового пространства, — *Spiritualität* (спиритуальность, духовность) (от библейского *pneumatikos* — соответствующий Духу). Будучи модным словом на популярном ныне эзотерическом рынке, это понятие часто представляет собой размытое кодовое название всевозможного рода психологической помощи. Представление о Боге в таких «духовностях» может обрести любые очертания, не обязательно атеистические, но и не теистические, не те, которые нам известны в иудейско-христианском контексте.

Духовность не тождественна с религиозностью как потребностью и способностью человека установить некую связь с высшей инстанцией. Духовность следует отличать и от традиционных понятий совершенства, аскезы или святости. Разрозненные попытки определения понятия духовности, имеющиеся в сегодняшнем богословии, подчеркивают скорее измерение благочестия, последования, духовного контекста жизни и пр. Для христиан духовность зиждется на том представлении о Боге, которое открывается им в Ветхом и Новом Заветах; она связана со Христом и зарождается под влиянием Духа. Традиционное понятие «различение духов» имеет в виду внутренний компас, помогающий человеку различить указания Духа Святого, но и распознать ложные пути.

Ганс Урс фон Бальтазар (1905–1988) был одним из первых богословов, заимствовавших понятие «спиритуальность» (духовность) и включивших его в свой богословский терминологический аппарат. Он определяет духовность как «практическую и экзистенциальную установку человека, являющуюся последствием и выражением его религиозного понимания бытия или, говоря более обобщенно, понимания бытия, отражающегося на его этике: неизменная (хабитуальная) пронизанность его жизни цепью определенных актов, такой жизненный лейтмотив, характер которого определяется объективными взглядами человека на последние времена и предельные решения». Суть духовности Бальтазар кратко формулирует как «таинственное измерение объективной церковной догматики» или же как «субъективную сторону догматики». В богословской дискуссии в настоящее время раздаются голоса, требующие не допускать превращения духовности в одну

из учебных дисциплин и настаивающие на том, чтобы духовность пронизывала собою все учебные предметы. Понятие «сквозная наука» подразумевает, что духовность нуждается, с одной стороны, в знакомстве с результатами отдельных богословских дисциплин, а с другой стороны, имеет узловую функцию в пространстве богословских, а также связанных с ними гуманитарных дисциплин. Во всех этих отношениях у духовности много оттенков, в зависимости от того, идет ли речь о понятии Бога, о сакраментологии или экклезиологии, о женском или мужеском поле, общественном положении человека и его образе жизни, религиозной социализации и т. п.

2. В разных эпохах и в разных традициях история духовной жизни обретала самые разные формы.

Духовность послеапостольских общин вращалась вокруг крещения. В ситуации гонений символом христианской жизни стало мученичество. Возникли особые формы жизни (безбрачие, девство). Где-то в конце III в. монашество связывает последование Христу с обязательным уходом из мира. Бенедикт Нурсийский в опирающемся на Августина уставе своего монашеского ордена положил начало духовности, предусматривающей единство активной и созерцательной жизни и до сего дня оказывающей большое влияние на западную культуру.

Основные особенности средневековой духовности связаны прежде всего с такими типичными для Средних веков явлениями, как аскеза, неразрывная связь между Библией и богослужением, паломничества и крестовые походы, а также всевозможные реформаторские движения и возникновение новых мужских и женских монашеских орденов. Начиная со второй половины XII в., с появлением бедняцкого движения и с возникновением нищенствующих монашеских орденов, возникают дополнительные формы духовной жизни, стремящиеся к радикальному воплощению Евангелия. Особую роль играют теперь мистики, в своих удивительных образах, видениях и экстазах описывающие опыт самосознания и внутренней целостности, опыт единства и слияния со вселенной и Богом, а также опыт совершенной тьмы. До сего дня мистическая литература XIII и XIV вв. (например, Хильдегарда Бингенская, Мехътхильда Хакеборнская, Мейстер Экхард) представляет собой неисчерпаемый источник вдохновения для духовной жизни. В католическом реформаторском движении, из-

вестном как «*devotio moderna*»¹, в качестве идеала христианина описываются в первую очередь общинничество, благочестие и личное последование Христу в бедности и смирении. Сочинение Фомы Кемпийского «О подражании Христу» с XV в. стало самой популярной религиозной книгой после Библии.

В Новое время новые акценты расставили прежде всего Тереза Авильская и Иоанн Креста — представители кармелитской мистики с характерным для них встраиванием событий собственной жизни в богословскую рефлексию. В XVI в. Игнатий Лойола и его «духовные упражнения» положили начало духовности, рассчитанной в первую очередь не на духовенство, но — в своем основном принципе «искать Бога во всем» — подчеркивающей прежде всего мирской характер христианского существования. Вследствие этого, с появлением Франца Сальского и его «богословия сердца», возникло и пустило корни представление о том, что духовная жизнь, будучи проявлением истинной любви к Богу, подлежит осуществлению в любой профессии и в любом сословии. С появлением Винченца де Поля в христианской духовности начали подчеркивать важность ее диаконического и социального измерений. С появлением янсенизма в XVII в. к мистическим традициям стали относиться с подозрительностью, поэтому на первый план вновь вышла аскеза, когда-то дисквалифицированная за ригоризм. С течением времени возникли такие формы благочестия, как особого рода молитвенное и евхаристическое благочестие, а также усиленное почитание Богородицы и Сердца Иисуса, возродившиеся после поражений во Французской революции и в секуляризации XIX в. Шарль де Фуко († 1916) стремится увязать непрерывную молитву с пламенной любовью к ближнему, сопровождающуюся подражанием сокровенной жизни Иисуса. После Первой мировой войны, с началом библийского и литургического движения, Св. Писание и богослужение были открыты заново. Своей знаменитой фразой «Церковь пробуждается в душах» Романо Гвардини затронул зарождающееся осознание того, что Церковь — больше, чем организация, что она, скорее, живой организм Духа, живущий в каждом верующем. Важные импульсы исходят от экуменической духовности общины Тэээ. В настоящее время целый ряд новых духовных общин (*movimenti*) разного рода обогащает спектр духовной жизни. «Феминистская духовность»,

¹ *Devotio moderna* (лат.) — новое благочестие. — Примеч. пер.

кроме того, размышляет об обнаружении женственных черт у Бога и призывает к преодолению андронормативных представлений о Боге, а также к выработке библейского и богослужебного языка с учетом женской специфики. Популярными становятся и духовные концепции, базирующиеся на обнаружении и рефлексии эротической и половой культуры в контексте Песни песней. Разрабатываются и духовные концепции, ориентированные скорее политически, такие как связанная с богословием освобождения (Befreiungstheologie) «духовность освобождения», усматривающая в «учитывании интересов бедных» адекватную форму реализации Евангелия. «Духовность после Освенцима» сосредоточена на таких темах, как жалоба, сокровенность Бога и богооставленность, а в «сострадании Бога» она ищет обоснования теодицеи.

3. Духовное становление человека требует времени всей жизни — как в отношении человека с самим собой, так и в его отношениях с другими людьми. Его признаком является «чувствительность» к воздействию Святого Духа; духовное становление человека выражается в таких поведенческих и установочных модулах жизни, как благодарность, бдительность, покаяние, черпание силы к жизни из источника Воскресения, умение справляться с неудачами, способность служить, солидарность, радость, смех и пр. Ему можно способствовать молитвой, богослужением, принятием Святых Таин, молитвенным чтением Св. Писания, медитацией, созерцанием, духовными упражнениями и пр. Сегодня все больше значения придается отдельным фазам индивидуальной религиозной биографии; гуманитарные дисциплины все чаще обращаются к вопросам духовной жизни. Аспекты и эффекты духовности рассматриваются при этом на фоне вопроса о том, какого рода положительный потенциал заложен в ней, что касается психического самочувствия и физического здоровья. Наряду с традиционными источниками духовной жизни многим людям открываются духовные ресурсы в литературе, музыке, кино и театре, мирской и сакральной архитектуре или же искусстве любой эпохи. Возрождение паломнических маршрутов приносит удовлетворение человеку, стремящемуся к самопознанию, к переживанию природы и к встрече с Богом во время странствия. Паломничество становится упражнением и образом жизненного пути, имеющего свое завершение и свою цель. Возрождение переживают и жития святых, представляющие собой благодаря пестроте представлений

ных в них судеб и общественных слоев ориентиры к построению достойной жизни в эпоху отсутствия ориентиров.

4. Первая кафедра богословия духовности была основана в 1917 г. в Папском Университете *Angelicum*¹; в 1919 г. последовало основание кафедры мистико-аскетического богословия в *Gregoriana*² в Риме. Литургическая конституция³ рассматривает «богословие духовной жизни» поначалу наравне с другими учебными дисциплинами. В конституции «*Sapientia christiana*»⁴ нравственное богословие и духовность возводятся в ранг обязательных предметов в рамках изучения богословия. В то время как церковные предписания касательно преподавания богословия предусматривают преподавание духовного богословия в рамках нравственного богословия, со времен Карла Ранера и Ханса Урса фон Бальтазара она входит в состав скорее догматического богословия. Немецкоязычные научно-исследовательские институты и учебные кафедры в области христианской духовности существуют при университетах Айхштетта (*Eichstätt*), Вены, Мюнстера, Франкфурта (Санкт-Георген), и Бенедиктбойрен (*Benediktbeuren*).

Лит.: *Bodendorfer-Langer G. Geist. I: Biblisch-theologisch. 3: Judentum // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 372–373; Balthasar H.U., v. Spiritualität // Balthasar H.U., v. Verbum caro. Skizzen zur Theologie. I. Einsiedeln, 1960. S. 226–244; Bitter G. Geist, Heiliger Geist // LexRP; 1. S. 659–668; Hainz J. Geist. I: Biblisch-theologisch. 2: Neues Testament //*

¹ Папский университет св. Фомы Аквинского, лат. *Pontificia Universitas Studiorum a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*; итал. *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino*, называемый также *Angelicum*, является одним из папских университетов Рима. Он окормляется Доминиканским орденом. — *Примеч. пер.*

² Папский университет *Gregoriana*, лат. *Pontificia Universitas Gregoriana*, итал. *Pontificia Università Gregoriana*, сокращенно PUG, является Университетом папского права в Риме. Он был основан в 1551 г. Игнатием Лойлой и окормляется сегодня Иезуитским орденом. — *Примеч. пер.*

³ Конституция «О богослужении», один из важнейших документов Второго Ватиканского собора (1962–1965), латинское название — «*Sacro-sanctum Concilium*». Этот документ был принят 4 декабря 1963 г. На его основании была впоследствии проведена реформа богослужения в Римско-Католической Церкви, имевшая целью более активное участие верующих в богослужении. — *Примеч. пер.*

⁴ Апостольская Конституция «*Sapientia Christiana*», принятая папой Иоанном Павлом II 15 апреля 1979 г., представляет собой документ «О церковных факультетах и университетах», регулирующий католическое образование. — *Примеч. пер.*

Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 371–372; Hilberath B.J. Pneumatologie. Düsseldorf, 1994; Hilberath B.J. Heiliger Geist. II: Theologie- u. dogmengeschichtlich. III: Systematisch-theologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 1308–1312; Hryniewicz W. Heiliger Geist. IV: In der Theologie der Ostkirche // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 1312–1313; Kremer J. Heiliger Geist. I: Biblisch-theologisch. 2: Neues Testament // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 1306–1308; Marböck J. Heiliger Geist. I: Biblisch-theologisch. 1: Altes Testament und Judentum // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 1304–1306; McGinn B. Geschichte der christlichen Spiritualität. Würzburg, 1993–1997; Mursell G. Die Geschichte der Christlichen Spiritualität. Stuttgart, 2002; Zum Leben führen. Handbuch religionspädagogischer Spiritualität / Hg. von M. Langer, W. Verburg. München, 2007; Schaeffler R. Geist. II: Begriffsgeschichte. III: Philosophisch-theologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 373–377; Schmitt A. Geist. I: Biblisch-theologisch. 1: Altes Testament // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 370–371; Schütz C. Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg, 1992; Weismayer J. Leben aus dem Geist Jesu. Kevelaer, 2007; Weismayer J. Spiritualität. Historisch-theologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 9. S. 853–856.

Михаэль Лангер

Инвалидность (правосл.)

В русской православной традиции объем понятия «инвалид» был связан с несколькими терминами: «убогий», «блаженный», «калека», «страждущий», «больной», а также «юродивый». Ни один из этих терминов полностью не отражает значения современного понятия «инвалидность». Термин «инвалид» заимствованный и в России использовался с начала XVIII в. Сейчас официальный язык перешел к употреблению термина «человек с ограниченными возможностями». Термины «инвалид» и «инвалидность» продолжают использоваться в языке медицинских и административных чиновников, а также в обиходном языке.

Русский термин «убогий» в литературном обиходе исчез и продолжает бытовать в церковном лексиконе. Убогий, в переводе со славянского, означает буквально *небогатый* (Этимологический словарь Фасмера). В переносном смысле убогий значит *несильный, неспособный, неумелый*. В церковной традиции к числу убогих

относили нищих, искалеченных, хронических больных, психически больных, малоумных, безумных.

Трактовка народным сознанием термина «убогий» исходила из фонетического сходства корня «бог» (от «богатый») с корнем «Бог». «Убогий» и сейчас в народе понимается как «живущий у Бога», блаженный, святой. Народная церковная традиция включила в кодекс православной праведности почитание убогих как блаженных, юродивых, и вообще всех инвалидов и больных, а также заботу и внимание к ним. Заботиться о больных и страждущих — прямое исполнение евангельской заповеди (Мф. 25:31–46). Это евангельское учение о помощи ближним отражено в традиции Православия и практически реализовано в социальном служении Церкви.

Термин «блаженный» в церковной традиции отражает лишь отчасти значение «неполноценный». Чаще всего народно-церковное значение «блаженный» близко к «юродивый», то есть поврежденный умом или играющий роль умалишенного. Однако юродство Христа ради не имеет смыслового отношения к теме инвалидности. Юродство — добровольный евангельский подвиг. Юродство Христа ради имеет различные формы. Для юродивых характерна демонстративная асоциальность, нарушение внешних моральных норм, безумные действия, не имеющие общепринятого смысла, а также загадочная и нелогичная речь. Все это, имеющее особый религиозный смысл в юродстве, сходно с поведением действительно психически больных людей. Отличить юродство от психического заболевания трудно; для этого нужно понимать суть подвига юродства или быть искусным психиатром или психологом. Сходство юродства и психопатологии неразборчиво закрепило в традиционном народном религиозном сознании, что психически больные люди (конечно, не все) — блаженные, юродивые. Это обобщение выразилось в почитании различного рода безумцев как прозорливцев и праведников. Отсюда особая забота и внимание в народной православной праведности к психическим инвалидам.

Следует выделить из общего числа инвалидов людей с психической патологией. В религиозной среде существует особое отношение к ним. Необходимо учитывать наличие специфических проблем в отношении к психической инвалидности. Это связано с тем, что психическая деятельность человека и его духовно-религиозная сфера тесно переплетаются друг с другом.

Отношение к психическим инвалидам противоречиво. Если больной ведет себя неблагочестиво, буйно, а именно кричит, дергается, рычит, плюет или харкает, кусается, бросается на людей и пр., то к таким традиционно относились как к бесноватым, одержимым. В религиозной традиции до сих пор бытует убеждение, которое многие синдромы психопатологии относит к беснованию. Так, например, шизофрения понимается как одержимость демоном, бесом. Эпилепсия, до самого последнего времени, воспринималась как беснование. Истерия, в некоторых своих формах, также понималась как одержимость. Вследствие этого для исцеления от таких заболеваний предлагались (а для некоторых и до сих пор предлагаются, как, например, для шизофрении) сугубо религиозные способы: пост, молитва, особые молебны «об изгнании бесов» — отчитки (от слова «отчитывать», то есть «читать молебное чинопоследование») и пр.

Недостаток образования, прежде всего религиозного, а также психологического, выражается в современной моде на отчитки. Практика массовых и частых отчиток, совершаемых некоторыми священниками (чаще монашествующими) по самым разнообразным поводам и показаниям, — одна из черт современного религиозного сознания в России. Это можно назвать псевдорелигиозным феноменом, однако он вносит особое недоверие к психиатрии и психологии в Православии. Такая негативная атмосфера вокруг психических инвалидов затрудняет христианскую заботу о них. При этом Церковь не сводит все патопсихологические симптомы к медицинским явлениям, указывая на духовный корень многих психических заболеваний, и потому духовно-религиозная помощь при заболеваниях психики является необходимой. Спасительные таинства Церкви особенно потребны людям, страдающим теми или иными психическими заболеваниями.

Негативное отношение в религиозной среде, а также в быту к психическим инвалидам имеет двоякие трудности. Во-первых, многие больные люди лишаются медицинской помощи, так как их родственники не признают их больными, сводя все причины ко греху; во-вторых, наличие в семье больного скрывается, так как беснование (или порча, от слова «испорченный») — это следствие греха или порока. Нередко психические инвалиды — изгои как в своей семье, так и в социуме. Эти трудности могут быть решены религиозным и медико-психологическим просвещением.

Проблема отношения к психическим инвалидам как со стороны псевдорелигиозного сознания, так и со стороны обыденного сознания остается важной задачей Церкви в заботе об инвалидах.

Предвзятое отношение к психическим инвалидам как к опасным индивидам, одержимым бесами, — печальный пережиток мрачного Средневековья. Еще в начале XX в. некоторые психбольницы и приюты применяли для содержания психических инвалидов железные цепи, оковы, веревки. Их содержали в изоляции, как в тюремных камерах. Уважительное и бережное содержание психических инвалидов было в последние десятилетия задачей Церкви. Именно Русская Православная Церковь была инициатором пересмотра условий содержания, ухода и лечения инвалидов. Это было обосновано гуманистическим характером основных направлений социального служения РПЦ (Основы социальной концепции РПЦ). «Признавая, что применение методов изоляции или фиксации тяжело больного психическим недугом неизбежно, Церковь призывает применять это в крайних случаях, не допуская неоправданного насилия» (Основы социальной концепции РПЦ. XL. 5).

Церковь свидетельствует: «Психическое заболевание не умаляет достоинства человека. ...Душевнобольной является носителем образа Божия» (Там же). Исходя из этого и во избежание отмеченного выше двоякого негативного отношения к психическим инвалидам, христианский подход можно сформулировать следующим образом: особенности психической инвалидности должны рассматриваться в свете необходимости двоякой заботы, пастырской и медицинской, при неукоснительном соблюдении прав и достоинства человеческой личности. Пастырская забота предполагает духовную помощь и поддержку, в том числе приходскую реабилитацию, а также помощь через святые таинства. Медицинская забота предполагает не только лечение, профилактику и реабилитацию, но и безусловное уважение личности больных.

Однако инвалиды чаще всего оказываются не в медицинских учреждениях, а в социальных, где главным критерием до последних лет был принцип физического выживания больных. Теперь же, под влиянием христианского гуманизма и признания достоинства личности инвалида, критерием социальной заботы может стать интеграция инвалидов в семью и социум.

В России забота об инвалидах, то есть убогих, блаженных, была уделом частной и монастырской благотворительности. При монастырях на протяжении всей истории РПЦ были богадельни, приюты, больницы, в которых заботились об инвалидах. Начиная с 1720 г. забота об инвалидах, прежде всего военных инвалидов, становится делом государства.

История развития попечительства и благотворительности примечательна тем, что инвалиды не только получали «инвалидное жалование», пособие (с 1764 г. из казны Российской империи), но и служили. По указу Екатерины II были образованы «инвалидные команды», которые предназначались к различным государственным задачам: охрана, служение в госпиталях, в гимназиях и школах, в военных крепостях по административным и провиантским делам. Иными словами, отношение к инвалидам в послепетровской России включает понимание возможностей и активной пользы труда и служения инвалидов. Это означает, что в сознании общества того времени (XVIII в.) инвалиды становились активной частью общества.

При этом часть инвалидов оставалась в изоляции и заточении. Это касалось инвалидов с психическими заболеваниями, а также с инфекционными заболеваниями. Изоляция инвалидов приводила к их стигматизации, инвалид оказывался изгоем и терпел тяжкие страдания социальной изоляции и следовавших за ней социальной депривации и «комплексом изгоя». К страданиям неизлечимой болезни присоединялись страдания неизбыточного одиночества, исключенности из общества. Сегодня этот несправедливый порядок может быть значительно изменен, но пока окончательно не исчез.

В Средневековье был один унижительный для психически больных и для калек обычай — их демонстрировали как диковинных зверей. Обыватели приходили смотреть на психически инвалидов, как в зверинец или цирк. Этот варварский обычай продержался до самого начала XX в. Ныне эта категория инвалидов, напротив, упрятана в недрах специальных интернатов.

Современная социальная система заботы и внимания к инвалидам в развитых странах представляет собой почти полное воплощение евангельских заповедей, однако существует еще много нерешенных проблем. Так, например, при всей физической и материальной помощи инвалидам, общество и Церковь не принимают во внимание те неизбежные искажения лично-

сти, возникающие как следствие инвалидности и изоляции. Эти искажения необходимо признавать и помогать их преодолевать. Психологическая помощь инвалидам должна включать не только адаптацию и интеграцию, но и духовную зрелость и целостность личности. Христианская антропология с ее учением о личности человека как образа и подобия Божиего представляет самую возвышенную систему взглядов на человека и указывает пути к совершенству.

В Церкви инвалиды всегда находили свое место. Благодаря Святому Евангелию, в Церкви инвалидов всегда встречали как чад Божиих. Поэтому в христианских приходах и монастырях по всему миру инвалиды находили себе покой и прибежище. Но это не значит, что Церковь признает инвалида во всем равным здоровому человеку. В некоторых случаях Церковь признает невозможным участие инвалидов в богослужебной жизни — в священнодействии. Например, Апостольские и церковные правила различают кандидатов на священство по признакам инвалидности (77 и 78 Ап. правила). Православие более смягченно, в отличие от Римо-Католичества, относится к требованиям о физической и психической целостности кандидата, усматривая в запрещениях на священство преодолеваемые преграды (<http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4175>). Инвалид может быть рукоположен в клирики, если его «недостатки» не будут препятствовать исполнению духовных обязанностей. В Римо-Католической Церкви к этому, по-видимому, относятся строже. Но само существование подобных преград говорит о том, что христианская антропология рассматривает инвалидность как важный аспект личности и не уравнивает людей между собой. Особенности и индивидуальные качества людей влияют на возможности их призвания и служения. Но как личности — все люди есть чада Божии, все люди несут свое христианское достоинство.

Лит.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии, 2000; <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4175>.

Протоиерей Андрей Лоргус

Инвалидность; люди с нарушениями (католич.)

Введение. Дать определение инвалидность — сложнейшая задача. Доказательством тому служит уже определение инвалидности, данное Всемирной организацией здравоохранения и гласящее: «Инвалидность — это термин, объединяющий различные нарушения, ограничения активности и возможного участия в жизни общества. Нарушения — это проблемы, возникающие в функциях или структурах организма; ограничения активности — это трудности, испытываемые человеком в выполнении каких-либо заданий или действий; в то время как ограничения участия — это проблемы, испытываемые человеком при вовлечении в жизненные ситуации. Таким образом, инвалидность — это сложный феномен, отражающий взаимодействие особенностей организма человека и особенностей общества, в котором этот человек живет»¹.

Констатация факта и масштаба инвалидности, а также вопрос об интеграции людей с нарушениями в совместную жизнь с другими людьми в значительной мере зависит от общества, в котором эти люди живут, и от влияния культурных и религиозных представлений. Так, отдельные периоды европейской истории в значительной мере формируются под влиянием рационалистических течений, религиозно-магических представлений, под влиянием всепоглощающего увлечения техникой и стремления к рационализации, а сегодня и под влиянием идеи совершенного человека — представления, навеянного биотехнологиями. Чтобы ослабить подобный перевес социологической проблематики и исходить из интересов индивидуума, ограниченного в этом смысле, современные специалисты предпочитают говорить о «людях с особыми потребностями» или о «людях с инвалидностью», а не об инвалидах.

¹ Перевод ВОЗ, см.: <http://www.who.int/topics/disabilities/ru/index.html>. Оригинал: «Disabilities is an umbrella term, covering impairments, activity limitations, and participation restrictions. An impairment is a problem in body function or structure; an activity limitation is a difficulty encountered by an individual in executing a task or action; while a participation restriction is a problem experienced by an individual in involvement in life situations. Thus disability is a complex phenomenon, reflecting an interaction between features of a person's body and features of the society in which he or she lives» (см.: <http://www.who.int/topics/disabilities/en/>). — *Примеч. пер.*

Касательно истории толкования инвалидности и истории обхождения с людьми, имеющими инвалидность, наука ответила далеко не на все вопросы. Книг по этому поводу написано не много, и необходимость в дальнейших исследованиях, в том числе со стороны богословия и особенно церковной истории, по-прежнему велика.

История обхождения с инвалидностью в христианском контексте. Выделить какое-либо единое, обширное «богословие» обхождения с инвалидами из книг Священного Писания не представляется возможным. Однако целый ряд мест Священного Писания описывает явления, которые бы сегодня получили название душевной или физической инвалидности, при том что чаще всего упоминаются слепота и паралич. Инвалидность толковали отчасти в религиозном ключе — как влияние демонов, отчасти в морализаторском ключе — как результат прегрешения. Однако последняя мысль дает трещину уже в софийной литературе, размышляющей над страданиями праведника (прежде всего Иова, а также Товита), а в Новом Завете от нее окончательно отказываются (например, Ин. 9:1–3). В смысле практических последствий инвалидности ясно прослеживается отстранение инвалидов по крайней мере от всего, связанного с культом, при том что в разные эпохи и в разных контекстах категоричность подобных определений была разной (от простого отстранения от храмового богослужения (Лев. 21:17–23) до запрета «вступать в город святыни» Кумран (11Q19, 45, 12–14, ср. Schorch). Подобное же правило касалось и больных.

В раннем христианстве отношение к инвалидности зависело от влияния двух течений. С одной стороны, в античной греческой и римской мифологии уродства, а также создания, встречающиеся в природе, бросающиеся в глаза и наводящие ужас своим телесным или психическим обликом, рассматривались как знамения удела, сниспосланного божеством; с другой стороны, в натурфилософии, находящейся под влиянием Аристотеля и Плиния Старшего, имелась уже и более рациональная интерпретация возникновения аномальных живых существ. Аристотель рассматривал их как ошибку природы (*Аристотель. О зачатии тварей.* IV, 4), Плиний — как игру природы (*История природы.* VII, 18). В противоположность им Августину приписывают (например, Н. Петерсен — N. Petersen) моралистское толкование и ссылаются при этом на один пассаж из книги «О граде Божиим», в котором

существование «чудовищных» народов объясняется их происхождением от проклятых сыновей Хама, сына Ноя. Поскольку это представление о чудовищных, то есть многочисленных и уродливых, народах объясняется тогдашним состоянием античных географий, селивших подобные народы на окраинах известного им мира (Геродот), то и нет необходимости выводить из этой реплики Августина презрение по отношению к инвалидам.

На деле в своем отношении к инвалидам христианство отличалось от римского мира тем, что принципиально отвергало возможность отказа от детей, тогда как по римским семейным законам после рождения ребенок должен был быть признан лично главой семьи, чтобы стать членом семьи. Зачастую непризнанных детей бросали на произвол судьбы и тем самым обрекали на гибель. Отвергая подобную практику (например, Дидахе. 2, 2), христиане опосредованно вставали в том числе и на защиту людей с инвалидностью. Правда, о том, как первые христиане на деле обходились с людьми, имеющими инвалидность, известно мало. Исследования обхождения с одержимыми, то есть с эпилептиками и другими душевнобольными, так называемыми «энергуменами», показали, что за них молились и что были попытки изгонять болезнь с помощью экзорцизмов или определенных обрядов; однако до Крещения и Евхаристии их чаще всего не допускали.

В Средние века большую роль играли народные поверья, а вместе с ними — сильный страх перед дьяволом и бесовскими силами, что в свою очередь подпитывало как религиозно-магические, так и морализаторские объяснения инвалидности и напрямую сказывалось на отношении к инвалидам. С одной стороны, считалось, что дьявол или бесы сразу после рождения подменяют здорового новорожденного своим младенцем-уродом. Эти так называемые «подменыши» считались кусками мяса, то есть людьми, не имеющими души, так что их убийство казалось оправданным. В связи с этим известны застольные речи Мартина Лютера (№ 4513 и 5207), в которых он рассуждает о подобных «подменышах», а также — по крайней мере, в одном конкретном случае — советует такого младенца утопить. Вера в «подменышей» продержалась вплоть до XIX в. С другой стороны, рождение младенцев-инвалидов объясняли прегрешениями родителей (чаще всего матери) в области пола, такими как, например, промискуизм (слишком много семени вредно для зародыша), половые сношения во время менструации или блуд с бесом. Таких детей называли

тогда в том числе «лунными телятами» — выражение, берущее свое начало у Аристотеля (О зачатии тварей. IV, 7). Обхождение с подобными людьми в сельских областях, скорее всего, сильно отличалось от городского; в деревне они, наверное, могли быть лучше интегрированы в семейные кланы, чем в городах, где замуровать человека в башню кривых или «сундук одержимости» было обычным делом. В рассказах о массовых сожжениях и уничтожениях ведьм периодически встречаются места, могущие служить указанием на то, что этот жребий выпал и на долю многих инвалидов (Petersen).

В конце XVIII в. инвалиды впервые стали предметом научно-го изучения. В XIX в. католические и евангелические сообщества и монашеские ордена учреждают первые заведения для людей с инвалидностью. Отчасти предпринимались весьма активные попытки (пере)воспитать инвалидов и интегрировать их в общество — явление, связанное с научным оптимизмом эпохи Просвещения. В этом контексте необходимо назвать чешского философа, богослова и педагога Яна Амоса Комениуса (1592–1670), писавшего в своей «Didactica Magna» о том, что *все* люди без исключения достойны образования; его имя упоминается и сегодня — в контексте усилий в области интеграции инвалидов и инвалидной педагогики (Didactica Magna, 1657). В XIX в. начали открываться частные, церковные и — чаще всего с запозданием — также государственные лечебно-педагогические заведения, обустроивавшиеся вплоть до начала Второй мировой войны.

С июля 1933 г., при рейхсканцлере Гитлере, действовал «Закон о предотвращении рождения потомства от людей с наследственными заболеваниями» («Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses»), то есть закон о стерилизации для большого количества инвалидов. В энциклике «Casti Connubii»¹ Папа Пий XI уже в 1930 г. выступил против стерилизации и евгеники (Пий XI. Вопрос о евгенике — Casti Connubii. II, За. 1930). С 1939 г. люди, имеющие инвалидность, заклеивались как «недостойные жизни»; их убийство в специальных заведениях обозначали эвфемизмом «эвтаназия». До конца войны, прежде всего в акциях «T4» и «14f13», а также в процессе «детской эвтаназии», было убито много более 100 тысяч людей, имеющих телесные или психические нарушения. К несчастью, эту практику поддерживали и некоторые

¹ Лат.: «О целомудренности брака». — Примеч. пер.

богословы (соответствующие исследования имеются в том числе о Йозефе Майре (Joseph Mayr, 1886–1967) и Германе Мукерманне (Hermann Muckermann, 1877–1962)).

Сегодня — как в политике, так и в богословии — идея общих прав человека образует фундамент для толкования феномена инвалидности и ориентир в обхождении с людьми, имеющими какую-либо инвалидность. Вне зависимости от телесных и психических возможностей и способностей все люди обладают одним и тем же человеческим достоинством, зиждущимся — с богословской точки зрения — на образе Божиим в человеке. Поэтому в качестве руководства к действию служит максима, согласно которой людей с инвалидностью надлежит всемерно поддерживать, чтобы помочь им раскрыться в своих индивидуальных способностях. Правда, это принципиальное убеждение сегодня подвергается сомнению некоторыми философами, оспаривающими статус личности у людей, не обладающих определенными способностями. Особенно массивное значение этот вопрос приобретает в спорах о биоэтике, например, в вопросе об абортах младенцев, которым на поздних сроках беременности поставлен диагноз инвалидности. На основании учения о человеке Церковь обязана особо заступаться за возможности инвалидов и активно работать в деле преодоления предрассудков и дискриминации.

Лит.: *Aristoteles*. Über die Zeugung der Geschöpfe. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. Paderborn, 1959; *Comenius J. A.* Große Didaktik. Übersetzt und herausgegeben von Andreas Flitner. Stuttgart, 2000; *Benzenhöfer U., Finsterbusch K.* Moralthologie pro «NS-Euthanasie». Studien zu einem «Gutachten» von Prof. Joseph Mayer mit Edition des Textes. Hannover, 1998; *Müller K.* Der Krüppel. Ethnologia passionia humanae. München, 1996; *Petersen N.* Geistig behinderte Menschen — im Gefüge von Gesellschaft, Diakonie und Kirche. Münster, 2003; *Pindl M.* Behinderte. 2: Theologisch-ethisch // LCE; I. S. 178–179; *Schorch S.* Behinderung (AT) // WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/b/referenz/14828/cache/cb95a402c564a95ecc309e8ee7f84c33/> (16.09.2010).

Корнелия Готтшамель, Ангелика Вальсер, Зигрид Мюллер

Исихия (правосл.)

Исихия (от греч. ἡσυχία — покой, тишина, молчание) — центральное понятие восточнохристианской (православной) аскетики, от которого получила свое название православная мистико-аскетическая традиция — *исихазм*, существующая с IV в. до наших дней и признанная основой православной духовности.

В аскетических текстах — и в оригинальных русских, и переводах — термин «исихия» почти не употреблялся вплоть до последних десятилетий, а соответствующее ему понятие передавалось более или менее синонимичными словами, чаще всего как «безмолвие». Изначально различались два значения термина. В узком смысле исихия — определенная ступень исихастской практики, то есть духовных трудов подвижника, восходящего путем молитвы и хранения заповедей к благодатному *бесстрастию* (см. соответствующую статью настоящего сборника) и *обожению* (см. соответствующую статью настоящего сборника). В широком смысле исихия, или безмолвие, обозначает сам тип аскезы, образ подвижнического жития, центральным элементом которого является исихия в узком смысле (так, «решиться на безмолвие» — значит избрать путь одинокого, уединенного подвига, пустынножительства). В этом, широком значении исихия близка к отшельничеству (ἐρημία, ἀναχώρησις).

У ранних аскетов оба значения еще слиты, но не позднее эпохи синаяского исихазма (VII–X вв.) они разделяются, и постепенно слово «исихия» в широком значении начинает употребляться все реже. В научной литературе оно практически не используется, и ниже мы будем иметь в виду (если не оговариваем противного) только значение термина в узком смысле.

Исихия — специфически аскетическое понятие. В Септуагинте слово «исихия» и его производные встречаются редко и не несут в себе особой духовной или концептуальной нагрузки. То же в целом верно и по отношению к Новому Завету, хотя в ретроспективе с будущим аскетическим концептом можно сближать такие значения, как *сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого (ἡσυχίου) духа* (1 Пет. 3:4) и *жизнь тихая и безмятежная (ἡρεμὸν καὶ ἡσυχίον) во всяком благочестии и чистоте* (1 Тим. 2:2). В аскетике же термин фигурирует изначально. Так, в «Апофтегмах» он входит в знаменитый девиз, услышанный аввой Арсением:

«Бегай, молчи, пребывай в безмолвии». И здесь, и в ряде других ранних памятников (например, «О молитве» Евагрия) превалирует широкий, более внешний смысл, почти сливающий $\eta\sigma\upsilon\chi\iota\alpha$ и $\epsilon\gamma\eta\mu\iota\alpha$, но уже в Макариевом корпусе на первый план выступает внутренний смысл: исихия как определенное устройство души и ума, интегрированное в духовное делание (ср.: «Упокоевается душа в великом безмолвии и тишине... умудряется благодатью» (*Макарий Египетский*, *прп.* Духовные слова и послания. Слово 13. С. 550)). Затем этот смысл разрабатывается и углубляется у *прп.* Исаака Сирина, ряда других авторов и наконец систематизируется у *прп.* Иоанна Лествичника.

27-я ступень «Лествицы» — «О священном безмолвии тела и души» — базовый текст учения об исихии. Первое достижение представленной здесь трактовки исихии — точная идентификация и локализация явления: определение статуса исихии (исихия — одна из ступеней лествицы) и ее места в духовном процессе подвига. Лествичник размещает исихию после ступеней, отводимых борьбе со страстями, «невидимой брани», но перед теми ступенями, на которых развиваются высшие формы молитвы и обретается «богоподобное бесстрастие». Здесь ясная логика: после борьбы и битвы воцаряются тишина и покой. «Почитали мы непозволительным беседовать о мире с подвижающимися во брани», но по ее завершении «неослабно воюющим сплетены венцы мира и тишины» (*Иоанн Лествичник*, *прп.* Лествица. С. 231). Однако тишина и покой исихии — отнюдь не праздный покой! Напротив, лишь после «невидимой брани» аскет обретает возможность и приступает к другим, более высоким и важным трудам духовным. В его внутреннем мире произошла смена ориентации, направленности главных усилий: теперь уже нет нужды обращать вектор этих усилий dolu, на проблемы отношений с мирскими стихиями, — открывается возможность устремить его горé, непосредственно к богообщению, стяжанию благодати. Тем самым достижение исихии — своего рода переход через экватор духовного процесса. Это центральное, ключевое положение ступени делает понятным, почему исихия дала имя всему процессу духовной практики. По своему расположению она связана со всеми основными явлениями и структурами этого процесса.

Сама по себе исихия должна означать уравновешенность, стройный лад внутреннего мира и внутренней жизни, причем важно, что, по учению исихастов, этот лад холистичен, включает

в себя и тело. Данный момент отражен уже в названии ступени и развит в ее 2-й главе, которую мы приведем в проясняющем парафразе о. Георгия Флоровского: «Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных; а безмолвие души есть благоустройство помыслов и нерасхищаемая мысль» (Флоровский Георгий, *прот.* Восточные отцы V–VIII веков. С. 184; Лествица. 27, 2). Далее, свобода исихии от обращенности долу означает отсутствие всякой увлеченности мирскими делами и вещами, погруженности в мирские заботы. «Если намерен держаться безмолвия, подобен будь Херувимам, которые не заботятся ни о чем житейском. Человек многопопечительный не может быть безмолвным» (Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические. С. 58, 354). Тем самым необходимая предпосылка исихии — другая аскетическая категория, «беспечность», понимаемая как не- или малопопечительность, *amermimnia*. Однако — другой важный момент — ни исихия, ни *amermimnia* не заключают в себе гарантии от возврата страстей, поскольку бесстрастие, дающее такую гарантию, — иная, более высокая ступень лествицы. Тем не менее такой возврат страсти не означает возврата на ступени «невидимой брани», ибо в исихии страсти уже не имеют прежней власти над человеком: «Когда случится, что душа твоя внутренне наполняется тьмою (а сие обычно... в чине безмолвия)... и свет благодати внутри померкает по причине осеняющего душу облака страстей... ты не смущайся мыслию... но терпи, читай книги учителей, принуждай себя к молитве и жди помощи. Она придет скоро» (Там же. С. 342). Таким образом, благодаря своей обращенности горé, исихия обладает относительной устойчивостью. И наконец, главное, за счет этой же обращенности горé с достижением исихии начинается интенсивное формирование новых структур внутреннего мира, специфических для духовного (точнее, духовно-антропологического) восхождения и вне его не могущих возникнуть.

Для такого формирования, однако, нужна еще одна предпосылка: *молчание*. Внутреннее строительство требует внутренней собранности, концентрации, и для этой цели необходим еще больший отход, большее отключение от внешних, мирских стихий, чем простая «беспечность»: необходимо прекращение вообще всякого внешнего рассеивания внимания и энергий. А подобное прекращение включает в себя и сокращение до полного минимума всякого говорения. Так открывается тема «молчание и исихия», привлекавшая немало внимания и порождавшая множество за-

блуждений. С одной стороны, в массовом сознании всегда было популярно представление об исихазме как о практике молчаливчества, то есть отождествление исихазма с молчанием, отказом от вербальной коммуникации. С другой стороны, в науке до сих пор отчасти бытует отнесение исихазма к руслу «мистики молчания», развивавшемуся в гностических учениях и сектах и в спекулятивных мистических течениях как Запада, так и Востока. При этом исихия понималась как опыт Неизреченного, опыт обращенности в молчании к Абсолюту, главный предикат которого есть Молчание.

Обе эти позиции ошибочны. Исихазм не абсолютизирует молчание и не культивирует его ни в форме абсолютного отказа от (внешней) речи, ни в форме онтологической парадигмы, определяющей отношение человек — Бог. В исихии молчание используется как функциональный, вспомогательный принцип (ср.: «Молчание помогает безмолвию» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 231*)), представляющий собой простой психофизиологический прием или тактику воздержания от внешней речи как от внешней, отвлекающей активности, которая, снижая собранность, тем самым мешает исихии: «Кто преуспевает в исихии, тот не преуспевает в слове... он неудобоподвижен на слова» (Там же. С. 171). Вместе с тем наряду с отказом от внешней речи, или «молчанием уст» (совместимым с богатой внутренней речью и прежде всего с молитвой), исихазм различает и «молчание ума», когда прекращается и внутренняя речь. Этот феномен принадлежит, однако, высшим ступеням духовного процесса, характеризующимся изменениями внутренней темпоральности и других базовых свойств сознания и связанным уже не только с исихией, но и с бесстрастием, находясь уже не в области исихастской «практики», но в области феории.

Исихия же, как мы сказали выше, создает исходные предпосылки для внутреннего строительства, продвигающегося к этим высшим ступеням, к феории и обожению. Эти предпосылки заключаются в том, что в исихии сознание аскета приобретает целый ряд новых качеств и способностей, и, пуская их в ход, развивая, оно действительно осуществляет свою обращенность горé. Возникает вопрос: трактует ли аскетика это развитие, это строительство как содержание исихии или же как следующие ступени духовной практики, идущие за исихией? Ответ на этот вопрос определяется важным свойством духовного восхождения, отражающим природу происходящих в нем трансформаций сознания и всего

множества энергий аскета: каждая очередная ступень лестницы восхождения не отбрасывает предыдущие, но сохраняет их в себе как обретенные и закрепленные навыки. Тем самым исихию следует полагать сохраняющейся, присутствующей и на высших ступенях, при появлении новых структур и установок сознания. Формирование этих установок начинается сразу с достижением исихии и составляет ее существенный «положительный» аспект, творческий и созидательный, который часто упускают из виду: обычная трактовка исихии, особенно на Западе, сводится к тому, что в ней видят преимущественно «негативную» установку, суть которой состоит в воздержании, отказе — от речи, внешних впечатлений, лишних движений и т. п.

Созидаемые на фундаменте исихии установки и структуры принадлежат к самым сердцевинным элементам исихастской практики. Их назначение следует определить как переустройство души в состояние открытости, приуготовленности для благодати, поскольку «безмолвник тот, кто явственно взывает: *готово сердце мое, Боже* (Пс. 56:8)» (Там же. С. 232). Они составляют довольно обширный и взаимосвязанный комплекс, куда входят трезвение (*nepsis*), техники внимания, сведение ума в сердце, хранение (или блюдение, стража) ума, хранение сердца и др. Главным элементам этого комплекса посвящены отдельные статьи данного словаря, и, отсылая к ним, мы не входим в рассмотрение всего комплекса, но ограничиваемся заключительными замечаниями исторического и компаративного характера.

Изложенное учение об исихии основывается главным образом на периоде синайского исихазма. Развитие исихастского умозрения следовало большей частью порядку духовного восхождения, продвигаясь от осмысления преимущественно начальных стадий подвига в IV–VI вв. до дискуссий о созерцании Света Преображения в XIV в. Поэтому зрелый поздневизантийский исихазм уже весьма мало занимается этим учением. Однако новая рецепция последнего неизбежно возникала при трансляциях исихастской традиции в новые ареалы, прежде всего в русском исихазме. Хотя на львиную долю «Устав» прп. Нила Сорского и состоит из цитат, он представляет собой самостоятельную рецепцию классического исихазма, и мы находим в нем тезисы об исихии (безмолвии), сочетающие внешнее и внутреннее понимание понятия: «Безмолвие — по смыслу наименования его, в мире и тишине пребывание — означает, ведь и Бог есть мир... мысленное же [делание], то есть ум

иметь в благоговении и надежде на Бога и к любви Его прилежать» (Нил Сорский, *прп.* Устав. Гл. 2, 4 // Ключ разумения: Русские подвижники благочестия о молитве Иисусовой. С. 317, 326). Поздней тема исихии возникает в наставлениях духовных учителей русского исихастского возрождения XIX–XX вв. (*прп.* Макария Оптинского, свтт. Игнатия (Брянчанинова), Феофана Затворника), а также греческих подвижников филокалического возрождения. Что касается западнохристианских соответствий и параллелей исихии, то они весьма небогаты. Общая типологическая причина — в том, что специфическое для исихии и исихазма сочетание пассивности и активности разума крайне нетипично для западной мистики, в целом активистской. Тем не менее в богатом спектре направлений западного монашества можно найти и некоторые сближения с практикой исихии, например, у камальдулов, картузианцев, которые «напоминали анахоретов из восточных скитов» (Дж. Омэнн, О. Р. Христианская духовность в католической традиции. С. 122), и всего более, вероятно, у цистерцианцев.

Лит.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Сергиев Посад, 1894; Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М., 1993; Макарий Египетский, *прп.* Духовные слова и послания / Подг. А. Г. Дунаев. М., 2002; Нил Сорский, *прп.* Устав // Ключ разумения: Русские подвижники благочестия о молитве Иисусовой. М., 2003; Омэнн Дж., О. Р. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Люблин, 1994; Умное делание о молитве Иисусовой: Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Сергиев Посад, 1992; Флоровский Георгий, *прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Изд. 2-е. Gregg Int. Publ., 1972; Он же. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998; Hausherr. Hésychasme et prière. Roma, 1966; Miquel P., *osb.* Abbé de Ligugé. Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986.

С. С. Хоружий

Исихия / Покой (католич.)

Для начала: покой есть элементарная, естественная потребность человека. После периодов напряжения, работы человек стремится к восстанавливающему покою и отдыху, которые он находит, ощущает прежде всего во сне и в свободное время. Человеческая

природа нуждается в смене бодрствования и сна, работы и покоя, напряжения и отдыха, они необходимы для физического и психического здоровья человека. Этот ритм человек разделяет и с прочим животным миром.

Кроме того, покой есть специфическое антропологическое ощущение, к которому человек стремится, но которое в земной жизни недостижимо в совершенстве. С этой точки зрения покой — это состояние мира, примиренности с Богом, с собой и ближними. Поэтому с богословской точки зрения его можно рассматривать как состояние спасенности, или *beatitudo*: «Наше сердце не находит себе покоя, пока не успокоится в Тебе» (Августин), при том что вопрос о том, имеется ли это обетование в виду только в будущем времени или же уже и в настоящем, остается без ответа.

Реальное же (адамитское) самоощущение человека проникнуто беспокойством (ср. Еккл. 2:23); оно вошло в жизнь человека с первородным грехом (ср. Быт. 4:12, 14) и выражается в страхе потерять себя, ошибиться, а потому — в попытке компенсировать этот страх, успокоиться (Ойген Древерманн — E. Drewermann). В конечном итоге оно коренится в непримиренности человека с Богом, сказывающейся на всех тварных отношениях человека. Поэтому этот непокой означает не только суету и издерганность, но на глубине — экзистенциальное беспокойство о том, что то, ради чего человек, собственно, создан, все еще не достигнуто: общение с Богом, покой, обретение в Нем родного дома (Августин, Ансельм Кентерберийский). Опыт беспокойства есть, таким образом, и опыт полного отсутствия дома, а потому — фатальный и амбивалентный экзистенциал человека. С одной стороны, он предохраняет человека от самодовольного успокоения и может стать полезным стимулом в деле спасения. Все зависит от того, насколько человек в состоянии различать эти вещи. Беспокойство на земле поддается лишь временному, неполному устранению, зачастую неотличимому от простого болеутоления, подмены. В этой жизни покой и мир всегда под угрозой, всегда легко подвержены (иногда спасительному) нарушению.

В Библии же речь идет прежде всего о покое Божием в последний день творения: «И почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал» (Быт. 2:2). Здесь покой предстает целью творческого действия Божия, как и целью самого творения. Этим покоем Божиим Библия обосновывает субботу — седьмой и последний день недели: «И благословил Бог седьмой день и освятил его, ибо в оный

почил от всех дел Своих, которые творил и созидал» (Быт. 2:3). Соблюдение этого дня как дня покоя вменяется всему Израилю в обязанность (ср. Быт. 20:8–11). Эта обязанность распространяется и на рабов и даже на скот, а также на пришлых, живущих в Израиле: вздох облегчения всего творения. Иудейство приняло субботу, день покоя, как дар Божий. Мерой всех вещей, таким образом, является не работа и усилия, не производительность и достижения, а благодать возможности отдыха (ср. Пс. 22:2). Но тем самым и время упорядочивается; оно обретает разные грани. У человека уже не только рабочие дни. Человеку назначено быть причастником покоя Божия, вступить в «покой Его» (ср. Пс. 94:11). Суббота — (как бы сакраментальный) залог покоя. Как и Сион, являющийся для Израиля местом покоя Бога в среде Его народа (ср. Пс. 131:14).

Также и в Новом Завете «покой», «отдых» (ἀμερῆνία, ἀνάπαυσις) имеют сотериологическое качество и продолжают идею причастности человека к покою Божию. Иисус призывает людей прийти к Нему, стать причастными Ему: «...и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:29; ср. Иер. 6:16). Здесь, опять же, проявляется назначение человека — от беспокойства и суеты перейти в состояние покоя. Мария, покоящаяся в слушании слова Иисуса, получает заверение в том, что она избрала «лучшую часть», *unum necessarium*¹, по сравнению с Марфой, трудящейся без усталости (Лк. 10:42).

Иисус есть Тот, Кто несет человеку покой Божий и Сам является его воплощением. Проявляется это в Его недоступности для власти лукавого, для запугиваний, для страха о Самом Себе (ср. Мф. 4:1–11 par.; 4:38). Он есть Тот, Кто «покоится на сердце Отца»² (Ин. 1:18). В Евангелии от Иоанна то, что имеется в виду под словом «покой» в богословском смысле, метко передается словом «пребывать» (μένειν) во Христе, в Его Слове (ср. 8:31; 15:1–8).

Кроме того, что Бог упокоился от дел Своих в седьмой день творения, также и Иисус покоится в субботу во гробе. Он покоится от Своего дела спасения. Так Библия свидетельствует о единстве Домостроительства творения и спасения. Христианское воскресение, первый день недели, поэтому не то же, что иудейская суббота,

¹ «Единое на потребу», «единственно необходимое» (лат.). — Примеч. пер.

² В Синодальном переводе: «Сын, сущий в недре Отчем». — Примеч. пер.

то есть не день *покоя*, а день Воскресения Господня, а потому день восстания (ἀνάστασις) против всех богопротивных, диавольских, а потому смертоносных сил; день последнего, спасительного непокоя, которому не успокоиться иначе, как в Боге (Тереза Авильская: «Quien a Dios tiene, nada le falta: Dios solo basta!»¹). И все-таки воскресенье стоит и на службе покою Божию; ибо это диавольские, смертоносные силы не допускают человека до покоя, внося в его жизнь смятение (διαβάλλειν). Пасхальная жизнь христианина есть, с одной стороны, последование Христу в восстании против этих сил; с другой стороны, она начинается уже в вере в причастность к покою Божию, поскольку христианин ощущает себя уже взятым в покой Сына в недре Отчем. Залог этого покоя ощущается в «плоде духа: любви, радости, мире, долготерпении, дружелюбии, благодати, верности, кротости, воздержании» (Гал. 5:22 f.)².

В раннем христианстве покой Божий толковался также в смысле греческого представления о внеисторической, метафизической неподвижности Бога, объясняющейся Его неизменностью (Псевдо-Дионисий Ареопагит). Однако это следует понимать не в том смысле, что Бога не интересует реальная история человека, а в смысле Его непознаваемости. Бог не подпадает ни под категорию изменяемости, ни под категорию неизменности; ибо Он не есть удлинение действительности (ср. Пс. 101:27 f.). Человеческий покой, конечно, одновременно и подобен, и неподобен покою Божию; но если смотреть наоборот, то утверждать, что покой Божий подобен человеческому, не приходится. Между миром и Богом исключено взаимоподобие, их не подвести под один знаменатель.

Покой, говоря богословски-антропологически, не есть ни кладбищенский покой, ни покой-отдых ради восстановления работоспособности, ни буржуазный покой, ни — еще менее — праздность, незатронутость реальностью, состояние подавленности человеческого *cor inquietum*³ (благодаря наркотикам, психотропным

¹ «Кто с Богом, тот ни в чем не нуждается: одного Бога довольно» (исп.) — известные слова Терезы Авильской, вошедшие в ставшую не менее знаменитой испанскую песню межхристианской общины Тэзэ. — Примеч. пер.

² В Синодальном переводе несколько иначе: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание». — Примеч. пер.

³ «Сердце беспокойное» (лат.). — Примеч. пер.

средствам, отвлечению с помощью средств массовой информации). Покой есть основное самоощущение человека, обретшего богообщение и выстраивающего свою жизнь в богообщении. Также и непокой, с точки зрения богословия, есть не просто душевная неуравновешенность, а состояние постоянного искушения, стимул для поиска и знамение того, что человек находится в поиске, в ожидании Бога (Игнатий Лойола: «Поиск Бога во всех вещах»). Есть непокой о спасении, грядущем лишь в эсхатоне, есть и непокой, связанный с переживанием опасности, грозящей спасению.

То есть покой следует рассматривать дифференцированно. Его можно истолковать ложно — как просто умягчение и успокоение, тогда он — прелесть. Весть, принесенная Иисусом, подогревала этот непокой тоски по Богу; умиротворяющее воздействие религии (уверенность законников в своей праведности) никак не сказывалось на этой весте. Поэтому Он был мятежником, Которого следовало устранить, потому что Он срывал маски опасных для спасения иллюзий, суливших стабильный религиозный покой (ср. Ин. 5:39; 8:33–47). Этот «дурной» покой противостоит покою Иисуса, зиждящемуся в Боге и предохраняющему Его от обольщения действительностью. Это был покой мира с Богом, оттого он успокаивающе действовал и на других (ср. Мк. 4:38b.). Покой Иисуса был и есть во всех верующих в Него — до сего дня — *cor inquietum*, предохраняющий от довольства земными упокоениями и болеутолениями (Ю. Мольтманн — J. Moltmann). Вопрос о Боге остается открытым, Евангелие возвещается миру как *memoria passionis*¹ (И. Б. Метц — J. B. Metz) — вот в чем заключается самое главное служение миру, самоумиротворяющему себя и тем самым лгущему себе. То есть христианскость покоя ни в коем случае не состоит в «неподвижности» в ответ на чужую боль. Вместе с тем христианское понятие покоя таит в себе также критику тех экономистов и политиков, которые добиваются превращения коллективных общественных дней покоя в рабочие дни, а также критику стремления организовывать дни покоя чисто индивидуально.

С эпохи Нового времени и с появлением тезиса о «смерти Бога» покой человека, утративший перспективу вечности, пребывает в опасности. Человека вынуждают искать то, что церковная традиция называет «спасением», в мире, в пределах своей краткой

¹ Памятование о Страстях [Христовых] (лат.). — Примеч. пер.

жизни (самореализовываться). Колоссальная пропасть между бесконечными возможностями, которые предлагает человеку мир, и краткостью человеческой жизни ведет к страху чего-то недополучить от жизни, пропустить в жизни самое важное. Это приводит к невероятному ускорению всех жизненных процессов, а вместе с тем и к поверхностности и к новой форме неспокойя, не находящего себе удовлетворения. Сегодня все чаще слышатся призывы к притормаживанию жизни (М. Гронемайер — M. Gronemeyer). Подобное притормаживание совершается с древности — в институте монашества с его созерцательной жизнью (исихазм как внешний и внутренний покой). Поэтому созерцательное монашество могло бы стать для западного общества поучительной альтернативой, примером — на смену повсеместной суете и беспокойству. Хотя, конечно, условием тому является возвращение человеку перспективы вечности.

Связанный с этой перспективой эсхатологический, уже не поддающийся утере покой (*requies aeterna*) в общении с Богом — покой, о даровании которого усопшим мы молимся за литургией, — есть нечто принципиально иное, чем вечная смерть или угасание, растворение субъекта в поглощающей его действительности (нирвана); этот покой не есть также бесконечно скучное успокоение человека (ср. Кр. Шлингензиф — Ch. Schlingensief: «На небо мне неохота»¹) в смысле продолжения его земного существования в других сферах. Будучи концом земных несчастий, этот покой есть скорее обретение человеком чувства завершенности его самого и его (беспокойной) истории, устранение смерти — навсегда (ср. Ис. 25:8; 1 Кор. 15:26; Откр. 21:4), а потому не поддающееся утере *beatitudo*² перед лицом Божиим (ср. 1 Ин. 3:2; Откр. 22:4). Такой покой так же непостижим, как Сам Бог (vgl. 1 Кор. 2:9).

Лит.: Drewermann E. Strukturen des Bösen III. Paderborn, 1988; Gronemeyer M. Das Leben als letzte Gelegenheit. Darmstadt, 1993;

¹ Кристоф Шлингензиф (1960–2011) — выдающийся немецкий театральный, оперный и кинорежиссер, актер, акционист, провокатор общественного мнения. Будучи уже тяжело больным, издал свой дневник «So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung» («Так прекрасно, как здесь, на небе ну просто быть не может! Дневник одного ракового заболевания»). Приведенные в тексте слова — цитата из его последнего интервью. — Примеч. пер.

² Лат.: блаженство. — Примеч. пер.

Kehl M. Und was kommt nach dem Ende? Freiburg, 2000; Metz J. B. Memoria passionis. Freiburg, 2006; Moltmann J. Theologie der Hoffnung. München, 1965.

Герхард Гэде

Искушение (правосл.)

Искушением является влечение к какому-либо не нравственному действию, вследствие которого обнаруживаются скрытые в человеке добрые или злые свойства. Например, еще из Ветхого Завета известно, что посредством искушений у Авраама проявились такие добрые качества, как преданность Богу и послушание Его воле (Быт. 12); и напротив, у израильтян искушения обнажили их негативные качества (Втор. 8). Но нельзя считать, что искушения людям посылаются Богом. Бог лишь попускает людям различные искушения. Апостол Иаков пишет: *В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого...* (Иак. 1:13). Поэтому искушение способствует открытию в человеке внутренних качеств его души, добрых или злых. Человек, подвергающийся искушению, находясь на грани совершения греха, проявляет лучшие или худшие качества своей души. По мнению прп. Исаака Сирина, «без поущения искушения невозможно познать нам истины» (Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Слово 1. С. 2). Действие искушения, как правило, относится к телу человека, подводя его к выбору: следовать ли движению плотских страстей или при помощи благодати укреплять свой дух, служа тем Богу. При этом человек, принимая сторону либо Бога, либо диавола, делает таким образом выбор: творить добро, идя по пути, к которому его призывает Бог, или участвовать в совершении зла, которое несет миру его противник, диавол.

Искушения ко злу бывают со стороны плоти, мира и диавола.

Под плотью подразумевается не одно только тело, но весь духовно-телесный состав человека, поврежденный грехом. Потому плотью можно назвать нравственную порчу, пронизывающую всю природу человека, все силы его тела и духа и вследствие грехопадения наших прародителей переходящую из рода в род и тем самым господствующую как закон над всем человечеством.

Под миром нужно понимать предметы и вещи, своими эстетическими свойствами (красотой, приятностью и полезностью) привлекающие к себе сердца людей и вызывающие слепое и необоснованное пристрастие к ним (см. 1 Ин. 2:15). Особенно это касается людей, образом мысли и жизни противящихся духу веры и учению истины.

Исконный враг человека, диавол, пользуется временем, обстоятельствами, свойствами его характера — всем, что только может способствовать ему погубить человека. «У противника нашего диавола древний обычай со вступающим в подвиг... хитро разнообразить борьбу, применяясь к состоянию каждого», — пишет об этом авва Исаак Сирин.

В разные исторические периоды отцами Церкви, богословами и подвижниками определялись в качестве основных различные виды искушений.

Например:

1. Испытание властью, к которой стремились лица, старавшиеся занять первенствующее положение путем смещения законно поставленных властей в общине г. Коринфа во времена свт. Климента Римского (конец I в.).

2. Испытание самомнением ума, порождаемое гордыней и «демоном хулы» (как писал прп. Исаак Сирин на рубеже VII–VIII вв.). В Московской Руси в период становления централизованного государства и выработки основных принципов церковной традиции, касающихся как отношений внутри церковных структур, так и взаимоотношений между Церковью и государством, большое внимание уделялось борьбе с испытанием самомнением ума у монашествующих. В том числе этот вопрос поднимался в литературных произведениях, посвященных полемике между сторонниками внутреннего, духовного делания (прп. Нил Сорский) и сторонниками организации внешней стороны жизни Церкви (прп. Иосиф Волоцкий). В древнерусской литературе того периода (XVI в.) последовательно проводится мысль о том, что «мнение — всем страстям мать (начало)».

3. Испытанию телесными страстями во все времена подвергались прежде всего подвижники, удалявшиеся от мира для того, чтобы посвятить всю свою жизнь служению Богу, проводя большую часть времени в посте и молитве.

4. Испытание «мирским чувством» (прп. Симеон Новый Богослов, нач. XI в.), которое, «пленив ум... напоминает о славе и,

предлагая богатство мира сего, побуждает в одном воображении желать всего этого» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. XI. С. 64). Частным случаем такого искушения можно считать вышеупомянутое искушение властью.

Отцы Церкви и богословы по-разному определяли причины искушений. Исаак Сирийский считал, что в особых случаях искушения попускаются Богом человеку, желающему быть с Ним для того, чтобы человек, обратившись к Богу за помощью, преодолел искушение, получив благодать от Бога. «Потому что человек не может сам собою, без благодати Христовой, сподобиться сего величия» (*Исаак Сирийский, прп.* Слова подвижнические. Слово 35. С. 152). С другой стороны, искушения исходят от отца лжи, дьявола. В этом случае человек сам начинает подвергать себя искушению, отдаляясь мыслями и чувствами от Бога. То есть начальная причина действия искушения в данном случае носит мистический характер. По мнению преп. Симеона Нового Богослова, который именовал Бога умным Солнцем, «никто не видит, где рвы греха и где ровные стези правды, если не воссияет ему умное Солнце» (Слово 46).

Святитель Климент Римский в 1-м Послании к Коринфянам последовательно описывает процесс развития искушения, которому подверглись христиане коринфской общины и которое в конечном итоге довело их «до такого безумия, что почтенное и славное для всех достолюбезное имя [их] подверглось великому поруганию». Изначально, как пишет свт. Климент, «вся слава и широта была дана» коринфянам, а из-за их греха «удалились правда и мир» — «а отсюда — ревность и зависть, вражда и раздор...» (Главы I–III). Начальное искушение коринфян заключалось в том, что «всякий оставил страх Божий, сделался туп в вере Его, не ходит по правилам заповедей Его и не ведет жизни, достойной Христа, но каждый последовал злым своим похотям». Таким образом, исходной точкой развития искушения коринфян, приведшего ко греху, было отдаление их помыслов от Христа и отступление от принципов построения жизни согласно Его заповедям, изглаживание их из «скрижалей сердца».

Как правило, искушение приводит ко греху не сразу. Отцами Церкви подробно описано последовательное развитие искушения. В начале искушения у человека временно ослабляется внимание к своему душевному состоянию. В этот момент у него появляется помысел, который сам по себе, даже будучи злым, еще не является искушением и потому не опасен. Для предотвращения искушения

этот помысел тотчас по его появлении необходимо вытеснить из сознания (это зависит исключительно от свободного выбора человека). Упущение момента вытеснения помысла является началом искушения, представляющего реальную опасность.

Помысел, осознанный и не удаленный, в сознании человека соединяется с соответствующим ему греховным чувствованием. Это состояние подвижники называют «мысленное услаждение грехом». Оно является началом великой опасности: то, на чем остановилась мысль человека, пробуждает влечение его греховной склонности. Далее греховное влечение переходит в желание, которое по простой ассоциации вызывает в сознании человека представление средств к осуществлению желаемого и таким образом постепенно всецело завладевает сознанием. При подобном развитии событий искушение предполагает наличие самого предмета искушения и средств к осуществлению греховных влечений. Следовательно, теперь для свободной воли христианина возникает реальное искушение — дать или не дать согласие на осуществление злого желания, решиться или не решиться на зло с полным сознанием его. Но даже на этом этапе искушение может еще не привести к греховным действиям.

Пока человек еще не решился на совершение греха как противления воле Божией, на осуществление зла как действия, противного Божественному замыслу о мире, он еще не пал нравственно и может с помощью Божией благодати и благочестивых упражнений победить искушение. Апостол Павел, обращаясь к первым христианам, подвергавшимся искушениям, писал: *верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил* (1 Кор. 10:13). В другом послании пишет о том, что именно Иисус Христос, Сын Божий, может помочь человеку справиться с одолевающими его искушениями: *Ибо, как Сам От претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2:18).

Искушение изгоняется из сердца напряжением сил в процессе осуществления религиозно-нравственной деятельности. Основными направлениями таковой прежде всего являются молитва и телесное воздержание — пост. Но при этом искушение не удаляется от человека совершенно: различные события, вещи, лица и пр. могут послужить орудием, посредством которого искушение стремится вновь воздействовать на человека. Христианин, будучи благоразумным «воином Христовым», постоянно должен быть на страже и пользоваться приемами «хранения духа ревности

о жизни по воле Бога», упражняться в посте и молитве, прибегать к советам духовного наставника и приобщаться Святых Христовых Таин. То есть для преодоления искушения христианин должен полностью положиться на волю Божию, следовать Его заповедям, подвизаясь в духовном делании, и таким образом христианин может выйти победителем из всех искушений.

В конце VIII в. прп. Феодор Студит в наставлениях подвижникам писал, как надо преодолевать искушения: «Не дадим себе изнемогать под тяжестью помыслов, но с радостью Духа Святого будем совершать подлежащий нам подвиг борения, взирая на начальника веры и совершителя Иисуса, Который дает молитву молящемуся и победу желающему победить» (*Феодор Студит, прп. Наставления монахам. С. 267*).

Корень искушений находится в греховной природе человека, унаследованной от первого человека, Адама. По этой причине искушения неизбежны, но вместе с тем, по учению слова Божия и отцов Церкви, они необходимы, ибо служат средством к нравственному развитию и совершенствованию христианина (см. Иак. 1:12), как необходимы были они и первому человеку, чтобы он мог перейти из состояния невинности в состояние праведности. Адаму была дана свобода грешить или не грешить. Однако он не смог противостоять искушению и потерял свободу выбора, сделавшись рабом греха.

Христианин, возрожденный крестной жертвой Иисуса Христа к новому состоянию, не лишается свободы во время борьбы с искушениями. Основатель монашества, прп. Антоний Великий, живший в V в., говорил: «Знай, что в душе находится естественное движение вожеления, но оно не производит своего действия, если не последует на то согласия души, потому что вожеление только усвоено телу и движется, но не движется греховно и понудительно» (Отечник, составленный епископом Игнатием (Брянчаниновым). 21. С. 6). Уже в XIX в. свт. Феофан Затворник писал: «Никак не должно думать, что страсти образуются естественно, сами собою. Всякая страсть есть дело наше. Позывы на то или другое греховное происходят из растления нашей природы; но удовлетворять ему, тем более неоднократно, до привычки, состоит в нашей воле» (*Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. Ч. первая. Б. 4. б*).

В Новом Завете дан способ борьбы с искушениями: их следует избегать и не искать самому, так как существует опасность не усто-

ять в искушении. Пример тому — клятвенное обещание апостола Петра следовать за Господом до смерти: апостол не устоял в искушении и отрекся от Господа (см. Ин. 13:37–38; Мк. 14:66–72).

Во все времена отцы Церкви, подвижники главным средством противостояния искушениям считали чистое сердце, направленное к Богу. Святитель Феофан Затворник писал: «Так молиться подобает: *Сердце чисто созижди во мне, Боже!*» Преподобный Исаак Сирин, определяя корень искушений — гордыню, назвал также и врачевство от нее — терпение, необходимое человеку, терпящему скорби из-за различных искушений: «Терпение есть мать утешения и некая сила, обыкновенно порождаемая широтою сердца. Человеку трудно найти эту силу в скорбях своих без Божественного дарования... Врачевство же от всего этого одно; при помощи оного человек находит скорое утешение в душе своей. Какое же это врачевство? Смирennemудрие сердца. ...Ибо по мере смирennemудрия дается тебе терпение в бедствиях, а по мере терпения облегчается тяжесть скорбей твоих, и приемлешь утешение; по мере же утешения твоего увеличивается твоя любовь к Богу...» (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Слово 79. С. 391–392*).

Святитель Климент Римский также говорил о необходимости стремления сердцем к Богу и следования Его закону как о единственном способе противостояния искушениям: «Братья мои, будем исполнять волю Отца, призвавшего нас к жизни, будем более стремиться к добродетели, оставляя худую наклонность, как предшественницу грехов наших; бежим нечестия, чтобы не постигло нас зло» (*Климент Римский, свт. II Послание к Коринфянам. Глава X*).

Таким образом, из вышеизложенного следует, что главной причиной искушений является потеря (в большей или меньшей степени) любви к Богу, а основным способом противостояния искушениям — обретение и возвращение в душе любви к Богу, которая способствует очищению сердца, дает ему возможность принять Божественную благодать, помогающую христианину бороться с постигающими его искушениями.

Лит.: *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993; Климент Римский, свт. Послания к Коринфянам // Ранние отцы Церкви. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988; Отечник, составленный епископом Игнатием (Брянчаниновым). СПб.: Изд. Тузова, 1891; Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. Сергиев Посад: Тип. Иванова, 1917; Феодор Студит, прп. Наставления монахам //*

Добротолубие. Т. 4; *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Начертание христианского нравоучения. М.: Изд. Пантелеимонова мон-ря, 1899.

Священник Владимир Егоров

Искушение (католич.)

Искушение, быть искушаемым, противостоять искушению, поддаться искушению — эти явления представляют собой неотъемлемую часть человеческого существования. Рассматривать их можно по-разному: исходя из представления о человеке с точки зрения Библии, догматики, с нравственно-психологической точки зрения, с точки зрения нравственного богословия, аскетики. Тот, кто предполагает существование Бога и отталкивается от него, должен и может объяснить, почему отношения человека с Богом, другими людьми и с миром подвержены разного рода опасностям, в том числе и от искушений. Для христиан основным ключом к пониманию этого являются евангельские высказывания ап. Павла о власти греха. Подпав греху, приняв ложное решение, совершив ложный поступок, будучи «плотью», а потому легко подверженным и подвергающимся греху, человек подставляется греху беззащитной стороной и, таким образом, рискует спасением или даже совсем его лишается. Приписывать это — как принято в христианском Предании — сатане или бесам хотя и возможно, но, как доказывает Павел, необязательно. Испытание, подвергающее опасности спасение, возникает, во-первых, из внешних впечатлений, задевающих область инстинктов, а во-вторых, из ощущений внутренних органов или же из фантазий и воспоминаний, притягивающих человека к себе. Похоть парализует волю и борется с сомнениями совести, противостоящими ей. И оказывается, что власть греха пытается, и зачастую вполне успешно, утвердиться в человеке со своими намерениями и целями, несмотря на религиозно-нравственные сомнения и сопротивление. Но грехом испытание становится лишь когда человек принимает свободное решение в пользу искушения. Древнееврейские, а также греческие библейские понятия искушения содержат, как правило, указание на то, что герой пережил испытание на прочность; они стремятся, таким образом, вскрыть нравственное состояние искушаемого, однако понятия эти никогда

не содержат описания того, что именно побудило его к неправомерному поступку. В Ветхом Завете они встречаются чаще всего в поздних дейтеронимистских текстах, а также в Сир. и Прем., в Новом Завете — у синоптиков и в поучениях, содержащихся в Посланиях. Поскольку ученые до сих пор не пришли к единому мнению о том, какие тексты Израиля можно считать самыми древними, то воссоздать реальный процесс становления идеи искушения представляется трудным.

В смысле содержания эту идею можно разделить на три поля: Бог искушает человека; человек искушает Бога; человек подвергается искушению. В первом случае речь всегда идет о людях, избранных Богом, — как об отдельном человеке, так и о целом народе. Может быть, зарождение богословского представления об искушении скрывается в Суд. 2:22. В роли отдельных искушаемых выступают прежде всего Авраам (Быт. 22) и Иов, а кроме них, те или иные праведники. В остальных случаях это — Израиль, когда Яхве желает испытать его: во время блуждания по пустыне (Втор. 8; Исх. 16:4), с появлением ложных пророков (Втор. 13:4) или в страданиях, призванных воспитать и очистить израильтян (Иудифь 8:25–27; Прем. 11:9). Однако Яхве со временем все реже выступает в роли искушителя. В раннеиудейской литературе на это место заступает сатана. Искушение со стороны человека явно, в особенности в повествовании о чуде с водой в Массе и Мериве (Исх. 17:1–7; Втор. 6:16). Чис. 14:22 сообщает, что Израиль десять раз искушал Яхве. Согласно Пс. 78, искушение состояло в идолопоклонстве. Два других текста (Ис. 7:12; Иудифь 8:11–16) упоминают искушение Яхве, состоящее в человеческом маловерии. И наконец, Быт. 3:1–6 предлагает пример повествования, которое — не говоря об искушении — сообщает об испытании послушности, однако искушителем не называет ни Бога, ни человека. Согласно Сир. 15:11f., Бог не причина согрешения или падения человека.

Новый Завет опирается на представления Ветхого, а также на раннеиудейские произведения. При этом Бог выступает в роли источника такого искушения, которое призвано воспитать человека, а сатана — такого искушения, которое подвергает человека опасности. Искушение и соблазн хотя и близки, но в них можно увидеть и разницу. В случае искушения возможно осознание того, что за происходящим скрывается Бог. Искушение становится уделом только тех, кто принадлежит Ему, в то время как соблазн распространяется на всех людей. Новый Завет говорит

прежде всего об искушении Иисуса. Искушителем предстает сатана, искушение происходит в пустыне, потом на крыше Храма и на горе (Мк. 1:12 par.; Мф. 4:3–11 и Лк. 4:3–13); искусителями предстают и фарисеи, требующие знамений (Мк. 8:11 par.), искушает Иисуса и Петр, желающий удержать Его от страданий (Мк. 8:32 f. par.); искушение было Иисусу и на Масличной горе (Мк. 14:32–42 par.). Послание к Евреям имеет в виду именно это. Его автор говорит, что Иисус подвергался искушениям, как и мы, но только не грешил (4:15). А претерпев подобное, Он может помочь и искушаемым (Евр. 2:18). Основная часть текстов, говорящих об искушении, касается христиан. Они впадают в искушение из-за немощи плоти (Мк. 14:38 par.). Шестая просьба молитвы «Отче наш» (Мф. 6:13 и Лк. 11:4), а также Лк. 8:13 говорят о том, что искушение опасно для спасения. Богатство (1 Тим. 6:9), жадность (Деян. 5:1–11) и невоздержанность, идущая от похоти (1 Кор. 7:5), могут ввести человека в искушение. Во избежание этой опасности нужно наблюдать за собой (Гал. 6:1). 1 Пет. 1:6; 4:12 f. называют скорби испытанием. Тех, кто разделяет с Иисусом искушения, ожидает награда Царства Божия (Лк. 22:28–30). Если Откр. 2:10; 3:10 говорит о том, что искушения бывают от диавола и ожидают всех людей, то Иак. 1:13 f. настаивает на том, что они не от Бога, а от собственной похоти человека. Павел в 1 Кор. 10:12 f. говорит о «лишь человеческом» искушении. Оно хоть и попускается Богом, но не со всей силой.

С началом святоотеческой эпохи вопрос о власти искушения обретает заметный вес уже в рамках библейских толкований. Особую роль эта тема приобретает прежде всего в монашестве. Чревоугодие, тщеславие и сребролюбие считаются основными искушениями; сатана, мир и плоть — основными причинами их возникновения. Богословское и аскетическое развитие идеи искушения невозможно адекватно представить вкратце. Поэтому придется ограничиться самым общим обзорением. Во-первых, отцы писали об искушениях Иисуса. Иустин усматривает в них исполнение ветхозаветных пророчеств, Ириней Лионский — божественное воспитание и противоположность Адаму, Тертуллиан видит в искушениях Иисуса доказательство истинности Его Вочеловечения, Ориген — доказательство бесовского толкования Библии и испытание посланничества Иисуса. Прочие — вплоть до Нового времени — усматривают в Иисусе образец для подражания христианам. Августин пишет, что искушениями Иисуса уже

преодолены искушения христиан. Во-вторых, отцы писали и об искушениях христиан. Исторически их возникновение объясняется спорами с иудеями и язычниками, с разного рода инославными и с государством. При этом речь идет о вере и жизни. Климент Александрийский и Ориген первыми описали процесс искушений. В монашестве предпринимаются попытки подражать Иисусу в пустыни и подвергнуть себя искушениям. Дионисий Картезианский считает их полезными, потому что они укрепляют человека в борьбе, очищают его и прививают ему смирение.

Для Мартина Лютера искушения хотя и представляют собой признак години искушений, обетованных в конце времен, но они и помогают человеку сохранить живую веру. Да и настоящее искушение или соблазны нападают только на верующих. Неверующие впадают лишь во внешние, телесные искушения. Бог действует с помощью сатаны, чтобы привести человека к Евангелию. На основании Быт. 22 можно сказать: Бог хотя и противоречит Своему Закону, а также Своим обетованиям, то есть прячется за противоположность Своего собственного поступка, однако Авраам все-таки остается верен Ему и являет, таким образом, пример для верующих.

Пиетизм, более или менее, следует Лютеру, однако опирается и на средневековых мыслителей-подвижников и мистиков, хотя, говоря об искушении, начинает все больше морализаторствовать. Несмотря на то что Просвещение направлено против традиционных христианских, а также пиетистских представлений, оно стоит целиком на стороне морализаторства.

Если перейти в область систематического богословия, то Фома Аквинский различает активное искушение — причиненное Богом, дьяволом или человеком, от пассивного — искушения, возникающего в душе человека по причине внутреннего или внешнего соблазна; далее, он различает внутреннее искушение, имеющее своим источником сознание, от искушения внешнего. Когда человек искушает Бога, то происходит это либо явно, то есть человек искушает божественную силу, милосердие, мудрость и пр., либо же это происходит не напрямую, ради чистого любопытства, тогда это — проявление принципиального недоверия. Подобного рода действия безнравственны, поскольку, совершая их, человек руководствуется сомнением в Боге или незнанием Бога. Это представление было перенято моралистами. После Тридентского собора богословы обсуждают эти темы в рамках учения о благодати.

Наряду с описанием того, что есть искушение, чаще всего речь идет и о том, каким образом человек может выдержать или преодолеть искушение. В качестве религиозно-нравственных средств от искушения называются подвижническая жизнь, молитва, пост, созерцание Страстей Иисусовых, смирение или бедность. Лютер говорит о том, что человек постоянно находится перед выбором между Богом и дьяволом и постоянно видит себя перед необходимостью убеждаться в истинности Слова Божия и в крепости своей собственной веры. Согласно Роберту Беллармину, искушаемый хотя и может положиться на помощь Божию, однако, обладая свободной волей, он обязан и сам сделать все, чтобы преодолеть искушение и стяжать себе заслуги, необходимые для спасения.

В богословии Нового времени искушение рассматривается прежде всего с точки зрения человеческой свободы. При этом ссылаются и на Библию, и Предание, но и на литературные и философские взгляды (Федора Михайловича Достоевского, Мартина Хайдеггера, Жан-Поля Сартра), особенно на Сёрена Кьеркегора. Согласно ему страх — это возможность быть свободным. Он может привести человека ко греху, потому что благодаря страху человек узнаёт о возможности греха. Вместе с тем страх может научить человека вере, научить его полагаться на Бога — в тот момент, когда он вдруг осознаёт ограниченность своих возможностей. Вера уповает на то, что Бог не подвергает человека непосильным испытаниям. В протестантском богословии разговор об искушении начинают, как правило, с Библии, но часто колеблются между психологическим и чисто богословским подходом. Пауль Тиллих сродни Кьеркегору: люди осознают конечность своей жизни, и это сознание — страх. Проживая свою жизнь в свободе, они обнаруживают два искушения: либо изо всех сил держаться «невинности», либо же потерять ее, прикоснувшись к познанию, к власти, к виновности. Они выбирают второе, потому что стали чужими по отношению к основанию своего бытия. Христос, подвергающийся тем же искушениям, преодолевает эту отчужденность. Так же учит о Христе и Карл Барт. Искушение состоит в возможности неверности по отношению к Богу и Его слову. Преодолевая это искушение, Христос хотя и не освобождает от него человека, но дает ему способность взглянуть на искушение как на нечто второстепенное. Также и Дитрих Бонхёффер считает, что человеческое искушение можно постичь только на фоне искушения Христова, так как любое искушение есть спор между Богом и дьяволом. Искушение

имеет место, когда кого-то оставляют силы или же когда силы человека обращаются против него самого. В принципе, диавол пытается отвести человека от Христа и поставить под сомнение Слово Божие. Он пытается внушить человеку сомнение в благодати Божией или же заставить человека считать ее чем-то само собой разумеющимся. Вследствие своей склонности объяснять искушение исходя из толкования Слова Божия, протестантское богословие забывает о той опасности, в которой находится человек, хотя и верующий, но по-прежнему погруженный в скорби своего земного бытия.

Этим занимается католическое нравственное и аскетическое богословие. Согласно ему искушение возникает на почве человеческой похотливости и самолюбования. Оно преодолимо с помощью молитвы, участия в Таинствах и духовной жизни. До Второго Ватиканского собора ориентиром служило учение Игнатия Лойолы, Франциска Салезского и Винченца де Поля. Однако в настоящее время стали подчеркивать — как и в протестантском богословии — конечность человеческой свободы. Вальдемар Молинский (Waldemar Molinski) говорит, что искушение представляет собой опасность для пути человека к совершенству. Однако согрешает лишь тот, кто добровольно уступает искушениям, которым человек подвержен по причине своей тварности. Согласно Гансу Урсу фон Бальтазару, искушение возникает не просто на почве страха твари, осознавшей свою конечность, но потому, что Бог, творя мир, оставил пространство, в котором лишь Он один повелевает и в котором Он сокровенен. Здесь и возникает страх, потому что — из-за сокровенности Бога — Бог мыслится удаленной величиной. И человек пытается наполнить это пространство самоуправно, вводя самого себя в заблуждение, придумывая себе эрзацы добра. Отсюда — самообман, сказывающийся прежде всего на отношениях человека с Богом и ближними и таким образом умножающий искушения. Если смотреть на искушение с точки зрения психологии, то видно, что оно разворачивает свое действие еще до того, как человек начинает осознавать необходимость сознательного свободного решения. На фоне определенных чувственных или духовных возбудителей и устремлений человек начинает воспринимать определенные цели как особенно ценные. Эта похоть сковывает человека и ограничивает свободу его выбора. В этом и состоит главная опасность искушения. С точки зрения нравственного богословия искушением можно считать все, что

склоняет волю человека к тому, чтобы начать противиться религиозной или нравственной заповеди. Испытания являются частью заданных обстоятельств как просто человеческой, так и христианской жизни, зиждущейся на свободе, но и отягощенной последствиями первородного греха. Представляя собой опасность для спасения, они нуждаются в решительном сопротивлении. Тогда они станут не просто испытанием, но и позволят человеку сохранить себя как христианина и свидетельствовать о себе как о христианине.

Лит.: *Aurelius E.* Versuchung. I: Altes Testament // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 35. S. 44–47; *Couilleau G.* Tentation. III: Les Pères et les Moines // Dictionnaire de spiritualité. 1991. Bd. XV. S. 216–236; *Derville A.* Tentation. IV: Du Moyen Âge au 20^e Siècle // Ibid. S. 236–243; *Godin A.* Tentation. V: Psychologie de la Tentation // Ibid. S. 243–251; *Klein M.* Versuchung. II: Neues Testament // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 35. S. 47–52; *Köppen K. P.* Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Bd. IV. Tübingen, 1961; *Lamarche P.* Tentation. II: La Tentation Messianique // Dictionnaire de spiritualité. 1991. Bd. XV. S. 212–215; *Légasse.* Tentation. I: Dans la Bible // Ibid. S. 193–212; *Mahnke H.* Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien, Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie. Bd. IX. Frankfurt am Main u. a., 1976; *Springsted E. O.* Versuchung. IV: Systematisch-theologisch // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 35. S. 64–68; *Steiger J. A.* Versuchung. III: Kirchengeschichtlich // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 35. S. 52–64.

Герхард Роттенвёер

Лицо, ипостась (правосл.)

Греческое слово πρόσωπον — *лицо, личность* — происходит от сочетания предлога πρός со словом ὤψ (ή ὤψ (ὥπος) — *взгляд, вид, лицо* — в винительном падеже: πρός ὤπον. Таким образом, сама структура этого слова наводит на мысль об изначально связанной с ним идее личного отношения (*Яннарас Х.* Избранное. С. 93). Однако в древнегреческих текстах эта мысль не находит подтверждения (*Zizioulas J. D.* Being as Communion. Nt. 14. P. 31).

В древнейшем употреблении, засвидетельствованном текстами Гомера и Гесиода, слово πρόσωπον означало *лицо, черты лица, выражение лица* (*Homerus.* Ilias. VII, 212; XVIII, 24; XVIII, 414; XIX, 285; *Idem.*

Odyssea. VIII, 85; XV, 332; XVIII, 173; XVIII, 192; XIX, 361; XX, 352; Hesiodus. Opera et dies. L. 594). При этом во всех случаях, даже когда речь идет об одном человеке, Гомер и Гесиод ставят это слово во множественном числе, что свидетельствует о связываемых с ним представлениях о зыбкости, условности и изменчивости.

Формальный безличный характер слова πρόσωπον в дохристианском языке выражается также его употреблением в значении как лица человека, так и морды животного. Это слово прилагалось не только к людям и богам, но и к ибису (Hérodote. Historiae. B. 2. S. 76), собаке (Xenophon. Cynegeticus. Ch. 4. S. 2–3), оленю и лошади (Aristote. Histoire des animaux. B. 2. P. 579a; B. 3, P. 631a), рыбе (Anaxandrides. Comicorum Atticorum fragmenta. 30, 33). Кроме того, в переносном смысле оно могло относиться к луне (Sophocles Atheniensis. Fragmenta. 871) и к песням (Pindarus. Pythia. Ode 6), указывать на переднюю часть, фасад, внешний вид, наружность (A Greek-English Lexicon. P. 1533). В дальнейшем словом πρόσωπον стали называть также театральную маску (Aristoteles. Problemata. S. 958a; Plato Atheniensis. Comicorum Atticorum fragmenta. 142; Josephus Flavius. De bello Judaico. Libri VII. B. 4. S. 156), а также театральные роли, типовые характеры литературных персонажей (Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 31).

Таким образом, в дохристианскую эпоху древнегреческое слово лицо (πρόσωπον), характеризуя внешнюю, преходящую, а следовательно, онтологически относительную, акциденциальную сторону действительности, не имело онтологического наполнения и не входило в число сколько-нибудь важных философских понятий.

Широкое распространение слово πρόσωπον получило в Священном Писании. Слова с основой προσπ- встречаются в Септуагинте 1304, а в Новом Завете — 84 раза. В Ветхом Завете слово πρόσωπον может — как и в эллинистической литературе — указывать на внешнюю сторону, поверхность чего-либо. Так, в книге Бытия 13 раз говорится о лице земли (Быт. 2:6; 4:14; 6:7; 7:4; 7:23; 8:8; 8:9; 8:13; 11:4; 11:8; 11:9; 19:28; 41:56).

Слово πρόσωπον в Ветхом Завете может иметь и обобщенный, собирательный смысл, как, например, в выражении *пред лицом всех братьев своих* (Быт. 16:12; 25:18). В этом случае оно подразумевает также нахождение перед чем-либо, напротив чего-либо. Эта же важная для богословского понимания личности идея движения к чему-либо или пребывания перед чем-либо предполагается

сочетаниями слова *прѣсѡслов* с каким-либо местом, городом, страной (см. Быт. 15:10; 18:16; 19:28; 23:17; 25:18; 33:18).

В книге Бытия слово *прѣсѡслов* 39 раз встречается в сочетании *лицо человека*. На лицах отражается как телесное, так и душевное состояние (Исх. 3:6; 34:29; 2 Цар. 19:5; 1 Пар. 12:9; Иов. 29:24; Пс. 43:16; Притч. 25:23; Еккл. 8:1; Иер. 5:3; Дан. 1:10; Наум. 2:11. Ср. 2 Кор. 3:7; 3:13). При этом выражение *лицо человека* часто невозможно свести к анатомическому понятию лица как передней части головы. В этих случаях оно подразумевает конкретного человека (см. Быт. 2:7; 3:19; 4:5; 4:6; 16:6; 16:8; 19:21; 20:16; 23:8; 27:30; 31:2; 31:5; 32:21; 32:21; 32:22; 33:10; 35:1; 35:7; 36:6; 40:7; 41:46; 43:3; 43:5; 44:23; 44:26; 44:29; 46:30; 48:11. Ср. Втор. 12:29–30; 2 Цар. 14:28; 14:32; 17:11; Иов. 42:8; Пс. 33:6; 68:8).

Особое значение для православного богословия имеет также частое употребление в Священном Писании слова *прѣсѡслов* в смысле *лицо Божие* (Быт. 3:8; 4:14; 4:16; 33:10; Исх. 33:20; Лев. 20:3; 20:5–6; Числ. 6:25–26; 17:7; Втор. 5:7; 31:17–18; 2 Пар. 30:9; Иов. 23:15; Пс. 4:7; 9:4; 9:32; 12:2; 15:11; 23:6; 26:8; 30:21; 33:17; 50:11; 50:13; 79:4; 79:8; 79:17; 88:15; 88:16; 89:8; 95:9; 95:13; 113:7; 139:14; Ис. 54:8; 59:2; 64:7; Иер. 44:11; Иез. 15:7; Ос. 5:15; Мф. 18:10; 1 Пет. 3:12).

При этом наиболее очевидным образом идея личных отношений человека с Богом выражается словосочетанием *лицом к лицу* (*прѣсѡслов прѣсѡслов*) (Быт. 32:31. Ср. Исх. 33:11; Числ. 14:14; Втор. 5:4; 34:10; Суд. 6:22; Сир. 45:6; 1 Кор. 13:12).

В Новом Завете слово *прѣсѡслов* нередко указывает на лицо Христа (Мф. 11:10; 17:2; 26:67; Мк. 1:2; 14:65; Лк. 1:76; 7:27; 9:29; 9:51; 9:52; 9:53; 10:1; 22:64; 2 Кор. 4:6; Откр. 1:16; 6:16; 20:11; 22:4. Ср. Ис. 50:6; 53:3). Лица христиан уже открыты, чтобы видеть славу Божию в лице *Иисуса Христа* (2 Кор. 3:18; 4:6). В жизни будущего века им станет доступно знание *лицом к лицу* (1 Кор. 13:12), они удостоятся тогда видеть *лицо Божие* (Откр. 22:4).

Согласно тексту Евангелий, Господь Иисус Христос говорил о *лицемерии*, *лице земли* (Лк. 21:35), *лице неба*, о *лице Отца* (Мф. 18:10) и о *Своем лице* (Мф. 11:10. Ср. Мал. 3:1; Мк. 1:2; Лк. 7:27). При этом, говоря о *лицемерии*, Господь подразумевает, что *лицо* являет или выражает внутреннее состояние человека, земли, неба (Мф. 6:16–18; Лк. 12:54–56. Ср. Мф. 16:2–3).

Что касается слова *ипостась* (*ὑπόστασις*), то в целом до IV в., вплоть до работ святителя Афанасия Великого, как в философии, так и в христианском богословии, оно было синонимично слову *сущ-*

ность (οὐσία) (Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros episcopos // PG. 26. Col. 1036; Theodoret of Cyrus. Eranistes. P. 64; Idem. Kirchengeschichte. S. 113; Hieronimus. Epistula 15 // PL. 22. Col. 457A). В канонических книгах Септуагинты слово *ипостась* встречается всего 19 раз (Втор. 1:12; 11:6; Суд. 6:4; Руф. 1:12; 1 Цар. 13:21; 13:23; 14:4; Иов. 22:20; Пс. 38:6; 38:8; 68:3; 88:48; 138:15; Иер. 10:17; 23:22; Иез. 19:5; 26:11; 43:11; Наум. 2:8. Ср. Прем. 16:21; Пс. 15:5; 17:24). При этом посредством слова ὑπόστασις в Септуагинте в различных контекстах переданы значения 13 различных древнееврейских слов, не имеющих выраженного философского смысла.

В Новом Завете слово ὑπόστασις употреблено пять раз. В трех случаях оно использовано в нефилософском смысле (2 Кор. 9:4; 11:17; Евр. 3:14). Глубинным онтологическим содержанием наполняет слово ὑπόστασις автор послания к Евреям, раскрывая христианское понимание веры (Евр. 11:1). Это же слово привлечено в Послании к Евреям и для характеристики отношений Отца и Сына (Евр. 1:3). Богословское содержание понятия *ипостаси* в значительной степени проясняется святыми отцами в контексте толкования именно этого свидетельства Священного Писания (Basile, st. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 6–7; Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate (Sp.). Ch. 13).

Существенный вклад в формирование понятийно-терминологической основы православного богословия внесли великие каппадокийцы — святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 212; Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 36). В тринитарном учении они стали использовать слова *лицо* и *ипостась* для указания на Отца, Сына и Святого Духа в отличие от слов *природа* и *сущность*, указывавших на тождество всего содержания Их бытия (Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 291; Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокколебимое. С. 64–65).

Вывод понятия *лицо*, или *ипостась*, за пределы содержания понятия *природы*, или *сущности*, дал трем каппадокийским святителям понятийно-терминологические средства для утверждения таких характеристик Божественного бытия, как уникальность, свобода и соотнесенность (Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 48–49). Человеческие личности, сотворенные по образу Божественных Лиц, призваны к той полноте совершенства, которая характерна для образа бытия Пресвятой Троицы и явлена им Господом Иисусом Христом — Второй Божественной Ипостасью, восприняв-

шей человеческую природу. Таким образом, в антропологической перспективе слово *πρόσωπον*, не относящееся к плану природы с ее всеохватностью, жесткой детерминацией и самодостаточностью, позволяет уже на понятийно-терминологическом уровне противостоять магическим, пантеистическим и индивидуалистическим представлениям, характерным для древнегреческого и эллинистического мышления (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 43–44; Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. С. 245; Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. С. 113; Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 166–167, 277–278).

В различных проблемных богословских контекстах три каппадокийских святителя проясняют содержание понятия *лица*, или *ипостаси*, привлекая семь взаимосвязанных критериев их отличия от понятия *природы*, или *сущности*.

1. Сущность и ипостась различаются как *общее* (*τὸ κοινὸν*) и *частное* (*τὸ ἰδίον*, *τὸ καθ' ἑκάστων*) (Бобринский Борис, протопресв. Тайна Пресвятой Троицы: Очерк догматического богословия. С. 247–248; Zizioulas J. D. *Being as Communion*. Nt. 30. P. 38). Такое понимание различия ипостаси и сущности ведет к выводу о полноте онтологического статуса частного, конкретного бытия. Предложенное понимание ипостаси подчеркивает также реальность опытно переживаемого личного общения человека с Ипостасями Пресвятой Троицы как с конкретными Божественными Лицами.

2. Ипостась как частное отличается от сущности как общего благодаря своим уникальным, неизменным и непередаваемым *отличительным свойствам* (*διὰ τῶν ἐπιφανομένων ἰδιωματῶν*) (Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. С. 106; Бобринский Борис, протопресв. Тайна Пресвятой Троицы. С. 282, 288, 296–297).

3. Подчеркивая уникальность Божественных Лиц, великие каппадокийцы в ряде случаев называют лицом, или ипостасью, само *отличительное свойство* (*ἰδίωμα*, *ἰδιάζον σημεῖον*, *ιδιότης*) (Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. С. 48).

Три названные критерия различения дают возможность утверждать *инаковость* (*ἐτερότης*) каждого лица, или ипостаси, не только по отношению к общей природе, или сущности, но и по отношению к другим лицам, или ипостасям (Gregorius Nazianzenus. Orat. 29. S. 12; Orat. 41. S. 9; Gregorius Nyssenus. *Ad Graecos ex communibus notionibus*. P. 19–20).

4. В отличие от общей природы, которая может многократно делиться по самым разным природным признакам на многообразные многоуровневые подвиды, лицо, или ипостась, представляет собой *неделимое* (τὸ ἄτομον) (Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 174–176; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. С. 49).

5. Лицо, или ипостась, характеризуется также *самостоятельностью* и *самобытностью* (κατ' αὐτό, καθ' ἑαυτό) (Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. С. 76; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. С. 49).

6. Поэтому каждое лицо, или ипостась, задает уникальный образ существования природы, то есть то, как (ὅπως, πῶς) существует природа (Massimo Confessore, *san. Mystagogia*. Ch. 23). По этой причине лицо, или ипостась, часто характеризуется святыми отцами как образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 139; Он же. Золотой век святоотеческой письменности. С. 15; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 44; Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 23–25, 125, 165–166, 173; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. С. 50–53, 104–106, 112–113).

7. Самобытность лица, или ипостаси, конституируется в уникальных личных, или ипостасных, *отношениях* (σχέσις) (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 215–216; Он же. Богословское понятие человеческой личности. С. 291; Яннарас Х. Избранное: Личность и эрос. С. 353–354). Понимание Божественных Лиц как *отношений* дает возможность выделить личностную взаимную *обращенность* в качестве существенной в сотериологическом контексте характеристики, предполагаемой полнотой Божественного бытия. Такое понимание Божественных Лиц позволяет, таким образом, обосновать определяющее значение полноты отношений человека с Богом и с людьми для достижения христианского понимания совершенства.

Осознание того, что Божественные Лица конституируются Своими отношениями, ведет к важному для православного понимания молитвы выводу, заключающемуся в том, что молитвенное обращение к какому бы то ни было Божественному Лицу необходимо предполагает обращенность ко всей Троице Лиц через те троичные отношения, в которых это Лицо пребывает

(*Gregorius Nazianzenus. Orat. 40. S. 24, 41*). Что касается молитвенного обращения ко Христу как к Божественному Лицу, ставшему Человеком, то оно предполагает обращенность и ко всем тем, кто пребывает в общении с Ним в Теле Его, *которое есть Церковь* (Кол. 1:24).

Характеристика лиц, или ипостасей, как образов бытия и отношений подразумевает также важную для богословской антропологии мысль о том, что именно человеческие личности, или ипостаси, определяя образ существования своей природы, несут личностную ответственность за то, каким образом проявляются все ее качества и свойства или осуществляются все ее действия, за ту степень общения (*κοινωνία*) с Богом и людьми, в которую она вовлечена.

Лит.: *Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros episcopos* // PG. 26. Col. 1029–1048; *Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate (Sp.)* // PG. 77. Col. 1120–1173; *Basile, st. Lettres* / Ed. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1957; *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus* / Ed. F. Mueller // *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 3. 1. Leiden, 1958. P. 19–33; *Gregorius Nazianzenus. Orat. 29 (De Filio)* // *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* / Ed. J. Barbel. Dusseldorf, 1963. S. 128–168; *Idem. Orat. 40 (In sanctum baptismum)* // PG 36. Col. 360–425; *Idem. Orat. 41 (In pentecosten)* // PG. 36. Col. 428–452; *Hieronimus. Epistolae Secundum Ordinem Temporum Distributae* // PL 22. Col. 347–420; *Massimo Confessore, san. Mystagogia* / Ed. R. Cantarella // *Massimo Confessore, san. La mistagogia ed altri scritti*. Florence: Testi Cristiani, 1931. P. 122–214; *Theodoret of Cyrus. Eranistes* / Ed. G. H. Ettlinger. Oxford: Clarendon Press, 1975; *Idem. Kirchengeschichte.* / Hg. L. Parmentier und F. Scheidweiler. Berlin: Akademie-Verlag, 1954. *Бобринский Борис, протопр.* Тайна Пресвятой Троицы: Очерк догматического богословия / Пер. с фр. Б. Бобринского и Е. Ю. Бобринской. М., 2005; *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Пер. с англ. Г. Вдовиной. М., 2001; *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950; *Он же.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. Париж, 1967; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности / Пер. с фр. В. Рещиковой // *Богословие и боговидение: Сборник статей* / Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 289–302; *Он же.* Догматическое богословие // *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.* М., 1991. С. 200–288; *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там же. С. 8–199; *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс, 1999; *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности

в православном богословии XX века. М., 2008; *Яннарас Х.* Избранное: Личность и эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 2005. *A Greek-English Lexicon* / Compiled by H. Liddell and R. Scott. Oxford, 1996; *Herodote. Historiae* / Ed. Ph.-E. Legrand. Vol. 2. Paris, 1930; *Hesiodus. Opera et dies* // *Hesiodi opera* / Ed. F. Solmsen. Oxford, 1970. P. 49–85; *Homerus. Ilias* / Ed. T. Allen. Oxford, 1931; *Idem. Odyssea* / Ed. P. von der Muhll. Basel, 1962; *Josephus Flavius. De bello Judaico. Libri VII* // *Flavii Josephi opera* / Hg. B. Niese. Bd. 6. Berlin, 1895; *Pindarus. Pythia* // *Pindari carmina cum fragmentis* / Hg. H. Maehler (nach B. Snell). Bd. 1. Leipzig, 1971. S. 59–121; *Plato Atheniensis. Comiorum Atticorum fragmenta* / Hg. T. Kock. Vol. 1. Leipzig, 1880; *Sophocles Atheniensis. Fragmenta* // *Tragicorum Graecorum fragmenta* / Hg. S. Radt. Vol. 4. Göttingen, 1977; *Xenophon. Cynegeticus* / Ed. E. Marchant // *Xenophontis opera omnia*. Vol. 5. Oxford, 1920; *Zizioulas J. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993; *Idem.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh, 2006.>.

С. А. Чурсанов

Лицо / Ипостась (католич.)

В современном богословском словоупотреблении понятие «лицо» (*persona*) является средоточием общехристианского понимания человека, а также специфическим признаком христианского представления о Боге. В качестве термина слово «лицо» не библейского, а языческого, античного происхождения. В первых упоминаниях оно означает маску, которую надевали актеры в античном театре. В переносном смысле этим словом обозначали роль определенной фигуры в драматическом действии. Именно в таком значении это понятие вошло в римское право; как актеры в судебном процессе, так и участники общественно значимых или политических процессов могли называться — в смысле своей общей функции (не в смысле своей индивидуальности!) — лицами, персонами. Во всем антично-дохристианском словоупотреблении понятие «лицо» подразумевает собой, что индивиды, к которым это понятие прилагается, принципиально заменимы.

Эта составляющая в понимании понятия «лицо» основательно изменилась, когда термин попал в христианско-богословский язык. Контекст, в котором христианские богословы прибегали к понятию

«лицо», составляли поначалу триадологические, а впоследствии и христологические споры. Чтобы ответить на вопрос о том, как представить себе триединство в Боге, Тертуллиан (ок. 150–230) употребил аллегорию из римского государственного права; согласно ему в монархии власть может принадлежать разным носителям, которых Тертуллиан — пользуясь античным словоупотреблением — обозначил как «*personae*» (*Adversus Praxeum*; 3, 2). По примеру этой модели он дал определение триединству в Боге в своей знаменитой формуле «*una substantia — tres personae*» (ibid. 31, 1). Богословы же христианского Востока, пытаясь постичь тройческое различие в Божественной Сущности (греч. *ousia*), поначалу употребляли понятие «ипостась», заимствованное в стоико-неоплатонической философии. Если сущность (*ousia*) и субстанция (*hypokeimenon*) касаются общих характеристик Сущего, то *hypostasis* затрагивает конкретный, характерный (*idion*) образ осуществления (*idioma*). На фоне этого тонкого различия на греческом Востоке появилась триадологическая формула «*mia ousia — treis hypostaseis*» («одно Существо — три Ипостаси»), принятая в качестве вероучительной формулы на V Вселенском соборе в Константинополе (553). Уже в течение IV в. в богословии трех великих каппадокийцев (Григория Нисского, Григория Назианзина и Василия Кесарийского) латинский термин «лицо» (*persona*), в греческом эквиваленте — «*prosopon*», был приравнен к «ипостаси» (например, Григорий Назианзин — *Gregor von Nazianz. Oratio. 39, 11*). Свойством ипостаси Отца выступала нерожденность, свойством ипостаси Сына — рожденность, а Святого Духа — посланничество и исхождение (*Oratio. 25, 16*). То обстоятельство, что греческое слово *hypostasis* в латинском языке не всегда последовательно отождествлялось с *persona*, а иногда — из перспективы корня слова — переводилось и как *substantia*, привело к многочисленным ненужным недоразумениям между греческой и латинской традициями. Поскольку Божественное Слово-Сын в Троице обозначался как Ипостась / Лицо, эти термины стали употребляться и в спорах о соотношении Божественной и человеческой природ во Христе, получившем догматическое определение в формуле о двух природах во единой Ипостаси (*dyo physcis — mia hypostasis*) на IV Вселенском соборе в Халкидоне (451).

В контексте христологической проблематики Боэций (ок. 480 — ок. 526) сформулировал первое — насколько влиятельное, настолько и спорное — философское определение богословского понятия лица: лицо есть «индивидуальная субстанция разумной

природы» (*naturae rationabilis individua substantia*) (Против Евтихия и Нестория — *Contra Eutychen et Nestorium* [ed. Stewart]. IV. 21). По сравнению с дохристианским античным образом употребления здесь — в двух аспектах — очевиден вклад христианского богословия в развитие понятия лица: по причине употребления в триадологическом контексте (саморефлексирующая) рациональность и (особая) индивидуальность становятся новыми свойствами всего личного, так что разговор о лице без них уже невозможен. Но как раз в этой триадологической укорененности становятся очевидны недостатки определения лица у Боэция: он мыслит скорее общенеподвижную природу-субстанцию и упускает из виду деятельность и рациональность, существенные для Лиц Троицы. Чтобы устранить эти недостатки, Ришар де Сен-Виктор (ок. 1110–1173) формулирует новое определение Лица (Троицы): «Лицо есть несообщаемое существование разумной природы» (*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*) (О Троице — *De trinitate*. 4, 22). С помощью идеи «экзистенции» Ришар пытается подчеркнуть «происхождение» бытия-в-себе лица и вместе с тем — связь с источником ее, каждый раз своеобразного, бытия. Свое уникальное, непередаваемое никому свойство (именно это подразумевается под «несообщаемостью») Божественные Лица имеют благодаря особым отношениям происхождения, в которых они состоят с другими Лицами Троицы. Во францисканской традиции средневекового богословия (Александр Гальский, Бонавентура) в определение лица вошло понятие достоинства (*dignitas*), которое уже Цицерон (Об обязанностях — *De officiis*. I, 105) рассматривал как присущее человеческой природе: лицо есть «ипостась, отличающаяся свойством достоинства» (*hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*) (Александр Гальский — *Alexander v. Hales*. Glossa 1. 23, 9). Для Фомы Аквинского (ок. 1225–1274) основной становится интенция увязать понятие лица у Боэция, опирающееся на субстанцию, с пониманием лица у Ришара де Сен-Викторского, сосредоточенного на единичности и отношении лица к чему-либо. Это ему удастся, когда он определяет Лицо Троицы (не затрагивая прямо тему человеческого лица) как «существующее отношение» (*relatio subsistens*) — в противоположность аристотелевскому различению субстанции и акциденции (STh. I, q. 29, a. 4). Признание лица как чего-то самого совершенного и самого достойного во всей природе Фома обосновывает, указывая на способность к самостоятельному познанию

умозрительной истины и к практическому выбору образа действия (STh. I, q. 29, a. 1).

В период развития понятия лица в Новое время можно проследить, что элементы, ставшие в богословской традиции неотъемлемыми компонентами в размышлениях о Лицах Троицы, четко употребляются уже и в отношении человеческого лица, но отчасти и освобождаются от своей трансцендентальной укорененности в Боге. Иммануил Кант (1724–1804) обосновывает личностность человека в области не теоретического, а практического разума: человек есть лицо благодаря способности следовать закону, данному собственным разумом. Свобода личностной автономии зиждется, по Канту, в безусловном следовании «категорическому» императиву, гласящему, что человечество — ни в собственной личности человека, ни в личности других (людей) — никогда не следует использовать как средство для достижения какой-либо цели, но всегда надлежит почитать самоцелью (Основоположение к метафизике нравов — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe. 4, 428f.). Кантова идея самоцельности человеческой личности, зиждящейся на нравственной автономии разума, в сочетании с богословской идеей образа Божия в человеке оказала существенное влияние на фиксирование неприкосновенного человеческого достоинства в законодательстве современных свободных правовых государств. Спорным при этом остается вопрос о том, можно ли систематически пользоваться понятием достоинства человека, зародившимся, вне всякого сомнения, в христианской традиции, в отрыве от его религиозно-трансцендентной почвы. С христианской точки зрения остается отметить, что идея недоступного достоинства человеческой личности хотя и нуждается, конечно, в трансцендентном обосновании, но это обоснование — ради того, чтобы идея прав человека могла распространиться между культурами, — принципиально может браться и из другой традиции, не только христианской. Один из наиболее спорных вопросов в сегодняшней (богословской) этике — это вопрос о том, с какого момента биологического развития человеческой жизни нужно говорить о начале человеческого достоинства (например, уже во время эмбрионального развития во чреве матери?). В христианском понимании личностность присутствует уже в тот момент, когда свойства лица имеются в наличии еще не в смысле своей действительной активной возможности, но даже уже тогда, когда речь идет только об их задатках (например, у умственно отсталых).

В дальнейшем богословию личности следовало бы внимательнее отнестись к историчности и отмирности человека; они определяют библейский образ человека, однако из-за того, что в центре интереса преимущественно стояла Троица, они еще не были достаточно учтены.

Лит.: *Schmidinger H. M. Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht. Innsbruck, 1994; Hilberath B. J. Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean». Innsbruck; Wien, 1986; Kobusch Th. Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Frankfurt, 1993.*

Мартин Турнер

Молитва (правосл.)

По христианскому учению, Бог есть личность. Между одной личностью и другой возможно общение. И молитва является как раз формой общения человека с Богом. В молитве верующий человек просит и благодарит Бога, советуется с Ним и делится сокровенным.

И Бог отвечает человеку. Известно, что святые, очистившиеся душами, нередко получают прямые словесные ответы от Бога. У людей грешных это случается намного реже, однако и они получают ответ — самой жизнью, течением ее обстоятельств; через услышанный разговор, раскрытую страницу Писания или особое совпадение происшествий Бог может послать ответ.

Таким ответом могут служить и те чувства, которые испытывает человек при совершении молитвы. Чем больше совершенствуется человек в деле молитвы, тем сильнее он становится душой, тем спокойнее у него на сердце, тем яснее ум, — все это плоды молитвы. Настоящая молитва преображает человека, возвышает его и соединяет с Богом, о чем говорит свт. Григорий Нисский: «Следствие молитвы то, что мы бываем с Богом» (*Григорий Нисский, свт. Творения. Т. 1. С. 384*).

Молитва является также деятельным выражением любви к Богу и исполнением первой заповеди Божией — возлюбите Господа всем сердцем, всем умом, всей крепостию своею.

Молитва делает нас своими для Бога, молитвой побеждаются злые духи (см. Мф. 17:21); молитва, будучи знаком отвержения

горделивой надежды на себя и выражением смиренной надежды на Бога, «привлекает к нам помощь Божию» (*Игнатий (Брянчанинов)*, *свт.* Сочинения. Т. 4. С. 326).

Поэтому православные христиане стараются молиться как можно больше — перед сном и после пробуждения, перед едой и после еды, а также перед всяким делом. При любой опасности, недоумении, проблеме христианин прежде всего обращается к Богу, Который единственный, Кто может помочь в любом, даже самом безвыходном, положении.

Всякое исполнение заповедей Божиих и совершение добрых дел нужно обязательно сопровождать молитвой, ибо «молитва есть мать всех добродетелей» (*Он же.* Сочинения. Т. 5. С. 93). Невозможно стяжать добродетели без помощи Божией. Сам Господь сказал: *без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15:5). Это, в частности, касается и поста: «Молитва бессильна, если не основана на посте, и пост бесплоден, если на нем не создана молитва» (*Он же.* Сочинения. Т. 1. С. 135). «Пост посылает молитву на небо, делаясь для нее как бы крыльями» (*Василий Великий, свт.* Творения. Т. 4. С. 12). Пост, равно как и любая благотворительная деятельность христианина, если не сопровождается молитвой, приводит человека к разочарованию и духовному надрыву.

Святитель Григорий Нисский предупреждает, что «не всякий просящий может получить то, чего желает, но тот, кто делами приобрел право просить с дерзновением... Приступая к Благодетелю, будь сам благодетелен; приступая к Праведному, будь сам праведным; приступая к Терпеливому, будь сам терпеливым; приступая к Человеколюбивому, будь человеколюбивым...» (*Григорий Нисский, свт.* Творения. С. 451).

Апостол Иаков пишет: *Просите, и не получаете, потому что просите не на добро* (Иак. 4:3). В том же духе святые отцы рассматривали вопрос о том, почему не всякое прошение верующего удовлетворяет Бог. В частности, свт. Иоанн Златоуст говорит: «Я, скажешь, много раз просил и не получил. Несомненно, это потому, что ты плохо просил — или с неверием, или с гордостью, или же бесполезного тебе; если же просил часто и полезного, то не с настойчивостью... Если же просишь не с усилием и великой настойчивостью, то не получаешь» (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения иже во святых отца нашего. Т. 9. С. 966). А прп. Ефрем Сирий объясняет: «Господь — премудрый Раздаятель. Он заботится о пользе просящего, и если видит, что просимое вредно или, по крайней мере, бесполезно ему,

не исполняет просимого и отказывает в мнимом благодеянии. Он выслушивает всякую молитву, и тот, чья молитва не исполняется, получает от Господа столь же спасительный дар, как и тот, чья молитва бывает исполнена... и в этом случае, отказывая в просимом, не оставляет нас без весьма полезного дара; тем самым, что устраняет от нас вредное, Он отверзает уже нам дверь щедрот Своих» (Ефрем Сирин, *прп.* Творения. Т. 4. С. 226–227).

Говоря о необходимых условиях для правильной и успешной молитвы, святые отцы указывали, что она должна приноситься человеком, имеющим раскаяние о своих грехах; свободным от страстных состояний, особенно от негодования и раздражения; простившего всем, кто его обидел, и примирившегося с теми, кого обидел он; имеющего сердце сокрушенное и смиренное. Необходимо также иметь подобающее чувство благоговения. Святитель Игнатий пишет: «Стой на молитве твоей, как если бы ты стоял пред Самим Богом» (Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Сочинения. Т. 1. С. 143).

Господь сказал: *не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?.. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6:31, 33). Поэтому в православной традиции считается, что просить в молитве следует того, что поможет привести человека к Царству Небесному, а не того, что без пользы для души будет просто улучшать его временную жизнь на земле (хотя и такие прошения не отвергает Бог по любви Своей к немощным людям).

О том, что должно составлять совершенные молитвенные прошения, святые отцы писали так: «Основная и первоначальная молитва должна состоять из прошений о прощении грехов» (Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Сочинения. Т. 1. С. 516). «Молись, во-первых, об очищении от страстей; во-вторых, об избавлении от неведения и, в-третьих, о спасении от всякого искушения и оставления» (Нил Синайский, *прп.* Творения. Т. 1. С. 179). «Невозможно, чтобы просящие от Бога целомудрия, и справедливости, и кротости, и честности не получили согласно своей молитве» (Иоанн Златоуст, *свт.* Творения иже во святых отца нашего. Т. 2. С. 832).

Очень важным условием молитвенного делания является то, чтобы произносить слова молитвы с вниманием: «Как тело без души мертво, так и молитва без внимания мертва» (Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Аскетические опыты. Т. 1. С. 146). «И если ты сам не слышишь своей молитвы (по рассеянности), как же ты хочешь, чтобы Бог услышал ее?» (Иоанн Златоуст, *свт.* Творения иже во

святых отца нашего. Т. 3. С. 472). Итак, при подлинной молитве ум должен находиться во внимании, а сердце — в сочувствии к тому, что произносится.

У Православной Церкви находится в употреблении молитвенное правило — определенный корпус текстов для утренних, вечерних молитв и для всякой потребности. Все молитвы обычно восходят к какому-либо святому, и в их текстах надлежащим образом выражена вся полнота прошений, актуальных для всякого христианина в любое время.

Хотя допускается молиться своими словами, однако считается, что свои молитвы должны быть дополнением к общему молитвенному правилу, а не заменой ему. Соблюдаемое строго молитвенное правило помогает христианину получить навык в молитве и оберегает от сокращения молитв, к чему часто приводит практика молитвы только лишь своими словами и «по вдохновению». Правило приучает к духовной самодисциплине.

В Православной Церкви приняты не только молитвы к Самому Богу, но также молитвы к Богородице и святым. Это не противоречит молитвам к Богу, поскольку Дева Мария, как и все святые, то есть люди, до конца прошедшие по пути спасения, открытому Христом, соединились с Богом и пребывают всегда в согласии с Ним. Известно, что еще при их земной жизни Господь непременно откликался на их прошения. Так, например, по просьбе Девы Марии Он помог бедным молодоженам и сотворил чудо на пиру в Кане Галилейской, чтобы избавить их от позора (Ин. 2:1–11).

Писание сообщает, что *Бог... не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы* (Лк. 20:38). После смерти люди не исчезают бесследно, но их живые души содержатся Богом, и те, кто свят, сохраняют возможность общения с Ним. И Писание прямо говорит о том, что умершие святые обращаются с просьбами к Богу и Он слышит их (Апок. 6: 9–10). Поэтому православные христиане почитают Деву Марию и других святых и обращаются к ним с просьбами о том, чтобы они ходатайствовали пред Богом о них. Опыт свидетельствует, что множество исцелений, избавлений от смерти и другой помощи получают прибегающие к молитвенному заступничеству святых.

Православные христиане, не являющиеся святыми или праведниками, после своей смерти также нуждаются в наших молитвах. Поэтому Православная Церковь молится не только за живых, но и за умерших, веруя, что по ее молитвам Господь посылает облегчение для посмертной участи наших умерших близких.

В Православной Церкви принято молиться перед священными изображениями — иконами (хотя допускается молитва и не перед ними). Эта традиция возводится еще к ветхозаветному повелению Бога сделать в скинии изображения Херувимов (см. Исх. 25:18–22) и подтверждается с древнейших времен сохранившейся иконографией в местах христианских богослужений в катакомбах. Священные изображения помогают человеку достичь должного молитвенного сосредоточения: при взгляде на них молящемуся легче вознестись душой к первообразу, сконцентрироваться на молитвенном обращении к нему.

Православные аскеты различали несколько ступеней молитвы — устная, умная и сердечная. Первая ступень доступна для каждого человека, а две другие — лишь для тех, кто усердно упражняется в устной молитве. На этих ступенях человек получает возможность исполнить апостольскую заповедь: *Непрестанно молитесь* (1 Фес. 5:17). Молитва тогда становится свойственной уму и непрестанно в нем совершаемой, даже и во сне. При сердечной молитве ум соединяется с сердцем, и молитва внедряется в сердце и начинает непрестанно в нем действовать. «Всякому христианину нужно всегда помнить, что ему необходимо соединиться с Господом Спасителем всем существом своим, надо дать Ему вселиться в уме и сердце нашем, а для такого соединения с Господом, после Причащения Тела и Крови Его, самое лучшее и надежное средство есть умная молитва Иисусова» (Умное делание. С. 3).

«Умная молитва есть, когда кто, утвердившись вниманием в сердце, оттуда возносит к Богу молитву. Умное же делание есть, когда кто, стоя вниманием в сердце с памятью о Господе, отрывает всякую другую мысль, покушающуюся проникнуть в сердце» (Там же. С. 46). Эта молитва называется Иисусовой и совершается через многократное повторение при надлежащих духовных условиях слов «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного».

Посредством умной молитвы христианин достигает бесстрастия, преображения души, святости и соединения с Богом настолько полного, насколько это возможно при этой, земной жизни.

Лит.: Василий Великий, *свт.* Творения. Сергиев Посад, 1901; Григорий Нисский, *свт.* Творения. М., 1861; Ефрем Сирий, *прп.* Творения. М., 1900; Игнатий (Брянчанинов). Сочинения. СПб., 1905; Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. II. СПб., 1896; Т. 9; Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста. Т. III. СПб., 1897; Нил Синайский, *прп.* Творения.

М., 1858; Умное делание: О молитве Иисусовой. Издательство Валаамского монастыря, 1936.

Диакон Георгий Максимов

Молитва (католич.)

Молитва и вера. Молитва есть первое проявление веры в Божественное существо, могущее услышать молящегося. Это отличает молитву в более узком смысле от других проявлений религиозного чувства, например, от простых обрядов. Вид и содержание молитвы зависят от того, каков Бог. Можно сказать: скажи мне, как ты молишься, и я скажу тебе, во что ты веришь. Размышляющий о сути и ходе молитвы сталкивается с принципиальными вопросами, касающимися образа человека и Бога: значение просительной молитвы, к примеру, пересекается с пониманием предопределения Божия и соотношения вечности и времени. Вопрос о «правильной» молитве затрагивает и антропологию, например, соотношение слова и молчания, тела и души, отдельной личности и общности людей. Вместе с тем встают и вопросы, касающиеся духовного делания: что есть «внимательная молитва», как можно «сосредоточиться», что делать с внутренним сопротивлением или периодами, когда молитва «не идет»? Ибо если молитва коренится в вере, то и наоборот: она сама, будучи «дыханием веры», сохраняет живую веру: вера как состояние, неотъемлемое свойство верующего всецело зависит от молитвенного делания или его отсутствия. И так же, как веровать порой «легко», а порой «тяжко», — так же обстоит дело и с молитвой.

Корни молитвы в Откровении. Христианская молитва, будь то совместная молитва верующих, будь то молитва в одиночестве (ср. Мф. 6:6), является не выражением субъективного ощущения, а зиждется на истине веры: молитва предназначена не «неведомому богу» или какому-то лишь предполагаемому трансцендентному существу, но Богу, явившему Себя в *Откровении* как Отец, Сын и Дух Святой и призывающему человека вступить с Ним в *отношения*. Эта вера покоится на сознании, что инициатива исходит от Самого Бога. Уже при сотворении человека Он заложил в него способность к «выходу на связь». Учение о том, что человек,

духовная личность, познающая и обладающая свободной волей, создан по образу Божию (*imago Dei*), означает, что он *создан* как бы *развернутым к Богу* и что ему надлежит обрести жизнь в общении с Ним. Говоря словами св. Августина, ставшими потом крылатыми: будучи образом Божиим, человек создан «способным вместить Бога» (*sarax Dei*).

История Израиля — это в том числе история молитвенников: Авраам (искренняя молитва о Содоме в уверенности, что Бог справедлив) и Иаков (борьба с Ангелом, завершающаяся благословением, толковалась в Предании как указание на усилие, необходимое для молитвы), Давид (считающийся автором подавляющей части псалмов, которые в свою очередь отражают всевозможные жизненные ситуации, в особенности содержащие покаянную молитву) и Соломон (молитва на освящение Храма, молитва о даровании мудрости), Моисей (беседующий с Богом лицом к лицу, как «друг», великий молитвенник за народ, так часто впадающий в малодушие; молитвенник, «заслоняющий» народ «своей грудью»: прообраз Христа), Илия (сильная молитва которого упомянута в Иак. 5:17f.), пророки (плачущие и заступающиеся в молитве за народ), отдельные люди в скорби — такие как Иов, Анна или Эсфирь или же люди в радостной благодарности (Мириам), — все они были и остаются примерами в молитве, выражающей исполненную веры надежду на Творца и Господина истории, — надежду, присутствующую в человеке, что бы с ним ни происходило. Многообразие «молитвы» в еврейском тексте Ветхого Завета становится очевидным уже по одному тому, насколько многочисленны обозначения молитвы: в отличие от греческого и латинского языков, в распоряжении которых есть обычные понятия, обозначающие «молитву» (греч. *euche*, *proseuche*, лат. *oratio*), язык Ветхого Завета очень конкретен: «излить сердце», «искать Лица Божия», «призывать Его имя», «умолять», «плакать», «хвалить», «ликовать»; на молитву указывают и жесты: «возвести руки или глаза», «пасть ниц» (в молитве).

Пример и наставление Христа; «молитва в Духе и истине». Молитва христиан всех веков коренилась в великих молитвах библейского Предания и всегда вдохновлялась ими. Так, псалмы, наряду с ветхо- и новозаветными *cantica* (песнями — такими как *Benedictus*¹

¹ *Benedictus* (лат.) — благословен [Господь, Бог Израилев]. Первое слово песни Захарии, вновь обретшего дар речи после рождения сына и наречения ему имени Иоанн. — *Примеч. пер.*

в Лк. 1:68–79, *Magnificat*¹ в Лк. 1:46–55 и *Nunc dimittis*² в Лк. 2:29–32; Флп. 2:6–11; песнь в Кол. 1:15–20, Откр. 4:11; 5:9, 10, 12 и др.) и в особенности с молитвой «Отче наш», образуют основной корпус служб суточного круга³. Но прежде всего христианская молитва формировалась *по научению и по примеру Иисуса* и в личном отношении к Нему. В Новом Завете сохранились молитвы Самого Иисуса: «мессианское ликование» в Лк. 10:21f., Мф. 11:25–27, молитва перед воскрешением Лазаря в Ин. 11:41–42 и так называемая «первосвященническая молитва» перед принятием Страстей в Ин. 17, — молитва, в которой Иисус говорит о Своем посланничестве и Своем послушании Отцу. В Евангелии от Луки с особой ясностью становится очевидным, что все существование Иисуса немыслимо без молитвенного диалога с Отцом. У Луки ученики узнают и о правильном внутреннем настрое: о молитве с *совершенным доверием* (притча о навязчивом друге: Лк. 11:5–8), с *неотступностью* (притча о вдове и неправедном судье: Лк. 18:1–8) и с *настоящим смирением* (притча о мытаре и фарисее в Храме: Лк. 18:9–14). В Нагорной проповеди (Мф. 6:5–8), непосредственно перед молитвой «Отче наш», мы видим два предупреждения. Одно из них касается представления о Боге: Отец «знает, в чем вы имеете нужду», поэтому нет необходимости «говорить лишнее, как язычники». Другое предупреждение Иисуса касается внутреннего извращения молитвы: человеку в молитве надлежит направлять внутренний взгляд на одного Бога. Выхолащивание молитвы, как скажет

¹ *Magnificat* (лат.) — величит [душа Моя Господа]. Первое слово песни Богородицы, которую Она воспела после того, как Елизавета приветствовала Ее как «Матерь Господа моего». — *Примеч. пер.*

² *Nunc dimittis* (лат.) — ныне отпускаешь («Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко»). Первые слова Симеона при встрече с новорожденным Спасителем. — *Примеч. пер.*

³ Церковные молитвы суточного круга, «часы» (лат. *liturgia horarum*), включают в себя семь богослужений: самыми важными являются утреннее и вечернее славословие; далее, сюда относится «час чтения», в который входят как пространные библейские чтения, так и святоотеческие и пр. чтения из творений канонизированных Церковью богословов, так называемые «малые часы» 3-го, 6-го и 9-го часа и повечерие. В полном объеме богослужения суточного круга совершаются в монастырях созерцательной традиции. К совершению основных служб суточного круга обязываются священники и диаконы, а также все те, кто посвятил себя Богу; эта обязанность не отменяется даже тогда, когда нет возможности присутствовать в своей общине. Отдельные службы суточного круга часто совершаются и на приходах. — *Примеч. авт.*

потом Иоанн Златоуст, происходит не только из-за тщеславного посязания по сторонам в поисках людского признания, но в тех случаях, когда молящийся впадает в прелесть касательно своего собственного благочестия. Перед лицом Божиим человеку надлежит сложить с себя любого рода маски самолюбования, ему надо стать самим собой, чтобы повстречаться с Богом. Правильно творимая молитва приводит, таким образом, одновременно и к преобразению молящегося. Сам Бог творит в молящемся. Более того, Сам Бог делает возможной «правильную», угодную Ему молитву — подавая человеку дар *Духа Святого*. В Нем верующий во Христа может — вместе с Сыном — произнести «Авва, Отче!» (Гал. 4:6; Рим. 8:15f., 26f.). Верующий становится как бы причастником отношений Иисуса с Отцом и может молиться Отцу «в Духе и истине» (Ин. 4:23f.). Поэтому молитва христианина — *благодарить*. Молитва к Отцу («Отче наш») предполагает посланничество Сына и Духа Святого; молитва — это прославление Трех Лиц (Катехизис Католической Церкви — *Katechismus der Katholischen Kirche*. № 2766, 2789). Этому соответствует *тринитарная формула*, завершающая молитву дня¹ святой мессы: это молитвенное обращение к Отцу «через Иисуса Христа, Сына Твоего, Господа и Бога нашего, живущего и царствующего с Тобой в единстве Духа Святого во веки веков». Если молитва обращена ко Христу, называются также Отец и Дух. Христианская молитва может быть обращена к Каждому из трех Лиц, ибо Они неразрывно связаны друг с другом. Дух Святой также может быть адресатом молитвы (ср. Никео-Цареградский Символ веры: «со Отцем и Сыном прославляемый и славимый»). Хорошо известен и гимн «*Veni Creator Spiritus*» («Гряди, Дух-Творец», IX в.) и секвенция «*Veni, Sancte Spiritus*» («Гряди, Святой Дух», XII в.).

«Отче наш». Со времен Древней Церкви молитва Господня считается не только высшей молитвой, поскольку дарована она Самим Иисусом, но и масштабом христианской молитвы как таковой. Святоотеческие трактаты «*De oratione*»² представляли

¹ Молитва дня — краткая, но по своему характеру центральная молитва, завершающая собой совершение святой мессы; этой молитвой завершаются и службы суточного круга. Молитвой дня эта молитва называется потому, что она относится к изменяемым (в зависимости от дня недели, времени церковного года или наличия праздника) элементам богослужения. — *Примеч. авт.*

² «*De oratione*» (лат.) — «О молитве». — *Примеч. пер.*

собой или же включали в себя, как правило, толкование на молитву «Отче наш». Молитва Господня не просто научает, о чем нам надлежит просить и в какой последовательности, но формирует и внутренний мир молящегося (Фома Аквинский. Сумма теологии — STh. II — II, q. 83, a. 9). Это — *основная* молитва крещеных, во Христе обретших право называть Бога своим отцом (новизну этого обращения подчеркивает Ориген, о сыновстве крещеных говорит Тертуллиан). То, что это обращение не является чем-то само собой разумеющимся, очевидно и сегодня — в литургическом воззвании к молитве Господней: водимые Господом, «дерзаем мы молиться: Отче наш». В подобном обращении к Богу видно, что в рамках церковного общения совершается и личная, одинокая молитва верующих.

Толкование семи кратких членов молитвы «Отче наш» не прерывается со II в. до сего дня. Достаточно вспомнить Тертуллиана и Оригена, Франциска и Фому Аквинского, Терезу Авильскую и Мартина Лютера, Романо Гуардини, Альфреда Дельпа (написавшего пронзительнейшее толкование на «Отче наш» в гестаповской тюрьме в 1944 г., незадолго до казни) и Йозефа Ратцингера («Иисус из Назарета»). В рамках этих толкований затрагиваются — зачастую подробно — и вопросы духовной жизни (так, например, у Терезы Авильской «Путь совершенства»; Р. Гуардини «Молитва Господня»), а также важнейшие вопросы веры.

Во многих толкованиях подчеркивается значение молитвы «Отче наш» для христианской жизни: взаимоотношение с братьями и сестрами должно находиться в соотношении с усыновленностью человека Богом; сказать «Отче наш» — это значит взять на себя обязательство искать единства, отречься от зависти, отказать от увлеченности самим собой; прошение о свершении «воли Божией» требует приспособления молящегося к этой воле и соработничества с нею; прошение о «хлебе» запрещает человеку оставлять себе излишки, в то время как другие испытывают нужду (так, например, у Псевдо-Альберта Великого — Ps.-Albertus Magnus). Хотя в подавляющем большинстве комментариев (включая раннего Лютера) прошение о хлебе насущном толкуется в первую очередь в духовном смысле (видимо, из-за практически непереводаемого греческого *epiousion*: ежедневный? необходимый? сверхсущный?): как прошение Слова Божия (Мф. 4:4), но прежде всего как прошение о евхаристической пище (Ин. 6:32f. 48, 51). Наряду с прошением о хлебе шестое прошение также притягивало

к себе внимание толкователей: *не введи нас во искушение*. У латинских отцов потребность в прояснении этого места прослеживается очень рано. Это прошение часто сопровождается дополнением «сверх сил» (очевидно, цитата из 1 Кор. 10:13). У Киприана это место звучит: «Не допусти, чтобы нас ввели во искушение». Это прошение стало поводом для размышлений об испытании, благодати и значении духовной брани.

Формы молитвы. Послания Нового Завета призывают к частой, усердной, даже непрестанной молитве: к славословию (ср. Кол. 3:16), к прошению и благодарению (Флп. 4:6). Апокалипсис насквозь проникнут молитвой к «Сидящему на престоле и Агнцу» (Откр. 5:7–10:13f.). В противоположность философским возражениям, со времен Античности периодически усматривавшим в молитве-просении попытку «торговаться», недостойную Бога, в Новом Завете прошение или заступничество имеет очевидное, хотя бы уже численное, преимущество. Верующий во Христа недвусмысленно призывается к *просению*. С молитвой-просением неразрывно связан и вопрос о действенности такой молитвы. Даже если молитва-просение благотворно сказывается на молящемся (растет доверие к Богу, верующий очищается от извращенных желаний и пр.), все же нельзя сводить молитву-просение всего лишь к своего рода духовной гигиене; речь идет о настоящей просьбе, а не о беседе с самим собой. Объяснить это можно на примере прошения об отпущении греха: просьба не является причиной готовности Бога к прощению, просьба — это путь, на котором отпущение греха только и можно принять. Иными словами, есть вещи, которые можно принять, лишь испросив их. Фома Аквинский (Сумма теологии — STh. II—II, q. 83, а. 2) сказал по этому поводу, что Творец даровал Своим свободным тварям достоинство со-причинности. Молитва, таким образом, есть личный акт твари, которому заранее отведено место во всеобъемлющем предвидении Божиим. Первые три просьбы молитвы «Отче наш» («да святится», «да будет») можно понять как отголосок таинственной связи между волей и действием Божиим с одной стороны и необходимым согласием и сотрудничеством человека с другой.

Ходатайственная молитва значит заступление на чье-то место — то, чем была наполнена вся жизнь Иисуса, то, что не прекратилось и тогда, когда Он отдал Свою жизнь на кресте (Евр. 7:25 — «всегда жив, чтобы ходатайствовать за нас»; ср. Ин. 14:16: Иисус

как «первый утешитель»). Церковь, будучи «Телом Христовым», молится не только к своему Господу, но и *вместе* с Ним, или же Христос молится в молящихся, будучи их Главой, как молится Он и *за них*, будучи Первосвященником (Августин). Поэтому Церковь, по существу, представляет собой заступническое сообщество. В него входят также «праведники, достигшие совершенства» (Евр. 12:23), небесные святые, к которым потому и обращаются в молитве с просьбой о заступничестве. Особым образом это касается Богородицы Марии, связанной с делом спасения совершенно уникальным образом: как Первоспасенная и как прообраз Церкви. Древнейшая молитва к Марии (III в.) — это просьба о материнской защите во всех скорбях («Sub tuum praesidium» — «Под Твою милость и Твой покров прибегаем, Святая Богородица...»). Издавна известна никогда не прерывавшаяся традиция завершать последнее общественное богослужение суточного круга, вечерню, призыванием Марии («марийными антифонами»).

От прошения, однако, неотделимы благодарение и молитва. Благодарение новозаветного народа Божиего имеет своим содержанием *Иисуса Христа*: «Им, с Ним и в Нем» совершается любая молитва, любое приношение Отцу, любое Его прославление. На фоне пасхальных свершений — залога свершений эсхатологических — *плач* не входит в круг новозаветных молитв, а вот *непрестанная* просьба — входит! Христианское богослужение, прежде всего совершение Евхаристии, есть причастность совершенной молитве, несущей в себе всю жизнь и смерть Иисуса: «богослужение, согласное с Логосом» (греч. *logike latreia*, ср. Рим. 12:1), жертва хваления, на которую получают право крещенные «в Духе Сына» (Гал. 4:6; Рим. 8:15–17, ср. 29). В совершении Евхаристии благодарение и хваление, молитва (то есть вступление Церкви, отдельных верующих в жертву Христа) и заступничество («жертва сия да будет приношением за мир и спасение всему миру») внутренне неразрывно связаны друг с другом. Молитва и заступничество в рамках евхаристического последования в латинской Церкви получили созерцательное продолжение — в молитве к присутствующему в евхаристических Дарах Господу.

«*Непрестанно молиться*». Цель «непрестанной молитвы» (ср. 1 Фес. 5:17) — это *жизнь в постоянном присутствии Бога*. В этом нужно упражняться. Начиная со святоотеческих времен христиане размышляли над тем, как выполнить эту заповедь. 1. Молитве уде-

ляется *определенное время*, чтобы освятить ею *все время*; решающим здесь является постоянство, не позволяющее человеку поставить молитву в зависимость от «наличия времени», потому что надлежит «выделять время для Бога» (*vacari Deo*¹; ср. также: Гуардини Р. — *Guardini R. Vorschule des Betens*). В церковной богослужебной практике это приняло форму молитв суточного круга (утро — полдень — вечер — ночь, причем ночная молитва — это выражение эсхатологического бдения). Во многих местах был и существует обычай три раза в день звонить в колокола во время того, как верующие читают «Богородице Дево, радуйся» («Angelus»). 2. В пространстве Церкви «непрестанная молитва» осуществляется замещительством отдельных верующих; молитва одного принадлежит всем. 3. Можно «превратить жизнь в молитву», сознательно в начале дня испрашивая благословения Божия на грядущий день или перед началом всякого дела (ср. Кол. 3:17) — с целью во всем поступать в соответствии с волей Божией. 4. Непрестанную память о Боге можно сохранить с помощью «кратких молитвословий» (кратких и интенсивных — как «горячие молитвы» Кассиана) или же с помощью простого повторения молитвословий (например, призывания имени Иисуса).

Образы молитвы. Молиться — значит «горé иметь сердца́», молитва — событие внутреннего порядка. В считаную долю секунды можно в глубине души пройти «врата молитвы». Однако человек есть существо телесно-духовное и социальное, пребывающее во времени и выражающее свои внутренние переживания с помощью тела. Преимущественный образ подобного самовыражения личности заключается в слове. Поэтому *устная* молитва — это не просто несовершенный костыль; слово является неотъемлемой частью общественной молитвы. Однако уста должны соответствовать сердцу (устав св. Бенедикта). «Молитвенное делание» может иметь разные степени; знание содержания слов (смысла слов) — это лишь начало. Важнее «иметь сердце у Того, к Кому обращаешься» (Бонавентура, Фома Аквинский и др.). Сосредоточиться могут помочь и сознательно совершаемые внешние обряды: произнесенное или прочитанное слово, а также и жесты — такие как крестное знамение, определенное положение тела: стоя или коленопреклоненно, воздевание рук и пр. Еще Ориген говорил, что

¹ Одно из центральных понятий аскетического богословия *vacari Deo* — «держат себя свободным для Бога», то есть «выделять время для молитвы». — *Примеч. авт.*

тело молящегося есть «икона души». Знаменитым примером того, насколько многообразна может быть молитва, прибегающая к языку тела, являются «Девять образов молитвы св. Доминика» (конец XIII в.). Тереза Авильская научает, как устная молитва может стать «внутренней», созерцательной («Путь совершенства»).

Отношения с Богом питаются не только великими молитвами из Библии или из богослужений, но и созерцанием (*meditatio*). Сама по себе молитва и созерцание не одно и то же. В созерцании — например, событий жизни Иисуса — «погруженный в размышление человеческий дух как бы парит вокруг Бога (*de Deo*), он размышляет о Боге или же о вещах божественных (*circa Deum*). В молитве человек обращается прямо к Богу, не только чтобы обратиться к Нему, но и с тем, чтобы предать Ему всего себя; он ищет «лица Божия», Его присутствия, чтобы укрыться в Нем (*in Deum*). Молитва создает пространство, в котором может плодоносить созерцание; и наоборот, — постигнутое в созерцании переходит в молитву. Над взаимосвязью чтения и медитации, молитвы и созерцания размышляли прежде всего богословы XII в. (Гуиго II. Лестница в рай — *Guigo II. Scala claustralium*; Бонавентура. О тройственном пути — *Bonaventura. De triplici via*). Взаимосвязь созерцания и молитвы знаменует собой и «розарий»: отдаваясь равномерному движению непрерывно повторяемого «*Ave, Maria*»¹, молящийся созерцает спасительные «тайны жизни Иисуса». Это созерцание должно совершаться как бы глазами Марии, дающей пример подобного образа молитвы (Лк. 2:51). Созерцательная молитва и ее степени у разных авторов получили разные обозначения и описания: «сердечная» молитва, «тоска, исполненная любви», «покой» и «соединение». Особенно прекрасное, емкое определение дал такой молитве цистерцианец Вильгельм из Сан-Тьерри (XII в.): «Молитва есть внутренняя склонность человека, привязанного к Богу; она есть как бы доверительное, исполненное любви обращение к Нему; она — дерзновенное пребывание просвещенного духа пред Богом ради блаженно-радостного единения с Ним» («Золотое послание» — «*Epistola aurea*». 179).

Лит.: Dupuy M. Oraison // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique XI. S. 831–846; Solignac A. Pater noster // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique XII. S. 388–413; Guardini R. Vorschule des Betens.

¹ «*Ave, Maria*» (лат.) — «Радуйся, Мария». Приветствие архангела Гавриила Деве Марии в момент Благовещения (Лк. 1:28; ср. «Богородице Дево, радуйся»). — Примеч. пер.

Mainz (многокр. изд.); Schaeffler R. Kleine Sprachlehre des Gebetes. Einsiedeln; Ratzinger J. Theologie der Liturgie (JRGS. 11). Freiburg, 2008.

Марианна Шлоссер

Мудрость (правосл.)

Мудрость (греч. σοφία — мудрость, знание, умение, мастерство) в православной антропологии понимается как: 1) мифологема, отражающая представление о смысловой наполненности и устроенности вещей и мира в целом; 2) один из атрибутов Божества в иудео-христианской традиции; 3) антропологическая характеристика, способность и условие нравственной и познавательной активности человека.

В античности мудрость — идеал знания и одновременно способ бытия, состояние человека, совершенно отличающее его от остальных людей. В этическом аспекте мудрость рассматривается как связь человека с Абсолютным, как целостность его собственного духовного опыта. Вл. Соловьев писал: «Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа» (Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 2. С. 218).

В Ветхом Завете говорится как о премудрости в значении обычной человеческой мудрости, разумности (в этом смысле слово употребляется в заглавиях ветхозаветных книг: «Премудрости Соломона», «Премудрости Иисуса, сына Сирахова»), которая передается живым образным языком с помощью многочисленных аллегорий и олицетворений, так и о Премудрости как творческой способности Бога, соучастнице в творении мира, которая может трактоваться ипостасно и даже субстанционально (примером такой интерпретации мудрости в русской религиозной философии является софиология).

Множество олицетворений мудрости встречается к книге «Притчи Соломона»: *Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой? Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях; она взывает у ворот при входе в город, при входе в двери* (Притч. 8:1–3; см. также: Притч. 1:1–6; 4:5–9; 7:4). Человек

приобретает мудрость, владеет ею, она служит ему, началом ее является *страх Господень* (Притч. 1:7; 9:10; Сир. 1:15). Человеческие разум и мудрость имеют свой источник в Боге: *Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум* (Притч. 2:6; см. также: Притч. 21:30; Прем. 7:15; Сир. 1:1). В книге «Притчи Соломоновы» содержатся фрагменты, позволяющие интерпретировать олицетворенную мудрость (евр. *хокма*) в качестве силы, предвечно исходящей из Божества и не отождествляющейся с миром: *Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони* (Притч. 8:22–31). Здесь важен эстетический аспект мудрости, которая выступает и творческим инструментом сотворения мира: *Вся Премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24), и активным демиургическим началом, иерархически подчиненным Творцу: *тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицем его во все время* (Притч. 8:30). Начало 9-й главы Притч (ст. 1–6) стало объектом интерпретации в письме Псевдо-Дионисия Ареопагита к Титу иерарху и послужило источником для иконографического типа «Премудрость созда себе дом и утверди столпов семь».

В Новом Завете упоминание мудрости как качества усваивается Иисусу Христу (см. Мф. 13:54; Мк. 6:2; Лк. 2:40, 52), в котором сливаются Логос и София. Апостол Павел противопоставляет *убедительные слова человеческой мудрости — явлению духа и силы, мудрость человеческую — силе Божией, мудрость века сего и властей века сего — премудрости Божией, тайной, сокровенной* (ср. 1 Кор. 2:4–8). У ряда ранних апологетов (Иустин, Феофил, Афинагор) Христос представляется и воплощенным Словом Божиим, и воплощенной ипостазированной Премудростью. Григорий Богослов различает лжеименную мудрость, которая «очаровывает сладкоречием» в суетной публичной жизни, и истинную мудрость, которая реализуется в мирной и праведной жизни христианского епископа (см. Ор. 16, 2; 25, 2) и следует максиме Дельфийского оракула «Познай самого себя» (см. Ор. 32, 21). Для Августина мудрость является *вершиной восхождения души*: между мудростью, обретающей знание в свете вещей божественных, и *знанием*, добываемым в сумерках сотворенных вещей, существует отношение иерархии: знание есть благо и достойно любви, но оно не превышает мудрости. От Августина идет разделение деятельной и созерцательной активности, знания (*scientia*), изучающего материальное устройство мира, и мудрости (*sapientia*), относящейся к вечным Божественным предметам.

Распространение аскетико-эротического культа девства, выражающегося в поклонении Премудрости, в средневековой Европе связано с именем доминиканского монаха Генриха Сузо, ученика Майстера Экхарта, основавшего «братство Премудрости». Премудрость для него — Сын Божий, созерцаемый в женском образе Возлюбленной, связанный с Христом и Богородицей одновременно и символизирующий чистоту и девство. Сузо имел видения Софии и зарисовывал их. (Еще позднеримский философ Боэций в «Утешении философском» изобразил явление Мудрости — «женщины с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами».) У Якоба Бёме София является проявлением Бога, Божественной идеей, небесным человечеством. Это также вечная, нетварная и нерожденная небесная Дева, олицетворение целомудрия, непорочности и богоматеринства, образ Божий и сообраз Троицы, обиталище Бога, Его природа, зеркало, в которое смотрится Божество. По отношению к Троице София выступает «в качестве проявления», как телесность Троицы, не имеющая ничего общего с земной плотью. София — невеста души, ее жемчужина, которая по воле человека может быть и обретена, и помрачена. Последователями Я. Бёме в учении о Софии были Дж. Пордедж, Ф. К. фон Баадер, Г. Гихтель, Г. Арнольд и др.

Учение о Софии, Премудрости Божией, получило особое распространение в Византии и на Руси. Ей посвящались соборы в Константинополе, Киеве, Новгороде, Полоцке, Вологде, Тобольске, Архангельске. Существует несколько иконографических типов Софии; из них наиболее известны Новгородская, Киевская, Ярославская иконы, описанные Ф. Буслаевым, А. Никольским, отцом П. Флоренским и др. В новгородской иконе София изображается в виде женственного Ангела, трактуемого отцом Г. Флоровским как иконографический тип Ангела Великого Совета (хотя ряд исследователей рассматривают эту икону как влияние католической традиции, навеянной иллюстрациями к Боэцию. В XVII в. С. И. Шаховским была составлена «Служба Софии, Премудрости Божией», исправленная в XVIII в. братьями И. и С. Лихудами.

В русской религиозной философии София как философский концепт появляется в конце XVIII — начале XIX в. в связи с распространением переводов европейских мистиков. Русская софиология вбирает в себя элементы как церковного Предания, так и гностицизма, каббалы, новоевропейского гнозиса. Главной для софиологии является проблема взаимоотношений Бога и мира,

происхождения несовершенного мира из совершенного Бога, то есть проблема теодицеи. Понятие «София» стоит в центре философии Вл. Соловьева. Особенностью соловьевской софиологии является попеременное отождествление Софии то с миром идей в Абсолюте (подобие платоновского мира идей), с сущностью абсолютного первоначала, — в этом случае бытие Софии гипостазировано в личное и именуется Душой, то с абсолютным началом по его проявлению, с тварной множественностью в ее идеальном пределе становления, в аспекте ее всеединства в Абсолюте. Соловьев колеблется между отождествлением Софии и Души мира и их различением и в своих ранних набросках создает некоторое подобие гностической мифологемы об отпадении Софии от Божественной полноты. Понимание Софии как идеальной субстанции твари придает системе Соловьева пантеистический характер: тварный мир оказывается не другим по отношению к Божественному, но лишь недолжным, искаженным его состоянием. Соловьев характеризует Софию как Вечную Женственность, как идеальное человечество. Священник П. Флоренский и протоиерей С. Булгаков трактуют Софию как творческий замысел Бога о мире, совокупность первообразов твари. Флоренский определяет Софию как «Великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутритроичную жизнь», как «идеальную субстанцию, основу твари, мощь и силу бытия ее», как «Ангела-Хранителя твари». С. Н. Булгаков рассматривает Софию как трансцендентальный субъект хозяйствования и культуры. В богословских трудах, написанных в эмиграции, он понимает Софию как единую сущность трех Ипостасей в Святой Троице: Усию — Софию — Славу Божию, противоречиво сочетая принципы православного энергетизма и имяславия и субстанциальное понимание Софии. Тенденция софиологов трактовать Софию как «четвертый ипостасный элемент», иерархически неравный трем Ипостасям Троицы, но участвующий во внутритроичной жизни по снисхождению Божества (Флоренский) или не участвующий во внутрибожественной жизни, но являющийся началом тварной многоипостасности (Булгаков), была подвергнута церковному осуждению (Указы Московской Патриархии преосвященному митрополиту Елевферию от 7 сентября и 27 декабря 1935 г., Определение Архиерейского Собора РПЦЗ в Сремских Карловцах от 17 (30) октября 1935 г.). Критики софиологии Булгакова (протоиерей Г. Флоровский, протоиерей С. Четвериков, В. Н. Лосский) скло-

няются к пониманию Софии как Промысла Божия, нетварной энергии, не слитой и не раздельной с Божеством.

Различение мудрости и разума восходит к противопоставлению знания *сердца* (Пс. 48:4) и рассудочного знания, к аскетической идее «возведения ума в сердце», где сердце понимается как центр духовных способностей человека. Мудрость связана преимущественно с правдой, как разум связан с истиной. Выбор внутри альтернативы «мудрость — разум» не в последнюю очередь зависит от конфессиональной позиции философа или ученого, его отношения к вере. О просвещении, идеалом которого является мудрость, а не знание, писал славянофил И. В. Киреевский, видя его образец в допетровской Руси: «...просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное» (*Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову. С. 109–120). У славянофилов слово «мудрость» употребляется нередко в ироническом смысле применительно к рациональному просвещению Запада — ср. у А. С. Хомякова: «Приближается ли конец эпохи нашего схоластизма, нашего поклонения мудрости Аристотеля — Европы, нашей веры в его слово, подражания его быту? По-видимому, нет...» (*Хомяков А. С.* Аристотель и всемирная выставка). С. Н. Трубецкой в своей неопубликованной при жизни юношеской работе «О Святой Софии, Премудрости Божией», одна из сохранившихся глав которой называется «О знании и премудрости», ставит в один ряд мудрость, ведение, «истинный православный гнозис». По Трубецкому, «гордость личного знания истины превозносится над вселенской церковной мудростью». «Сократ признал мудрость и потому познал, что он ничего не знал; в этом видел он свою мудрость и был истинно мудр, и греки казнили его за проповедь мудрости. Мудрость его была в том, что он посредством самосознания, то есть посредством сознания природы своего ума и его начала, признал мудрость Божественную» (*Трубецкой С. Н.* О Святой Софии, Премудрости. С. 125).

Начиная со второй половины XIX в. в Европе, а затем в России распространяются синкретические теософские учения, осуществляющие поиск «древней мудрости» в дохристианских, и главным образом восточных, религиозных учениях. «Консолидация ее прошла... в виде теософии, антропософии, необуддизма Блаватской и др. Они находят поддержку в псевдонаучных кругах синкретистствующих, атеистствующих и рационирующих европейских

псевдоадептов и ученых-индоманов под руководством самозванных и мифических махатм, не имеющих ничего общего с беспристрастной наукой и человеческой логикой» (Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Т. 2: Апокатастасис. С. 399). В наше время «древняя мудрость» воскресает в виде различных традиционалистских течений в духе Р. Генона, Ю. Эволы и др., стремящихся обнаружить в культуре некую «примордиальную», первоначальную традицию, являющуюся подлинным откровением Божества в отличие от того, что под откровением понимают конфессии. Имея в виду толки подобного рода, Г. Г. Шпет определял мудрость как псевдофилософию, далекую от рефлексии и чистого знания. По его мнению, мудрость свойственна в большей степени восточной, чем западной культуре. «Именно Восток, — писал Г. Г. Шпет, — есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Он не знает, что такое рефлексия; умственная жизнь для него — чуждое; умственная лень — его природа и его добродетель» (Шпет Г. Г. Мудрость или разум? С. 228–229).

Знанию противостоит незнание, а мудрости — глупость. Незнание может быть нежеланием знать, выйти за пределы устоявшихся предрассудков. Но оно, по словам Николая Кузанского, может быть и «ученым незнанием», предполагающим наличие таинственного, непостижимого (С. Л. Франк), запредельного познанию, открывающегося только очам веры, и тем самым из области знания переходит в область мудрости, являющейся неким тайным знанием, знанием для посвященных, гнозисом.

Мудрость стремится к более глубокому пониманию познаваемого, для которого важны и пробелы в системах понятий. «Эти три составляющие духа: Инстинкт, Интеллект, Мудрость — не могут быть оторваны друг от друга. Здесь целое как бы проявляется в своих частях, а части возникают из целого» (Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. С. 439).

Лит.: Булгаков С., *прот.* О Богочеловечестве. Агнец Божий. Ч. 1. Париж, 1933; Он же. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Григорий Богослов. Ор. 16; Зандер Л. А. Бог и мир: Миросозерцание о. С. Булгакова. Т. 1–2. Париж, 1948; Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1998; Он же. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1911; Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936; Майоров Г. Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. М., 1992. № 2; Он же. Философия как искание Абсолюта. М., 2004; Позов А. Основы древнецерковной

антропологии: В 2 т. СПб., 2008; Помазанский М. Церковь о промыслительной премудрости // Помазанский М. Мысли о Православии. М., 2004; Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1916; Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV — XV вв. Л., 1987; Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000; Он же. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989; Трубецкой Е. Н. О Святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9; Он же. Смысл жизни. М., 1994; Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990; Флоренский П. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990; Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Флоровский Г. В. Догмат и история. М., 1998; Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900; Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994.

А. П. Козырев

Мудрость (католич.)

Понятие «мудрость» в истории человечества получало самые многообразные определения; по-разному рассматривали мудрость разные религии. В греческой философии мудрость считалась высшим знанием и образом жизни, делающим человека способным к достижению совершенства и к добрым делам. В ней видели одну из четырех главных добродетелей и высшую ступень добродетели благоразумия. Под философией понимали — следуя прямому смыслу слова — любовь к мудрости; видя в ней высшую форму знания и науки, ее даже приравнивали к самой мудрости. Христианская софийная традиция испытала на себе влияние как греческой философии, так и Ветхого и Нового Заветов.

1. *Мудрость в Ветхом Завете.* Народ израильский заимствовал у соседних народов учения о мудрости, которые затем тесно переплелись с верой в Яхве. Во многих культурах того времени мудрость почитали как богиню или как женскую сторону Бога или же ей придавали черты конкретного женского существа. Место пророков заступила мудрость (евр. *хокма*, греч. *софия*), ставшая ключевым понятием иудейского богословия и его домостроительной

концепции. Софийные писания (*Weisheitsliteratur* — тексты Библии, которые посвящены Премудрости Божией. — *Примеч. ред.*) отличаются от прочих писаний Ветхого Завета своими богословскими взглядами, поскольку в них отсутствует интерес к событиям домостроительства спасения, к Завету, к избранничеству, к Торе (за исключением Сир. 44–50). В ранних софийных текстах мудрое делание и поведение обозначалось общим понятием «праведность, праведно» (*Gerechtigkeit, gerecht*). Мудрость и праведность являются понятиями взаимозаменяемыми (ср. Притч. 10:14, 20). После возвращения из плена софийная традиция народа израильского столкнулась с миром эллинизма; основная ее идея сформулирована в Книге Притчей: «Начало мудрости — страх Господень» (Притч. 9:10; Пс. 110:10) — стремление к правому, мудрому деланию ради подражания самой природе Яхве. В центр интересов попадает софийное богословие творения и мудрость Яхве, творящая мир, сама же предшествующая всем прочим творениям. В этот период мудрость все больше обрывает личностными чертами и превращается в самостоятельную пресущественную величину (Притч. 1–9; Сир. 24; Прем. 6–9). Мудрость, будучи предмирным существом, обладает высшим авторитетом по отношению к человеку, поскольку Бог сотворил ее началом путей Своих (Притч. 8:22–31), поскольку она вышла из уст Всевышнего (Сир. 24:3), поскольку она — отблеск Его света, образ благодати Его (Прем. 7:25f.); она имеет сожитие с Богом и совосседает с Ним на престоле (Прем. 8:3; 9:4, 10). Мудрость — советница, помощница и инструмент (*Werkzeug*) в творении мира; она пронизывает собою вселенную. Благодаря ей творение многообразно, прекрасно и упорядоченно. Присутствие мудрости прослеживается во всем, прежде всего в истории Израиля. Именно в Торе вездесущая творческая мудрость Божия предстает в образе священнотайного домостроительства творения и спасения мира (Сир. 24:8–19, 23). Софийное богословие отождествляет обретающуюся в Храме Тору с пресущественной, вечной Мудростью. Книга Премудрости Соломона отождествляет мудрость с Духом (Прем. 1:5f.; 7:7, 22) и Творцом-Логосом (Прем. 9:1f.). Мудрость, посредница Откровения, поучающая и направляющая, подает человеку познание, жизнь и спасение. Эллинистическо-иудейская пресущественная мудрость является космической идеей всемогущества и Откровения Бога во всем творении и в истории Израиля. Мудростью, участницей Своего естества, Бог действует в мире.

2. *Мудрость и софийная христология в Новом Завете.* В Новом Завете Иисус Христос предстает носителем ветхозаветной софийной традиции и Тем, о Котором она свидетельствовала. Софийны прежде всего моменты благовестия Иисуса, касающиеся богословия творения и Торы. В источнике логий Q (в западной библеистике так принято называть гипотетический сборник изречений Христа; от нем. *Quelle* — «источник». — *Примеч. ред.*) и в синоптической традиции Иисус, предстающий в образе пророка — учителя мудрости, обретает черты последнего ее провозвестника; Матфей, создавший софийную христологию без пресущественной мудрости, отождествляет Иисуса с самой мудростью (Мф. 11:2, 19, 28–30; 23:34, 43). Мудрец, не имеющий равных Себе, Он говорит о тайнах Царства Небесного (Мф. 11:25–27; Лк. 10:21f.), поднимаясь над ветхозаветной мудростью (Мф. 12:38–42). Его, посредника в деле творения, отождествляют с пресущественной мудростью (Мф. 11:19; Лк. 7:35). Он — воплотившаяся мудрость, Сама мудрость Божия, согласно Луке, дух мудрости почивает на Нем (Лк. 4:21; Ис. 11:2; 61:1). Но прежде всего у Павла мы находим много размышлений о Христе и пресущественной мудрости в деле творения и спасения (Флп. 2:6–11; 1 Кор. 2:6ff.; 8:6; 10:4; Гал. 4:4–6; Рим. 8:3; 10:6f.; Кол. 2:3). Он называет Христа «Божией силой и Божией премудростью» и отождествляет Его с «Христом распятым» (1 Кор. 1:23f.). Мудрость Божию в Иисусе Христе, мудрость креста, он противопоставляет мудрости мира (1 Кор. 1–3). Как в синоптической традиции, так и у Павла наблюдается развитие образа Иисуса — учителя мудрости в сторону софийной христологии, толковавшей библейские изречения о Божественной мудрости через призму христологии. Согласно новозаветному свидетельству, мудрость подается верующему в качестве дара благодати Божией (Лк. 21:15; Еф. 1:17; Иак. 1:5), а в Церкви она открывается как «многообразная премудрость Божия» (Еф. 3:10). Софийное богословие оказало существенное влияние прежде всего на возникновение пресущественной христологии (*Präexistenzchristologie*). В Прологе к своему Евангелию Иоанн (1:1–18) заговаривает о предсуществовании Божественной Премудрости, отождествляемой им с понятием «Логос». Вечная пресущественная премудрость Божия (Его Логос, Сын) вселилась в Иисуса Христа и обитает в Нем.

3. *Софийное богословие в христианской традиции.* Иудейский ученый Филон Александрийский († ок. 45 от Р. Х.) связал Логос с

Софией, чем приуготовил отождествление Христа и мудрости. Мудрость он нарек «дочерью Божией», а Логос Божий — пресущественным «первородным Сыном» или «вторым Богом». Отцы Церкви переняли эти библейские софийные мотивы в этой интерпретации, видя в мудрости вочеловечившегося Логоса. Большинство отцов Церкви переносит черты, приписывавшиеся Премудрости, на Христа. Феофил Антиохийский, Ириней Лионский и Руфин Аквилейский в образе Премудрости усматривали Святого Духа. Афанасий отождествлял Логос с Премудростью в противовес арианскому учению и гностическим софийным спекуляциям. Ориген учил о Христе как *autosophia* (Cels. V, 39; VI, 63). В противоположность античному представлению о мудрости Августин учил, что знание вещей Божественных (*sapientia*) отличается от человеческого мышления (*scientia*) (Trin. XIV, 1, 3; XII, 15, 25). Он говорил о причастности мудрых душ мудрости Христа (De gen. ad. lit. imp. lib. 3, 16). В Средние века мудрость обрела черты прежде всего опытного, сапиенциального, монашеского богословия (Вильгельм фон Санкт-Тьерри [Wilhelm v. St. Thierry], Бонавентура). Богословие считалось единственно истинным или самым предпочтительным из всех видов человеческой мудрости. Фома Аквинский определил богословие как мудрость Бога и творений (S. th. I, 1, 3 и. 6; S. c. G. I, 1), при том что под мудростью он понимает опыт вкуса Бога (*sapor divinus*). Мудрость — это сообщенная человеку любовь, она — дар Духа Святого (S. th. II — II, 45), наделяющая его органом, способным ощущать вкус Бога и открывающим ему возможность богопознания благодаря *connaturalitas*¹. Присутствие Святого Духа в человеке он описывал с помощью понятия мудрости, *sapientia*. О мудрости как мистическом созерцании учили Хильдегарда Бингенская, Генрих Сейзе, Мейстер Экхарт, описавший мудрость как «приятное на вкус знание». На границе с эпохой Нового времени Николай Кузанский в своем трактате «Простец о мудрости», вышедшем в 1450 г., определил мудрость как «неприкасающееся прикосновение» к тому, к чему в принципе не прикоснуться (*Idiota de Sapientia*. I, 1). Эразм Роттердамский в своем трактате «Похвала глупости», увидевшем свет в 1515 г., описал мудрость в ярком противопоставлении ее всему тому, что повсеместно считается умным и

¹ «Connaturalitas» — соприродность, природоподобие, родственность природ. — Примеч. пер.

мудрым. В главе «Утешение» («Paraclesis»)¹ он пишет об Иисусе Христе как о «единственном учителе мудрости, сошедшем с небес и бывшем Вечной Мудростью, а потому способном возвещать истину; бывшем причиной спасения человека, а потому учащем одному лишь тому, что полезно ко спасению; бывшем единственным, кто в совершенной степени сподобил того, чему он учил, бывшем единственным, кто может исполнить обетованное им» (Ausgewählte Werke. 140f.). Реформатор Мартин Лютер, трактуя четвертый покаянный псалом (50), писал: «Богопознание и познание человека покоятся на Божественной мудрости и имеют в полном смысле слова богословский характер» (WA. 40, II, 327, 11). Под богословием он понимал практическую жизненную мудрость. Жан Кальвин, богословие которого представляет собой синтез мудрости и науки, усматривал полноту мудрости в бого- и самопознании (Institut. I, 1, 1). В своих катехизисах иезуит Петр Канизий (Petrus Canisius, SJ) распределял материал, подразделив его на «мудрость» (*sapientia*) и праведность (*iustitia*). Идеалу академической учености Мэри Вард (Mary Ward) противопоставляла истинную ученость (*wisdom*). Лютеранская ортодоксия подчеркивала, что человеческая причастность мудрости Божией многократно подвергалась разрывам. О мудрости Божией здесь размышляли в контексте всеведения Божия. Немецкий идеализм впитал в себя софийный взгляд на мир благодаря Якобу Бёме, сыгравшему роль посредника между русской софиологией и западной софийной традицией. Под влиянием Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (христианская мудрость вернулась к идеалу научного познания. В предисловии к «Феноменологии духа» он поясняет, что стремился перевести фило-софию как любовь к мудрости в область «действительного знания». Фридрих Шлейермахер, также отождествлявший мудрость со всеведением Божиим, усматривал в мудрости Божией принцип, сообщающий миру порядок, с тем чтобы мир смог воспринять Божественное спасение. Человек участвует в этом процессе по мере сил. Карл Барт понимал под мудростью знание Бога о цели Своей любви и милосердия. Подобным же образом говорит о мудрости Божией Вольфхарт Панненберг: мудрость Божия есть выражение Его

¹ «Paraclesis», наряду с «Methodus» и «Apologia», — одна из вводных глав к новому изданию Нового Завета, выпущенному Эразмом. «Paraclesis» имеет целью «утешить», то есть ободрить читателя на дерзкое дело чтения Священного Писания. — Примеч. пер.

любви и терпения. Об утрате мудрости говорили в XX в. Габриэль Марсель и Макс Хоркхаймер. Католическое богословие вплоть до XX в. говорило о нарушенной причастности человеческого знания к мудрости Божией. В литургической традиции в праздники, посвященные Деве Марии, приняты чтения из Св. Писания, относящиеся к софийной традиции, поскольку Богородица почитается как «*Sedes sapientiae*» (Трон Премудрости). Вновь о софийной традиции в лоне христианства заговорил прежде всего Второй Ватиканский собор, призвавший возродить ее, опираясь на Откровение (DV. 13; GS. 15, 56, 57). Ойген Бизер (Eugen Biser) в своеобразной «христологии изнутри» заговорил об Иисусе в софийном контексте.

4. *Мудрость в современном богословии.* Сегодня под мудростью понимается «превосходная форма знания» в смысле знания, умения или вкуса (*sapientia* привязывается к *sapor*, вкусу). Мудрое знание «может быть теоретическим, направленным на Бога, мир и бытие, или же практическим, направленным на (посюсторонний) образ жизни, *поэтическим* (от греч. *poieo* — делать, создавать, творить или *poiesis* — творчество. — *Примеч. пер.*), направленным на создание какой-либо вещи, и, наконец, религиозным, направленным на отношения человека с Богом» (Dreyer M. Weisheit // Lexikon für Ökumene und Konfessionskunde / Hrsg. W. Thönnissen. 2007. S. 1429). В современном богословии, стремящемся подчеркнуть софийное измерение богословия и софийный образ жизни верующих, в последние годы все чаще стали обращаться к понятию мудрости и анализировать его в контексте богословия как науки. В рамках современного богословия под понятием «мудрость» подразумевают такую форму рациональности, которая отличается от всех прочих форм, например от научной. Несмотря на то что богословие использует научные методы, совершенному отождествлению с наукой в категориях господствующего научного знания оно не подлежит. Понятие мудрости помогает обозначить срезы знания, выходящие за рамки понятия науки, а также множественность путей познания. В деле возрождения софийного богословия в пространстве человеческих отношений основной задачей является переосмысление личности Иисуса Христа, являющегося средоточием Премудрости Божией. Представления о Премудрости как ипостасной величине переживают расцвет в разных течениях феминистского богословия. Благодаря синтезу

божественной и человеческой мудрости женщины становятся участницами софийного процесса. Феминистическое толкование образа Премудрости в Притч. 1–9 в качестве женского существа в Божественной сфере позволяют богословской рефлексии привнести женские аспекты в образ Бога, что в свою очередь ведет к преодолению ставшей привычной онтологизации мужских образов в любого рода рассуждениях о Боге, а также к преодолению представления о несамостоятельности женского бытия. Будучи одной из форм откровения триединого Бога, женский образ Премудрости являет собой откровение целой палитры женских образов Бога.

Лит.: *Hailer M. Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts. Neukirchen, 1997; Hallensleben B. Weisheit. III, IV: Weisheitschristologie // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. 10 (2006). Col. 1037–1039, 1044f.; Speer A. Weisheit // Historisches Wörterbuch für Philosophie. 2004. № 12. S. 371–397; Auf den Spuren der Weisheit Sophia — Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild / Hrsg. V. Wodtke. Freiburg, 1991.*

Хуберт Фильзер

Обожение (правосл.)

Обожение (греч. θεώσις, иногда также θεϊώσις) — понятие патристического богословия, обозначающее становление человека Богом, которое имеет свершиться вследствие боговоплощения и по благодати. Это понятие и учение, разрабатывающее его, заняли особое место в православном вероучении и православной духовности. Протопресвитер Иоанн Мейендорф писал об этом: «Учение об обожении есть центральная тема византийского богословия и всего опыта Восточного христианства» (*Meyendorff J. Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes. P. 225*). С православной оценкой солидарны и католики: «Учение об "обожении человека" ... и сегодня составляет ядро понимания благодати в Восточной Церкви» (*Auer J. Gnade // Handbuch theologischer Grundbegriffe. S. 554*). В Западном христианстве это учение, не будучи отвергаемо или оспариваемо, не занимает, однако, столь же важного места, и потому наше изложение будет основано на источниках из традиции восточного христианства.

Львиная доля таких источников принадлежит к наследию еще неразделенной Церкви. Первые начатки идеи обожения появляются в христианском умозрении очень рано, едва оно начинает углубляться в фундаментальные темы спасения, боговоплощения, эсхатологии. В сотериологическом русле эта идея возникает как прямое развитие той изначальной новозаветной интуиции, что спасение, приносимое Христом, состоит не только в восстановлении первоизданного состояния, бывшего до падения, но в осуществлении чего-то большего.

Уже св. Ириней Лионский (II в.) приходит к тому, что это большее должно быть не чем иным, как обожением. Эту мысль он не раз повторял в трактате «Против ересей»: «Христос Иисус, Господь наш... стал Сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим... [Христос] по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» (*Ириней Лионский, св. Против ересей. С. 240, 446*). Затем, уже более развернуто, та же мысль содержится в трактате свт. Афанасия Александрийского «Слово о воплощении Бога Слова». Здесь дана ставшая впоследствии знаменитой сжатая формула концепции обожения: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (гл. 54).

После свт. Афанасия концепция прочно укоренилась на Востоке, не только выступая как богословская идея, но и войдя в аскетическую традицию. Некоторое время, однако, оставался неясным, неоднозначным важный момент об объеме понятия, то есть о понимании полноты обожения: надо ли полагать обожение уже осуществившимся в воплощении (ибо во Христе человеческая природа соединилась с Божественной, обожилась), или обретаемым каждым христианином в таинстве крещения, или, наконец, лишь имеющим исполниться в «будущем веке жизни», в эсхатологическом горизонте? Второй смысл мог читаться в таких новозаветных текстах, как Евангелие от Иоанна (1:12; 14, 23) и послания апостола Павла (Рим. 8:29 и др.). Именно на этой основе развивает тему обожения прп. Иоанн Дамаскин: «Он сделался перворожденным между нами, которые по усыновлению и благодати сделались сынами Божиими и назвались Его братьями... Он... сделался человеком, а чрез Него и мы сделались сынами Божиими, будучи усыновлены чрез крещение» (*Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 207*).

Но окончательно закрепившаяся трактовка обожения твердо присоединяет к понятию эсхатологический аспект. Необходимый

акцент на сохранении онтологической дистанции между Богом и человеком заставляет считать, что подлинная полнота обожения не достигается в мире сем, и с понятием обожения соединяется концепция «видения лицом к лицу», происходящая из слов апостола Павла: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1 Кор. 13:12). Данная трактовка вбирает в себя и две другие, указанные выше: боговоплощение — необходимая универсальная предпосылка, всеобщий залог самой возможности обожения; и этот всеобщий залог актуализируется в каждом человеке через таинство крещения. По прп. Максиму Исповеднику, «крещенные во Христе чрез Дух Святой, мы получаем первое нетление по плоти, а последнее нетление мы воспринимаем по Христу и в Святом Духе, сохраняя... и первое нетление» (*Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве Сына Божия. Т. 1. С. 231*).

Главенство опыта богообщения, (исихастской) аскезы, составляющее специфическое отличие православной духовности, самым существенным образом сказывается на учении об обожении. В православной традиции обожение не является лишь теоретическим понятием, которое разрабатывается богословским рассуждением, — оно есть, пусть в начальных формах, единственно доступных в земной жизни, опытно постигаемая реальность.

В русле аскетической традиции обожение появляется прежде всего в Макариевом корпусе (IV в.). Хотя в нем нет самого термина *theosis*, а употребляются его разнообразные эквиваленты (как то «полнота духовного усыновления» и т. п.), тем не менее здесь представлен уникально богатый дискурс обожения. Псевдо-Макарий дает отчетливую формулировку идеи обожения с отсылкой к одной из ее главных скриптуральных опор: «Душе, истинно во Христа верующей, должно из нынешнего порочного состояния перейти в состояние иное, доброе, и нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, божественное, и соделаться естеством новым, при содействующей силе Святого Духа... Для того пришел Господь, чтобы души наши изменить, воссоздать и соделать их, по написанному, причастницами Божественного естества (2 Пет. 1:4)» (*Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послание и слова. Беседа 44. С. 284, 287*). Основное же содержание темы обожения составляют яркие, подробные описания обоженного состояния человека, например: «Когда душа взойдет к совершенству Духа...

в неизреченном общении пришедши в единение и срастворение с Духом Утешителем, и, срастворяемая Духом, сама сподобится стать духом, тогда делается она вся светом, вся — оком, вся — духом, вся — радостию, вся — упокоением, вся — радованием, вся — любовию, вся — милосердием, вся — благодатию и добротой... Люди сии, всячески срастворяемые Духом Святым, уподобляются Христу» (Там же. Беседа 12. С. 162).

Псевдо-Макарий всегда подчеркивает, что достижение этого духовного состояния есть актуальное соединение со Христом в Духе Святом: «Душа взирает на небесного Жениха лицом к лицу, в духовном и неизглаголанном свете, со всею несомненностью входит в единение с Ним... и соделывается достойною небесной жизни, став еще здесь чистым жилищем Святого Духа» (Там же. Беседа 10. С. 81).

Обретаемые начатки обожения описываются на языке мистики Божественного Света, что позднее получит развитие у Симеона Нового Богослова и в поздневизантийском исихазме. Наконец, здесь же находит ответ эсхатологическое вопрошание о судьбе личной идентичности человека в обожении и воскресении: «...в воскресение все члены будут воскрешены и, по написанному, *влас не погибнет* (Лк. 21:18), и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и огонь, но не разрешится и не делается огнем, чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр останется Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе (ἡψλοστασει)» (Там же. Беседа 15. С. 114–115).

Включаясь в аскетический дискурс, обожение приобретает особую роль в православном вероучении и мировидении: оно оказывается категорией, которая одновременно принадлежит догматическому богословию и сфере аскетической практики (хотя надо уточнить, что в составе последней обожение относится не к «практике» в узком смысле исихастской праксис, но к высшей стадии феории, или созерцания). Тем самым оно является соединительным звеном между святоотеческой мыслью и исихастской аскезой, внося решающий вклад в формирование восточнохристианской духовной традиции как единства, синтеза патристики и аскетики. Данный синтез, заключающий в себе суть и специфическое своеобразие православной духовности, прошел в своем развитии три главных этапа: 1) создание синтеза — прежде всего

в трудах прп. Максима Исповедника; 2) «паламитский синтез» (формула В. Н. Лосского), или же исихастское возрождение в Византии XIII–XIV вв., когда оба слагаемых синтеза — и догматическая мысль, и аскетический опыт — получили существенное развитие и углубление; 3) восстановление синтеза после длительной его утраты в современную эпоху, на базе филокалического возрождения в сфере аскезы и «неопаламизма и неопатристики» в сфере богословия. Эти три периода являются и тремя этапами учения об обожении, следующими за вышеописанным начальным этапом.

На первом этапе прп. Максим, суммируя богатый уже материал, дополняя и развивая его, создает обширное, довольно систематичное учение об обожении. Четко закрепляя уже имеющиеся тезисы учения (связь с воплощением и крещением, с духовным восхождением в аскезе; совершающая роль благодати и др.), он дополняет его новыми аспектами, из которых наиболее важны сакраментальный, космический и исторический. Преподобный Максим указывает на необходимую связь обожения не только с крещением, но и с другими таинствами Церкви, прежде всего, Евхаристией: «Кто причащается ему [таинству Евхаристии] достойным образом, тех оно преобразует [таким образом, что]... они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия» (*Максим Исповедник, прп. Мистагогия. С. 174*). Далее, совершая христианскую «переплавку» (термин прот. Г. Флоровского) античной идеи человека как микрокосма, прп. Максим утверждает связь и соответствие человека и всего тварного мира — такое соответствие, в силу которого человек наделен космической миссией: в его духовном делании и восхождении совершается преобразование и преображение не только его самого, но тварного естества как такового. Поэтому обожение человека становится и судьбой всей твари, обретает космическое измерение и дополняется историческим измерением: по прп. Максиму, вся история может рассматриваться как история обожения, поскольку «Основавший бытие всякой твари, видимой и невидимой... премудро разделил века, одни предназначив на осуществление того, чтобы Ему стать человеком, а другие — на осуществление того, чтобы человека сделать Богом» (*Максим Исповедник, прп. Вопросоответ 22. Т. 2. С. 63*). Во всем корпусе богословия Максима обожение — одна из опорных идей, входящих в

его фундамент и явно или неявно всегда присутствующих в ходе мысли. И именно начиная с Максима можно говорить о том, что обожение стоит в центре и богословского умозрения, и аскетического опыта Православия, соединяя их между собой.

В эпоху исихастского возрождения, бывшую и эпохой исихастских споров, учение об обожении, тесно соприкасаясь с главным предметом споров — проблемой созерцания Фаворского Света, получает дальнейшее развитие в ряде основных пунктов. В аспекте связи с опытом детальнее и глубже уясняется характер соучастия тела в восхождении к обожению. Сам факт соучастия, отделяющий концепцию обожения от неоплатонической мистики, уже утверждали и Псевдо-Макарий, и прп. Максим: обожение трактуется у них холистически; сохраняя целостность человеческой личности, оно относится ко всем ее составляющим, включая и телесные. Однако на базе тщательно выстроенного и отрефлектированного опыта зрелого афонского исихазма у таких авторов, как Никифор Уединенник, Григорий Синаит и Григорий Палама, соматика аскетического восхождения раскрывается в своем конкретном, предметном содержании. Главный же пункт развития состоит в том, что само понятие «обожение» наконец получает четкую догматическую дефиницию: в свете богословия Божественных энергий св. Григория Паламы оно должно быть определено как совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией: «Бог в полноте Своей обожает тех, кто того достойны, соединяя Себя с ними не ипостасно — это принадлежит одному Христу — и не сущностно, но малою частью нетварных энергий... однако всецело присутствуя в каждой из них» (Григорий Палама, *свт.* Против Акиндина. V, 26. Цит. по: *Meyendorff I. Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes.* P. 164).

После длительного периода упадка, когда аутентичная православная духовная традиция лишь пассивно сохранялась в монашеской и народной среде, а учение об обожении было практически забыто, с выхода в свет греческого (1782) и славянского (1793) «Добротолюбия» начинается постепенный возврат к творческому развитию традиции. Вначале этот возврат был в основном ограничен сферой аскезы. Однако в XX в. происходит и весьма активное оживление богословской мысли, рождающее новый этап развития православного богословия, вновь обращающегося и к проблеме обожения. При этом еще раньше понятие «обожение» используется рядом религиозных философов — деятелей

религиозно-философского возрождения в России в первой трети XX в. В учениях о. Сергия Булгакова и Л. П. Карсавина обожение выступает как принцип богочеловеческого процесса — истории тварного бытия, восходящей к соединению с Богом, свободно трактуясь как философская категория, лишь отчасти связуемая и согласуемая с богословско-догматическим дискурсом. В отличие от этого, на новом богословском этапе «неопатристики и неопаламизма» учение об обожении, созданное традицией, полностью воспринимается и развивается далее. В трудах богословов этого этапа (В. Н. Лосского, архиепископа Василия (Кривошеина), протоиерея Георгия Флоровского и протопресвитера Иоанна Мейендорфа), а затем и их продолжателей (митрополита Иоанна (Зезюласа), Хр. Яннараса и др.) основы учения формулируются заново, на языке современного богословия и на новом уровне освоения источников, восстанавливается его исторический путь, а также впервые решительно утверждается его центральное место и значение в православной духовности. При этом современная христианская мысль выдвигает на первый план новые аспекты понятия «обожение» — прежде всего те, в которых раскрывается его личностная и диалогическая природа. Подчеркивается, что «человеческие личности отнюдь не вовлечены в какой-то физический и бессознательный процесс обожения, который упразднял бы свободу» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Т. 3. С. 97), что необходимой предпосылкой обожения служит синергия. И в таком освещении учение об обожении становится органической частью богословия личности, активно развиваемого сегодня. Вместе со всей проблематикой этого богословия оно принадлежит к кругу наиболее актуальных тем современной христианской мысли.

Лит.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992; Иринеи Лионский, *св.* Против ересей // Иринеи Лионский, *св.* Творения. М., 1996; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды, 1972; Макарий Египетский, *прп.* Духовные беседы, послание и слова. Сергиев Посад, 1904; Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответ 22 // Максим Исповедник, *прп.* Вопросоответы к Фалассию. Т. 2; Он же. Мистагогия // Максим Исповедник, *прп.* Творения. Главы о богословии и о домостроительстве Сына Божия. Т. 1. М., 1993; Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Вопросы философии и психологии. Т. 97. 1909. С. 165–213; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998;

Auer J. Gnade // Handbuch theologischer Grundbegriffe / Herausg. von H. Fries. Bd. 1. München, 1962; Flogaus R. Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum oekumenischen Gespräch. Göttingen, 1997; Gross J. La divinization du chrétien d'après les Pères grecs: contribution historique à la doctrine de la grace. Paris, 1938; Larchet J.-Cl. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996; Lot-Borodine M. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris, 1970; Meyendorff I. Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes. London; Oxford, 1975.

С. С. Хоружий

Обожение (католич.)

1. *В истории богословия.* Концепция обожения человека уходит своими корнями в философские представления греческой мысли. Гностики умозрительным образом пришли к выводу о том, что в человеке есть искры Божественного света и Божественной души. Мистика говорила о присутствии Божества на самой глубине человеческой души. Особое значение имело платоновское учение о действительности как отражении идей и об уподоблении им путем вспоминания, духовного созерцания и нравственного подражания. Патристика дала этим представлениям плодородную почву, поскольку и отцы, и Библия одинаково учат о присутствии человека в Боге и Бога в человеке, ибо человек являет собой образ и подобие Божие (Быт. 1:27), а Бог обитает в человеке. У Климента Александрийского и Оригена понятие «обожение» означает восстановление изначального образа Божиего в человеке; у Афанасия и каппадокийцев обожение является целью вочеловечения Логоса. Классической стала формулировка Иринея Лионского: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (*Adversus haereses*. III, 19, 1). Онтологическое различие между Богом и человеком при этом не подвергалось сомнению и не стиралось. Человек не вступает на место Бога, но благодатно преображается, заново сотворяется. Обожение человека означает обитание Божественных Лиц в человеке. Оно развивается поступательно: сотворение человека по образу и подобию Божию; богосыновство человека, ставшее возможным благодаря воплощению, — богосыновство, исцеляющее рану, нанесенную грехом; подражание Христу в благочестивой жизни — всем этим человек может содействовать обожению.

Эта концепция составляет ядро учения Восточной Церкви о спасении. В Западную Церковь эта концепция пришла через Августина, у которого она получила дальнейшее развитие в учении о благодати, при том что спасение мыслилось в основном как преодоление и уничтожение греха. Благодать представляется прежде всего Божественной помощью против греха и его власти, довлеющей над человеком. С опорой на павлинистическое благовестие было сформулировано учение об оправдании, оказавшее сильное влияние на западное богословие. На фоне превалирования этого учения модель обожения в Западной Церкви была оттеснена на задний план. Но ее влияние очевидно в христианской мистике (Бернард Клервосский, Мейстер Экхарт); к ней в разной степени прибегали и реформаторы (Лютер, Озиандер, Весли, пиетизм). В западном богословии обожение как цель самосообщения Бога человеку прослеживается, например, в схоластическом учении о нетварной благодати, которая есть Сам Бог, желающий сообщить человеку. В то же время другие богословы предостерегают от размывания границ между человеком и Богом.

2. *Обожение и оправдание.* Сегодня с уверенностью можно сказать, что учение об обожении представляет собой восточный аналог западному учению об оправдании верой и о спасении. Благовестие об оправдании верой — одна из центральных тем богословского диалога между церквями Реформации и Католической Церковью. После продолжительной активной дискуссии — как по вопросам Церковной истории, так и по вопросам систематического богословия — в октябре 1999 г. Церквям удалось сформулировать и официально принять Совместную декларацию по учению об оправдании верой. В этой декларации разные подходы к учению об оправдании хотя и не отменяются, но объявляются не имеющими более разделяющего значения для Церквей. Возникает вопрос, согласуется ли учение об обожении — при всей разнице в образе мысли — с учением об оправдании настолько, чтобы позволить Церквям Востока и Запада сформулировать совместное свидетельство по центральному вопросу о спасении человека (сотериологии). Для этого необходимо принять во внимание как спорные, так и общие моменты в учении об оправдании.

Лютер вопрошал: «Как мне заслужить милосердие Божие?» Молитвы, мессы, исповеди, упражнение в благочестии — помогут ли они, достаточно ли их? Ответ на этот вопрос он нашел в

Послании к Римлянам: «Праведник жив верой». Праведными мы становимся не благодаря нашим стараниям, нашим делам, а лишь верой — лишь тем, что Бог во Христе сделал для нас. Вера для Лютера — это такой образ существования, когда человек уповает не на себя, а на Бога, когда человек надеется не на свои достижения, а на одного только Бога. Вера не есть «доброе дело» человека, но отказ от надежды на спасительность своих добрых дел. Добрые дела, конечно, не плохи, но они не делают человека праведным, и упование на них означает неверие, болезненный оборот человека на самого себя и свои собственные достижения, непроницаемость человека для Бога, отторжение Бога. В подобном представлении вера есть не просто согласие с вероучительными истинами, но и экзистенциальная установка всего человеческого существа по отношению к Богу, Которому он словно бы говорит: я верю *Тебе*, я верю в *Тебя*.

Благовестие об оправдании *только верой* представляет собой для Лютера самое главное в Евангелии — то, благодаря чему становится понятным все вероучение и все формы христианской жизни. Этим благовестием отрицаются любые дела, с помощью которых человек пытается выслужить себе спасение. Поскольку Лютер считал, что Римская Церковь предала Евангелие, торгуя индульгенциями, а также требуя от человека добрых дел, уча о мессе как жертвоприношении, ошибаясь в учении о священнослужении, в особенности в том, что касается служения Папы, он считал себя вынужденным порвать общение с Римом. Он был искренне убежден в том, что Римская Церковь закрывает людям подход к Евангелию и ведет их к гибели.

В контексте подобных упреков Римская Церковь, в свою очередь, созвала Тридентский собор, с тем чтобы переосмыслить благовестие о спасении и оправдании. В соборе назрела настоятельная необходимость, потому что в эпоху Реформации многие богословские моменты оставались непроясненными. Тридентский собор принял формулировку, согласно которой спасение человека является не заслугой человека, а Божественным даром, и человек не в состоянии и не должен выслуживать себе спасение, но спасение даруется ему по благодати без всяких заслуг с его стороны. «Если кто говорит, что человеку возможно спастись своими делами... без Божественной благодати, дарованной Богом через Христа Иисуса, да будет извержен» (Denzinger-Hünemann, 1552). Эта позиция все прояснила и вполне соответствовала представлениям Лютера.

К сожалению, она была сформулирована лишь в 1547 г., то есть год спустя после смерти Лютера, когда церковный раскол уже утвердился и разделение стало непреодолимым. С протестантской стороны в католическом понимании веры все еще усматривали попытку человека заслужить себе спасение собственными делами, то есть отказаться от Креста Христова как источника надежды на спасение и прибегать вместо того к магическим практикам, чтобы повлиять на расположение Бога к себе. С католической стороны протестантское понимание оправдания рассматривали как отказ от ответственности и любого рода нравственности. Поскольку Реформация критиковала добрые дела, католики видели в ней рассадник аморальности и причину порчи добрых нравов. Тем объясняли себе и успех Реформации в народе.

3. *Учение об оправдании сегодня.* С тех пор как эти позиции утвердились, преимущественно в XVI в., в христианстве и обществе произошли серьезные изменения. Простое повторение учения реформаторов об оправдании или же учения Тридентского собора представляется бессмысленным, поскольку наталкивается чаще всего на совершенное непонимание. Однако же само благовестие об оправдании тем самым еще далеко не отменено. Оно представляет собой основной опыт знания того, что все самое важное в жизни нельзя ни сделать самому, ни купить: ни нашего бытия, ни нашего здоровья, ни нашего семейного благополучия, ни радости о детях. Все это мы обретаем даром — или же не обретаем. Благовестие об оправдании говорит о том, что удача нашей жизни в целом, ее осмысленность является не игрой случая, а даром любящего Бога. Успех нашей жизни в конечном итоге не зависит от наших достижений и наших заслуг. Тот, кто не в состоянии ничего добиться борьбой и не выдерживает конкуренции, тоже имеет обетование о том, что ему будет дано даром все то, что оказалось бы ему недоступным в попытках добиться всего самому.

Из этого следует вывод, что необходимо различать между личностью и ее поступками. Человек не равен тому, что он делает, — ни добрым делам, ни дурным. Как личность он всегда больше того, чего он добился или упустил, он больше суммы своих поступков и проступков. Так же и в случае, если он ни на что не способен или ни на что больше не способен, потому что болен и стар, он ценен сам по себе. Это касается прежде всего пограничных ситуаций, когда человек ни к чему не пригоден, когда общественное мнение,

а может быть даже просто все общество, — против него. Человек не исчерпывается ролью «пациента» или «преступника». Обетование действительно и для тех, чья жизнь не задалась, обетование рассчитано именно на грешника. И он имеет право на согласие со своим бытием, потому что Бог с ним согласен.

Третий аспект этой проблематики состоит в том, что для западного мира характерно убеждение в том, что человек как личность представляет собой абсолютную ценность. Эту ценность присуждает ему не общество, он обретает ее также не благодаря разуму и сознанию, но благодаря только Действительности, изымающей человека из *доступности*. Верующие называют ее Богом. В тот момент, когда у человека вытаскивают из-под ног эту почву, не остается ни одного аргумента, с помощью которого можно было бы объяснить, почему обществу не следует лишать человека эпитетов «ценность» и «достоинство», если человек оказывается, например, «недостойным человека».

Четвертый аспект: все наши поступки стоят под покровом обетования об оправдании. Из этого следует, что мы можем и имеем право делать все возможное нам, даже если мы в отдельных ситуациях предвидим, что успех нам не заказан и что мы окажемся там же, где начинали. Но поскольку я имею право на ошибку, постольку я могу вообще начать совершать поступки. Если бы от меня ожидали безошибочности, я бы ни на что и не решился. Но поскольку я знаю, что и ошибки могут быть прощены, я могу спокойно делать, что в моей власти, и делать так, как позволяют мне мои ограниченные возможности. Так, благовестие об оправдании ведет не к пассивности, но развязывает человеку руки для делания и открывает путь этике, потому что освобождает человека от удушающего давления, проистекающего от стремления совершать как можно лучше и как можно больше всяких дел.

4. *Межхристианское согласие и связанные с ним возможности.* Все сказанное выше показывает, что учение об оправдании ни в коем случае не устарело, а также что оно сегодня должно быть сформулировано заново и нуждается в переводе на современные категории мысли. Это общий вызов, перед которым стоят сегодня все христианские Церкви. И на самом деле, ведется целый ряд богословских работ, задача которых состоит в экуменическом формулировании благовестия, с чем их участники успешно

справляются. На основании многочисленных взаимных исследований и документов Всемирный лютеранский союз и Папский совет по вопросам христианского единства в 1993 г. решились подвести итог, сформулировать результаты своей работы в кратком документе и предложить его на церковное рассмотрение. Пошагово была разработана «Совместная декларация по оправданию», возбудившая серьезные споры, приведшие проект на грань срыва, но в конечном итоге торжественно подписанная в октябре 1999 г.

В Декларации после библейского вступления (часть 1) и пояснительного замечания касательно имеющих межхристианских трудностей (часть 2) следует формула совместного понимания учения об оправдании (часть 3), состоящем в том, что мы «обязаны своей новой жизнью одному лишь прощающему и обновляющему милосердию Божию, которое мы можем принять лишь как дар и обрести в вере, но ни в коем случае — в какой бы то ни было форме — не заслужить» (№ 17). В 4-й части речь идет о спорных вопросах. При этом обе стороны стремились учитывать и догматически обязательные решения другой стороны. Не пытались они и сформулировать текст совместного вероисповедания, но ограничились анализом взаимных вероучительных упреков, с тем чтобы понять, насколько адекватны они сегодня (еще) по отношению к Церкви-собеседнику и насколько велика их роль в церковном разделении. На тот случай, если они незначительны, было решено руководствоваться принципом: «Не единство нуждается в оправдании, а разделение» (Йозеф Ратцингер).

Из этой перспективы были проанализированы традиционные взаимные упреки в каждом из вариантов учения об оправдании. И оказалось, что спор о вере и добрых делах в значительной мере покоится на недоразумениях и что упреки касались разного рода крайних взглядов, не имеющих сегодня никакого значения, и что имеющиеся и сегодня отличия в акцентах и конкретных формулировках все же не подвергают сомнению общность основных пунктов веры и больше не могут служить оправданием для церковного разделения. Так, вывод (часть 5) гласит: «Потому результаты становления веры в оправдание, будучи у лютеран и католиков различными, все же доступны обоим традициям» (№ 40).

Это соглашение знаменовало собой межхристианский прорыв, имеющий последствия во всех областях богословия и открытый и другим Церквям. Многие Церкви в настоящий момент анализируют этот документ на предмет возможного присоединения к подписавшимся; методисты уже сделали этот шаг. Немецкая Комиссия по вопросам христианского единства (der Deutsche Ökumenische Studienausschuss, DÖSTA) провела обширное исследование по вопросу, насколько этот текст мог бы быть приемлем для других богословских традиций, но также и по вопросу о том, каков мог бы быть их вклад в общее понимание спасения. При этом участники исследования пришли к выводу: учение об обожении человека занимает в православном богословии «место, соответствующее месту учения об оправдании в рамках западного богословия» (S. 33f.). Подчеркивание целительного характера обожения придает этому учению, как говорится в исследовании, черты «близкого родства» с благовестием об оправдании, подразумевающим собой в том числе преобразование человека до состояния праведности, второе рождение грешника. Целью межхристианской работы является теперь анализ вопроса, насколько учения об обожении и об оправдании сочетаемы друг с другом и возможно ли выразить с их помощью одно и то же благовестие, облеченное в разные категории мысли.

Лит.: *Flogaus R.* Vergöttlichung. III: Theologiegeschichtlich, IV: Systematisch-theologisch // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 10. S. 665–667; *Fonk P.* Vergöttlichung. V: Spirituell // *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd. 10. S. 667; *Franz A.* Vergöttlichung. II: Philosophisch // *Ibid.* S. 664–665; Von Gott angenommen — in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Dialog / Hrsgg. U. Swarat, J. Oeldemann, D. Heller. Frankfurt am Main, 2006; *Kleinschwärzer-Meister B.* In allem auf Christus hin. Zur theologischen Funktion der Rechtfertigungslehre. Freiburg; Basel; Wien, 2007; *Schönborn Ch.* Über die richtige Fassung des Begriffs der Vergöttlichung des Menschen // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1986. № 34. S. 3–45.

Петер Хоинер

Образ Божий (правосл.)

В православной антропологии учение о человеке как *об образе и подобии Божиим* (Быт. 1:26–27; 5:1; 9:6; Прем. 2:23; Сир. 17:1–13; Иак. 3:9; 1 Кор. 11:7; Кол. 3:8–10; Еф. 4:24. Ср. Пс. 81:6; Мф. 5:48; Ин. 10:34–35; 1 Ин. 4:17; Еф. 3:14–15; 5:1) занимает ключевое положение, позволяющее в четкой сотериологической перспективе связать антропологию с основополагающими догматическими учениями — триадологией и христологией. При этом раскрытие христианского понимания образа Божия необходимо предполагает всестороннее обращение к учению о Самом Боге и поэтому представляет собой сложную богословскую задачу (*Gregorius Nyssenus. De opificio hominis. Ch. 11*).

Формулируя христианское понимание человека, ряд православных авторов проводят различие между понятиями *образ* (εἰκών) и *подобие* (ὁμοίωσις) Божии. Под образом Божиим они предлагают понимать то, что *дано* человеку и неотъемлемо от него, а под подобием — то, что человеку *задано*, то, что человек призван достичь, раскрывая и актуализируя образ Божий в своей жизни, в своих отношениях с Богом и людьми (*Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. С. 200–201*).

В православном богословии богообразность человека рассматривается в различных проблемных контекстах во множестве разнообразных взаимосвязанных аспектов. С целью раскрытия понимания образа Божия в православной антропологии соответствующие богословские построения удобно распределить по пяти основным направлениям.

1. Образ Божий в человеке часто понимается православными авторами как такие совершенства человеческой природы, которые отражают полноту совершенства единой Божественной природы и выделяют человека из числа прочих сотворенных существ.

К таким совершенствам в православном богословии чаще всего относят *разумность*, или *духовность*. Кроме того, в качестве проявлений образа Божия нередко рассматриваются *святость* (см. Лев. 11:44–45 (ср.: 1 Пет. 1:16); 19:2; 20:7, 26; 1 Пет. 1:15), *свободная воля*, *творческие способности* (*Мейендорф Иоанн, прот. Православие в современном мире. С. 24; ср. Быт. 2:15; 2:19–20*), *владычественное положение в сотворенном мире* (*Gregorius Nyssenus. De opificio homi-*

nis. Ch. 4; ср. Быт. 1:28), а также *бессмертие* (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 354–355).

Богословский недостаток такого подхода заключается в преимущественном сосредоточении на природных аспектах понимания Бога и человека. Ведь в качестве образа Божия в человеке здесь прежде всего рассматривается не образ Пресвятой Троицы, а образ единой Божественной природы.

При этом в антропологии понимание образа Божия как совершенств природы связано с опасностью умаления внеприродного, личностного начала в человеке, а также с опасностью индивидуалистических интерпретаций (Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 1, 46, 57, 168, 210–211). Хотя, с одной стороны, индивидуалистическое мировоззрение, нацеленное на как можно более полное автономное развитие индивида, противостоит пантеистическим установкам, предполагающим слияние с безличным абсолютом, с другой стороны, общим для этих двух крайностей является сведение человека к природе. В индивидуализме личность человека сводится к индивидуальности, определяемой индивидуальными природными характеристиками, а в пантеизме человек оказывается поглощенным обезличенной природой или различными ее аспектами и проявлениями (Staniloae D. *The Experience of God*. Vol. 1. P. 276).

В силу неполноты понимания образа Божия как совершенств человеческой природы такие природные совершенства в православной антропологии стали часто называться *чертами образа Божия* (см.: *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione verbi* (Sur l'incarnation du verbe). Ch. 3. S. 3).

2. В ряде богословских произведений под образом Божиим в человеке понимается образ всей Пресвятой Троицы — Отца, Сына и Святого Духа, выражающийся в таких «троичностях» в составе единой человеческой природы, как, например, *ум — знание — любовь, память — мышление — воля* (*Augustine Aurelius. De Trinitate*. B. 10. Ch. 17) и многие другие (*Augustine Aurelius. De Trinitate*. B. 6. Ch. 11; B. 9. Ch. 3; B. 11. Ch. 2, 6–9; B. 14. Ch. 15; *Idem. De civitate Dei*. B. 11. Ch. 25, 26; *Idem. Confessiones*. B. 13. Ch. 12; *Gregorius Nyssenus. Ad imaginem Dei et ad similitudinem* (Sp.) // PG. 44. Col. 1332B–1341B).

Такие понимания образа Божия, иногда именуемые *психологическими аналогиями*, задают прочный фундамент для богословского

обоснования установок на преодоление психической неустойчивости, на энергичное противостояние той тенденции к фрагментации и рассогласованию душевных сфер, сил и способностей, которая стала характерна для природы человека вследствие ее поврежденности грехом, сущность которого заключается в обособлении от Бога. В антропологии эти понимания образа Божия позволяют богословски аргументированно утверждать важность усилий человека по упорядочению, согласованию и приведению в единство различных триад частей, сил и проявлений его природы (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 355).

Богословское несовершенство таких пониманий образа Божия заключается в том, что Божественным Лицам, пребывающим в полноте личностной взаимной обращенности, ставятся в соответствие безличные части, силы и проявления единой человеческой природы. При этом личностно свободно определяемому Божественными Лицами единству природы как единству любви соответствует здесь единство индивидуальной человеческой природы, обусловленное внутренними законами ее устройства и функционирования.

В антропологии такие понимания образа Божия, предполагая, что носителем образа Пресвятой Троицы являются не человеческие личности, пребывающие в единстве общения, а каждый отдельный человек, ведут к индивидуалистическим тенденциям.

Во избежание как обезличивающих механистических, так и индивидуалистических выводов названные понимания образа Божия чаще всего ограничиваются православными авторами в триадологии проблемным контекстом утверждения полноты единства Пресвятой Троицы, а в антропологии — проблемным контекстом утверждения изначальной и телеологической целостности и согласованности природы каждого человека.

3. В православном богословии образ Пресвятой Троицы в человеке часто понимается как выражающийся не в индивиде, а в различных человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении (*Basile, st. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 2. L. 1 — S. 3. L. 33; Vol. 2. Ep. 214. S. 4. L. 9–11; Ep. 235. S. 2. L. 20–31; Gregorius Nazianzenus. Orat. 6. S. 13 // PG. 35. Col. 740A; Idem. Orat. 22. S. 14 // PG. 35. Col. 1148B–C; Idem. Orat. 23. S. 13 // PG. 35. Col. 1165A; Idem. Orat. 29. S. 16; Orat. 31. S. 22; Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium.*

В. 1. Ch. 1. S. 496–497). Именно такие понимания образа Божия, называемые иногда *социальными аналогиями*, рассматриваются многими православными авторами XX–XXI вв. в качестве наиболее богословски совершенных.

В предельно обобщенном богословском понимании чем в меньшей степени человеческое общение носит юридически, организационно или культурно обусловленный, предписанный характер, чем в меньшей степени оно опосредовано какой бы то ни было общей природной заинтересованностью, тем в большей степени это общение приближается к той полноте единства, которая характерна для личностно свободного внутритроичного общения Божественных Лиц (*Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. С. 245).

В качестве наиболее совершенного образа Пресвятой Троицы в православном богословии выделяется Церковь как единство, определяемое полнотой общения человеческих личностей (*Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 212). В таинстве Евхаристии Отец через Церковь как мистическое Тело Христово, собираемое Святым Духом (2 Кор. 13:13), дарует причастникам предельно глубокие благодатные дары по пребыванию в полноте личностно свободного единства общения друг с другом. Единство личностно свободного благодарения Богу в евхаристическом Телес Христовом преобразует весь образ жизни христиан и распространяется на весь спектр их отношений с Отцом, Сыном и Святым Духом, людьми и с окружающим безличным миром.

Другим важным для богословской антропологии пониманием образа Пресвятой Троицы стала семья как *домашняя церковь* (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15), то есть как такое единство человеческих личностей, которому в таинстве брака, укорененном в Евхаристии (*Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и кровию и духом. С. 60–61; *Мейендорф Иоанн, прот.* Православие в современном мире. С. 25; *Zizioulas J. D.* Communion and Otherness. P. 81), даются особые благодатные дары по пребыванию в единстве по образу Пресвятой Троицы (Быт. 1:26–27; 5:1–2), явленном в единстве Христа и Церкви (Еф. 5:22–33. Ср. Иер. 13:27; Ос. 2:19–20; Ин. 4:18). (См.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и кровию и духом. С. 77–78); Ин. 8:41; Рим. 9:25). С пониманием семьи как образа Пресвятой Троицы связаны также размышления святителя Григория Нисского об Адаме, Еве и их сыне как об образе Отца, Святого Духа и Сына (*Gregorius Nyssenus.* Ad imaginem Dei et ad similitudinem (Sp.) // PG. 44. Col. 1329C–1332A).

4. Совершенным, то есть единосущным (ὁμοούσιος) Отцу или, другими словами, полностью совпадающим с Отцом по природе образом Отца (Лосский В. Н. Богословие образа. С. 314–317) является Второе Лицо Пресвятой Троицы — Сын (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3 (*Basile, st. Lettres. Vol. 1. Ep. 38. S. 6–7*)).

Господь Иисус Христос, как Второе Лицо Пресвятой Троицы, являет в воспринятой Им человеческой природе тот же личностно совершенный образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), определяющий полноту внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Тем самым Он открывает каждого для человека возможность осуществления своего тварного бытия по образу нетварного бытия Отца, Сына и Святого Духа (Мф. 5:48; Еф. 5:1). Достижение такой полноты личностного образа бытия представляет собой актуализацию образа Божия, по которому человек сотворен, или, другими словами, обретение человеком подобия Божия (Zizioulas J. D. *Communion and Otherness. P. 165–166*).

Образом Сына, или Слова (λόγος), человек часто характеризуется в православном богословии как существо словесное (λογικός). Именно словесность отличает человека от животных и делает для него возможным познание Отца через Его Слово (Athanasius Alexandrinus. *De incarnatione verbi. Ch. 3. S. 3; Ch. 11. S. 3; Ch. 12. S. 1*). Слово λογικός указывает на разумность человека (Рим. 12:1; 1 Пет. 2:2). При этом оно носит соотносительный характер, предполагая как произносящего, так и воспринимающего. Поэтому словесность как черта образа Божия делает возможным для человека разумный, целенаправленный, структурированный обращенностью к Богу, логически упорядоченный обмен опытом, идеями, мыслями, планами, навыками, служениями и другими содержательными аспектами его внутреннего мира. Словесность оказывается, таким образом, ключевым средством выражения личностных отношений в общении каждого человека как с Отцом, Сыном и Святым Духом, так и с человеческими личностями.

5. По мысли ведущих православных богословов XX–XXI вв., в наиболее полном и глубоком богословском смысле образ Божий выражается понятием личностности человека (Лосский В. Н. Богословие образа. С. 316–317; Он же. Догматическое богословие. С. 214; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 238; Яннарас Х. Избранное. С. 138).

Люди как личности призваны задать человеческой природе образ существования, определяемый из безусловной установки на полноту отношений с Божественными Лицами и человеческими личностями (Быт. 2:18; Мф. 11:27; 28:19; Ин. 3:32–34; 6:38–40, 57; 7:28–29; 14:9, 20–21, 23–26; 16:15; 17:8–10, 21–23; 2 Кор. 13:13; 1 Фес. 1:3) по образу полноты личностных отношений Отца, Сына и Святого Духа (Ин. 10:30; 14:10–11; 1 Ин. 5:7). В полной мере эта установка реализована Христом в полноте жертвенного служения и полноте любви (Ин. 10:11, 15; 15:13; Рим. 5:6–8; Еф. 5:2).

Именно установка на полноту личностного общения задает в православной антропологии такой контекст пониманию образа Божия как совершенств индивидуализированной человеческой природы, а также как упорядоченности и согласованности ее частей, сил и проявлений, который исключает возможность индивидуалистических тенденций в их толкованиях. Понимание образа Божия в человеке как личностности позволяет, таким образом, собрать воедино все основные положительные стороны представленных богословских размышлений об образе Божиим, затрудняя при этом их обезличивающие интерпретации.

Понимание образа Божия в человеке как личности, несводимой к сознанию, какому бы то ни было дискурсивному или рефлексивному мышлению, воле, а также к любым другим сторонам, качествам, свойствам и проявлениям природы, имеет также важные этические следствия.

Так, личностность, в которой выражается образ Божий, рассматривается рядом православных богословов в качестве *определяющего существенного признака человека*. Такой подход к пониманию человека означает, что никакие, в том числе затрагивающие сознание и высшую нервную деятельность, изъяны и особенности природы не могут служить основанием для того, чтобы не считать человека богообразной личностью со всеми вытекающими отсюда этическими выводами. Например, личностью, а значит и человеком, наделенным образом Божиим, является человек с психическими изъянами, человек, находящийся в бессознательном состоянии, ребенок во чреве матери и так далее. Исходя из этого же понимания личностности в качестве определяющего существенного признака человека, не выводимого ни из каких его природных характеристик, в православной антропологии дается богословское обоснование литургической практики крещения, миропомзания и причащения младенцев (Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 165–168).

В отличие от любых качеств природы, образ Божий, понимаемый как личность, *неотъемлем от человека*. Он, в частности, не может быть разрушен грехом, а следовательно, греховность или преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 95; Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. С. 228*).

Лит.: *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione verbi* / Ed. C. Kannengiesser. Paris: Cerf, 1973; *Augustine Aurelius. Confessiones* // PL. 32. Col. 659–868; *Idem. De civitate Dei* // PL. 41. Col. 13–804; *Idem. De Trinitate* // PL. 42. Col. 819–1098; *Basile, st. Lettres* / Ed. Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1: 1957. Vol. 2: 1961; Vol. 3: 1966; *Gregorius Nazianzenus. Orat. 6 (De pace 1)* // PG. 35. Col. 721–752; *Orat. 22 (De pace 2)* // PG. 35. Col. 1132–1152; *Idem. Orat. 23 (De pace 3)* // PG. 35. Col. 1152–1168; *Idem. Die fünf theologischen Reden* / Hg. J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963; *Gregorius Nyssenens. Ad imaginem Dei et ad similitudinem (Sp.)* // PG. 44. Col. 1328–1345; *Idem. De opificio hominis* // PG. 44. Col. 124–256; *Idem. Contra Eunomium* / Ed. W. Jaeger // *Gregorii Nysseni opera. 2 vols.* Leiden: Brill, 1960. *Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь* / Пер. с англ. Г. Вдовиной. М., 2001; *Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна*. Париж, 1996; *Кириил (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы*. Париж, 1950; *Лосский В. Н. Богословие образа* / Пер. с фр. В. Решиковой // *Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сборник статей* / Под общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 303–319; *Он же. Догматическое богословие* // *Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. М., 1991. С. 200–288; *Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // Там же. С. 8–199; *Мейендорф Иоанн, протоиер.* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001; *Он же. Православие в современном мире*. Клин, 2002; *Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века*. М., 2008; *Янинас Х. Избранное: Личность и эрос* / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 2005. *Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God* / Transl. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994; *Zizioulas J. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh, 2006.

С. А. Чурсанов

Образ (католич.)

В богословском контексте об образе речь вести приходится в тройном ракурсе, в поле напряжения трех позиций: так называемого запрета изображений, учения об образе Божиим в человеке и характеристики Иисуса Христа как образа Невидимого Отца. Еврейские и греческие выражения в тексте оригинала, а также их семантические поля в оригинале не поддаются сведению к какому-то одному немецкому понятию образа, разве что взять «образ» за основную категорию и подразделить ее в свою очередь на подкатегории в зависимости от семантических оттенков. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что понятие образа всегда зависит и от образов, производимых эпохой, так что нельзя упускать из виду и современные произведения искусства.

В Ветхом Завете понятие образа — при том, что здесь употребляется не менее десяти различных терминов, — всегда появляется в связи с созданием предметов художественного или прикладного искусства. Повествуется об их материальных свойствах, о способе их производства и — что особенно важно в контексте запрета на изображения — об их назначении. Археологические находки доказывают, что запрет на изображения в Ветхом Завете был направлен не против изображений как таковых, а против изображения Бога, Который, естественно, и на языковом уровне оставался Богом, не имеющим произносимого имени. Первые отчетливые определения образа появляются лишь в пленно-послепленный период; не исключено, что изображения Яхве все-таки существовали на протяжении долгой истории развития этого понятия. Но на фоне сегодняшних представлений, наверное, можно действительно сказать, что изображения не допускались. Речь идет об осознании того, что любая попытка приблизиться к Богу, с тем чтобы получить ясное изображение, обречена на неудачу. А то, что это обстоятельство не обязательно ведет к совершенному отказу от изображений, выводится из указаний по устройству Храма: у херувимов и серафимов, по-видимому, двойная защитная функция. С одной стороны, они защищают — естественно, пустой — Престол Бога от приближения людей, чтобы те не поместили на Престол какой-нибудь бессмыслицы, а с другой стороны, они символизируют собой обещание Бога хранить Свой народ. То, что совершенная невидимость Бога в смысле Его недоступного пребы-

вания в каких-то запредельных сферах не поддается фиксации — по крайней мере, в культовой области, — становится очевидным в употреблении меноры и свитка Торы. Так, свиток Торы, имея конкретные очертания — между изображением и прообразом, — позволяет осознать присутствие Бога уже не как зыбко звучащего, но и ставшего видимым Слова. Запрет на изображения не содержит принципиальной антииконичности, но является выражением решительного антиидольного настроя, пресекающего любые поползновения человека приручить Бога.

Совершенно иного рода альтернативу этим недостаточным образам содержит указание на образ Божий в человеке. В схеме «оригинал — изображение» человеку приписывается статус «образ Божий», так что человек — в категориях древневосточного представления о правителе — рассматривается как заместитель Бога. Подобно тому как изображение правителя, желавшего жить в отдаленной резиденции, недвусмысленно напоминало о присутствии правителя в провинции, подобно этому учение об образе Божиим в человеке иллюстрирует идею того, что человек ответствен за присутствие Бога в мире. Не будучи сам Богом, он излучает славу и величие Божие в мир. Подобно тому как ни Бог, ни тем более Его образ до конца не измеримы, так и человек и его образ не поддаются окончательному описанию. Здесь мы имеем дело с библейско-антропологической идеей, которая, будучи продумана до конца, могла бы найти себе место в современных теориях образа.

В Новом Завете описание Иисуса как образа Невидимого Бога (ср. Кол. 1:15) придает новый смысл учению о том, что человек связан с Богом через образ. Используемое здесь выражение *eikon* встречается в трех различных группах библейских текстов. Во-первых, оно служит описанию Христа как образа Божия (ср. также 2 Кор. 4:4); при этом речь идет о моменте, уточняющем и расширяющем ветхозаветное учение об образе Божиим в человеке. В другой группе текстов это понятие употребляется, когда нужно описать преображение верующих, которые, как написано в Кол. 3:10, облакаются в *нового* человека по образу Того, Кто человека создал. И наконец, третья группа связана с темой мужа как образа Божия. Согласно мнению экзегетов, библейские тексты демонстрируют, что «образ, вид, форма» (*Gestalt*) является адекватным переводом слова *eikon*, при том что тесная связь со «славой» одновременно напоминает об «образе славы Божией», — а что именно под этим следует понимать, это уже другой вопрос.

Отсюда — параллель между Христом и Адамом. В более древних пластах ветхозаветных текстов еще прослеживается разница между тварным Адамом и его небесным образом (*eikon*), и только позже сам Адам начинает рассматриваться (по крайней мере, отчасти) как *eikon* Божий. Не неся в себе субстанциальной разницы с Богом, образы откровения Бога в Ветхом Завете оказывались все же не Самим Богом; различие это совершается скорее по прагматическим соображениям. Параллелизация Иисуса и Адама в Послании к Колоссянам, кроме того, не должна затушевывать разницы между Адамом, созданным по образу Божию и помещенным в рамки повествования о шестидневном творении, и Христом, Который предсуществует этому творению. Идею Христа как *eikon* Бога можно, таким образом, прочесть во многих смыслах. Если изречение из Послания к Колоссянам о Христе как *eikon* Невидимого Бога действительно должно иметь смысл, то необходимо охватить взглядом все уровни одновременно — пресущественного, дотварного Логоса, исторического Иисуса в Палестине, воскресшего Господа, эсхатологического, грядущего в парусии Сына Божия и, наконец, Христа, присутствующего и сегодня в Евхаристии — в кусочке хлеба. При этом уже Павлу ясно (ср. 1 Кор. 2:14–16), что только верующие, с помощью Духа Святого, могут узреть во Христе Божественный образ.

После Вознесения Христова вопрос о том, что есть образ Божий, встал уже в других рамках. Несмотря на то что в первое послеапостольское время, как кажется, верующие подобной нужды еще не испытывали, все же, когда сестра императора — Констанция — обращается к Евсевию Кесарийскому, епископ ей объясняет, что Сына представить можно было бы только в образе раба, в то время как славу Сына Божия пришлось бы оставить неизображенной. Решение этой дилеммы пришло с «нерукотворными» (*acheiropoietos*) образами, Создателем которых выступает преимущественно Сам Бог. Так, согласно преданию об Абгаре, царь Эдесский Абгар желает иметь образ Христа. Он посылает художника с заданием написать портрет, однако тот не может выполнить задание, потому что не в состоянии передать средствами искусства сияние лика Христова. Икона возникает в итоге путем механического светоотпечатка лица Иисуса на ткани, что-то вроде предшественника фотографии. Образ оказывает на Абгаря целительное воздействие, на которое тот и надеялся. Поэтому подобные изображения — в качестве нерукотворных прообразов —

служат для создания священного Мандилиона, на котором лик Христа изображен фронтально, без шеи и плеч. В то время как в предании об Абгаре за возникновение образа отвечает свет Славы Божией, в более известном на Западе предании о Веронике за это отвечают телесные соки, оставившие отпечаток на платке, которым утерся Христос. Поскольку человеку невозможно изобразить Бога, то на этих и подобных образах (как, к примеру, на образе Луки, на Туринской плащанице или Вольто Санто в Манопелло) Свой Божественный след оставляет Сам Бог, ангел или Мария — жена, отмеченная безгрешностью, и этот след остается видимым и для людей.

Поскольку в истории христианства в Европе изображения существовали преимущественно в тени слова и текста — достаточно вспомнить хотя бы их оправдание у папы Григория, говорившего, что изображения помогают тем, кто не умеет читать, и с помощью изображений он сможет хоть что-то узнать о Евангелии, — постольку они периодически становились причиной волнений, в особенности во времена византийского спора об иконах в VIII в. или же в эпоху Реформации. И все-таки влиятельный богослов XVI в. Йоханнес Моланус, писавший об образе, привел целый список причин, доказывающих пользу икон: «Ради учения. Ради воспоминания. Ради исповедания веры. Они — знак любви ко Христу. Ради подражания. Ради обращения в молитве. Ради почитания Бога. Ради оттеснения ересей, имеющего место как раз в акте почитания иконы. Ради духовного упражнения верующих, находящихся в храмах. Ради воспоминания будущей жизни» (*Моланус Йоханнес. Об изображениях и священных образах — Molanus Johannes. De Picturis et Imaginibus Sacris. Löwen, 1570*). Несмотря на подобную недвусмысленную иерархию слова и образа, началось интенсивное развитие изображений на христианские темы, приведшее к появлению величайших произведений искусства и лишь в XIX в. завершившееся глубоким кризисом, приведшим в результате, с одной стороны, к постулированию конца образных форм, а с другой стороны, к новым размышлениям об изобразительных формах при иных предпосылках. Переход от такого понимания образа, при котором искусственно созданные объекты культа означали материализованную духовность и, соответственно, почитались, к изображениям, которым надлежит оправдать себя на рынке коллекционеров, на рынке музеев, на рынке зарождающейся торговли искусством в купе с соответствующими механиз-

мами спекуляции, — этот переход привел к усиленному интересу к невербальной выразительности изображений.

С возникновением новых изобразительных жанров, с началом применения новых техник, появившихся с зарождением новых духовных направлений, началась рефлексия, которая сначала не отталкивалась от гетерономного определения образов. Ключевое слово «иконика»: «Тема иконы — образ как такая передача смысла, которую ничем иным не заменить. По поводу этой незаменимости невозможно спорить абстрактно. Чтобы ее обнаружить и осознать, нужно конкретное созерцание образа, при том что необходим специфически иконический способ созерцания» (*Imdahl Max. Ikonik. Bilder und ihre Anschauung//Was ist ein Bild?/Hrsg. Gottfried Boehm. München, 1994. S. 300*). Различение между возвращающимся видением, нацеленным на семантику образа, а потому на гетерономный аспект, и видящим видением, то есть таким подходом, который предпочитает синтактику, а потому и автономию образа, продолжается в иконике. При этом неизбежно ограниченный опыт видения учитывается так же, как и то обстоятельство, что изображения всегда смыслообъемнее, чем языковые категории. Даже если католики средне- и западноевропейского региона могут гордиться блестящими представителями, имеющими заслуги в деле наведения мостов к современному пониманию образа и к осуществлению этого понимания в современном искусстве — достаточно вспомнить хотя бы Мари-Алэн Кутюрье (*Marie-Alain Couturier*), Пи Регамей (*Pie Régamey*) или Отто Мауэр (*Otto Mauer*), — все же рецепция разнообразных концепций зарождающейся науки об образе со стороны богословия пребывает в самом начале пути.

Лит.: *Stock Alex. Poetische Dogmatik. Christologie. Bd. 1–4: Namen, Schrift und Gesicht, Leib und Leben, Figuren; Gotteslehre. Bd. 1–3: Orte, Namen, Bilder. Paderborn, 1995–2001, 2004–2007; Hoeps Reinhard. Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bildkonflikte. Paderborn, 2007; Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren / Hrsg. Eckhard Nordhofen. Paderborn, 2001.*

Хартвиг Бишоф

Образование (правосл.)

Смысл понятия «образование» запечатлен в корневой основе слова «образ», который созидается самим человеком и условиями его развития. Для религиозного мировоззрения образование — это обретение образа Божия, приближение к идеальному Образу, восхождение к совершенству. Светская концепция образования ориентирована на постижение образа мира, развитие рациональных способностей человека и формирование нравственных максим. Во многих языках содержательно родственными образованию понятиями были «просвещение» и «культура». Пришедшее из латыни слово *cultura* стало утверждаться в немецком языке лишь в конце XVIII в. (трудами И. Г. Гердера прежде всего). Гердер связывал культуру с образом света, с просвещением. В языке Александра Пушкина (1799–1837) исследователи не обнаруживают термина «культура»: вся полнота восхождения человека к совершенству, к овладению знаниями, нравственностью и эстетическими ценностями описывалась понятием «просвещение». В русской традиции долгое время термин «просвещение» был предпочтительнее термина «образование»: соответствующее ведомство именовалось Министерством народного просвещения. Еще в XV в. полемист-богослов прп. Иосиф Волоцкий написал сочинение «Просветитель», в котором дал духовную трактовку понятия «просвещение», совсем не совпадающую с распространившейся позднее его рационалистической интерпретацией, наиболее явно выразившейся в эпоху Просвещения.

Исторически сложились два подхода к видению миссии образования:

1) Расширительный, отождествляющий образование с социализацией личности под воздействием множества факторов — семьи, Церкви, телевидения, интернета, всех медиа- и информационных средств, даже «улицы», то есть среды общения ребенка, подростка, — молодежной субкультуры;

2) Образование связывается лишь с определенными институализированными структурами — школами, учебными заведениями различных ступеней.

Оба подхода убедительно аргументируются. Понятно, что школа имеет безусловное отношение к образованию, но известно, что успешное образование обеспечивалось также и в домашних

условиях усилиями родителей, воспитателей, гувернеров или наставников. Знания и мировоззрение детей, подростков и молодежи зависят не только, а порой и не столько от школьной подготовки, сколько от иных воздействий. Например, самостоятельное чтение книг в прошлые века, а отчасти и в наше время оказывает нередко решающее воздействие на образование человека.

В философской антропологии, психологии и педагогике конкурировали и продолжают конкурировать концепции так называемой робинзонады (рассмотрение человека как своеобразного Робинзона, имманентно развивающегося) и концепции социальной детерминации в развитии человека, зависимости образования от среды обитания.

Универсализм образования складывается на почве цивилизационных, научно-технических достижений, духовная сфера образования в большей степени национально специфична. Цивилизационный компонент образования исторически изменчив, подвержен модернизации в соответствии с потребностями науки и техники, духовно-нравственные основы образования более консервативны, они строятся на традициях культуры, на освоении духовных и нравственных норм, идеалов, ценностей. Антипод духовности — бездуховность как устремленность лишь к утилитарно значимым целям, прагматизация бытия; симптомы бездуховности широко проявились в последнее столетие и требуют особого внимания. С этим связаны дискуссии о роли религии, идеологии в воспитании и обучении.

В европейских странах и в России образование и культура были тесно связаны с жизнью храмов, монастырей. Школы, библиотеки, ремесла, живописная, музыкальная, певческая культуры — все это развивалось на церковной почве. Университетское образование в России длительное время было неотделимо от духовного образования. Родоначалник Петербургской академии наук (теперь РАН — Российская академия наук) Михаил Ломоносов получил образование в Славяно-греко-латинской академии; многие выдающиеся ученые Московского и Петербургского университетов также выпускники религиозных учебных заведений. Античную и западную философию в России начали изучать именно в духовных академиях, а первыми профессорами метафизики в университетах были преподаватели духовных школ. Более того, когда на философию в университетах были гонения, в духовных учебных заведениях сохранялось изучение философии. В отличие от

университетов западноевропейских стран, в российских не было специальных теологических факультетов. Отдельные факультеты теологии, независимые от духовных семинарий и академий, подчиненных церковной власти, начали открываться лишь после распада Советского Союза. Сложившийся автономный характер отношения духовного и светского образования оказался спасительным для России в периоды социальных потрясений, кризисов, гонений на Церковь. Духовность, христианские ценности не исчезали в русской литературе, живописи, отчасти и в философии; это позволяло сохранять преемственность в образовании. Диалог светской и религиозной традиций образования получил новые импульсы с крушением идеологического диктата.

Перед образованием стоит триединая задача: интеллектуальное, духовное и физическое развитие детей, молодежи, а подчас и взрослых людей. В разные исторические периоды и в разных национальных школах, как правило, преобладала одна из перечисленных задач, достичь их гармоничного сочетания удавалось редко. В Спарте культивировалась физическая подготовка, европейское Средневековье уделяло особое внимание духовному воспитанию и образованию, эпохи взлета рационалистической мысли с необходимостью требовали совершенствования интеллектуальной составляющей процесса образования. Классическое образование античности указало пути целостного образования, без пороков односторонности. Все европейские образовательные школы питались достижениями античности, органично включая в свои программы ее мифологию, язык, поэзию, архитектуру, скульптуру. Бывали периоды всплеска интереса к греческой, римской культуре — например, эпоха Возрождения. Вообще античное просвещение не исчезло, оно живет во многих культурах мира. Абсолютно замкнутых систем образования не существует — древнегреческая образованность тоже возникла не без влияния культур других народов. Системы образования Германии и Франции существенно повлияли на философское, научное образование России, его организационные формы. В то же время национальные системы образования имеют свои особенности.

В России последнего столетия существовали три основных системы образования: 1) традиционно-почвенная, с опорой на Православие; 2) коллективистская, основанная на философии марксизма; 3) свободное воспитание и образование, ориентированное на демократические цели. В каждой из этих стратегий были и достоинства, успехи, и неудачи, отрицательные результаты.

Традиционное национальное образование нацелено на сохранение культуры своего народа, но не всегда чутко реагирует на перемены, вызовы современности. Задача традиционно-почвенного образования — содействовать духовному росту личности, укреплять религиозные силы души. Телесная жизнь человека не отвергается, но ей отводится подчиненная роль: дух управляет телом, а не тело — духом.

Коллективистское образование апробировано в советский период развития России и ряда других государств. Моноидеология ограничивала поиски форм образования, не совпадавших с господствующим мировоззрением, но в полной мере использовались возможности одной философии образования. Например, деятельностная концепция, опирающаяся не только на философию марксизма, но и на диалектику Канта, Гегеля, позволила успешно формировать творческие способности мышления учащихся, осуществлять уникальные эксперименты обучения слепоглухонемых детей; там, где были бессильны вербальные способы обучения, оказалась эффективной теория Гегеля о мышлении как о разнообразии предметно-практической деятельности.

Проблема свободы ребенка — одна из центральных для современного образования, хотя всплески увлечения свободным воспитанием и обучением бывали и ранее (Руссо, Толстой). После октябрьского переворота начала XX в. в России возник даже «Дом свободного ребенка», где идеи свободы приобрели столь карикатурный вид, что и сами дети осознали бесперспективность подобного образования, где нет дисциплины и ответственности.

Устремления к свободе, особенно после периодов всевластия государства, порождают нередко анархические программы образования. Философия и педагогика продолжают поиски гармоничного сочетания в образовании свободы и различных ограничений и требований.

Ценности свободы и образования в вероучении Русской Православной Церкви взаимосвязаны и поставлены рядом. Так, в «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» сказано: «Образование — это не только средство для приобретения знаний или для введения человека в жизнь общества, но и воспитание личности в соответствии с замыслом Творца. Право на образование предполагает приобретение знаний с учетом культурных традиций общества и мировоззренческой позиции семьи и личности. В основе большинства культур мира

лежит религия, поэтому всестороннее образование и воспитание человека должно включать в себя преподавание знаний о религии, создавшей ту культуру, в которой этот человек живет. При этом должна уважаться свобода совести» (IV, 6. <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>).

Лит.: Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995; Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996; Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2001; Т. 2 / Пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М., 1997; Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 445–504; Кантлерев П. Ф. История русской педагогики. СПб., 2004; Киприан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. М., 1995; Корольков А. А. Духовный смысл русской культуры. СПб., 2006; Модзалевский Л. Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен: В 2 ч. СПб., 2000; Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М., 2008 (или: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>); Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. М., 2004.

А. А. Корольков

Образование (католич.)

В отличие от большинства других языков, в немецком языке понятие «образование», поскольку оно этимологически связано не просто с *образом* вообще, а и с *образом Божиим* в человеке (ср. Быт. 1:26), встречается в богословском контексте. Несмотря на это, если бросить взгляд на историю понятия «образование», становится очевидным, что спешка в классификации ни к чему. Потому что это понятие — кроме того, что оно имеет корни в ветхозаветных представлениях, прежде всего в софийной литературе, — уходит своими корнями и в классическую Античность, если вспомнить, например, *paideia* Платона (Государство — *Politeia*). Образование помогает человеку освободиться от полуистин, чтобы в конце концов, познавая идею Благоего, познать высшее счастье, *eudaimonia*.

В Ветхом Завете мудрость позволяет человеку распознавать закономерности в потоке эмпирических впечатлений и субъективного опыта и передавать полученные знания потомкам с помощью образовательных процессов. Человек знакомится с устроенным

Богом порядком, отвечающим на его собственный основной вопрос о смысле его существования; принимая этот порядок, человек может обрести благую жизнь. Как только подобная возможность — пусть даже в самом зачаточном виде — приоткрывается, человеку сразу дается педагогический импульс: если он не хочет остаться на нижних ступенях, не позволяющих ему познать порядок, открывающий будущее, тогда ему следует в образовании передавать все обретенные знания другим, а также получать знания от других. В ветхозаветные времена на первом плане стояла передача знаний и связанное с этим вхождение отдельных людей в общество, а развитию индивидуальных способностей такого значения не придавалось. При этом в качестве основной стратегии учителей постоянно встречается «наказание» (*musar*) (ср. Притч. 13:25) — слово, для современных ушей весьма резкое, однако обращение к ученику как к сыну (ср. Притч. 4:1; 5:7; 7:24; 8:32) свидетельствует о тесных, доверительных отношениях, находящихся, конечно, в свою очередь, тоже под властью *musar* (ср. Притч. 13:25: «Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его»). В книге Екклесиаста в каком-то смысле просматривается противоположная позиция; по причине человеческой контингентности доступ к Божественному порядку остается здесь весьма и весьма ограниченным. В раввинистическом иудаизме большую роль играет дарованная Богом дополнительно «устная Тора»: поскольку, говорится в мидраше Мехилта Ба-ходеш, люди, слышавшие Слово Божие, сразу истолковывали его, точнее, были вынуждены его толковать, то человек обязан до бесконечности продолжать толкование, потому что заповедь толкования заложена в самой природе языка.

Новый Завет говорит об Иисусе Христе в том числе как об Учителе. Иисус Сам так говорит о Себе (Мф. 23:10), когда запрещает людям называть себя наставниками, потому что есть только один Наставник — Христос. Уже в 12 лет Иисус поражает всех присутствующих в Храме Своим разумением Писания и правильностью ответов (Лк. 2:27). Кроме того, Лука повествует о том (4:31–37), что Иисус учил в Капернауме в синагоге в субботу и Своими словами не только вызвал ужас, но и показал Свою власть, изгнав Своим словом нечистого духа. Учение Иисуса о наступлении Царства Божия хотя и является продолжением иудейского Предания, но решительно выходит за его границы, поскольку ставит себя над мелочными законами субботы и предписаниями о чистоте, а также

жестко выступает против принятого в те времена храмового культа. Иисус перенимает элементы современной Ему высокоразвитой системы устного педагогического предания, но — на основании Своего посланничества — расставляет и новые, неожиданные акценты: Он общается с людьми без предрассудков, как показывает Его встреча с женщиной из народа самаритян, — народа, презренного у иудеев (Ин. 4:1–42). Он преодолевает устоявшиеся представления, демонстрируя смысл Своей вести как раз на отверженных; так, самаритянка становится Его свидетельницей у себя в деревне. О том же говорит и встреча с женщиной, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8:1–11); Иисус защищает ее, чтобы отпустить потом с поручением больше не грешить. Способность Иисуса поставить Себя на место других очевидна и во встрече с расслабленным и слепым, или же когда Ему явно доступна скорбь людей о скончавшихся близких, или же когда и Сам Он «воскорбел духом и возмутился» (Ин. 11:33b.). Иисус не отвергает и сомневающихся вроде Фомы, требующих доказательств Воскресения (Ин. 20:24–29), не забывая в то же время их наставить. Он не вспоминает людям проступков — не только всем в принципе (как следует из примера с женой, уличенной в прелюбодеянии), но и тем, которые уже слышали Весть и потому, по идее, должны были бы вести себя иначе, как недвусмысленно можно увидеть на примере Петра (Мк. 14:66–72 par.). Иисус дает почувствовать и педагогический импульс Своей проповеди, не в последнюю очередь указывая на детей как на пример того, как следует принимать Царство Божие (Мф. 18:1–3; Лк. 18:15–17), а также в роли экзегета, толкуя историю спасения и открывая людям глаза на то, что Он есть Тот, в Ком эта история свершается (ср. Лк. 4:16–30; 24:13–35).

В процессе распространения христианства по всей Римской империи между языческими античными представлениями об образовании и представлениями, почерпнутыми из Библии, начинается противостояние. Так, Тертуллиан говорит, что между Афинами и Иерусалимом, между языческой академией и христианской Церковью проходит непреодолимая граница, а возникающая в Сирии *Didaskalia apostolorum* повелевает ни в коем случае не читать языческих книг, ибо те только сбивают с толку. Климент и Ориген — богословы, живущие в среде, находящейся под более сильным влиянием античной философии, — напротив, призывают пользоваться языческой наукой, чтобы закалить разум и тем самым глубже проникнуть в истины веры. *Artes liberales* (грам-

матика, риторика, арифметика и геометрия) становятся, таким образом, первой ступенью в их образовании. О том же говорит Августин; в трактате «De doctrina christiana» он требует, чтобы христиане четко формулировали свою позицию, — и это дает ему повод к обобщению принципов христианской риторики. С VI в., с возникновением монастырских, парохийальных и соборных школ, основное значение в преподавании уделяется Псалтири и Св. Писанию. Связь между античными и христианскими образовательными процессами, налаженная такими мужами, как Кассидор и Исидор Севильский, прерывается до тех пор, пока в эпоху Каролингского Возрождения, находящегося под сильным влиянием Алкуина, не вспоминают об античной логике и физике. В связи с этим следует упомянуть Иоанна Скота Эриугену, в своем синтезе богословия и философии отводящего такое же почетное место диалектике, как и грамматике. Таким образом подготавливается почва схоластическому увлечению диспутациями (*disputatio*), несущими в себе одновременно и новые отношения между учителем и учеником, — отношения, в которых принятое до сих пор послушание уступает место дискуссионному задору. С зарождением университетов — сообществ учащихся и учащихся, обязанных своим расцветом прежде всего членам, вообще говоря, мистически настроенных нищенских орденов, — возникает среда для появления таких эпохальных педагогов, как Жан Герсон, выступавший за необходимость приспособить религиозное образование к возможностям детского восприятия.

Если Мейстер Экхарт в своем словотворчестве, выводя «образование» из понятия «образ» и из связки «прообраз — образ», стремился указать на необходимость достижения подобия между человеком и Богом, то секулярное понятие образования отказывается от этой связи с Богом. В соответствии с просвещенческим требованием о рациональном самоопределении человека образование имеет задачу вести человека к расположению по отношению к другим людям; эту задачу надлежит достичь рассудочным путем. В XIX в. общечеловеческий идеал человечности ведет к возникновению общеобразовательных школ и к реформе университетов. Современный дискурс вокруг понятия «образование» в рамках религиозного воспитания или религиозной педагогики предлагает целый ряд ориентиров: выстроенная — на основании христианского Откровения — в диалогическом ключе *коммуникативная* концепция предполагает преподавание и учебу в рамках

коммуникативного процесса, в котором формулируются суждения, выражение чувств и императивы и идет размышление над конкретным осуществлением коммуникации. В подобной концепции учащиеся рассматриваются как равные партнеры, которым следует (учиться) формулировать свои точки зрения; таким образом они подводятся к интеллектуальной зрелости. В подобном коммуникативном процессе становится очевидным, что многообразие аргументов помогает человеку сформировать собственную позицию, делает его способным вставать на чужие точки зрения, когда он вынужден пытаться понять и постичь высказывания других. Кроме того, эта концепция способствует осознанию того, что, несмотря на разницу во взглядах, можно продолжать разговаривать друг с другом и вместе работать. *Конструктивистская* концепция исходит из тезиса, что познание возникает не в процессе простого перенятия чего-либо и не в процессе отказа от всего, выходящего за рамки воспринятого, но усвоение какого-либо знания протекает всегда также в форме конструкции со стороны учащегося. Учеба интерпретируется, таким образом, как само-деятельность, которая (как взято на заметку в религиозном образовании) стремится к тому, чтобы воспитать в человеке, изначально являющемся *личностью*, субъекта и сделать его способным открыть для себя такой взгляд на действительность, с помощью которого он бы воспринимал прочие предлагаемые точки зрения критически и был бы в состоянии вскрывать обманчивость вещей, кажущихся надежными и достоверными. Если учесть, что окончательно устранить неуверенность в человеческом сознании не представляется возможным, то подобное понимание образования может рассматриваться как принципиально открытое для Божественного Откровения. В религиозном образовании речь идет о знании и понимании хотя бы основных элементов Божественного Откровения и о способности к их воспроизведению. Религиозное образование считает своей задачей заботиться и о духовном развитии человека как существа общественного, а также готовить необходимую для того религиозную почву. Далее, речь здесь идет о том, чтобы указывать на такие поступки и такое поведение, которые в духе Христовом ведут к преобразению мира. Несмотря на то что религиозные образовательные процессы имеют целью передачу веры, вера остается даром, и получить его можно только от Бога; никакому, самому отточенному, понятию образования это недоступно.

Лит.: *Dohmen G.* Bildung und Schule. Die Entstehung des deutschen Bildungsbegriffs und die Entwicklung seines Verhältnisses zur Schule. Bd. 1: Der religiöse und der organologische Bildungsbegriff; Bd. 2: Die Entstehung des pädagogischen Bildungsbegriffs und seines Bezugs zum Schulunterricht. Weinheim, 1964; *Hilger G., Leimgruber S., Ziebertz H.-G.* Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München, 2007.

Хартвиг Бишоф

Общество (правосл.)

Общество в наиболее широком смысле понимается как форма надприродного бытия человека, человеческое общество вообще, или человечество. В более узком смысле общество представляет собой социальный организм, целостную совокупность людей, связанную устойчивыми социальными связями и исторически сложившейся общностью культуры. Общество может пониматься также как общность, община, собрание.

В случае трактовки понятия «общество» как всего человечества, согласно православному учению, оно существует в историческом и во внеисторическом измерениях. К последнему относятся жизнь людей (Адама и Евы) в раю до грехопадения и «жизнь будущего века» после преодоления греха и воссоединения с Богом. В соответствии с таким пониманием историческое бытие человечества начинается с акта непослушания Богу и изгнания из Эдема. Отпадение от Бога не только извращает природу человека, но и открывает возможность восстановления связи с Богом, обожения. Историческое развитие общества неразрывно связано с падшей природой человека и в то же время представляет собой богочеловеческий процесс. Как таковое развитие есть таинственное соединение Промысла Божия и человеческой свободы. История, таким образом, не может быть исчерпывающе постигнута феноменально: ее смысл открывается лишь в Откровении, через Христа. История, следовательно, имеет центр (явление Христа), к которому и затем от которого она движется. Историческое движение есть свершение, поэтому история может быть понята лишь в перспективе своего конца, в эсхатологическом аспекте.

Общество, понимаемое как социальный организм, исторически принимает несколько форм. Первой, по свидетельству Священной

истории Ветхого Завета, является семья и патриархальная родовая община. Важным понятием в понимании общества как целостной совокупности людей, связанных культурными и историческими особенностями, является понятие «народ». В результате заключения завета с Авраамом израильский народ становится богоизбранным. Завет был сформулирован как двустороннее обязательство: со стороны Бога — сделать народ многочисленным и отдать ему Ханаан, Землю обетованную, со стороны иудеев — чтить Бога и соблюдать закон. Для этого периода истории развития общества характерна теснейшая связь между этническими и религиозными основами общности, поэтому большое значение придавалось сохранению чистоты крови. Сказанные самарянке слова Иисуса (см. Ин. 4:22), пришествие Которого знаменует, конечно, разрыв этой связи и появление новой, вселенской общности, скрепленной не этническим или культурным единством (*ни еллина, ни иудея*), но верой в Христа и крещением, тем не менее, говорят о высоком значении, придаваемом Христом традициям общества, к которому Он принадлежал по человеческому рождению. Согласно учению Православной Церкви, израильский народ — это «прообраз народа Божия — новозаветной Церкви Христовой... духовного потомства Авраама» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. II. 1. С. 41).

Историческое развитие общества приводит к появлению государства. Согласно учению Православной Церкви, онтологической основой государственной власти является Бог, в Его воле находит легитимацию социальная иерархия. *Нет власти не от Бога*, — сказано в послании ап. Павла (Рим. 13:1). Однако земная власть ограничена — как в Ветхом Завете (см. Исх. 21:1–6, 26–27; Втор. 15:12–18), так и в Новом; власть признается ап. Павлом не как «цель в себе и для себя», она имеет определенное назначение (*ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро* (Рим. 13:4)), которое только и позволяет примириться с ней, если рассматривать ее с точки зрения исторического процесса (первые христиане, воспринимавшие «мир сей» эсхатологически, а не исторически, последовательно относились к государству как к «зверю»). Это назначение выступает нравственным основанием повиновения государству и определяет границы неповиновения. Христианин должен *повиноваться больше Богу, нежели человекам* (Деян. 5: 29), а «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна от-

казать государству в повиновении» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. III. 5. С. 57).

Вместе с тем, после того как христианство становится государственной религией Римской империи, Церковь принимает на себя ответственность за судьбу государства. «Это сближение, — пишет о. С. Булгаков, — выразилось в положении царя в Церкви. Когда он стал христианским государем, Церковь излила на него свои дары в священном помазании на царство и возлюбила своего помазанника не только как главу государства, но и как носителя особой харизмы царствования, как жениха церковного, имеющего образ Самого Христа» (Булгаков С. Н. Православие. 1989. С. 332). В Византии между Церковью и государством сложились отношения симфонии, взаимной поддержки и ответственности, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой. Согласно VI новелле Юстиниана, цари должны более всего заботиться о благочестии духовенства, которое, в свою очередь, должно молиться за царей. «Благочестие священства и законность царства, таким образом, не только дополняют, но и зависят друг от друга» (Доброхотов А. Л. Белый царь, или Метафизика власти в русской мысли). Искажения симфонии, выразившиеся в цезарепапистских притязаниях императорской власти, случались, однако догматического руководства царей (иконоборчество) Церковь не приняла. После падения Константинополя византийской короной короновался русский царь, как прямой продолжатель идеи единого православного царства (еще в первые века по Р. Х. в христианском сознании сформировалась связь между сверхнациональным политическим единством Римской империи и духовным единством Церкви. Эта связь оказалась весьма устойчивой: ее выражают как идеи «трансляции империи», так и политическая мифологема «Москва — третий Рим»).

В православном сознании фигура царя занимает особое место. Идеал праведного царя представляет собой результат рецепции византийской модели отношений власти и Церкви на Руси (специфика, впрочем, обнаруживается очень рано, что связано прежде всего с тем, что Русь, в отличие от Византии, не знает языческой монархической власти) и предполагает не только Божественную легитимацию государственной власти, но и обладание ее носителем высшим морально-религиозным знанием. Православная культура определила религиозный характер обоснования власти в России (в отличие от западноевропейских попыток сделать

это, основываясь на понятиях «природы», «разума», «естественного права»): от «Слова о законе и благодати» и «Голубиной книги» до работ И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, П. А. Флоренского и других. Это не только позволяло избежать угрозы субъективизма и релятивизма, но и имело глубокий символический смысл. Как пишет о. С. Булгаков, «потенция царя по образу Христа присуща Церкви... это есть вообще идея освящения власти в лице ее высшего представителя, идеал святого царя, предуказанный в Ветхом Завете... и данный в образе "кроткого Царя"... эта идея имеет связь с обетованием "царствования святых со Христом"» (Булгаков С. Н. Православие. С. 339).

Однако для Православной Церкви не существует догматически обязательной связи ни с определенным политическим режимом, ни с какой бы то ни было политической идеологией, ни с самим институтом государства (правильность этой позиции подчеркнул в 1994 г. Архиерейский собор Русской Православной Церкви). В XX в. государство перестает связывать себя религиозными обязательствами, в общественном сознании исчезает понимание символической значимости власти, место этого понимания занимает реалистическая трактовка последней. В этих условиях Церковь существует отдельно от государства, что, однако, не означает отказа ни от миссии, ни от социальной ответственности, ни от идеала христианского преображения общества. По учению Православной Церкви, и она сама, и государство несут каждый свою миссию в обществе. Новые исторические условия позволяют Церкви избежать соблазна политической партийности; ее влияние на души осуществляется единственно соответствующим христианскому достоинству путем убеждения. Переосмыляется власть в обществе: происходит синтез традиционного учения и западноевропейской правовой традиции (теория «общественного договора») — более сильный акцент ставится на личности. «Богоустановленность государственной власти являет себя в историческом процессе опосредованно... возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановленная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устроить свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. III. 3. С. 49; III. 1. С. 47).

Глобализация, поставившая под вопрос саму государственную организацию общества, оценивается Церковью неоднозначно. С одной стороны, «помня о том, что единство есть благо, а разоб-

щенность — зло, Церковь приветствует тенденции к объединению стран и народов, особенно имеющих историческую и культурную общность», с другой, поскольку «наблюдается стремление представить в качестве единственно возможной универсальную бездуховную культуру, основанную на понимании свободы падшего человека... как абсолютной ценности и мерила истины», глобализация может сопоставляться с построением Вавилонской башни (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XVI. 1. С. 151). Православная Церковь критически относится и к фундаментальному для этой «универсальной культуры» понятию «права человека». «Мы признаем права и свободы человека в той мере, в какой они помогают восхождению личности к добру», — говорится в Декларации о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора (<http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html>). Там же указывается, что права неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью, подчеркивается существование ценностей, стоящих «не ниже прав человека» (вера, нравственность, святости, Отечество).

Понятие «общество» может трактоваться также в дихотомии с понятием «индивидуальность». В религиозно-философской традиции православных мыслителей находит место резкое противопоставление человека как атома, монады и как части некоей общности. Первое понимание в православной философии традиционно приписывается западному образу мыслей, который не имеет идеи соборности, определяющей для восточного христианства. Это представление получает развитие у А. С. Хомякова. Соборность тесно связывается православным мыслителем с общинным укладом жизни. Община является выражением духа народа и представляет собой братство по духу. Соборность имеет в качестве своей основы именно Церковь, а не государство (в этом смысле философская православная мысль противостоит этатизму). Поэтому понятие «империализм» часто связывалось с язычеством, а понятие «соборность» — с христианством. Церковь способна размыть границы между индивидами и, таким образом, обеспечивает истинное единство общества, так как оно не может быть построено на принципах персонализма. Более того, единство «мы» признается первичным по отношению к отдельному «я» (см.: *Франк С. Л. Духовные основы общества*). Такое понимание Церкви соответствует представлению об идеальном человечестве по аналогии с Христом как новым человеком (*Всё и во всём Хрис-*

мос — Кол. 3:11). Это указывает также и на то, что и Церковь, и общество должны пребывать вне границ, разделяющих те или иные общности (то есть надэтническими, наднациональными и т. д.).

Пребывание человека в Церкви, или в едином Теле Христовом, является необходимым условием для реализации целостности общины. «Христианская антропология должна выдвинуть на место идеи подобосущия идею единосущия... то есть идею метафизического единства человечества» (*Зеньковский В.* Смысл православной культуры). Таким образом, общину и общество в целом определяет именно единство православной веры, причем такое единство понимается как внутреннее, в отличие от внешнего единства таинств (см.: *Хомяков А. С.* Церковь одна), или «внешней общности» (см.: *Франк С. Л.* Духовные основы общества). В понимании соборности именно религиозная жизнь представляет собой важнейшую социальную объединяющую силу.

В учении Православной Церкви особенно оговаривается, что участие в общественных делах и вопросах является не только желательным, но необходимым элементом церковной миссии. Таким образом, общество рассматривается, с одной стороны, как объект, на который направлена деятельность Церкви. С другой стороны, общество, понимаемое как совокупность личностей, означает также субъект, а именно — выражение духовной жизни и осуществление правды, а также как творческая созидательная сила, способная к позитивному преобразованию. Это положение о постоянной взаимосвязи Церкви и «мира» определяется изначальным постулированием любви к другому (к человеку, к Богу), как обладающим большей ценностью принципом, чем любовь к самому себе. Идея «христианской общности» (не совсем совпадающая с понятием «социального христианства», получившим распространение на Западе), всегда сопровождаемая хилиастическим пафосом, становится основой некоторых общественных объединений, появившихся в среде русских религиозных философов в первой половине XX в. (Христианское братство борьбы).

Общество в идеальном воплощении, построенное на принципах христианской этики, понимается как «царство всеобщего благоденствия», возможность достичь которого «потенциально присуща нашей природе» (*Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве), и выражает органическое развитие человека и человечества. Этому противоречит, согласно учению Православной Церкви, нынешнее общество, определяемое как разделенное и противоречивое. При этом непра-

вильно отождествлять общество с Церковью, так же как и с государством. Разграничение понятий «общество» и «государство» позволяет трактовать учение Церкви как общественную, а не государственную идеологию. Общество, таким образом, в самом общем смысле не понимается ни как исключительно светское, ни как религиозное.

Лит.: Булгаков С. Н., *прот.* Православие. Париж: YMCA-PRESS, 1989; Белый царь, или Метафизика власти в русской мысли / Сост. Доброхотов А. Л. // Доброхотов А. Л. Избранное. М., 2008; Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора // <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html>; Зеньковский В. Смысл православной культуры. М., 2007; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии, 2000; Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб., 2009; Соловьев Вл. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. М., 1989; Франк С. Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию. М., 1992; Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994.

Ж. П. Алфимова

Общество / Учение об обществе (католич.)

Понятие «общество» встречается в разных значениях. Прежде всего следует выяснить разницу между антрополого-политическим и гражданско-общественным срезами этого понятия. Затем необходимо проанализировать актуальное соотношение христианства и общества.

Общество; антрополого-политическое измерение. Аристотелевская традиция, будучи фундаментом католического учения об обществе (а также европейской социально-философской мысли вплоть до Нового времени), осмысливает человека как существо социальное (*zoon politikon, animal sociale*). Социальность человека коренится в его биологической и культурной зависимости от других. Привязка человека к обществу (а с ним и к культуре) становится очевидной на примере свойственного одному лишь человеку феномена языка (по Аристотелю, человек является *zoon logon echon*). Речь делает возможной межчеловеческое общение, а вместе с ним и передачу знания, выстраивание культуры и сосуществование

людей в рамках определенного общественного строя (*polis, societas*). Будучи эмпирическим феноменом, общества представляют собой совокупность социальных интеракций и отношений группы людей. Они передают знания и сохраняются как единое целое благодаря системам знания и толкования. Они позволяют отдельному человеку в процессе своей социализации отождествить себя с заданными категориями знания и порядка или же дистанцироваться от них. С помощью окружающего его общества человек становится человеком; однако он несет и ответственность за общество и участвует в его формировании. Так, в Пастырском постановлении (*Pastoralkonstitution*) Второго Ватиканского собора говорится: «Отдельные личности, семьи и разные группы, из которых образуется политическое общество, осознают, что в одиночестве они не способны создать все те условия, которые необходимы для человеческой жизни», так как «возрастание человеческой личности и рост общества в целом являются взаимообусловленными» (*Gaudium et spes*. 74, 25).

Общественные и социальные науки, отделившиеся в XIX в. от этики, изучают эти социальные формы в их особенности и многообразии, исторической обусловленности и их специфической причинности (социология, этнология, экономика и т. п.). Любая общественная теория с необходимостью содержит в себе этические предпосылки, подлежащие вычленению, в том числе с целью доступности для критики. Согласно католическому учению об обществе, эмпирические общества невозможно постичь без постижения сложного комплекса норм, ценностей и образцов для подражания — всего того комплекса, который призван регулировать отношения в социуме. Они являются предпосылкой в поступках отдельной личности, а также в сосуществовании людей в социальном пространстве. Нравственность (мораль — от лат. *mores*, нравы) определяет, в чем состоят обязанности и права в общении с другими людьми, предписывает нормы в процессе распределения имущества (в процессе регулирования собственности) и организации власти (политическое устройство), а также регулирует доступ к имеющемуся в распоряжении знанию (образование) и область частной жизни (брак и семья). Мораль, кроме того, определяет цели общества, а также способ их достижения (общее благо, *bonum commune*). Эмпирический феномен общества, таким образом, неразрывно связан с нравственностью и правом.

Нравственное измерение является для понимания общества центральным в качественном смысле. Ибо, как сказал Августин, «не являются ли царства лишь разбойничьими шайками, если в них отсутствует праведность?» (*De civitate Dei*. 4, 4).

Соответственно этому, опыт и этика неразрывно связаны друг с другом. В католическом учении об обществе эта связь находит свое методологическое выражение в теории естественного права (*Naturrechtstheorie*). В этой телеологической теории под природой понимается не просто эмпирическое наличие некоей вещи (в смысле естествознания), но эта вещь осмысливается на предмет лучшей формы осуществления этой вещи, то есть на предмет того, чем этой вещи *надлежит* быть согласно человеческому разуму и представлению. Вопрос «что есть?» расширяется здесь до вопроса «каким ему *надлежит* быть?».

Естественному закону (*Naturrecht, lex naturalis*), доступному познанию разумом (разумеется, познанию лишь несовершенному), *надлежит* опираться на Божественный закон (*lex aeterna*). Человек (и не только христианин), на основании заложенного в нем образа Божия будучи причастным к Божественному разуму (*participatio, metexis*), способен к познанию этих законов, созданных Богом как Творцом мира. Это касается не только области естественных законов в естественнонаучном смысле, но и правовой области. Перед законодателем стоит задача осознать это обстоятельство и воплотить его в конкретной правовой системе (*lex humana*). Как рациональное осознание, так и правовую систему *надлежит* мыслить не как нечто, лежащее вне времени, а исторически, а потому и с учетом представлений соответствующей эпохи. Так, очевидно, что некоторые социальные обычаи и законы, казавшиеся справедливыми в определенную эпоху, сегодня повсеместно отвергаются как устаревшие и негуманные (например, рабство, пытки). Поскольку причастность человеческого разума разуму Божественному всегда остается несовершенной, то и уровень осознания справедливости может колебаться к большему и к меньшему. Углубление в познание общественных взаимозависимостей (причинностей), а также вопрос о том, какое общественное устройство в социально-этическом смысле является лучшим, остается, таким образом, непреходящей задачей человеческого духа.

Высшим масштабом в оценке нравственности и права является, согласно католическому учению об обществе, благо человека и его

достоинство (личностный принцип, *Personprinzip*). Ибо человек — на основании заложенного в нем образа Божия — является «носителем, творцом и целью всех общественных и экономических процессов» (энциклика «*Mater et magistra*» Иоанна XXIII, 1961 г., § 219). Основным вопросом этики является поэтому вопрос, что соответствует человеку как личности и твари Божией, какие правила, нормы и политические мероприятия способствуют его благу. Осуществление гуманности в отдельных областях социума представляет собой конкретное воплощение христианской заповеди любви к ближнему и справедливости. Внутреннее определение того, что есть гуманно, с очевидностью невозможно с математической точностью; этика предлагает лишь набор ориентиров; они рассчитаны на критику и уточнение, поскольку справедливость и любовь в конкретных обществах на этом свете осуществляются лишь крайне несовершенно.

Центральный вопрос любой теории общества — это вопрос максимально точного определения соотношения между личностью и обществом. На основании социальности человека и на основании его достоинства как высшей цели в процессе формирования общества католическое учение об обществе отвергает как коллективистскую, так и индивидуалистическую социальную теорию. В то время как первая, ставя общество над личностью, практически персонифицирует его, последняя отрицает или же недооценивает социальность человека, а вместе с тем и его долг солидарности. Критика коллективизма (например, марксизма) направлена против недостаточного уважения к достоинству отдельного человека как носителя прав и обязанностей, критика же методического и практического индивидуализма в либерализме — против ущербного понимания социальности. При этом следует различать между политическим и экономическим либерализмом. Политический либерализм признан в католическом учении об обществе после Второго Ватиканского собора постольку, поскольку права человека и демократия как форма правления — на фоне тоталитарных режимов XX в. — считаются лучшими из возможных политических устройств в современных социальных условиях. Право на свободу вероисповедания как центральное право человека образует необходимый фундамент гражданского равноправия в плюралистических государствах. Но и Церкви оно позволяет — поскольку та больше не причастна к удержанию монополии на власть, необходимой для государства, — выступать за права всех людей. Что касается

экономического либерализма, его предпосылки и учреждения расцениваются католическим учением об обществе по-разному. Оно отвергает антропологическую предпосылку в виде принципа собственной выгоды, поскольку человек несводим к разумному *homo oeconomicus*, умножающему свою выгоду. Кроме того, из осуществления собственного интереса еще не вытекает общее благо. Энциклика «*Sollicitudo rei socialis*» (1987) Иоанна Павла усматривает здесь «простодушный оптимизм механического рода» (Nr. 27/2), вытекающий из секуляризированной веры в Божие Домостроительство. Общее благо (*bonum commune*) нуждается скорее в сознательном целеполагании и планировании со стороны соответствующих политиков или же государства, прежде всего с тем, чтобы защитить от эксплуатации тех, кто сам защититься не в состоянии, и с тем, чтобы дать им шанс на достойную жизнь (вариант для бедных). Рынок признается во всех культурах как имеющийся в наличии инструмент экономического обмена. Однако он нуждается в государственном урегулировании. Социальное рыночное хозяйство способствует, с одной стороны, свободной конкуренции ради недопущения монополий (картельное законодательство), с другой стороны, рынок подлежит ограничению правилами благотворительного порядка, которые бы гарантировали как можно большему количеству людей минимальную социальную безопасность, а вместе с тем определенные шансы в жизни. Это предполагает готовность всех граждан к солидарности (принцип солидарности) и ограничивает право на частную собственность постольку, поскольку с ним связаны долг солидарности и поддержки всеобщего благополучия (социальные обязательства, следующие из факта собственности).

Как политический, так и экономический либерализм предполагают духовую и нравственную установку отдельной личности (добродетели), к которой не способны ни государство, ни экономика. Таким образом, политика и экономика находятся в зависимости от сообществ, обеспечивающих эмоциональную сплоченность общества и оказывающих поддержку отдельному человеку; прежде всего они зависят от семьи как зародышевой клетки общества. Поэтому семье в католическом учении об обществе придается особое значение. Поскольку семье, как и другим социальным институтам, сегодня предъявляются особо высокие требования, государству необходима активная семейная политика. Эмансипация женщины является положительным знаком

времени (как говорится в энциклике Иоанна XXIII «*Pacem in terris*» (1963), § 31–41), однако она приводит и к необходимости того, чтобы общество признало важность заботы о детях, стариках и больных и чтобы связанная с этим нагрузка распределялась справедливо.

Общество; гражданское измерение. В специфическом современном словоупотреблении «общество» обозначает группы — категорию, находящуюся между личностью и государством, — возникающие путем создания добровольного союза. Понятие «общество» подразумевает, таким образом, свободное пространство, не подверженное влиянию государства и ограничивающее его власть. В рамках принципа субсидиарности католическое учение об обществе положительно оценивает это ограничение власти. Согласно этому принципу, государству следует брать на себя только такие задачи, которые не могут быть самостоятельно осуществлены общественными группами и семьей. Прочие же компетенции должны оставаться в ведении отдельных граждан или гражданско-общественных групп во избежание концентрации власти и связанной с этим зависимости от государства и подконтрольности государству. В частности, это касается вопросов вероисповедания (свободы религии и культа), экономических предприятий и политических союзов, подчиненных демократическому государству (политические партии, разного рода представительства интересов, неправительственные организации (НПО)). Предпосылкой для создания подобной общественной сферы, свободной от государственного контроля, является право на свободу мнения, право на свободу слова и право на свободу собраний. Марксистская критика разделения общества и государства базировалась на предположении, что на обществе сказывается борьба классовых интересов, а потому в нем не может быть места истинной свободе. Религиозные учреждения предстают здесь поэтому также инструментом власти на службе у классовых интересов, как и экономика и политические партии.

С точки зрения же католического учения об обществе, гражданское общество предлагает свободное пространство, активное и критическое формирование которого входит в обязанности христиан. Один из важнейших принципов христианства — «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5:29) — требует права на (ненасильственное) сопротивление и обязывает к нему, если государственные органы ожидают от граждан запре-

ценных поступков (*Gaudium et spes*. 79). Этот принцип дает также право на отказ от военной службы на основании несовместимости ее с совестью (Там же. 79). Церкви, а также секулярным гражданско-общественным учреждениям следует — каждому по-своему — требовать у государства уважения перед достоинством отдельного человека.

По причине глобализации коммуникации национальное гражданское общество сегодня находится на пути к всемирному гражданскому обществу (международные НПО). Это обстоятельство требует от христианского учения об обществе такого же глобального взгляда и ставит его перед центральным вопросом этики: каким образом возможен ответственный подход к политической и экономической власти в мировом масштабе (Международные организации).

Христианство и общество. Новозаветные общины с самого начала осознавали себя противовесом государству и новым обществом. В социологическом смысле они представляли собой практически прагражданское общество. Христианин имел обязанности главным образом не по отношению к своему сословию или к народу, гражданином которого он являлся; благодаря спасению, пришедшему от Бога через Христа, он был членом церковного общества — гражданином Царства Божия, полнота которого должна наступить в конце времен, он был гражданином Царства Божия, в котором все обладали равным достоинством и равной свободой (1 Кор. 12:13; Гал. 3:28; Кол. 3:11; Еф. 2:19). Благодаря упразднению классовых, национальных и половых различий внутри общины были радикально переосмыслены как существующее общественное устройство, так и свойственное ему понимание власти и собственности. На фоне этого нового самосознания были созданы система попечения и общественное устройство, до тех пор не известные окружавшим христиан античным обществам, стал уважаться ручной труд, а злоупотребление политической властью, в том числе со стороны высших представителей империи, подверглось критике. Таким образом, были запущены те самые общественные изменения, которые — отчасти секуляризовавшись и став несколько однобокими — оказали решающее влияние на современные общественные идеи свободы, равенства и братства. Поэтому сегодня возникает вопрос, как Церкви выполнить свою объединяющую задачу и сохранить роль критика в — отчасти секуляризованных и плюралистических — обществах.

В идеях свободы, равенства и братства христианские Церкви и общины имеют своего рода образец для подражания и ориентир как для отдельной личности, так и для (в том числе секулярного) общества в целом: Церкви критикуют образ жизни, ориентированный на чисто земной успех, счастье и материальные блага; критике подвергается и злоупотребление властью; Церкви выступают за справедливость, солидарность и сохранение творения; таким образом, они свидетельствуют о зове Бога по отношению к человеку и о любви Бога, вызвавшего нас из тьмы в Свой чудесный свет (1 Пет. 2:9).

Лит.: *Anzenbacher A. Christliche Sozialethik. Paderborn, 1998; Berger P. L., Luckmann Th. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main, 1980; Böckenförde E.-W. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation // Böckenförde E.-W. Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main, 1976. S. 42–64; Gabriel I., Papaderos A., Körtner U. H. Sozialethik in ökumenischer Perspektive. 2. Aufl. Ostfildern, 2006; Christliche Sozialethik: 2 Bd. / Hg. von M. Heimbach-Steins. Regensburg, 2004; Schockenhoff Eberhard. Naturrecht und menschliche Würde. Freiburg, 1996.*

Ингеборг Габриэль

Память (правосл.)

По словам свт. Григория Богослова, «память есть удержание в себе впечатлений ума, отложение памяти — забвение; а отложение забвения есть опять некая память, которую называю воспоминанием» (*Григорий Богослов, свт. Определения, слегка начертанные. С. 309*).

Святые отцы, древние подвижники и богословы Православной Церкви, уделяли внимание осмыслению памяти, этого свойства человеческого ума. Это было вызвано тем, что память так же, как и другие свойства ума, участвует в процессе духовного совершенствования христианина.

Преподобный Иоанн Дамаскин в специальной главе, посвященной памяти, пишет: «Способность памяти есть причина и хранилище памяти и воспоминания... Память есть сохранение восприятия и мысли. В самом деле, чувственные предметы душа воспринимает или ощущает чрез посредство органов чувств — и тогда возникает представление; предметы же мысленные душа

постигает умом — и тогда образуется понятие. Таким образом, когда душа сохраняет отпечатки представлений и мыслей, тогда мы говорим, что она помнит... Чувственные предметы запоминаются сами собой, напротив, мысленные предметы мы храним в памяти тогда, когда что-либо о них узнали.

Итак, воображение, воспринимая чрез посредство чувств вещественные предметы, передает полученные впечатления мыслительной или рассудочной способности... а мышление, приняв их и обсудив, передает способности памяти. Органом способности памяти служит задний желудочек головного мозга, называемый также мозжечком, и находящийся в нем жизненный дух» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 92–93).

Здесь прп. Иоанн излагает то, что было написано об этом у предшествующих христианских авторов, в частности у Немезия Эмесского (*Migne. PG. T. 40. Col. 660–664*).

В дополнение к этому у свт. Фотия Константинопольского мы встречаем мысль о том, что информация, полученная посредством зрения, лучше усваивается и запоминается человеком, чем информация, полученная через слух. Этот же святой отец описывает процесс запоминания: «Понятие, происходящее через зрение, имеет преимущество над научением, проникающим через слух. Приклонил ли кто ухо к повествованию? Затем воображающая мысль привлекла к себе выслушанное? [Только] по трезвом размышлении обдуманное было вложено в память. Не меньшим, если не большим, [чем слух,] владеет то, что присуще зрению. И само зрение, изливанием и истечением оптических лучей как бы ощупывая и исследуя образ увиденного, посылает его в разум, позволяя, чтобы он был оттуда переправлен в память для безошибочного собирания знания. Видел ум, воспринял, вообразил, образы без труда в память отправил» (*Фотий Константинопольский, свт.* Проповедь в Великую субботу... С. 34).

Но глубже и обстоятельнее всего, безусловно, феномен памяти рассмотрел Блаженный Августин, посвятивший ему несколько глав в своей «Исповеди». В частности, он отмечал: «Мои душевные состояния хранит та же память, только не в том виде, в каком их когда-то переживала душа, а в другом, совсем разном и соответствующем силе памяти. Я вспоминаю, не радуясь сейчас, что когда-то радовался; привожу на память прошлую печаль, сейчас не печалюсь; не испытывая страха, представляю себе, как некогда боялся, и бесстрастно припоминаю свою былую страсть. Бывает и наоборот: быв-

шую печаль вспоминаю я радостно, а радость — с печалью... Когда я, радуясь, вспоминаю свою прошлую печаль, в душе моей живет радость, а в памяти — печаль: душа радуется от того, что в ней радость; память же от того, что в ней печаль, не опечалена... Память — это как бы желудок души, а радость и печаль — это пища, сладкая и горькая: вверенные памяти, они как бы переправлены в желудок, где могут лежать, но сохранить вкус не могут. Это уподобление может показаться смешным, но некоторое сходство тут есть.

Душа, по опыту знакомая со своими страстями, передала это знание памяти или сама память удержала его без всякой передачи? С помощью образов или без них? Кто скажет?! Я говорю о камне, говорю о солнце; я не воспринимаю их сейчас своими чувствами, но образы их, конечно, тут, в моей памяти... Я говорю "память" и понимаю, о чем говорю. А где могу я узнать о ней, как не в самой памяти? Неужели и она видит себя с помощью образа, а не непосредственно?

Да, Господи, я работаю над этим и работаю над самим собой... И вот я не могу понять силы моей памяти, а ведь без нее я не мог бы назвать самого себя... Велика сила памяти; не знаю, Господи, что-то внушающее ужас есть в многообразии ее бесчисленных глубин. И это моя душа, это я сам...

Широки поля моей памяти, ее бесчисленные пещеры и ущелья полны неисчислимого, бесчисленного разнообразия — вот образы всяких тел, вот подлинники, с которыми знакомят нас науки, вот какие-то отметины и заметки, оставленные душевными состояниями, хотя душа их сейчас и не переживает, но они хранятся в памяти, ибо в памяти есть все, что только было в душе. Я пробегаю и проношусь повсюду, проникаю даже вглубь, насколько могу, и нигде нет предела; такова сила памяти, такова сила жизни в человеке, живущем для смерти... Память есть и у животных, и у птиц, иначе они не находили бы своих логовищ, гнезд и многого другого, им привычного; привыкнуть же они могли только благодаря памяти. Я пренебрегу памятью, чтобы прикоснуться к Тому, Кто отделил меня от четвероногих и сделал мудрее небесных птиц. Пренебрегу памятью, чтобы найти Тебя. Где? Истинно добрый, верный и сладостный, где найти Тебя? Если не найду Тебя в моей памяти, значит, я не помню Тебя. А как же я найду Тебя, если я Тебя не помню?» (*Августин Блаженный. Исповедь. С. 616*).

С помощью памяти можно как впадать в грех, так и совершенствоваться в добродетели. Если не брать это в самом широком кон-

тексте, который подразумевает использование памяти, обычное для любого дела, то можно указать и грех, и добродетель, особенно связанные с памятью.

Что касается добродетелей, то с памятью особенно связана благодарность, проистекающая из воспоминаний о тех милостях, которые Бог оказал человеку.

Что же касается грехов, то здесь в особенной связи выступает памятозлобие, то есть постоянное воспоминание причиненной кем-то обиды, совершаемое для подпитывания страсти гнева. Преподобный Иоанн Лествичник называет ее «непрекращающимся грехом» и «гвоздем, вонзенным в душу» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 126*). Он же указывает, что памятозлобие несовместимо с искренним покаянием, и говорит, что «воспоминание страданий Иисусовых исцелит памятозлобие, сильно посрамляемое Его незлобием» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 127*).

Грехопадение человека расстроило все силы его души, в том числе это коснулось и памяти. Не только в виде памятозлобия, но и в более широком смысле действия памяти побуждают человека ко греху. Преподобный Максим Исповедник так говорит об этом: «Сперва память вносит в ум простой помысел; и если он замедлит в нем, то от сего приходит в движение страсть; если не истребишь страсти, она преклоняет ум к соизволению; а когда и сие произойдет, тогда доводит уже до греха и делом» (*Максим Исповедник, прп. Главы о любви. С. 105*).

Поэтому борьба с греховными страстями в человеке непременно включает и меры по исцелению и преобразению искаженного грехом свойства памяти. О том, как это происходит, читаем у прп. Григория Синаита: «Врачевство первобытной памяти от этой лукавой и пагубной памяти помыслов есть возвращение ее к древней простоте. Орудие зла, преслушание, не только простую души память о добре расстроило, но и все ее силы расстроило, омрачив естественные вождения добродетели. Врачуется же память постоянною, действием молитвы утвердившеюся памятью Божью, в которой, сорастворившись с духом, возводится она из естественного в вышеестественное состояние» (*Григорий Синаит, прп. Творения. С. 25*).

Итак, главным средством к исправлению памяти является память о Боге, которую подвижник должен сделать в себе постоянной. О действиях ее прп. Исаак Сирий пишет так: «Человек, далекий от всякого памятования о Боге, носит в сердце своем тревожимую лукавой памятью мысль против ближнего. А кто, при

памятовании о Боге, уважает всякого человека, тот, по мановению Божию, втайне, обретает себе помощь у всякого человека... И памятование о Боге, когда овладеет пажитию в душе, истребляет в сердце памятование о всем видимом» (Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. С. 621).

Лит.: *Августин Блаженный. Исповедь // Творения. Т. 1. СПб.; Киев, 1998; Григорий Богослов, свт. Определения, слегка начертанные // Творения. Т. 2. Троице-Сергиева Лавра, 1994; Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992; Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2010; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 2002; Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Творения. Кн. II. М., 1993; Фотий Константинопольский, свт. Проповедь в Великую субботу, когда был заново открыт образ Богородицы // Четыре беседы Фотия, св. архиепископа Константинопольского, и рассуждение о них архимандрита Порфирия Успенского. СПб., 1864; Migne. PG. 40.*

Диакон Георгий Максимов

Память / Воспоминание (католич.)

Понятие «память» обозначает способность человека к сохранению переживаний и знаний на долгий период времени. Под воспоминанием подразумевается способ или образ того, как человек обрабатывает сохраненное в памяти. В личном воспоминании прошедшее вновь возвращается в сознание. Коллективное воспоминание определенного сообщества людей является одним из основных элементов их самосознания.

1. *Св. Писание.* В библейских текстах воспоминания о событиях Домостроительства Божия играют центральную роль. В ветхозаветно-иудейской традиции самосознание народа Израильского формируется в контексте воспоминания об Исходе, о даровании Торы и о вступлении в землю Обетованную. Древнееврейское понятие *zakar/zikkaron* (память) подразумевает собой непреходящесть значения воспоминаемых событий до сего дня. Воспоминание находит свое отражение в культовой практике, делающей прошедшее частью настоящего и свидетельствующей таким образом о присутствии Божиим, преодолевающим время и пространство. Также и самосознание раннехристианских общин формируется

прежде всего в процессе воспоминания о прошедших событиях. Евангелия и книга Деяний апостольских стремятся сохранить память о деяниях Иисуса и их непосредственных свидетелях. Воспоминание о Вечери недвусмысленно связано с понятием памяти: «Сие творите в Мое воспоминание!» (греч. *anamnēsis*). Смыслообразующее воспоминание Откровения Божия, раз и навсегда свершившегося во Христе, является, таким образом, одним из фундаментальных элементов христианской веры.

2. *Философия.* Философская рефлексия по поводу понятия памяти сосредоточивается на вопросе об условиях познания, поскольку познание предполагает, что пережитое может быть внедрено в определенный, уже имеющийся в памяти контекст. У Платона понимание памяти тесно связано с учением об идеях: в памяти сохраняются идеи, доступные человеку с помощью воспоминания (греч. *anamnēsis*). В противоположность этому Аристотель понимает под памятью (греч. *mnēmē*) способность человека воспринимать чувственные ощущения и сохранять их. Августин связывает и перерабатывает оба эти представления, понимая под памятью «невероятно обширное пространство» (*aula ingens*), в котором хранятся как образы земных вещей, так и Божественные идеи. Так, память для него, с одной стороны, равнозначна узнаваемому миру, но может стать и местом встречи с Богом. В воспоминании (лат. *memoria*) образы и идеи, хранящиеся в сознании, сознательно выводятся на область настоящего. При этом Августин указывает на то, что края воспоминаний погружены в забвение. В философии Нового времени идея забвения занимала прежде всего Ницше, подчеркивавшего, что человеческая память, будучи игрой воспоминания и забывания, находится в процессе постоянного возникновения. Поскольку человеческое поведение не просто зависит от процесса возникновения памяти, а только в его рамках и становится вообще возможным, память представляет собой предпосылку не только человеческой нравственности, но и любой человеческой культуры. А поэтому память является «существенной чертой конечно-исторического бытия человека» (Ханс-Георг Гадамер).

3. *Богословие.* Память о делах Домостроительства Божия, раз и навсегда свершившихся в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, представляет собой основной созидующий момент хрис-

тианской веры. Христианство является религией Откровения Бога в истории, поэтому история памяти имеет для ее исторического развития решающее значение. Для христианской традиции воспоминание (греч. *anamnēsis*, лат. *memoria*) означает не просто осознание событий, имевших место в начале I в. от Р. Х. и положивших начало возникновению новой религиозной общности, но — согласно библейскому пониманию термина *zikkaron* (см. выше) — выведение спасительных деяний Иисуса Христа в настоящее. С богословской точки зрения воспоминание обеспечивает, таким образом, «необходимое посредничество между исторической уникальностью жизни, крестной смерти и воскресения Иисуса и ее универсальным значением, не поддающимся и не подлежащим никакому историческому забвению, но предстающим всегда новым и всегда имеющимся сейчас» (Арно Шильзон — Arno Schilson). Поэтому воспоминание о делах Домостроительства Божия играет в христианском богослужении центральную роль. То, что литургическое воспоминание следует понимать как выведение воспоминаемых событий в настоящее с помощью Духа Святого, было заново открыто в XX в., прежде всего в рамках литургического движения в Германии. Одо Казель (Odo Casel) создал понятие «тайнственного настоящего» (*Mysteriengegenwart*), Йоханнес Бетц (Johannes Betz) говорил о «коммеморативном (памятном. — Примеч. ред.) действительном присутствии» (*kommemorative Aktualpräsenz*) воспоминаемого события. Оба понятия имеют в виду, что литургическое празднование обеспечивает и создает одновременность празднующих с воспоминаемыми событиями Домостроительства, благодаря чему верующие становятся причастниками обетованного спасения. Воспоминание о спасительных деяниях Христовых совершается, однако, не только в христианском богослужении (*leitourgia*), но и в возвещении библейского благовестия (*martyria*), а также в подражании Христу в жизни (*diakonia*). Поэтому Второй Ватиканский собор говорит о том, что Иисус Христос и Его спасительные деяния со-временны нам в Слове, таинстве и свидетельстве христианской жизни. Эта трехчастность помогает осознать, что воспоминания о делах Домостроительства Божия пребывают не только в границах сознания отдельного человека, но что о них свидетельствует миру и вся церковная соборность.

4. *Межхристианский контекст.* В то время как сотериологические аспекты воспоминания о спасительных деяниях Христовых

(см. выше) в межхристианском контексте чаще всего не вызывают возражений, то о том, что касается их экклезиологической формы, существуют противоположные представления: прежде всего в вопросе, является ли носитель церковного сана необходимым условием для совершения богослужебного воспоминания событий Домостроительства Божия, или же на это имеет право каждый верующий в силу крещения. Другим аспектом межхристианских разногласий является разное восприятие событий церковной истории. Так, отдельные процессы, рассматривающиеся одной Церковью как необходимые ради успеха Благовестия Иисуса Христа, истолковываются другой Церковью как предательство этого Благовестия. Таким образом, возникают разные традиции исторической памяти. Для гармонизации подобного рода разных интерпретаций истории христианам необходим совместный учебный процесс, который сегодня зачастую упоминается наряду с понятием «исцеление воспоминаний» (*Heilung der Erinnerungen — healing of memories*), иногда говорят и об «очищении» или «примирении» воспоминаний. Впервые это произошло между православными и католиками в декабре 1965 г., когда в памяти Церкви были «погашены» анафематствования 1054 г.¹ Подробные рассуждения о необходимости примирения имеют место и в заключительном документе второй фазы международного диалога между католиками и реформатами (На пути к общему пониманию Церкви — *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche*. Bd. II. S. 625–642). В межцерковных отношениях «исцеление воспоминаний» имеет целью устранение взаимных предубеждений, обусловленных культурой воспоминаний, сформировавшейся в определенной конфессиональной среде, а также такое примирение разных воспоминаний, при котором становится возможным единодушное видение истории. Папа Иоанн Павел II в своей энциклике об экумене «Да будут все едино» («*Ut unum sint*», 1995) говорит о «необходимом очищении исторической памяти» (§ 2), без которой невозможно исцеление ран, возникших в «прошлом, наполненном болью». Подобное «исцеление воспоминаний» в христианстве необходимо на разных уровнях: в от-

¹ 7 декабря 1965 г. Константинопольский патриарх Афинагор I и Папа Римский Павел VI обнародовали текст декларации о взаимном снятии анафем 1054 г. «Высшее руководство РПЦ рассматривало этот акт как действие... не имеющее богословского значения для всей Полноты Святой Православной Церкви» (Православная энциклопедия. Т. IV. М.: Православная энциклопедия, 2002. С. 87). — *Примеч. ред.*

ношениях между Церквями Востока и Запада (схизмы, крестовые походы, унии), между западными Церквями (прежде всего в том, что касается событий Реформации), а также между восточными Церквями (между Древневосточными и Православными, но и внутри Православной Церкви, например, между Константинопольским и Московским Патриархатами). Первые шаги к «исцелению воспоминаний» предпринимаются в том числе в Северной Ирландии, Германии, Румынии и в Украине.

Лит.: Assmann J. Gedächtnis. I: Religionswissenschaftlich // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 3. S. 523–525; Fabry H.-J. Anamnese. III: Biblisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 1. S. 590–591; Figal A. Gedächtnis. III: Philosophisch // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 3. S. 525–526; Jantzen J. Anamnese. I: Philosophisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 1. S. 589–590; Erinnerungsorte des Christentums / Hrsg. Chr. Marksches. München, 2010; Müller W. Anamnese. II: Psychologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 1. S. 590; Schilson A. Anamnese. IV: Theologisch // Ibid. S. 591–592; Idem. Gedächtnis. I: Philosophisch // Ibid. Bd. 4. S. 335–336; Schröter J. Gedächtnis. II: Biblisch // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 3. S. 525; Suchla P. Gedächtnis. II: Psychologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 336–337; Vercruysse J. E. Versöhnung der trennenden Erinnerungen // Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich. / Hrsg. W. Beinert u. a. Leipzig, 1997. S. 631–643; Welzer H. Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. München, 2002.

Иоhаннес Ольдеманн

Познание (правосл.)

О знании в Священном Писании впервые говорится во время искушения первых людей в раю: *И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание* (Быт. 3:6). Уже это дает понять, что само по себе знание, как и тварный мир, своим источником имеет Бога.

В книге Паралипоменон в качестве дара от Господа царь Соломон просит премудрость и знание, чтобы уметь выходить пред народом сим и входить, ибо кто может управлять сим народом Твоим великим? (2 Пар. 1:10). Таким образом, знание есть важнейший атрибут власти.

В Псалтири пророк Давид, прославляя Творца, восклицает: *Уста мои изрекут премудрость, и размышления сердца моего — знание*, показывая тем самым, что истинное знание — в вере и уповании на Бога (Пс. 48:4). Забота о земном благополучии и богатстве *есть безумие*, говорит Псалмопевец. Такой человек, который в чести — в чести в этом мире, богатый, — является *неразумным, подобным животным, которые погибают* (Пс. 48:21). Напротив, *знающих имя Бога и уповающих на Него* Господь не оставляет (Пс. 9:11), а продлевает Свою милость (Пс. 35:11).

Знание о Творце, свидетельствует Псалмопевец, человек способен узреть, созерцая Божественное творение: *Да славят Тебя, Господи, все дела Твои, и да благословляют Тебя святые Твои; да проповедуют славу царства Твоего, и да повествуют о могуществе Твоем, чтобы дать знать сынам человеческим о могуществе Твоем и о славном величии царства Твоего* (Пс. 144, 10–12).

Большое внимание знанию уделено в книге Притч. Здесь оно противопоставляется глупости, невежеству и буйству, что в библейском словоупотреблении синонимично нравственной порочности и грешности: *Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою: «доколе, невежды, будете любить невежество? [доколе] буйные будут услаждаться буйством? доколе глупцы будут ненавидеть знание...»* (Притч. 1:20–22). Устами Божественной Премудрости автор описывает возмездие грешникам за ненависть к знанию и уклонение от страха Господня: *За то, — говорит он, — и будут они вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их. Потому что упорство невежд убьет их, и беспечность глупцов погубит их, а слушающий меня будет жить безопасно и спокойно, не страшась зла* (Притч. 1:29–33). В противовес этому Соломон указывает на те блага, которые заслуживает ищущий истинного знания: *если будешь призывать знание и взывать к разуму; если будешь искать его, как серебра, и отыскивать его, как сокровище, то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум; Он сохраняет для праведных спасение* (Притч. 2:3–7).

Безусловно, что знание / мудрость в библейской традиции обязательно имеет религиозный характер, ведь в основе истинного знания лежит *страх Господень* (Притч. 9:10). Грешнику, таким образом, невозможно найти и вместить знание / мудрость: *Распутный ищет мудрости, и не находит, в отличие от разумного, для которого знание легко* (Притч. 14:6).

Интересно замечание автора относительно антропологии знания: *Сердце мудрого делает язык его мудрым и умножает знание в устах его* (Притч. 16:23). То есть знание прежде всего проникает (рождается) в сердце человека, изливаясь из которого проявляется в слове.

Книга Екклесиаста говорит о знании как о награде праведнику, которому Господь *дает мудрость и знание и радость* (Еккл. 2:26). В совокупности с другими дарами дар знания свидетельствует о славе любящих Бога (ср. Сир. 1:18–19). Автор объясняет почему: *ибо премудрость и знание есть страх пред Господом, и благоугождение Ему — вера и кротость* (Сир. 1:27). Ставится знак равенства между знанием и верой, что характерно для всей библейской традиции.

Тем не менее не всякое знание благо, так как может омрачаться лукавством и хитростью изысканной. В таком случае Богу приятней *скудный знанием, но богобоязненный, нежели богатый знанием — и пресупающий закон* (Сир. 19:21). Знанием могут обладать не только верующие в истинного Бога, но и лжепророки, волшебники и мудрецы (имеются в виду мудрецы языческих народов. — Святиц. С. Б.). Однако сотворивший все Господь *знание их делает глупостью* (Ис. 44:25).

Земное знание, лишенное основания в Боге, само по себе не имеет смысла, так как не помогает человеку в деле спасения души. *Какая польза человеку, — говорит Спаситель, — если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?* (Мф. 16:26). Смысл этих слов можно понять и так: что толку, если человек узнает все обо всем, а душу свою погубит?

По замечанию ап. Петра, познание Бога Слова, явленного в лице Иисуса Христа, есть условие для *соделания причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4) и позволяет *избегнуть скверн мира* (2 Пет. 2:20).

Одним из даров Божественной благодати ап. Павел в своем Послании к Коринфянам называет богатство познания: *в Нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием* (1 Кор. 1:5). То есть полнота знания обретается только в сопричастии с Духом Святым.

Апостол говорит и о неправильном знании, которое *надмевает* (1 Кор. 8:1), Он поясняет, что значит «неправильное», — это знание, при котором человек *думает, что он знает что-нибудь*. Но в таком случае, продолжает ап. Павел, он *ничего еще не знает так, как должно знать* (1 Кор. 8:2). Очевидно, что речь идет о знании, омраченном грехом гордости. *Но кто любит Бога, тому дано*

знание от Него, — продолжает автор, указывая на истинный путь к истинному знанию (1 Кор. 8:3).

И все же нынешнее земное знание (ап. Павел говорит о знании духовном. — *Свящ. С. Б.*), несмотря на свою важную роль в деле спасения каждого человека, все же имеет определенный Творцом конец, когда оно *упразднится* (1 Кор. 13:8). Ведь сейчас, говорит апостол, мы *отчасти* знаем... *когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится* (1 Кор. 13:9–10). Таким образом, в совершенном со-бытии с Господом настанет и совершенное знание истины.

В целом Новый Завет представляет знание как открытое Христом и Его жертвой новое бытие человека, находящегося в ведении истины и живущего с ней в соответствии.

Следуя логике Священного Писания, святые отцы Церкви сопрягали истинное знание с миром духовным. Истинным оно является лишь в силу своего обращения к Богу — источнику всякого знания и его пределу.

Являясь Божественным даром, знание подается «верным душам, всегда неуклонно исполняющим повеления и законы Господа», которым «Он, по мере веры их и по мере их Ему повиновения, дает чистое и верное умное зрение» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. I. Слово 24. С. 223). Преподобный Симеон называет это зрение знанием, «коим верно знают, что есть истинно добро и что не есть истинно добро, что есть истинно зло и что не есть истинно зло...» (Там же. С. 223).

Преподобный Марк Подвижник также указывает на некую предрасположенность к получению знания: «Господь дарует кроткому познание истины» (*Марк Подвижник, прп.* Слово 1. О законе духовном 200 глав. С. 537).

Истинное знание открывается в духовной жизни, так как, пишет Симеон Новый Богослов, «если мы не разорим стену грехов наших покаянием, то не только Бога не возможем познать, но не познаем даже и того, что мы человеки» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. II. Слово 60. С. 84).

Преподобный Максим Исповедник началом истинного знания указывает веру, которая есть «удостоверение в вещах, превышающих ум и слово» (*Максим Исповедник, прп.* Умозрительные и деятельные главы. С. 229). Он же, вторя ап. Павлу, отмечает, что «знание, не обуздываемое Божественным страхом, производит надмение, внушая надмившемуся из-за него почитать собственным то, что даровано» (Там же. С. 277).

Таким образом, знание и его приобретение непременно должны быть основаны на внутреннем духовном очищении, началом чего являются вера и добродетельная жизнь (см.: *Исаак Сирин, при. Слова подвижнические. Слово 26. С. 127*).

В понимании отцов знание никогда не являлось некоей статичной формой сознания. С собой оно преобразует всю жизнь знающего. «Ведение истинное душу приобретших оное усовершенствует в смирение...» — говорит авва Исаак (Там же. С. 126), открывает «указания к вернейшему познанию самих себя» (*Максим Исповедник, при. Умозрительные и деятельные главы. С. 231*), но самое главное, через познание мира тварного душой «возносится к Богу в удивлении изумеваться и пребывает с Богом» (*Исаак Сирин, при. Слова подвижнические. Слово 3. С. 17*). В целом надо сказать, что православная мысль видит в знании Божественный дар, подающийся, как правило, праведно живущему человеку. Оно помогает в духовном возрастании, являя «истинное знание сущего» (*Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 28*), и возводит ум человека к познанию Бога.

При этом знание, лишенное духовного стержня, остается духовно бесплодным: «...суета, тщетные труды, обесмысленная и отмененная мудрость, мудрость века сего и его властей...» (Там же. С. 15–16). Такая мудрость отцами называется «губительной для богоугодной жизни», так как не ведет к познанию Бога, но остается лишь в плоскости познания тварей.

Лит.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995; Исаак Сирин, при. Слова подвижнические. М.: Православие, 1993; Максим Исповедник, при. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого Добротолюбия // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; Марк Подвижник, при. Слово 1. О законе духовном 200 глав // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Симеон Новый Богослов, при. Слово 24 // Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993; Он же. Слово 60 // Там же. Т. 2.*

Священник Сергей Барцкиш

Знание (католич.)

1. *Семантика.* Знание (греч. *episteme*; лат. *scientia*) означает как способность распознавать истинное назначение вещи, так и способность к целесообразному использованию предмета знания. Знание означает также способность к плодотворному познанию. Далее, понятие знания подразумевает собой знание содержания познанных объектов, а также знание их формулы как языкового выражения результата познания. Объективно о знании можно говорить лишь в его соотношении к понятию истины; если говорить о субъективном знании, то такое знание равно уверенности в чем-либо.

В философии понятие знания употребляется прежде всего, когда речь идет о доказуемости или же о доказательности мнений, а также об объяснении вещей и явлений. Элементами традиционной семантики являются греческие понятия *gnosis*, *sophia* и *phronesis*. В Античности и в Средние века семантическое поле очерчивается понятиями *episteme* и *scientia*. Различать между знанием и наукой, а также между теорией науки и теорией познания стали значительно позже, так что говорить о конкретной разнице в терминологии вплоть до начала Нового времени не представляется возможным.

2. *История.* Сознательно противопоставляя себя софистам и продолжая развитие идей досократиков, Платон в своих размышлениях о познании уделяет понятию *episteme* основное внимание. Состояние когнитивных способностей обретает у него первичное значение по отношению к пропозициональному знанию. Платон разделял представление о (при жизни недостижимом) идеале абсолютного знания. Стремящийся к познанию должен возвращать в себе это абсолютное знание посредством определенной *techné*. Предпосылкой платонической теории познания является душа человека, обращенная лицом к истине. Согласно Платону, знание всегда истинно, поскольку уходит корнями в область совершенных и неизменных идей, лежащих в основании предметов, поддающихся восприятию; знание, рассматривающее эмпирическое, видит в нем отражение интеллигибельного. Мнения, по Платону, истинны лишь тогда, когда сопровождаются пояснением (*logos*), вскрывающим их подоплеку из мира идей. То есть для Платона

существует определенная иерархия, выстраивающаяся в зависимости от близости к идеям; это — четыре области предметов и соответствующих им когнитивных состояний, расположенные по восходящей: области вещей, поддающихся восприятию (отражения и естественные образы), и расположенные над ними области вещей, поддающихся осмыслению (математические предметы и идеи). С ними сочетаются состояния души — мнение (*doxa*) и знание (*episteme*), распадающиеся, в свою очередь, с одной стороны — на предположение (*eikasia*) и веру (*pistis*), а с другой стороны — на дискурсивное размышление (*dianoia*) и разумение (*noesis*).

Аристотель хотя и критикует представление Платона об идеях, однако и он придерживается мнения, что о знании можно говорить только по отношению к неизменным реалиям. Знание как объяснение этих реалий есть для Аристотеля способность познания лежащих в их основании причин (начал, *archai*). Путем индукции в форме воспринятых впечатлений, путем образования понятий, а также путем их воспоминания и постоянного соприкосновения с ними человек в состоянии, опираясь на *nous*, постигнуть первоначала. С помощью аргументативной дедукции из предпосылок (начал) в рамках силлогизма делаются заключения, могущие дать объяснение общим явлениям. Подобное знание, полученное в *analytica posteriora*, Аристотель называет аподиктическим (демонстративным) знанием.

В иудео-христианской традиции знание неотделимо от веры (и любви). В Ветхом Завете, в раннеиудейский период, понятие мудрости играет решающую роль, поскольку оно озвучивает основные переживания, насущно важные как для народа Израиля, так и для отдельных людей — как в отношениях с Богом, так и в их отношениях друг с другом. В Новом Завете, прежде всего у ап. Павла, встречается понятие познания, или знания (*gnosis*). Употребляя это понятие, Павел — в согласии с греческой традицией — отталкивается от существования самостоятельной области человеческой интеллигибельности, однако соединяет ее с верой и любовью (1 Кор. 13:8ff.). При этом *gnosis* для него не только ограничен контингентностью человека, но прежде всего лишь в любви открыт осознанию того, что источник и последняя цель совершенного познания спасения находится в Боге.

В патристике — в какой-то мере благодаря сознательному заимствованию стоических и гностических мотивов — присутствие античной философии в христианском учении усиливается (напри-

мер, стоические мотивы у Климента Александрийского). Поэтому вопрос о соотношении *scientia* и веры, или мудрости, обретает особое значение у Августина. Поскольку Августин рассматривает веру как «мышление с одобрением» (*cum assensione cogitare*), вера и знание находятся у него во взаимообосновывающем соотношении. Даже если Августин определяет знание в строгом смысле как (обоснованное) познание духа (*[firma] ratio mentis*), он все-таки может называть его в более общем смысле и верой, зиждущейся на надежных свидетельствах. Это взаимодействие у Августина — особого рода, потому что он, указывая на их общее христологическое назначение, упраздняет различие между *scientia*, направленной на человеческие вещи, и *sapientia*, направленной на вещи Божественные. Знание, служащее иным целям, считается недозволенной *curiositas*¹.

В XII в. схоластическое учение о познании, находящееся в большей зависимости от Аристотеля, отходит от Августина и приходит к признанию разных возможностей применения понятия «знание». Схоластическая эпистемология выделяет прежде всего *episteme*, или *scientia*, как одну из целей естественных человеческих устремлений. Это имеет большое значение для независимого от веры понятия знания, или науки. Разные возможности применения знания позволяют схоластике как утверждать возможность гармоничного сочетания подобного, шире понятого, знания как интеллектуального *habitus*² с верой (от этого иногда только крепнущей), так и, следуя аристотелевской традиции, осмысливать знание в собственном смысле (*maxime proprie*), как знание причин. С XIV в. сюда добавляются два новых момента: *evidentia*³ у Иоанна Дунса Скота и *assensus* (одобрение какого-либо положения как истинного) у Вильгельма Оккама. Из неоплатонической традиции Запад заимствует представление об иерархии разных форм знания, на верхушке которой находится совершенное знание (*scientia divina*). На основании этого Дунс Скот в обобщенной форме развивает разницу между почти идеальной *scientia in se*⁴ (соответствующей самоманифестации вещи) и ее (несовершенной) *scientia in nobis*⁵.

¹ Лат.: любопытство. — Примеч. пер.

² Лат.: состояние, свойство. — Примеч. пер.

³ Лат.: очевидность. — Примеч. пер.

⁴ Лат.: знание в себе. — Примеч. пер.

⁵ Лат.: знание в нас. — Примеч. пер.

В эпоху Возрождения, с одной стороны, на фоне критического отношения к Аристотелю, имеет место скепсис касательно возможности надежного знания как такового (Николай Кузанский; Франциско Санчес; ср. также Мишель-Эйкем де Монтэнь и Пьер Шарон). С другой стороны, как бы в продолжение аристотелевой мысли, наблюдается отделение научных дисциплин друг от друга в зависимости от их предмета, а также их подразделение по различным состояниям духа, по различным поведенческим формам (*scientia, prudentia, ars*)¹. Правда, как раз критично настроенная по отношению к знанию рефлексия, размышляя над структурами духа и продолжая традицию скепсиса, объявляет дух истинным жилищем всех наук. Подобно истолкованный (постоянно углубляющийся в новые и новые знания) *mens*² становится, таким образом, фундаментом всеохватывающего научного энциклопедизма второй половины XVI в.

Отказавшись от аристотелевских представлений о началах и обратившись к эмпирии, эпоха Возрождения порождает первые ростки новых подходов к знанию, — подходов, опирающихся на чувственное познание. В особенности Ф. Бэкон считает научный анализ природы началом поступенчатого обретения изначального владычества человека над творением, — владычества, о котором, по его мнению, свидетельствует Ветхий Завет.

В начале Нового времени Рене Декарт сомневается в возможности увязать знание с опытом. За его принципом методического сомнения, когда *cogito ergo sum* принципиально не подвергается сомнению, стоят попытки достижения надежного знания (надежного по сравнению с верой, окутанной мраком). Это знание (*persuasio*)³ может считаться надежным лишь тогда, когда против него нет ни одного аргумента. Поскольку же в процессе эмпирического восприятия может иметь место обман чувств, то ищущий знания только потому обретает уверенность в познании с помощью *res extensa*⁴ (в отличие от уверенной в своем существовании *res cogitans*⁵ духа), что он уверен в существовании Бога и в том, что Бог не обманщик. Поэтому уверенность атеиста в надежности познания, согласно Декарту, всегда находится в опасности, таящейся

¹ Лат.: знание, благоразумие, искусство. — Примеч. пер.

² Лат.: ум, мышление, рассудок. — Примеч. пер.

³ Лат.: убеждение, мнение, уверенность. — Примеч. пер.

⁴ Лат.: вещь протяженная. — Примеч. пер.

⁵ Лат.: вещь мыслящая. — Примеч. пер.

в возможности существования Бога-обманщика, — хотя Декарт и допускает, что отрицатели Бога способны к интуитивному познанию геометрических истин. Готтфрид Вильгельм Лейбниц, Джон Локк и Дэвид Юм по-разному формулируют понятие знания по отношению к различным состояниям сознания. Всех троих единит, однако, усвоение категории вероятного в эпистемологии.

С появлением Иммануила Канта вопрос о возможности знания о безусловном основании знания выходит на первый план. Отношение к этому безусловному регулируется, однако, оговоркой трансцендентальной диалектики, а вместе с тем и ограничением субъективной обусловленностью возможности познания вообще. Знание как «аподиктическое суждение» означает для Канта либо эмпирическую, либо рациональную уверенность. Поскольку же для него принципы разума способны «охватить собой только предметы возможного опыта», то знание о Боге, свободе и бессмертии (души) не представляется возможным. Поэтому он подчеркивает: «Мне пришлось отказаться от знания, чтобы освободить место для веры». Абсолютное знание, или же знание Абсолютного, по Канту, невозможно. Эпистемологическую отстраненность (не отказ!) Канта от веры критикуют Иоганн Георг Гаман, Иоганн Готтфрид Гердер и Фридрих Генрих Якоби. Другая группа критиков Канта указывает на то, что в аргументации Канта знание не укоренено в сознании человека (Карл Леонгард Рейнгольд и Саломон Маймон). Для Иоганна Готтлиба Фихте знание становится центральным понятием философии. Основа знания для него — «поступок», в который «я» вкладывает «все основание своего бытия как такового». Эта абсолютная сосредоточенность «я» на самом себе гарантирует систематичность, а вместе с ней и принципиальную достижимость знания, даже если абсолютное знание как знание Абсолютного, которое превосходит «я», недостижимо. Однако для позднего Фихте знание как проявление Абсолютного есть его «образ или схема». В то время как Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг отождествляет абсолютное знание с Абсолютом, доступным лишь интеллектуальному созерцанию, определяет его, однако, как безотносительное, Новалис и Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер рассматривают знание в отношении к бытию.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель отличается от послекантовой философии тем, что считает возможным рассуждать о возможности и понятии абсолютного знания. Любое знание представляет собой для Гегеля тождественность, которая, подобно

«самому Абсолютному... есть тождественность тождественности и нетождественности». В «Феноменологии духа» Гегель определяет «знание вообще» как «чистое самопознание в абсолютном инобытии». Характерную для знания границу между субъектом и объектом Гегель рассматривает как саморазличение сознания на фоне другого. Знание, осознающее самое себя, есть дух, становящийся духом, знающим себя самого, становящийся абсолютным знанием только в диалектическом движении всей совокупности различий. Левые гегелианцы, прежде всего Карл Маркс, увязывают знание, напротив, с желанием и действием человека. Таким образом, они рассматривают знание не в отношении к Абсолютному, а определяют его исходя из исторической действительности человека. Знание релятивирует далее Сёрен Кьеркегор с помощью беспредметной непосредственности этического знания, подлежащего осуществлению. Для Фридриха Ницше знание представляет собой уже только форму инстинктивной жизни, против которой оно в конечном итоге бессильно.

В XIX и XX вв. понятие знания теряет свое значение по сравнению с понятием познания или же по сравнению с понятием науки, мыслящей себя в категориях разделения труда и развивающейся потому в самых разных направлениях. Лишь во второй половине XX в. понятие знания вновь обретает значение — прежде всего в споре со скептицизмом или же с критическим рационализмом. Для обоих вопрос ошибки, или же вопрос надежной защиты от ошибки, важнее самого знания. Поэтому размышления о знании в эпоху Нового времени концентрируются на постановке вопроса об оправдании и обосновании мнений. В особенности это наблюдается на фоне экстернализма, настаивающего на привязке знания к своему внешнему корреляту, — на привязке, поддающейся перепроверке, а потому способствующей установлению истины.

Однако в рамках дискуссии о возможности обоснования мнений выкристаллизовываются новые комплексы вопросов. Это касается, например, вопроса о формах непропозиционального познания (интуитивное знание как знакомство с чем-либо), а также вопроса о формах имплицитного, неподконтрольного знания как *tacit knowledge*¹ (Майкл Полани). Другой комплекс вопросов касается прежде всего разграничения знания на знание с высокой и с

¹ Англ., здесь: неявное знание. — Примеч. пер.

низкой степенью претензии на обязательность (*strong knowledge — weak knowledge*)¹. Следующий комплекс вопросов прекращает поиск содержательных детерминант знания и сосредоточивается на взаимозависимости убеждения и интерпретации. При этом представители релябилизма указывают на то, что убеждение не является знанием, поскольку даже истинные убеждения могут покоиться на ложных предпосылках или же произрастать на почве случайных и недостаточных оснований. В процессе возврата к аристотелевскому учению о добродетелях особое внимание стали обращать на надежность (*reliability*) интеллектуальных добродетелей, что в свою очередь, в технологическую эпоху, подводит релябилизм к опасности функционализации понятия знания (быстрая достижимость и эффективность).

Однако бросается в глаза, что многие концепции знания в Новое время как раз на фоне прогрессирующей технологизации предпринимают попытки принципиального различения между разными видами общего знания (которое не поддается легкой инструментализации) и знания конкретного, как, к примеру, Тульвинг (Tulving), различающий концептуальное и эпизодическое знание, Дёрнер (Dörner) со своим различием эпистемического и эвристического (направленного на решение проблем) знания, а также Андерсон (Anderson), различающий абстрактное знание и знание примеров.

3. *Знание и вера.* На фоне неоспоримости кантовых выводов представляется богословски разумным и необходимым предоставить свое собственное пространство познания как эмпирическому, так и математическому знанию (включая «веру» в аксиомы, как и веру в Бога). Поэтому рефлексия веры в Бога (богословие), усвоившая философское кантово различие между знанием и верой, ни в коем случае не является саморазрушительной. Напротив, познание принципиального различия между верой и знанием создает свободное пространство как для развития, так и для самоописания обеих областей, как того и требует христианская вера в божественное Воплощение в рамках относительно самостоятельного, живущего по своим законам творения. Это подразумевает собой христианско-богословское признание автономной человеческой мысли. Кроме того, подобное принципиальное разграничение

¹ Англ.: сильное знание, слабое знание. — Примеч. пер.

учитывает и сохраняет непреходящую трансцендентность Бога, приблизиться к Которому можно лишь до пределов, очерченных границами понятий.

Вместе с тем богословие стало бы невозможным для самого себя — на фоне своего собственного представления о себе и своей обязательности, — если бы оно решило объявить веру и знание несовместимыми или если бы оно решило, что не нуждается в своем собственном специфическом знании, берущем начало в очевидности принципиального опыта веры как отдельного человека, так и религиозного сообщества.

Поэтому, если возможно поставить веру в принципиальное соотношение с понятием опыта, то вполне возможно говорить и о знании, которым обладает вера, при условии, что вера рассматривается как основной опыт с Богом, — опыт, поддающийся когнитивной фиксации, то есть позволяющий формулировать содержание этого опыта. Но здесь, конечно, на фоне современных размышлений о необходимости признания (обоснования) роли «мнения» встает вопрос о том, как знание, которым обладает вера, то есть знание, полученное путем опыта встречи с Богом, может быть как-либо перепроверено, если Бога одновременно с тем надлежит мыслить трансцендентным. Обращение исключительно к эмпирическому опыту веры Церкви не соответствует интенции христианского учения о Боге, поскольку в таком случае богословие превратилось бы в религиоведение или в религиозную социологию.

У того, кто со ссылкой на нормативность веры, то есть ее содержание, отвергает методологический редукционизм, но при этом — мысля в допросвещенческих категориях — не позволяет поставить это самое содержание в статус перепроверяемости, у того, конечно, сохраняется в целости совершенно определенное, неприкосновенное понятие знания в области веры. Но подобное понятие знания, законное исключительно в рамках богословия, не срабатывает не только в момент соприкосновения с представлением христианской веры о своей универсальной истинности, но и на фоне ее сотериологическо-инкарнационного проявления, запрещающего богословский интернализм, связанный зачастую с теократическими претензиями (не ограничивающимися собственно богословскими интересами).

Чтобы быть адекватным идее богословия как идее универсальной и в то же время нормативной, универсальность и

нормативность которой выводится из лежащего в основании христианства представления об историческом самооткровении Бога в Иисусе Христе, область богословия, с одной стороны, должна сохранить свою отдельность и самостоятельность, поскольку Божественное (само)откровение требует в качестве своего коррелята ответа веры, которая лишь одна создает уверенность в Боге, — веры, которая бы была исполнена как интеллектуального согласия, так и доверия. Это соответствует и наблюдению Декарта, что вера может породить даже бо́льшую очевидность, чем само знание. С другой стороны, идея всеобщей действительности христианского учения о Боге предполагает, что человек должен быть в состоянии осознать его, согласиться с ним, увидеть, что оно достойно доверия (что исключает как слепой фидеизм, так и фундаментализм). Но это не значит, что богословие может или должно обосновывать знание, происходящее из веры, таким образом, что никому — после рационального, интеллектуального анализа — ничего бы не осталось, как разделить предпосылки и выводы богословия. Подобные ожидания противоречат когерентному в себе корреляту «откровение — вера». Однако идея универсальности веры нацелена все-таки принципиально на человека, стремящегося к знанию, к постижению. После Божественного самооткровения в Логосе человек, *animal rationale*, стал способен услышать Бога. Если человек того хочет, Бог принимает его и включает в *koinonia*¹ веры. Обретенная вновь связь с Богом преобразует разумное существование человека, в особенности его взгляд на себя самого и на мир, не впадая при этом в иррациональность. Обладая в том числе герменевтически-критической функцией, она помогает человеку заново проинтерпретировать, а вместе с тем и переосмыслить человеческое знание, не отменяя при этом относительной автономии знания. Об окончательной очевидности себя самого, мира и Бога можно говорить лишь в эсхатологическом боговидении, трансцендирующем веру и знание. И наоборот: знание разума, вобранный в веру, может углубить и расширить очевидность веры и Бога. На основании подобного взаимодейственного герменевтически-критического фундамента богословие совершенно обоснованно претендует на то, чтобы быть частью *universitas litterarum*², от которой оно, в свою очередь, остается зависимым.

¹ Греч.: общение. — Примеч. пер.

² Лат.: полный университет, полный набор наук. — Примеч. пер.

Лит.: Wissen // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12. Basel, 2004. S. 855–902; *Benedikt XVI.* Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung / Vollständige Ausgabe, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann. Freiburg u. a., 2006. S. 11–32; *Habermas J.* Glauben und Wissen / Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001; *Laudatio J. Ph. Reemtsma.* Frankfurt am Main, 2001; *Glaube P.* Vernunft und Willen. Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas // Theologische Rundschau. 2007. № 103. S. 361–374.

Петер Люпинг

Покаяние (правосл.)

Покаяние (греч. μετάνοια) — одна из основных религиозных установок в иудеохристианской традиции, выражающая признание человеком своих грехов (см. статью «Грех») перед Богом и его сожаление о них, решимость и обещание не допускать их впредь. В Православной и Римо-Католической Церкви покаяние входит в число церковных таинств и тем самым наделяется догматическим и онтологическим смыслом как конститутивный элемент фундаментального отношения Человек — Бог: впадая в грех, человек разрывает связь, разобщается с Богом, а через покаяние очищается от греха и вновь восстанавливает общение. Ср.: «Покаяние берет грешных и делает их праведными... кого грех губит, тех оно воссоздает» (*Ефрем Сирин, прп. Уроки о покаянии. С. 353, 349*). Этот смысл основан на Священном Писании: Благая Весть открывается призывом к покаянию в проповеди Иоанна Крестителя, а в Первом послании апостола Иоанна сказано: *Если исповедуем грехи наши, то Он... простит нам грехи и очистит нас...* (1 Ин. 1:9).

В аскетической традиции восточного христианства, являющейся ядром православной духовности, покаяние рассматривается как начальная стадия пути духовного восхождения христианина, следующего от обращения (акта выбора вступить на путь к Богу) до свершающегося по благодати обожения, актуального претворения человеческой природы в божественную. Ранний период развития традиции (IV–VII вв.) характерен особой, преимущественной сосредоточенностью на покаянии. В «Апофтегмах» оно еще выступает как важная (ср.: «Авва Антоний говорил авве Пимену: “Великий подвиг для человека — раскаяние во грехах своих пред Богом”»

(Об авве Антонии. 4 // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. С. 4)), однако относительно простая установка (ср.: «Один брат спросил авву Пимена: что значит — раскаяться во грехе? “Не делать более греха”, — отвечал старец» (Об авве Пимене. 120 // Там же. С. 256); или же: «Коль скоро человек впадает в грех и скажет: согрешил я, грех тотчас проходит» (Там же. С. 250)). Но весьма скоро покаяние становится особой областью аскезы. Создается углубленная культура покаяния, развивающая специфические покаянные практики, детально обсуждающая роль покаяния в духовной жизни, пристально рассматривающая связанные с ним душевные состояния... Тема покаяния становится неременной частью аскетических текстов; дефиниции понятия «покаяние» у разных авторов достигают великого числа и разнообразия.

В складывающемся православно-аскетическом учении о покаянии центральными текстами можно считать обширный комплекс покаянных писаний прп. Ефрема Сирина (точнее, так называемого «греческого Ефрема», поскольку для всех этих писаний исходные тексты известны лишь по-гречески, но не по-древнесирийски, и принадлежность их прп. Ефрему оспаривается), а также «Лествицу» прп. Иоанна Синаита, в которой Ступень 5, вкупе с тесно к ней примыкающими Ступенями 6 и 7, являет собой как бы отдельный малый трактат о покаянии.

Ступень 5 начинается рядом определений, каждое из которых открывает новую сторону понятия и затем развивается в особую тему: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть очищение совести. Покаяние есть завет с Богом об исправлении жизни. Покаяние есть примирение с Господом чрез совершение благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть помысел самоосуждения... Покаяние есть дочь надежды и отвержение отчаяния» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. 5, 1 // Добротолюбие. Гл. О покаянии. Т. 2. С. 495–496*) и т. д.

Вся же центральная часть Ступени 5 занята описанием «обители кающихся и страны плачущих», где пребывающие там «святые осужденники» добровольно подвергают себя разнообразнейшим тяжким мукам и карам, предаются скорби и плачу и «умоляют Господа, чтобы наказал их здесь и помиловал там». На современный взгляд, описание «сих блаженных» носит откровенно садомазохистский характер: «Часто... умоляли они наложить железа и оковы им на руки и выю, и ноги их забить в колоды... Не было у них волос... чувствуя боль в груди от частых биений в перси,

харкали они кровью... ничем не отличались они от мертвецов» (Там же. С. 83, 82) и т. д. и т. п. Этому характеру отвечает еще одно определение покаяния Лествичника: «Кающийся есть изобретатель наказаний для себя самого», — определение, вытекающее из тезиса: «Признак покаяния... признание себя достойным всех приключаящихся... скорбей, и даже еще больших» (Там же. С. 89, 77). Но не меньше физических мук — душевные: «Одни из сих неосужденных осужденников... сами себя укоряют, с бесчестиями и оскорблениями... иные громко рыдают... орошают пол слезами... сидят на полу и челом ударяют в землю... некоторые огнем печали иссушили слезы в очах» (Там же. С. 78–79).

Все эти экстремальные практики прп. Иоанн признает истинным выражением «смирения кающихся» и далее дополняет эту икономию покаяния еще двумя элементами: ежечасным «памятованием смерти» (Ступень 6) и «непрестанным плачем по Богу» (Ступень 7), который «есть достигшая полноты своей скорбь души воспламененной» (Ступень 7, п. 52) и в котором, в свою очередь, выделяются разные степени и многие виды (слезы любви, страха, слезы об исходе души и пр.). Оба элемента необходимы в подвиге и в покаянии (ср.: «Мысль о смерти нужнее всякого другого дела» (Ступень 6, п. 4); «Призвавший нас сюда... призвал для того, чтобы плакали мы о себе» (Ступень 7, п. 16) — и в итоге картина покаянных трудов оказывается внешне сходной с картиной психического расстройства типа невроза или истерии.

Именно так и рассматривала феномен покаяния — и особенно восточнохристианские покаянные практики — позитивистская наука. Сегодня, однако, основательные опровержения этого взгляда представлены как в религиозной психологии, так и в самой аскетике. Один из авторитетных учителей исихастской практики пишет: «Страдания кающегося не суть ни нервное расстройство, ни следствие неудовлетворенных страстей похоти, ни психологический конфликт, ни потеря разумного контроля; нет в них и какой-либо иной патологии. Совсем нет. Они, эти страдания, по природе своей принадлежат иному плану бытия» (*Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога как Он есть. С. 89). Покаяние же на поверку характеризуется совершенно иными свойствами: «Надобно неотменно познать грех и мерзость его, кто хочет истинно покаяться... Без познания греха истинное покаяние не бывает, как без познания болезни исцеления не бывает» (*Тихон Задонский, свт.* Об истинном христианстве. С. 193).

Таким образом, аналогией покаянию является не болезнь, а исцеление. В духовной жизни эти феномены понимаются не в эмпирическом, а в онтологическом смысле: «болезнь» — погруженность в стихию греха, «исцеление» — избрание пути к Богу и прочное вступление на сей путь. Крайний характер принимаемых мер вызван именно онтологической природой «исцеления»: для него требуется полная «премена ума» (буквальный смысл греческого *μετάνοια*), преодоление и совершенное оставление всех прежних склонностей, слабостей, привязанностей, разрыв со всем бывшим порядком существования, — и этих резких, коренных перемен, как нашли аскеты на опыте, невозможно достичь иначе, как всеми описанными средствами. Странные, а порою и дикие, жестокие с мирской точки зрения, они тем не менее необходимы для того, чтобы «раскачать» устоявшиеся структуры внутреннего мира, вывести этот мир из привычных стереотипов существования и сделать способным к коренному изменению. Поэтому описанный комплекс радикальных психологических средств и экстремальных душевных состояний, объемлемый собирательным понятием «сокрушение» (греч. *πένθος*), образует центральное ядро всей икономии покаяния.

В данном пункте, однако, учения о покаянии в восточном и западном христианстве расходятся между собой. Это расхождение, в свою очередь, вытекает из более общего различия в самой трактовке покаяния и его назначения. Используя патристическую схему трех уровней или типов устройства сознания (по прп. Исааку Сирину, естественное устройство отвечает обычному эмпирическому познанию, противоестественное — страстным состояниям и сверхъестественное — восхождению к общению и соединению с Богом), можно, несколько упрощая, сказать, что, по католическому учению, покаяние должно совершить возврат из противоестественного состояния в естественное — и для этого не требуются экстремальные средства. Согласно определению 14-й сессии Тридентского собора (1551), «нет необходимости, чтобы скорбь о грехе... была бы сильнее иных и естественных скорбей» (*Contrition* // *A Catholic Dictionary*. P. 221). Это значит, что сокрушение здесь не рассматривается уже как составная часть покаяния, но как отдельная и более радикальная аскетическая практика. Кардинал Томас Шпидлик проводит между ними ряд различий: «Сокрушение (*la componction*, *πένθος*) идет гораздо дальше, чем покаяние (*μετάνοια*)... Покаяние, в собственном смысле, должно относиться к определенным грехам...

Πέντης является общим, без конкретизации... Μετανοία не нуждается в эмоциях, πέντης же, напротив, становится собирательным именем для всех святых эмоций» (*Spidlik Thomas S. I. La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systematique. P. 194–195*). В другом месте он дополняет: «Сокрушение имеет целью не только получить Божественное прощение, как простое покаяние (μετάνοια): оно стремится стереть все следы, все шрамы греха, остающиеся навсегда. Вот почему его слезы непрестанны» (*Ibid. Vol. II. La prière. P. 273*).

В отличие от этого, в Православии суть покаяния — в достижении не естественного, а сверхъестественного устройства внутреннего мира, пусть хотя бы в зачатке и для каждого в свою меру, не поддающуюся строгой регламентации и формализации. Умоперемена, μετανοία, здесь понимается не только в эмпирическом плане, как раскаяние в конкретном содеянном грехе, но и в плане онтологическом, как бытийный выбор, выбор стратегии преодоления и превосхождения естества. Таким образом, покаяние здесь — не столько «примирение с Богом» (стандартная католическая формула), сколько духовные врата, со входом в которые для христианина начинается онтологический процесс духовного восхождения. Поэтому покаяние нуждается в участии благодати и все высшие ступени процесса от него неотрывны: «Благодать покаяния есть восхищение души к Богу... Чрез покаяние совершается наше обо́жение» (*Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 26–27.*). Именно этот онтологический аспект покаяния, его связь со стяжанием благодати и обо́жением, и делает необходимым присутствие в его составе всех крайних средств, собранных воедино в комплексной установке сокращения. Без них, без «предельного напряжения раскаяния» (архим. Софроний) человеку не удержать премирной ориентации своих энергий.

Отсюда же следует еще одна особенность православного покаяния, также подчеркивающая его радикальный характер: покаяние не является лишь начальной ступенью духовного процесса, оно должно возобновляться и продолжаться без конца. На это усиленно указывают учителя аскезы. По прп. Исааку Сирину, «двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии» (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 201*); согласно свт. Феофану Затворнику, «пребывать в мире с Богом нельзя без непрерывного покаяния... непрерывно должно каяться» (цит. по: Умное делание о молитве Иисусовой. С. 101). В свою очередь, архимандрит Софроний, говоря о том же, одновременно очерчи-

вает православное понятие *metanoia*, отчетливо отличающееся от вышеописанной «простой, не идущей далеко и не нуждающейся в эмоциях» установки: «Греческое слово *metanoia* значит радикальное изменение нашего умного подхода ко всей жизни — переход от старого мировидения к видению в “обратной” иконографической перспективе: чрез смирение восход к Всевышнему; ибо чрез гордость мы ниспали во тьму кромешную. Так начинается наше покаяние, которому нет конца на земле: конец — в совершенном уподоблении Христу Богу» (*Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога как Он есть. С. 63).

Всего же лучше суть православного понимания покаяния выражают предсмертные слова аввы Сисоя Великого, сказавшего «явившемуся ему Господу: “Дай мне, Христе, время на покаяние” ... Стоявшие около его одра братья спросили: “Ты ли еще не покался?” Святой ответил: “Поверьте, братья, я еще не начинал каяться”» (Там же. С. 42. В русском издании «Апофтегм» данная апофтегма (Об авве Сисое. 12) приведена в несколько иной версии).

Лит.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. М., 1846; *Ефрем Сирин*, прп. Уроки о покаянии // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; *Иоанн Лествичник*, прп. Лествица. Сергиев Посад, 1894; Он же. О покаянии // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; *Исаак Сирин*, прп. Слова подвижнические. М., 1993; *Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; *Тихон Задонский*, свт. Об истинном христианстве // Творения святителя Тихона Задонского. Кн. 10. СПб., 1908; Умное делание о молитве Иисусовой: Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998; *Contrition* // A Catholic Dictionary. 15th ed. London, 1952; *Miquel P., osb.* Abbé de Ligugé. Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986; *Spidlik Thomas S. I.* La prière. Roma, 1988; *Idem.* La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systematique. Roma, 1978.

С. С. Хоружий

Покаяние (католич.)

В христианском богословии покаяние представляет собой центральное понятие, претерпевшее в истории Западной Церкви и западного богословия известные изменения, а также отчасти смещения. Христианская идея покаяния предполагает строгую границу между Творцом и тварью, постоянно склонной ставить себя на место Бога и чуждаться Творца и созданного Им порядка. Поэтому покаянное настроение неразрывно связано с осознанием грехов. Покаяние служит восстановлению нарушенных отношений между Богом и человеком, кающийся может уповать на незаслуженную милость и прощение со стороны Бога.

1. *Св. Писание*. Ветхому Завету незнаком специальный термин, который бы точно соответствовал христианскому богословскому понятию «покаяние». Глагол *šûb* (שוב — обратиться, поменить направление) употребляется в смысле «каяться» или в тех ситуациях, когда необходимо обозначить отход от чего-то и возвращение к изначальным отношениям с Богом. Представление о покаянии в рамках Ветхого Завета можно сформулировать из контекста таких тем, как грех и обращение; покаяние поэтому можно определить как «реакцию отдельного человека, отдельной общности или народа на осознанную вину» (*Waschke E.-J. Buße. S. 1905*). В области культа идея покаяния связана с практикой постных дней (Ис. 22:12ff.; Иона. 3), сопровождавшихся в свою очередь внешними знаками покаяния — жалобами, просьбами, исповеданием вины (и благодарностью) (Пс. 78). Цель покаянных обрядов состоит в примирении с Богом, в предотвращении полагающегося наказания либо же в попытке отвести уже наступившее несчастье. Против чисто внешней культовой практики покаяния выступают пророки, требующие обращения на всей экзистенциальной глубине (Амос, Осия, Исаия, Иеремия, Иезекииль). Как призыв к обращению и к глубинному началу новой жизни создавалось и деuteronomическое историческое повествование.

В Новом Завете центральные понятия *μετάνοειν* (*metanoein*) и *μετάνοια* (*metanoia*) означают отход (от неправильного образа жизни), представляющий собой глубокую перемену в жизни человека. В проповеди покаяния состоит миссия Иоанна Крестителя. Перед лицом непосредственно угрожающего Израилью суда он

призывает народ к обращению (Лк. 3:7–9.16f., par.), под которым он понимает совершенную экзистенциальную переориентацию человека, внешними проявлениями которой надлежит быть крещению покаяния и исповеданию вины (Мк. 1:4f.). С обращением не обязательно связано обещание спасения, в обращении для Израиля заключается скорее единственная возможность избежать гнева Божия.

В то время как Иисус, принимая крещение (Мк. 1:9–11 par.), по началу присоединяется к призыву Крестителя к покаянию, в Своей самостоятельной проповеди Он расставляет иные акценты: Иисус благовествует прежде всего не суд, а Царство Божие как новоизбранничество Божие; благодаря «субстанциальной близости» Царства Божия настоящее обретает новое качество (Лк. 10:9). Весть о безграничной готовности Бога к прощению находит свое выражение в уверенности Иисуса в том, что Он обладает Божественными полномочиями отпускать грехи (Мк. 2:5). В Иисусовом благовестии следует различать призыв к обращению (на фоне грозящего суда) и призыв к последованию (на фоне грядущего Царства Божия как дара).

Древняя Церковь в своей миссии по-разному передавала этот призыв Иисуса: как последний призыв Израилю все-таки последовать благовестию Иисуса, как призыв эллинистическим иудеям обратиться к Иисусу как грядущему Судии, как требование эллинам отойти от идолов и повернуться к единому Богу и воскресшему Господу Иисусу. И наконец, тема покаяния встречается в рамках общинной дисциплины (ср. Мф. 18). В представлении зарождающейся Церкви власть Иисуса отпускать грехи перешла к христианской общине (или же к ее представителям). Как надежда на примирение грешника с Богом, так и соблюдение общинной святости, поврежденной грешником, — вот темы, глубоко волнующие первохристиан.

2. *История и догматика.* В ранней Церкви не было однозначного отношения к возможности отпущения грехов крещеным христианам. В конце I — начале II в. считалось, что крещение в принципе обязывает к безгрешной жизни. Это представление находилось в противоречии с реальным опытом христиан и могло соблюдаться лишь немногими. Эту трудность разрешили следующим образом: христианин, совершивший грех после крещения, может и должен — если он сожалеет о грехе и кается (прежде всего в форме молитвы, поста и подаяния) — получить прощение у Бога.

«Пастырь» Ермы (Рим, первая половина II в.) предпринимает попытки уточнения: несмотря на то что крещение является единственной возможностью отпущения грехов, Бог все же — поскольку конец близок — подает крещеным еще одну-единственную возможность к обращению.

В отличие от Востока, на Западе вслед за этим возникает тесная связь между самим покаянием и формальным чином покаяния. Ударение делается на понимании покаяния как требования справедливости Божией. На рубеже II–III вв. развивается канонический процесс покаяния для смертных грешников (убийство, блуд, отпадение от веры), лишившихся благодати (а потому и своего членства в Церкви) и потому нуждающихся во «втором» примирении (после крещения). Тертуллиан (до своего перехода в монтанизм) расставил здесь основные вехи, действительные и в более позднее время: Бог, являющийся создателем принципа награды и наказания, Бог-Судия, желает осуществления Своей справедливости, — и к этому Он призывает грешников: вернуться в Его благодать покаянием. В этом смысле грешник является должником по отношению к Божественной справедливости и призван покаяться и удовлетворить Бога. Уже у Тертуллиана имеется однозначное свидетельство о каноническом церковном чине покаяния (после крещения возможном один раз): оно начинается с самоуничтожения, когда согрешивший принародно исповедует свою провинность епископу и (в более общей форме) общине. За исповеданием следует время покаяния с серьезными епитимьями; по окончании срока покаяния епископ (или предстоятель общины) принимает кающегося в церковное общение путем возложения на него рук. Покаяние, таким образом, не просто предоставляется «совести», а является конкретным «делом»: Сам Христос примиряет кающегося с Богом; в рамках же церковного чина покаяния, понимаемого как дар благодати, дела удовлетворения Бога призваны к тому, чтобы свидетельствовать об искренности выражаемого сожаления до того, как епископ объявит о состоявшемся примирении кающегося с Богом и Церковью.

Воспоследовавшая затем история формирования чина покаяния характеризуется двумя спорными вопросами: какого рода грешникам следует давать вторую возможность покаяния и в каком именно богослужебном чине подобное отпущение грехов надлежит даровать грешнику. В спорах о дисциплине покаяния (III в.) мягкий вариант оказался более приемлемым, чем вариант

крайне строгий. Киприан Карфагенский окончательно сводит отпущение грехов и церковную дисциплину покаяния во единое целое. Августин выступает за то, чтобы каждому греху полагалось подобающее наказание. После любого греха требуется (и возможно) совершенное удовлетворение, *satisfactio congrua*; добровольное принятие на себя дел покаяния предотвращает неизбежное наказание Божие. Августин различает легкие прегрешения, которые Бог прощает по пятому прошению в молитве «Отче наш» и за добрые дела, с одной стороны, и тяжкие грехи, находящиеся в «ведении» (разового) церковного чина покаяния, с другой.

Существенные изменения наступают в раннем Средневековье с укреплением частной исповедальной практики, зародившейся в Ирландской Церкви и распространившейся в VI–VII вв. на всю Западную Церковь, а ко времени Высокого Средневековья сформировавшейся в таинство покаяния. Эту форму покаяния характеризует неограниченная повторяемость, исповедание (в том числе «легких») грехов и тайный чин (между рукоположенным священником и желающим покаяться грешником). С VII в. дела покаяния, которые священник налагает на кающегося, сводятся в специальные сборники епитимий, построенные по казуистическому принципу; все чаще наказания за грехи начинают замещаться, однако, другими делами, например денежными выплатами (индальгенция). IV Латеранский собор (1215) объявляет долгом каждого верующего по крайней мере один раз в год исповедоваться, выполнять возложенные священником епитимии и (по крайней мере, в Пасху) причащаться (ср. Denzinger-Hünemann; 812–814); отпущению грехов здесь приписывается «самостоятельное» сoterиологическое значение.

В схоластике окончательно складывается схема покаяния из трех основных моментов: раскаяние, исповедь (исповедание самого кающегося, отпущение грехов священником), удовлетворение Бога. Соотношение субъективной добродетели покаяния и объективного таинства покаяния остается как темой в богословии, так и церковной практикой покаяния. Фома Аквинский окончательно выводит покаяние в область сакраментологии; его учение о покаянии в основных чертах становится учением Церкви (ср. Флорентийский собор: Постановление об армянах, 1439 г.; Denzinger-Hünemann; 1310 f., 1323). Прибегая к гилеморфическому понятийному аппарату, он определяет делание кающегося как материю Таинства, а слова священнического отпущения

грехов — как форму. Фома стремится к синтезу субъективной составляющей (раскаяние) и объективной составляющей Таинства, а также теории священнической власти ключей. Согласно Фоме, покаяние может быть самостоятельной добродетелью, состоящей в готовности понести наказание за совершённые грехи; таким образом, оно является (потенциально) частью одной из основных добродетелей — добродетели праведности. Но покаяние может толковаться и как интенция, входящая в состав всех добродетелей, поскольку их достижение возможно лишь путем преодоления противоположных им грехов (ср. *Summa theologiae*; III, q. 85, a. 3). В смысле «результата» таинство покаяния предпочтительнее добродетели покаяния. Дунс Скот рассматривает внесакраментальный путь — чрез пробуждение совершенного сокрушения (*contritio*), зиждящегося в любви, — как «тяжкий», а сакраментальный путь (сокрушение (*attritio*) из-за страха наказания является предпосылкой действенного принятия отпущения) как «более легкий» и «более надежный» путь примирения; суть сакраментального покаяния состоит в священническом отпущении. Экклезиальный аспект покаяния со времен Высокого Средневековья все больше стремится к индивидуализации покаяния и превращению его в частное таинство.

Догматические решения, найденные средневековой схоластикой для объяснения благодатной действенности Таинства вне зависимости от духовного настроения человека, над которым оно совершается (превалентность благодати), подвергаются сомнению в XIV–XV вв.: Вильгельм Оккам и номинализм подчеркивают свободу воли в человеке и настаивают на необходимости «совершенного сокрушения» (*contritio*), делающего сакраментальное отпущение действенным. Реформаторские движения, связанные с именами Викариуса и Гуса, критически относятся к сакраментализации покаяния, а в особенности к священническим претензиям на посредничество в деле спасения. Вопрос совершенного и несовершенного раскаяния как субъективного духовного настроения кающегося, а также вопрос сатисфакционного значения дел покаяния становится центральной темой Реформации. Тридентский собор (1545–1563), представляющий собой реакцию на Реформацию и расставивший решающие догматические акценты, действительные в католическом богословии по сей день, подтвердил средневековое (томистское) учение о Таинстве покаяния в основных его моментах (Denzinger-Hünemann; 1667–1693, 1701–1715): Таинство покаяния является та-

инством, учрежденным Иисусом Христом, и может совершаться повторно. Апостолам и их каноническим последователям была сообщена власть отпускать или не отпускать грехи. Собор подтвердил трехчастный состав таинства: сожаление, исповедание всех (осознанных) грехов перед священником и удовлетворение Бога со стороны кающегося. Собор настаивает на положительном значении даже несовершенного, объясняющегося страхом раскаяния (правда, тем не менее, недостаточного для оправдания грешника), который все же представляет собой определенную подготовку (лат. *dispositio*) души к принятию таинства покаяния. Сакраментальное отпущение грехов священником является не только объявлением об отпущении, но и действенным судебским актом (определенные случаи могут предоставляться на рассмотрение «высшего священника», Папы). Хотя в отпущении провинность прощается, однако это не всегда ведет к отмене всего наказания за грех. Поэтому Тридент хотя и настаивает на сатисфакторном свойстве дел покаяния, все же не умаляет при этом благодатного характера отпущения грехов как незаслуженного дара Божия.

Со Второго Ватиканского собора (1962–1965) совершаются серьезные попытки взглянуть на покаяние (вновь) шире и увязать учение о покаянии с сотериологически понятой экклезиологией. Экклезиологический аспект таинства покаяния здесь выступает рельефнее; в его свете примирение грешника с Богом связано с примирением с Церковью (ср. *Lumen Gentium*, 11). Постоянная фиксация на таинстве покаяния, выработавшаяся в истории богословия, здесь преодолевается; вновь очевидным и распространенным становится многообразие форм покаяния и отпущения грехов.

Католическое понимание покаяния до сего дня обременено надуманными «сатисфакционными теориями», создающими представление о Боге, согласно которому Бог мелочно настаивает на устранении накопившейся вины. Кроме того, юридическая концепция покаяния привела к тому, что за размышлениями о феномене человеческого греха иногда стали пренебрегать связью личности и поступка. Католическое богословие покаяния часто упрекают в том, что оно пропагандирует «оправдание делами» и «производительное благочестие»; в ответ на это следует подчеркнуть, что, согласно и католическому учению, прощение грехов совершается только по благодати (ср. Тридентский собор; Denzinger-Hünemann; 1523, 1525). Не самоуничижение и не готовность кающегося к жертвам «переубеждает» Бога сменить гнев

на милость; примирение — дело одного только Бога. Покаяние здесь понимается как процесс, происходящий в верующем, — процесс, в котором кающийся принимает прощающую обращенность Бога к Своему творению и таким образом делает покаяние полным. Принимая и познавая щедрость Божию по отношению к твари, человек направляет свое покаяние и против злоупотребления Божественными дарами (как творением, так и человеком), — против злоупотребления, проявляющегося в греховных поступках, в «греховной» (социальной) структуре или (индивидуальном) поведении. Покаяние совершается с верой в то, что Бог в Иисусе Христе открыл путь к обращению, — путь, на котором грешник вновь может восстановить соответствие своего призвания как твари Божией Божиему замыслу. Так называемые «дела покаяния» (например, стремление к углублению веры, примирение с ближним, стремление к преодолению несправедливых структур, попытки поправить последствия совершённого греха) служат не к тому, чтобы предотвратить Божие наказание, а к тому, чтобы помочь человеку преодолеть в себе установки, вызывающие в нем враждебное отношение к творению и к людям; кающийся берет на себя, таким образом, мучительные последствия своего греха.

3. *Богослужение.* Покаяние и примирение находят свое конкретное выражение почти во всех богослужениях, в особенности в Крещении, Евхаристии, елеосвящении и в Таинстве покаяния. В действующем сегодня чине покаяния латинской Церкви — «*Ordo Paenitentia*» — содержатся три формы Таинства покаяния: 1) молитвенное примирение с Богом для отдельных верующих, 2) общее молитвенное примирение, сопровождающееся личным исповеданием грехов и личным отпущением грехов, 3) общее исповедание грехов с общей разрешительной молитвой — эта форма практикуется только в ситуациях определенной опасности.

Одновременно с тем существуют так называемые покаянные богослужения (неевхаристическое чинопоследование, размышления, совместное исповедание вины, молитва об отпущении грехов), служащие постепенному приучению верующих к мысли о необходимости покаяния и являющиеся выражением прежде всего социально-экклезиального измерения покаяния.

Современному западному миру христианский зов к обращению и покаянию все же скорее чужд. «Для современного человека, сформированного под сильным влиянием конструктивно планиру-

ющей рациональности Нового времени и убежденного в том, что все, достигнутое им, достигнуто лишь благодаря его собственным усилиям, такие понятия, как грех, покаяние, вина, страх Божий, смирение и уныние, представляются признаками ушедших эпох» (Gantke W. Buße. S. 1905). К Таинству покаяния стали прибегать много реже, так что в настоящее время в области католического душепопечительства стали говорить о кризисе Таинства покаяния. таинство покаяния, точнее его практика, находится в переломной ситуации. Ведется поиск новой формы Таинства, которая бы делала очевидной связь покаяния с жизнью — для современных христиан и для всей Церкви.

Лит.: Becker J. Buße. IV: Neues Testament // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 7. S. 446–451; Beirath G. A. Buße. V: Historisch // Ibid. S. 452–473; März C.-P. Buße. II: Alltestamentlich, neutestamentlich, jüdisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 2. S. 825–827; Ohst M. Buße. IV: Christentum. 2: Kirchengeschichtlich // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 1. S. 1910–1918; Koch G. Sakramentenlehre — Das Heil aus den Sakramenten // Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik / Hg. von W. Beinert. Bd. 3. Paderborn u. a., 1995. S. 309–523; о Таинстве покаяния: s. 446–468; Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben im Anschluss an die Bischofssynode *Reconciliatio et paenitentia* über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute (2.12.1984); Sattler D. Bußsakrament. I–III // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 2. S. 845–853; Sattler D. Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. Mainz, 1992; Waschke E.-J. Buße. II: Altes Testament // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 1. S. 1905f.; Weder H. Buße. IV: Christentum. 1: Neues Testament // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 1. S. 1908f.; Welten P. Buße. II: Altes Testament // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 7. S. 433–439; Werbick J. Buße. III–IV // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 2. S. 828f.

Биргитта Кляйншверцер-Маистер

Пост (правосл.)

Пост в христианстве обычно понимается как добровольное воздержание либо от вкушения скоромной пищи, либо даже полное от еды — на определенный период. Заповедь воздержания Господь дал Адаму в раю. В ветхозаветные времена пост был обязателен для верующих. Так, Моисей и Илия в соответствии с законом

постились по 40 дней. Постом спаслась Ниневия от Божия гнева, когда ни люди, ни скот, ни волы, ни овцы ничего не ели, не ходили на пастбище и воды не пили (Иона. 3:7). Господь Иисус Христос перед началом Своего земного служения возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал (Мф. 4:1–2). К посту Господь призвал апостолов: *...сеи же род изгоняется только молитвою и постом* (Мф. 17:21); *Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры* (Мф. 6:16).

Среди апостолов в первые годы христианства практика поста была обязательна, в Писании говорится, что они служили Господу и постились (Деян. 13:2). В первые века христианства и в последующие периоды к посту призывали святые подвижники: «Посту радуется и Господь наш, если только постимся с любовью, надеждой и верой», — учит преподобный Ефрем Сирийский (Ефрем Сирийский, *прп.* Творения. Ч. 4. С. 108). Святые отцы Церкви уделяли в своих творениях внимание посту, его причинам и задачам: «Хочешь ли знать, какое украшение для людей пост, какая он оборона и защита?» — пишет святитель Иоанн Златоуст (Иоанн Златоуст, *свт.* Полное собрание творений. Т. 2, кн. 1. С. 343).

Итак, пост — важная составляющая духовной жизни христианина, установленная Самим Господом и укорененная в духовном опыте Церкви. Пост наряду с молитвой называется одним из главных орудий в духовной брани, он есть неперемное условие духовного преуспевания христианина и предписан всем, как монашествующим, так и мирянам.

Адам, нарушив заповедь воздержания, подпал под власть плоти над душой, следствием чего явились грех и смерть. Поэтому основная задача поста, по учению Церкви, «умерщвление» плоти, обуздание плотских желаний и страстей. Святитель Иннокентий Московский говорит: «Цель поста — усмирить и облегчить тело, сделать его послушным душе. Пресыщенная плоть требует неги и покоя, располагает к лени, препятствует мыслям о Боге. Она, подобно разнузданной прислуге, восстает против своего господина — души и хочет властвовать над ней» (Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского. С. 67).

Пост является началом духовного возрастания, он, как обработка почвы перед посадкой, подготавливает душу к восприятию и наилучшему возрастанию в ней семян Божия слова, веры, молитвы. Преподобный Исаак Сирийский пишет о посте: «Пост — ограждение всякой добродетели, начало борьбы, венец воздержных, красота

девства и святыни, светлость целомудрия, начало христианского пути, мать молитвы, источник целомудрия и благоразумия, учитель безмолвия, предшественник всех добрых дел» (Исаак Сирин, *прп. Слова подвижнические*. С. 79).

По своему значению пост не только ограничение в пище, но духовное делание, совершаемое ради Бога. Душа и тело составляют неразрывное единство. При здоровом состоянии души тело является проводником желаний и устремлений души. Тело, как низшее, материальное, подчинено высшему — духу. Однако когда душа поражена язвами грехов, страстей и находится в болезненном состоянии, нормальное соотношение тела и души меняется. Тело из служебного состояния переходит в господствующее и диктует душе свои желания. Душа, обессиленная, переходит в низменное, подчиненное состояние и порабощается телом. Для изменения этого состояния недостаточно одних лишь усилий души, ведь теперь «тело, вначале бывшее проводником души, с усилением в ней страсти становится орудием этой страсти, оковами, пленяющими душу» (Григорий (Лебедев), *еп. Шлиссельбургский*. Проповеди. С. 75).

Пост, как воздержание, служит одним из средств восстановления нарушенной гармонии: «Воздержание от пищи Бог повелевает для того, чтобы мы обуздывали порывы плоти и делали ее послушным орудием для исполнения заповедей» (Иоанн Златоуст, *свт. Полное собрание творений*. Т. 12, кн. 2. С. 506).

Ограничивая себя в пище и телесных удовольствиях, человек добро делает своей душе, помогая выбраться ей из порабощения плотью: «Постом утишаются и уничтожаются все плотские страсти, особенно блуд. <...> Постом очищается телесный и душевный сосуд от нечистого содержимого — мирских страстей и похотей» (Николай Сербский, *свт. Беседы*. С. 148–149).

Однако и со стороны души необходимы усилия. Святая Церковь в одной из стихир первой седмицы Великого поста призывает своих чад: «Постящися, братие, телесно постимся и духовне». Это означает, что истинный пост не только в воздержании от скоромной пищи, но и в удалении от всевозможных развлечений, в бодрствовании души. Необходимо, постясь, удерживать свой язык от греховных и праздных разговоров, умерять свои желания и гнев, гнать от себя недобрые мысли и мечтания. Духовный пост — это концентрация духовных сил, борьба с грехом, усиленная молитва.

Духовная сущность поста тесно связана с покаянием. Святитель Иоанн Златоуст увещает «не просто лишь проходить седмицы пос-

та, а исследовать свою совесть, испытывать помыслы» (Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. 12, кн. 2. С. 506). К сему прибавляет он слова о необходимости сочетать телесное воздержание с духовной работой: «Если мы не будем управлять себя таким образом и показывать такую заботливость о своей душе, то нам не будет никакой пользы от поста и воздержания, которым мы подвергаем себя» (Там же).

Святая Церковь установила для верующих четыре больших поста: Великий, Рождественский, Петров и Успенский; еженедельные постные дни в среду, в память о предании Иудой Христа, и пятницу, в воспоминание о распятии Господа; и еще три однодневных поста: в крещенский сочельник — 18 января, в память Усекновения главы Иоанна Предтечи — 11 сентября, в праздник Воздвижения Креста Господня — 27 сентября (даты указаны по нов. ст.). В монастырях постным является еще и понедельник каждой недели.

Остановимся подробно на особенностях проведения больших постов. Два из них — Рождественский и Успенский — проходят ежегодно в одно и то же время: Рождественский — с 28 ноября по 6 января, Успенский — с 14 по 27 августа (нов. ст.). Начало Великого и Петрова постов зависит от пасхального цикла. Петров пост, который называют еще Апостольским, начинается в понедельник после Недели всех святых и заканчивается 12 июля, в праздник святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Великий пост начинается за семь недель до Пасхи и состоит из шести недель поста Четыредесятницы и поста Страстной седмицы, посвященного воспоминаниям о святых страстях Христовых.

Количество дней поста Четыредесятницы не случайно. Вот как пишет об этом свт. Григорий Двоеслов: «Ибо от настоящего дня до радостного праздника Пасхи проходит шесть недель, которых дни составляют именно число сорок два. Из них, когда вычтем шесть дней воскресных, не подлежащих воздержанию, то остается в воздержании не более как тридцать шесть дней. Но поскольку год состоит из трехсот шестидесяти пяти дней и мы постимся тридцать шесть дней, то мы за год наш выдаем как бы десятину Богу, так что мы прожили для себя самих целый дарованный нам год, а для Виновника нашего умерщвляем себя воздержанием в продолжение десятой части его. Поэтому, возлюбленнейшая братия, как в законе повелено было вам приносить Богу десятину (см.: Лев. 27:30), так постарайтесь принести Ему и десятину дней» (Григорий Двоеслов, свт. Беседы на Евангелие. С. 125).

Кроме продолжительности, посты различаются и по строгости. Самый главный и строгий — Великий пост. Этот пост, предваряющий главный христианский праздник Святой Пасхи, установлен в память 40-дневного поста Спасителя в пустыне. В дни этого поста рыбу можно вкушать только в праздники Благовещения Пресвятой Богородицы (7 апреля нов. ст.) и Входа Господня в Иерусалим (за неделю до Пасхи). Первая и последняя седмицы этого поста — самые строгие.

Близок по строгости к Великому Успенский пост. Этим постом Святая Церковь почитает Успение Пресвятой Богородицы. В течение этого поста рыбу разрешается употреблять в пищу лишь в праздник Преображения Господня — 19 августа.

Рождественский пост разделяется по строгости на две части. Рыбу можно вкушать в те дни, когда совершаются всенощные бдения и храмовые праздники, кроме среды, пятницы, а также последней недели перед праздником Рождества Христова (со 2 по 6 января), когда пост становится более строгим. День, предшествующий празднику Рождества Христова, именуется Рождественским сочельником (6 января нов. ст.). Это день особо строгого поста. По давней русской традиции, в сочельник не вкушают пищу весь день, до появления на небе первой звезды (в память о Вифлеемской звезде).

Предписания о Петровом посте — такие же, как и в первый период Рождественского. В течение Петрова поста рыбу можно употреблять в пищу во все дни, кроме среды и пятницы.

К настоящему времени пост — это исторически сложившаяся, глубоко проработанная практика, необходимая человеку для плодотворной духовной жизни. Не следует пренебрегать таким сокровищем, как пост, но и не следует самочинно устанавливать себе меру поста. Это касается и тех случаев, когда человек возлагает на себя слишком строгий пост, руководствуясь соображениями ложного благочестия. Вот как говорит об этом прп. Ефрем Сирин: «Если сверх меры будешь утруждать тело, оно обратится в тягость душе. Душой овладеют робость и уныние, и сделается она раздражительной и ленивой к молитве и благому послушанию» (*Ефрем Сирин, прп.* Творения. Ч. 1. С. 109). «Сколь вредно невоздержание, столь вреден (или еще более) неумеренный пост. Слабость тела, происходящая от недоедания, не позволяет совершать молитвы в должном количестве и с должной силой», — пишет свт. Игнатий (Брянчанинов) (Сочинения. Т. 1. С. 145).

Господь не требует от нас такой жертвы и не возлагает на нас испытаний больше наших сил: «Мы имеем кроткого и милостивого Владыку, Который не требует от нас ничего сверх силы. Ведь Он требует от нас не просто лишь воздержания от яств и поста и не для того, чтобы мы оставались только без пищи, а для того, чтобы мы, удаляясь от мирских занятий, весь досуг употребляли на духовные» (*Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. 12, кн. 2. С. 507*). Отсюда и происходят все установления относительно прохождения поприща поста.

В Православной Церкви не считают, что установления относительно поста устарели и нуждаются в пересмотре в соответствии с реалиями современной жизни. Современный человек все тот же, что и две тысячи лет назад. Также его одолевают страсти, также томится душа под ярмом греха. Окружающий мир, как и прежде, но с большим напором предлагает на выбор широкие пути, ведущие к погибели. И здесь воздержание — как раз то, что может противопоставить человек этому разнообразию соблазнов.

Вместе с тем не стоит забывать, что пост является средством, а не целью. Он — лекарство для духовно страждущего человека. Сам по себе пост не может спасти. Однако как скальпель хирурга отсекает болящий орган, чтобы все тело не страдало, так и пост отсекает язвы страстей и плотских желаний для того, чтобы не страдала душа в болезненном греховном состоянии.

Присовокупив к посту молитву, бдения, совершение добрых дел, прибегая к спасительному таинству исповеди, причащаясь Святых Христовых Таин, человек, по милости Божией, восстанет из греховного рабства и утвердится на пути спасения. Все святые прошли этим путем, их опыт — благое свидетельство в пользу поста.

Лит.: Григорий Двоеслов, свт. Беседы на Евангелие. М., 2009; Григорий (Лебедев), еп. Шлиссельбургский. Проповеди: Благовестие святого евангелиста Марка (Духовные размышления): Письма к духовным чадам. М., 1996; Ефрем Сирин, прп. Творения. Ч. 1. М., 1881; Он же. Творения. Ч. 4. Сергиев Посад, 1900; Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения. Т. 1: Аскетические опыты. СПб., 1905; Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Сибири и Аляски. М., 1997; Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: В 12 т. Т. 2, кн. 1. М., 1993; Т. 12, кн. 2. М., 2004; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911; Николай Сербский, свт. Беседы. М., 2001.

М. Бардин

Пост (католич.)

С религиозоведческой точки зрения принято говорить о феномене поста, когда налицо имеется воздержание от определенного твердого и/или жидкого питания по религиозным или культовым мотивам; феномен поста встречается во многих религиях. Зачастую пост представляет собой выражение покаяния, примирения, а также просьбы, обращенной к Божеству; пост может представлять собой также очищение для подготовки к культовому действию. С постом связаны представления о том, что постящийся способен достичь высоких этических целей или религиозно-мистических состояний. Благодаря посту пророк оказывается способен к восприятию особых откровений и видений.

В Ветхом Завете под постом понимается временное полное или частичное воздержание от пищи и питья на основании культовых предписаний. Обычно пост длится с утра до вечера и может быть продлен на несколько дней. Пост часто связан также с обрядами скорби и самоуничтожения (покаянное одеяние, посыпание головы пеплом — ср. Книгу Ионы), являющимися внешним знаковым подтверждением воли к покаянию и выражением радикального обращения к Богу. Общинный пост призван к усилению жалобы народа на богооставленность и прошения о новом изъятии милости. Но у пророков встречается и критика ритуального поста (ср. Ис. 58; Иоил. 2:13ff.; Сир. 34:31) как чисто культового мероприятия, не имеющего ценности в глазах Бога, если у постящихся отсутствует внутреннее покаяние.

Иисус и его ученики всегда придерживаются обычных предписанных иудейских постов того времени. Об Иоанне Крестителе и его последователях в Новом Завете сообщается, что они были строгими постниками. Иисус же был снисходителен по отношению к личному посту и потому часто сталкивался с критикой в свой адрес, почему Он и Его ученики не постятся. Свое отношение к посту Он защищает, прибегая к образу гостей на свадебном пире и жениха, который находится посреди них (Мк. 2:19а, par.). Это обоснование связано с так называемым ожиданием близкого конца (*парусия*). Христианский пост согласно Мф. 6:16–18 только тогда имеет смысл, когда он не осквернен похвальбой и гордостью перед Богом (ср. Лк. 18:12).

Первые христиане переняли у иудеев разного рода аскетические упражнения, а с ними и пост. В противоположность иудейству

(постившемуся по понедельникам и четвергам) ранняя Церковь выбрала среду (вспоминание взятия Иисуса под стражу) и пятницу (вспоминание страдания и смерти Иисуса) в качестве дней регулярного еженедельного поста. Очень рано возник обычай многодневного предпасхального поста: сорокадневный пост упоминается в источниках первой половины IV в. Для дальнейшего развития постов важным этапом оказалось установление великих праздников (например, Рождества Христова — «пост перед Пришествием Спасителя», адвент). Древняя Церковь знала и подготовительный пост перед крещением, а также перед рукоположением священнослужителей. С III в. имеются свидетельства о евхаристическом посте.

Новые импульсы церковный пост получил с развитием монашества. В строгой аскезе, связанной со строжайшим пощением, монахи, жившие в эпоху после гонений на христиан, усматривали своего рода бескровное мученичество. Строгий пост укреплял их в брани с бесами и помогал им одолеть собственные страсти. Со временем развиваются крайние формы поста: многие принимали пищу лишь каждый второй день, некоторые ели лишь по субботам и воскресеньям. В пище они ограничивались овощами, травами, хлебом, солью, финиками и инжиром. Некоторые питались одними травами и сырыми овощами, другие варили их. Периодически образовывались группы (например, энкратиты), известные своей строгостью на этом поприще. Против подобного отношения высказывается уже ап. Павел — 1 Тим. 4:3; 5:23; Тит. 1:15. Правила св. Бенедикта намного мягче по сравнению со строгими обычаями восточного монашества: «Монаху хоть и надлежит всегда вести жизнь, как во время поста, но лишь немногие обладают к тому достаточной силой» (*Regula Benedicti*. 49, 1–2a.).

Зачем нужен пост? Согласно святоотеческому преданию, пост служит подспорьем на пути очищения от страстей, в борьбе с искушениями от бесовских сил и, прежде всего, для внутреннего приуготовления к встрече с Богом. Иисус, ведомый Духом в пустыню (ср. Мф. 4:1–11; Лк. 4:1–13; Мк. 1:12–13), пребывал там 40 дней без еды (ср. Моисей — Исх. 34:28) и под конец был трижды искушаем сатаной. Он отражает нападки искушителя, остается верен Своему долгу и посланничеству и выходит на проповедь. Пред лицом близящегося Царства Божия все, кто хотят последовать Христу, призываются к воздержанию.

В Средние века предписания Древней Церкви продолжали соблюдаться, однако освобождающее и целительное значение

поста ушло на задний план. Большое количество правил в этой области (предписания и исключения) со временем затемнило глубокий смысл поста и натолкнулось на отторжение реформаторов, усматривавших в посте одно лишь законническое благочестие.

В последующее время все чаще стали раздаваться критические голоса против практики поста: истинный пост — это отказ от мира сего, сопровождающийся добрыми делами; добрые дела могут заместить собою пост. Молитва, любовь к ближнему (подавание) и пост стали чаще рассматривать как единое целое, их стали видеть в неразрывной связи между собой. Они — средство к обретению отпущения грехов. Периоды и дни покаяния в течение церковного года назначены не только для духовных упражнений и молитвы, но и в особенности для добровольного воздержания (пост и милостыня) и для подаяния нуждающимся близким (дела милосердия).

В рамках так называемых церковных заповедей пятая заповедь гласит: «Соблюдай заповеданные посты». Эта заповедь назначена к тому, чтобы утвердить периоды воздержания и покаяния, приготовляющие нас к церковным праздникам; они помогают нам не дать нашим инстинктам владеть нами, они помогают отвоевать свободу сердца (ср. Катехизис Католической Церкви, § 2043).

В сборнике церковных правовых норм «*Codex Iuris Canonici*» в правиле 1251 проводится различие между воздержанием (абстиненцией) от мясной пищи (во все пятницы за исключением великих праздников) и строгим постом (одноразовое насыщение) в Пепельную среду¹ и в Страстную пятницу, к которому обязываются все верующие, достигшие совершеннолетия и до шестидесяти лет (правило 1252). Пост считается выражением деятельного покаяния. В правиле 1253 говорится: «Архиерейский собор устанавливает правила соблюдения поста и воздержания; он вправе предписывать другие формы покаяния, в особенности дела милосердия и упражнения в благочестии, которые в таком случае полностью или частично замещают собой пост и воздержание». После введения этого правила еженедельный пост по пятницам в виде воздержания от мясной пищи в некоторых западных странах латинской традиции был в значительной степени утрачен.

Литургически сорокадневное предпасхальное время покаяния (пост, *Quadragesima*) имеет следующие особенности: в евхаристи-

¹ Пепельная среда — в западной церковной традиции является первым днем Великого поста. — *Примеч. пер.*

ческом богослужении совсем не поют «Gloria» (за исключением Великих праздников), а «Аллилуия» перед чтением Евангелия замещается призыванием Христа. В Великую пятницу Евхаристия не совершается. В этот особый период инструменты (например, орган) употребляются только в качестве простого сопровождения пения верующих; торжественные прелюдии отменяются. Колокола и орган умолкают совсем в период между «Gloria» на литургии Великого четверга (Зеленый четверг) и «Gloria» торжественной пасхальной ночи. Начиная со Страстного воскресенья (5-е воскресенье поста), по древней традиции, корпус Христа на церковных Распятиях (в особенности на Распятиях, богато украшенных драгоценными камнями) облачается в покров. Во многих церквях во время поста алтарный образ завешивается большим постным или так называемым голодным покровом. В эти недели алтари не принято украшать цветами. Подобными символами Церковь отчетливо указывает верующим на то, что пост имеет и переносный смысл, пост касается всего человека, а не только приема пищи: пост касается глаз и ушей и вообще всех человеческих чувств.

В сборнике церковных правовых норм «Codex Iuris Canonici» 1917 г. еще существовало правило евхаристического поста с полуночи накануне принятия Святого Причастия (кроме случаев смертельной опасности). В Апостольских постановлениях 1953 г. указывалось на необходимость трехчасового поста перед Причастием: воздержание от пищи и алкогольных напитков, а за час до Причастия — воздержание от любых напитков. При папе Павле VI в 1964 г. это воздержание было сокращено до часу. Это правило существует в латинской традиции по сей день. В «Codex» 1983 г. указывается на необходимость воздержания от любой пищи и любых напитков (за исключением воды и медикаментов) за час до принятия Причастия. От этого правила освобождаются священники, из пастырских соображений (нехватка священников) часто вынужденные служить по несколько служб подряд; исключение из этого правила составляют также пожилые и болящие.

В сегодняшней практике поста можно различить медицинские, социально-политические и духовные аспекты. Так называемый целебный пост под медицинским и духовным наблюдением является сегодня стандартной частью весьма распространенного курса во многих домах отдыха, а также в католических так называемых образовательных домах. Многие трактуют связь поста с духовными аспектами в смысле «акта солидарности» с нуждающимися людьми

(социальный аспект). Ансельм Грюн в своих книгах указывает путь к «свободе от зависимостей и навязчивых представлений», достигаемой с помощью поста. Современные молодые люди, христиане и нехристиане, постятся и по другим мотивам: например, ради мира, против несправедливости и порабощения, ради поддержки всевозможных социальных или политических инициатив. Здесь пост становится средством и символом особой борьбы за определенные цели. Многие постятся и по медицинским соображениям, чтобы очистить тело от отравляющих его шлаков, чтобы не полнеть или чтобы освободиться от болезней, против которых медицина иногда бывает бессильна. Однако некоторые верующие постятся сегодня вновь по глубоко религиозным мотивам, чтобы усилить таким образом свою молитву и укрепить духовную жизнь.

Лит.: *Brantschen N. Fasten gesundheitlich, religiös, sozial. Lausanne, 1987; Brantschen N. Fasten neu erleben. Frankfurt am Main, 1992; Dietrich F. Fasten. II: Im Alten Testament // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 3. S. 1188; Grün A. Fasten — Beten mit Leib und Seele. Münsterschwarzach, 1984; Grün A. Fasten. IV: Historisch-theologisch, V: Heutige Fastenpraxis // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 3. S. 1189–1191; Mayer B. Fasten. III: Im Neuen Testament // Ibid. S. 1188–1189; Paus A. Fasten. I: Religionsgeschichtlich // Ibid. S. 1187–1188; Wiebel-Fanderl O. Fasten. VII: Kulturgeschichtlich // Ibid. S. 1192.*

Рудольф Прокши

Радость (правосл.)

Истинная радость, по словам свт. Григория Нисского, есть признак блаженства: «Блаженство есть объем всего, что представляется как благо, в котором нет недостатка ни в чем, согласном с добрым пожеланием... Признак блаженства — непрестанная и тени не имеющая радость, происходящая от добродетели» (*Григорий Нисский, свт. О блаженствах. С. 6*).

Поэтому неудивительно, что воссоединение с Богом отпавшего человека мыслится в категориях обретения вечной радости, о чем предсказывали еще ветхозаветные пророки: *И возвратятся избавленные Господом, придут на Сион с радостным восклицанием; и радость вечная будет над головою их; они найдут радость и веселье, а печаль и вздыхание удалятся (Ис. 35:10).*

С этим связано то, что явление на земле Спасителя сопровождается возвещением радости как Архангелом Гавриилом, явившимся Деве Марии, так и позднее, в ночь Рождества, пастухам, которым сказал Ангел: *не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям* (Лк. 2:10).

Как пишет свт. Андрей Критский, «в самом деле, была ли и будет ли для рода человеческого какая-нибудь радость более той, как быть причастником Божественного естества, быть в соединении с Богом, быть с Ним едино по причине соединения, и притом ипостасного?» (Андрей Критский, свт. Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы. С. 101).

Сам Господь Иисус Христос испытывал радость, о чем говорил апостолам: *радуюсь за вас* (Ин. 11:15). И более того, Он свидетельствует о желании поделиться Своей радостью с учениками: *Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна* (Ин. 15:11). И Он же учит их расставлять верные ориентиры в радости: *однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах* (Лк. 10:20).

Господь также указал, что радость Его учеников отлична и даже противоположна радостям мира сего: *вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет* (Ин. 16:20).

Святитель Иоанн Златоуст так объясняет эти слова: «Чтобы показать, что после печали бывает радость, и что печаль рождает радость, и что печаль кратковременна, а радость бесконечна, Господь обращается к примеру из обыкновенной жизни и говорит: *Женищина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир* (Ин. 16:21). Он привел этот пример только для того, чтобы показать, что печаль временна, а радость постоянна» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна. С. 139).

Вхождение в Царство Божие Господь Иисус Христос определяет как вхождение в радость: *хорошо, добрый и верный раб!.. войди в радость господина твоего* (Мф. 25:21). Также и ап. Павел определяет Царствие Божие как *радость во Святом Духе* (Рим. 14:17). Он же заповедует: *Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими* (Рим. 12:15) и: *Всегда радуйтесь* (1 Фес. 5:16).

Наиболее полно эту заповедь, равно как и вообще смысл христианской радости, раскрыл прп. Иустин (Попович): «Всегда радуйтесь, поскольку зло, смерть, грех, диавол и ад побеждены. А когда

все это побеждено, есть ли что-нибудь в этом мире, что может уничтожить нашу радость? Вы — совершенные господа этой вечной радости до тех пор, пока добровольно не предадитесь греху, страсти и смерти. Радость кипит в наших сердцах от Его истины, милосердия, правды, любви, воскресения, от Церкви и святых Его. Но есть еще большее чудо: радость кипит в сердцах наших от мучений за Него, насмешек ради Него и смерти за Него. В мучениях за неизменного Господа наши сердца исполняются неизреченной радостью, поскольку эти мучения вписывают наши имена на небеса, в Царство Божие. На земле, в человеческом роде, не существует истинной радости без победы над смертью, а победы над смертью не существует без воскресения, а воскресения — без всесильного Богочеловека Христа, поскольку Он есть единственная истинная радость для всех людей. Воскресший Богочеловек Христос, Победитель всех смертей, вечный Творец жизни и Основатель Церкви, непрестанно изливает эту единую истинную радость в души Своих последователей посредством святых таинств и добродетелей, и эту радость никто не может у них отнять... Наша вера исполнена этой вечной радостью, поскольку радость веры во Христа есть единственная истинная радость для человеческого существа» (*Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1-е послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. С. 162).

Святитель Василий Великий также дает объяснение и совет к практическому исполнению этой заповеди: «Апостол приглашает всегда радоваться, но не всякого, а того, кто подобен ему самому, не живет во плоти, но имеет живущего в себе Христа; потому что общение с высочайшим из благ никак не допускает сочувствия с тем, что беспокоит плоть... Вообще душа, однажды объята любовью к Создавшему и привыкшая увеселяться тамошними красотою, радости своей и благодушия не променяет на разнообразное превращение плотских страстей, но скорбное для других увеличит ее веселье. Таков был апостол, который благоволил в немощах, в скорбях, в изгнаниях, в нуждах (см. 2 Кор. 12:10)...

Итак, если когда случится с тобою что-либо неприятное, прежде всего... не подвергайся смущению, а упованием на будущее облегчай для себя настоящее. Как больные глазами, отвращая взоры от предметов слишком блестящих, успокаивают их, останавливаясь на цветах и зелени, так и душе надобно не смотреть непрерывно на скорбное и не заниматься настоящими горестями, но возводить взор свой к созерцанию истинных благ. Так в состоя-

нии будешь всегда радоваться, если жизнь твоя всегда обращена будет к Богу, и упование на воздаяние облегчит житейские скорби» (*Василий Великий, свт. Творения. С. 84*).

Как же можно соотнести слова апостола: *Всегда радуйтесь* (1 Фес. 5:16) с одной из заповедей блаженств, данных Спасителем: *Блаженны плачущие* (Мф. 5:4)? Преподобный Варсонофий Великий так отвечал на этот вопрос: «Плач есть печаль по Богу, которую рождает покаяние; признаки же покаяния суть: пост, псалмопение, молитва, поучение в слове Божиим. Радость есть веселость по Богу, которая благопристойно обнаруживается при встрече с другими и в лице, и в слове. Пусть сердце сохраняет плач, лице же и слово — благоприличную веселость» (*Варсонофий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. С. 593*).

Радуются Ангелы, радуются и святые. О первом засвидетельствовал Сам Господь: *Так, говорю вам, бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся* (Лк. 15:10), о втором — прп. Антоний Великий: «Когда мы совершенствуемся в праведности, то доставляем радость народу святых, и они усердно молятся и ликуют перед нашим Создателем» (*Антоний Великий, прп. Послание братьям, обитающим повсюду. С. 24*).

Это — истинная радость, святая. Но бывает извращенная, ложная, сатанинская радость, о чем предупреждает прп. Варсонофий Великий: «Не отчаивайся, ибо это доставляет радость диаволу, которой да не даст ему Бог возрадоваться, но скорее да восплачется о спасении твоём чрез Христа Иисуса, Господа нашего» (*Варсонофий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. С. 473*). Из этих слов видно, что сатанинская радость, которую также называют злорадством, представляет собой искажение, выворачивание наизнанку заповеди: *радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими* (Рим. 12:15), то есть диавол радуется над плачущими в отчаянии и плачет над имеющими святую радость.

Подобная извращенная радость в отличие от истинной радости не вечна: *Веселье беззаконных кратковременно, и радость лицемера мгновенна* (Иов. 20:5).

Должно сказать, что не только злорадство, но и вообще земные, плотские радости нельзя уравнивать или отождествлять со святой христианской радостью. Как свидетельствует блаженный Августин, «никакая временная радость не может нисколько сравниться с радостью вечной жизни, какую будут иметь святые» (*Августин, блж. О том, как оглашать людей необразованных. С. 29*).

Более подробно об этом говорит святитель Василий Великий: «Будучи отчуждены от Бога грехом, снова воззваны мы к общению с Богом, освобожденные кровью Единородного от бесчестного рабства... Как же всего этого не признавать достаточной причиной к непрекращающейся радости и к непрестанному веселью, а, напротив того, думать, что тот, кто пресыщает чрево, забавляется звуками свирели, спит распростершись на мягком ложе, — тот один проводит жизнь, достойную радости? А я бы сказал, что имеющим ум прилично о таком [человеке] плакать, ублажать же должно тех, которые настоящую жизнь проводят в надежде будущего века и настоящее обменивают на вечное» (*Василий Великий, свт.* Творения. С. 86).

Глубокий смысл существования земных, плотских радостей раскрывает в своей «Исповеди» блаженный Августин: «Страсти кипели во мне, несчастном; увлеченный их бурным потоком, я оставил Тебя, я преступил все законы Твои и не ушел от бича Твоего; а кто из смертных ушел? Ты всегда был рядом, милосердный в жестокости, посыпавший горьким-горьким разочарованием все недозволенные радости мои, — да ищу радость, не знающую разочарования. Только в Тебе и мог бы я найти ее» (*Августин Иппонийский, блж.* Исповедь. С. 190).

В аскетической православной литературе имеются свидетельства о том, что христианин, ведущий подлинную духовную жизнь, обретает святую радость. Например, преподобный Зосима Верховский, говоря о практике Иисусовой молитвы, описывает в качестве одного из первых ее действий то, что когда подвижник, «сидя долгое время, в одну только молитву углубившись... вдруг внезапно восчувствует ни с чем не сравнимую радость услаждающую — такую, что уже более и молитва не творится, но только чрезмерной любовью ко Христу пламенеет он» (*Зосима Верховский, прп.* Повествование о старце Василиске. С. 643).

Преподобный Григорий Синаит, в свою очередь, указывает, что это духовное чувство бывает разных видов: «Радость имеет два различия, именно: есть радость спокойного характера, которая именуется биением, воздыханием и рассуждением духа, и есть бурная сердечная радость, называемая игранием [духа], восторженным движением, или трепетанием, или величественным взлетом живого сердца в Божественную воздушную сферу» (*Григорий Синаит, прп.* О безмолвии и молитве. С. 90).

Вместе с тем святые отцы предупреждают, что, пытаясь соблазнить подвижника, диавол во время молитвы может фальсифици-

ровать радость и это ложное чувство всевать в него, дабы выдать за истинное.

О том, как отличить духовную святую радость от лживой бесовской, пишет блаженный Диадок: «Если душа непоколебимым движением воспламенится к любви Божией, влеча в глубину сей неизреченной любви и само тело, то это есть действо Святого Духа. Будучи вся преисполнена приятных чувств от неизреченной оной Божественной сладости, она и не может в ту пору помышлять ни о чем другом, а только чувствует себя обрадованной некоей неистощимой радостью. Если же при таком возбуждении ум воспримет некое сомнительное колебание или какое нечистое помышление... то нужно знать, что такое утешение — от прельстителя и есть только призрак радости. Такая радость навеивается извне и является не как качество и постоянное расположение души; видимо, тут враг хочет опрелюбодействовать душу» (*Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое слово. С. 806*).

Истинная радость доступна для человечества только во Христе и через Христа благодаря Его воплощению, смерти, воскресению и вознесению. О ней говорил свт. Григорий чудотворец: «Днесь Адам обновлен и вознесенный на небо ликует с Ангелами. Днесь вся вселенная объята радостью, так как совершилось пришествие Святого Духа к людям... Днесь исполнилось предречение Давида, которое говорит: *Да веселятся небеса и да торжествует земля... да радуется поле и все... деревья дубравные пред лицом Господа...* (Пс. 95:11–13). Господь наш Иисус Христос возвестил неиссякаемую радость всем верующим в Него. Ибо Он говорит: *Увижу вас... и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас* (Ин. 16:22)» (*Григорий Чудотворец, свт. Беседа 1 на Благовещение. С. 131*).

Лит.: *Августин Иппонийский, блж. Исповедь // Творения. Т. 1. СПб.; Киев, 1998; Он же. О том, как оглашать людей необразованных // Христианское чтение. Т. III. 1844; Андрей Критский, свт. Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы // Избранные слова святых отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. СПб., 1869; Антоний Великий, прп. Послание братьям, обитающим повсюду // Послания святого Антония Великого. Единец, 2002; Варсанофий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. М., 2001; Василий Великий, свт. Творения. Ч. 4. М., 1993; Григорий Нисский, свт. О блаженствах. М., 1997; Григорий Синаит, прп. О безмолвии и молитве // Творения. М., 1999; Григорий Чудотворец, свт. Беседа 1 на Благовещение Пресвятой Богородицы // Творения. М., 1996; Диадок Фотикийский, блж. Подвижническое*

слово // Добротолюбие. М., 2008; *Зосима Верховский, прп.* Повествование о старце Василиске // Трезвомыслие (Сборник творений русских подвижников). Т. I. Ново-Тихвинский женский монастырь, 2009; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 7. СПб., 1901; *Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1-е послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. М., 2000.

Диакон Георгий Максимов

Радость (католич.)

Несмотря на то что радость и мир предстают верующим дарами того нового времени, которое наступило с Пришествием Христа, несмотря на то что радость толкуется как часть опыта спасения, а Павел причисляет радость к «плодам Духа» (Гал. 5:22; Флп. 4:4), в западном богословии ей все же уделяли в целом скорее небольшое внимание по сравнению с другими дарами. А потому навerstывание недостающего богословско-библейского обоснования радости является насущной потребностью католического богословия.

1. *Библия.* Согласно библейскому пониманию, радость зиждется не в самом человеке, а в Боге, разворачивающем человека с помощью радости вновь лицом к Себе (Пс. 4:8).

В древнееврейском языке семантическое поле слова «радость» весьма обширно; радость означает не только настроение, но часто и многообразные формы его выражения. Объектом радости в Ветхом Завете являются чаще всего земные блага; радость о земном и преходящем, однако, несовершенна: источником и объектом истинной радости является Бог. В Ветхом Завете, там, где радость не является злорадством (Ис. 14:29), она предстает реакцией на окормляющее присутствие Божие, помогающего словом и делом (1 Цар. 2:1; Ис. 29:19). Так, любое конкретное событие в жизни может стать поводом для благодарной радости. Внутреннее местонахождение радости — это сердце (Пс. 4:8); она находит свое внешнее выражение — в зависимости от повода — в совместных пирах, танце, музыке (Ис. 51:3; Пс. 42:3f.¹); будучи переживанием отдельного человека, она стремится к тому, чтобы быть разделенной многими.

¹ Счет псалмов приводится по Септуагинте. — *Примеч. пер.*

Так, радость может выражаться во вполне земной веселости, но может быть и выражением мистического наслаждения Богом. Конец времен представляется радостным пиром всех народов на горе Сион с присутствующим среди них Богом (Ис. 25:6).

В Новом Завете ветхозаветные прообразы рассматриваются в христологической перспективе, а также привязываются к жизни ранней Церкви. Новозаветное откровение — это евангелие, радостная весть. Синоптическая традиция представляет Иисуса вестником радости (Мк. 1:1, 14f.; Лк. 4:16–21). И Сам Иисус понимал время Своих земных деяний как эсхатологическое время спасения, а потому время радости; Он — Тот, Кто принес с Собой эсхатологическое время радости, признаком которого в настоящем времени является возведение «радостной вести» бедным (Мф. 11:5par.) и именование голодных и плачущих блаженными (Лк. 6:20ff.). Общение неотделимо от библейского понятия радости. Радость, которую принес с Собой Иисус, неотделима и от покаяния. «Поскольку причиной истинной радости является Бог, ее можно пережить только в общении с Богом. Благодаря вести Иисуса об отпущении грехов, нашедшем свое конкретное выражение в евхаристическом с Ним общении, человек возвращается в состояние добрых отношений с Богом и переживает истинную радость» (*Toit A.-B, du Freude*. S. 584). При всей своей привязанности к настоящему моменту, эта радость ожидает своей полноты лишь в эсхатоне. В Пасху радость обретает еще одно измерение, превращаясь — в разительном контрасте с ужасом и горечью страдания Иисуса — в пасхальную радость.

Мотив радости является ведущим в особенности в творениях Луки (Евангелие от Луки и Деяния апостолов), когда он описывает деяния Бога, спасающего свой народ. В Деяниях апостолов радость, навеянная Духом в ситуации грозящей опасности, становится отличительным признаком жизни христианских общин (Деян. 2:26, 28; 5:41).

В контексте Иоанновых писаний, отличающихся особым отношением к описываемым событиям («начало вечности уже сейчас»), встречается представление об эсхатологической радости, наступающей уже в настоящем (Ин. 15:11; 17:13ff.; 1 Ин. 1:3f.). Радость является радостью общей; связанная со страданием Господа, она превращается в радость страстную.

Согласно Павлу, «бытие во Христе» (Рим. 8) является фундаментом и одновременно поводом для радости, действующей в верующем как дар Духа (Рим. 14:17). Христианская радость,

окрашенная у Павла в эсхатологические тона, представляет собой радость «в Господе»; она — дар, но и задача, а наряду с праведностью и миром она представляет собой признак Царства Божия. Эсхатологическая радость побеждает и перед лицом страшных испытаний (ср. Флп.), «радость в страдании» делает парадокс христианского существования очевидным.

Надежда на Пришествие Господа представляет собой тот горизонт, на фоне которого Павел призывает общины к радости (1 Фес. 5:16). «Будучи даром Божиим и в то же время требованием по отношению к одаряемым, радость является для христианских общин жизненно необходимой, радость — их особый отличительный признак; там, где ее нет, словно и нет Церкви Божией» (*Kamplung R. Freude. S. 131*).

2. *Догматика*. В западном богословии радость как дар Духа становилась объектом богословско-догматической рефлексии нечасто.

В учении о Святой Троице у Ришара Сен-Викторского († 1173) радость, к примеру, служит «аффектом» для описания свойств Божественных ипостасей (*De Trinitate*): «Отец принимает от Сына радость, свойственную лишь Ему, в то время как Сын принимает от Отца иную радость, свойственную лишь Ему. В своей разной радости друг о друге Они не желают оставаться одни и стремятся разделить эту радость, для чего им необходим Дух как третья Божественная личность» (*Horne B. Freude. S. 349*).

Фома Аквинский (1225–1274) определяет радость, или желание, по Аристотелю, как «движение души, но в то же время и уже имеющуюся, осязаемую внедренность души в естественное для нее состояние» (*Summa theologiae. II, q. 31, a. 1*). Христианская радость тесно связана с надеждой, радость произрастает из надежды и наоборот — направлена на нее (*Summa theologiae. II — II, q. 20, a. 4 ad 2*). Бог исполняет оправданного грешника радостью и творит в нем «сердце чистое» (Пс. 50:12). Радость — незаслуженный и не поддающийся заслуживанию дар от Бога и вместе с тем задание для человека.

Заметную роль радость играет и у Бонавентуры (ок. 1217–1274) в рамках его наставления человека на путь духовного паломничества, как плод «*coniunctio convenientis cum convenienti*» (*Itinerarium mentis ad Deum. II, 8*) — «связи двоих, согласных друг с другом».

Современная католическая догматика опирается прежде всего на Св. Писание: христианская радость и надежда коренятся

не в самом человеке, а имеют свои корни в любви, дарованной и воплощенной Богом во Иисусе Христе, в любви, действующей Духом Святым в общении верующих. Поскольку Бог является Богом, действующим в мире и истории, эта радость направлена не только на Бога в Его трансцендентности, но и на сотворенную им действительность, служащую человеку жизненным пространством, в котором человек познает любовь Божию. Такая радость находит свое выражение в праздниках, в особенности же в праздновании Евхаристии.

3. *Этика.* В богословско-этической традиции наблюдается определенная проблема в увязывании радости веры с мирской радостью, — радости, питающейся эсхатологической надеждой, с радостью застольной, питающейся от праздничного уюта, от удовольствия. Радость второго рода трактуется как чувственное переживание и как ситуативный опыт (радость о чем-то, радость от чего-то); в подобной радости находит свое выражение жизнерадостный настрой в целом. Она представляет собой чувство, сопровождающее определенное состояние человека и возникающее в связи с удовлетворением потребностей, с признанием заслуг, с уважением со стороны окружающих или же в связи с ненаступлением ожидавшихся ограничений в жизни. Можно различать, например, между *чувственной* радостью, связанной с удовлетворением прежде всего физиологических потребностей, и *духовной* радостью, имеющей место там, где находят свое разрешение интересы интеллектуального, общинного, эстетического, религиозного и т. п. характера. Католическое (нравственное) богословие чаще всего критически относилось к подобной, «лично заинтересованной», концепции «земной» радости.

Стремлению к (одной лишь) земной радости католическое нравственное богословие противопоставляет так называемую духовную или христианскую радость как радость истинную, зиждущуюся на грядущем в вечности совершенном общении с Богом, а также на любовном обхождении с тварью, проистекающем из веры.

Согласно некоторым богословским направлениям, предчувствие «духовной радости», ощущаемое уже сейчас, покоится исключительно на внутреннем, духовно-душевном состоянии и вырабатывается в созерцании и отрешенности по отношению к телесному существованию. Направления, которые более тесно работают с Библией, считают, что полноценную радость для человека означает только Сам

Бог, а не дарованные им блага. Если полнота жизни стала ущербной в результате греха/грехопадения (и исказилась в сторону стремления к развлечению на поверхностно телесно-чувственном уровне), то благодаря спасению в Иисусе Христе полнота жизни и возобновленное общение с Богом даруются вновь, а с ними и способность к истинной радости как дар и задание. Блез Паскаль (1623–1662), например, описывает в «Мемориале» (1654) свое обращение к Богу Библии как «радость», «слезы радости», «мир». Рука об руку с этим религиозным чувством шествует радикальный отказ от земных наслаждений, рассматривающихся как отвлечение от Бога.

Другие направления, ориентирующиеся на определенные философские традиции, исходят из предпосылки разделения материального мира и мира духа: причастность к духовному — условие радости. Неимение потребностей объявляется добродетелью, сулящей счастье (например, по образу Диогена; киническая философия), дистанцирование от материальных благ считается условием для восхождения к духовной, Божественной реальности. Эта традиция находит свое христианское истолкование уже у Августина (354–430); в той форме, в какой она предстает потом у Фомы Аквинского, она известна в богословии до сего дня: человек — это «ищущий счастья». Эта тоска затихает лишь с (благодатно-возвышенным) познанием Бога, начально достижимым уже с помощью религиозного созерцания и достигающим своего совершенства в вечной жизни.

Сегодня в католическом нравственном богословии имеет место тенденция рассматривать радость в ее целостности, в совокупности ее религиозных, этических, духовных и «телесных» составляющих. Радость представляется базовым настроением, опытом «мира» (в смысле «довольства», а не «удовлетворения»), опытом бытия в единстве с Богом, опытом причастности к созданному им порядку; будучи целостной, радость включает в себя полноту жизни, а потому и страдание. Поэтому радость связана с развитием и исполнением своего собственного человеческого бытия; радость является психологическим отражением этого процесса в области аффектов. Радость способна к развитию значительной этической силы, поскольку она связана с нравственной правильностью поступков. Эта внутренняя связь проистекает в конечном итоге из стремления человека к (внутреннему) спасению-спасенности. Поскольку земное существование человека как существа тварного носит временный характер и поскольку окончательная полнота

спасения ожидается лишь в конце времен, подобная внутренняя гармония остается для человека задачей на всю жизнь. Именно «подобное знание открывает и своеобразную этику выбора (*Könnensethik*), имеющую мужество жить временно и вопрошающую себя вновь и вновь об осмысленности того, чем наполнена сегодня жизнь, — перед лицом того, чем она сегодня могла бы быть наполнена» (*Hunold G. Freude. S. 130*).

Кроме индивидуально-этических аспектов, радость имеет и социально-этическое значение. Радость всегда привязана к обществу, она социальна и коммуникативна. «Причина радости — это видимая любовь, осуществляющаяся в общении» (*Steiger L. Freude. S. 589*).

Второй Ватиканский собор — после некоторых дискуссий — решает начать свое «Пастырское постановление о Церкви в сегодняшнем мире» с двух понятий — «*Gaudium et spes*»: «Радость и надежда, скорбь и страх сегодняшнего человека, особенно бедных и разного рода гонимых, — это радость и надежда, скорбь и страх учеников Христовых» (*Gaudium et Spes. 1*). Будучи вступительными словами, давшими название Постановлению, вошедшему в историю как «*Gaudium et Spes*», понятийная пара «радость и надежда» представляет собой в сегодняшнем контексте целую программу, задающую тон в том, что касается соотношения веры с земной жизнью, Церкви с миром; Церковь и мир (понятый как «мир людей») предстают здесь не в жестком противопоставлении, а во взаимопереплетении. В то время как в более ранних проектах Постановление начиналось общей догматической формулировкой, в поздних вариантах в начало поставили мысль, выражающую солидарность Церкви с радостями и скорбями человечества, то есть экзистенциальную идею. В этих вариантах формулировку «радость и скорбь, надежда и страх людей...» (*gaudium et luctus, spes et angor hominum huius temporis*) впоследствии еще раз изменили: «радость и надежда, скорбь и страх...» (*gaudium et spes, luctus et angor*). За этой перестановкой скрывается богословский мотив: «*gaudium*» соответствует библейскому словоупотреблению, а «*luctus*» — нет. В своей окончательной версии Постановление поэтому начинается с библейского мотива «радость и надежда», не отказываясь, однако, от человеческого аспекта и социального, а также политического измерения («скорбь и страх»). «Таким образом... первые два слова, *gaudium et spes*, придали всему документу

интонацию не поверхностного человеческого оптимизма, а *божественной надежды и радости в любви Божией*» (Moeller Ch. Kommentar zum Vorwort der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Bd. II. S. 285).

Лит.: Braulik G. Freude. II: Altes Testament // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 3. S. 347; Brunner A. Das Geheimnis der christlichen Freude // Geist und Leben. 1953. № 26. S. 414–422; Dander F. X. Die christliche Freude nach dem hl. Thomas von Aquin // Zeitschrift für Ascese und Mystik. 1929. № 4. S. 366–370; Hunold G. W. Freude. I: Theologisch-ethisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 4. S. 130; Kampling R. Freude. II: Biblisch-theologisch // Ibid. S. 130–131; Langer B. Glück // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. 2. S. 40–50; Schick E. Freude. I: Biblisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. 4. S. 361; Schramm T. Freude. III: Neues Testament // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 3. S. 347–348; Schröer H. Freude. II: Geistes- und theologiegeschichtlich. 7: Pastoraltheologischer Ausblick // Theologische Realenzyklopädie; 11. S. 589–590; Steiger L. Freude. II: Geistes- und theologiegeschichtlich // Ibid. S. 586–589; Toit A.-B., du. Freude. I: Neues Testament // Ibid. S. 584–586.

Биргитта Кляйнишверцер-Майстер

Речь (правосл.)

Речь (дискурсивность) в православном понимании природы человека является одной из его ключевых способностей. В трехчастном устройстве человеческой души (разумное — пылкое — вожделеющее начала) речь является способностью высшей части — разумной. Об этом, в частности, пишет прп. Иоанн Дамаскин, обобщающий многовековую богословскую традицию древнего Православия: «Разумная часть души, в свою очередь, разделяется на слово внутреннее и слово внешнее. Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в уме без какого-либо выражения в речи. Поэтому бывает, что часто мы молча, мысленно произносим целую речь или рассуждаем во сне. В отношении этого вида слова преимущественно мы и являемся словесными, или разумными (λογικοί), ибо и немые от рождения или потерявшие способность речи вследствие болезни тем не менее суть существа разумные. Внешнее же слово (προφορικός λόγος) имеет действительно существование в речи и в разных языках; ина-

че сказать, это слово, произносимое устами и языком; отсюда оно и называется произносимым, или внешним. В отношении этого внешнего слова мы и называемся имеющими способность речи (*λαλητικοί*)» (Иоанн Дамаскин, *прип.* Точное изложение православной веры. Гл. XXI. С. 165). Речь есть преимущественное средство коммуникации человека — существа, созданного для общения с Богом и другими разумными существами, в соответствии с чем речь может быть рассмотрена: 1) как средство общения Бога с человеком (в Откровении), 2) как средство общения человека с Богом (в молитве) и 3) как средство общения человека с человеком.

1. Речь как средство общения Бога с человеком находит свое отражение в Божественном Откровении, зафиксированном как письменная и устная речь Божественного Откровения: «Единственный источник для православного догматического богословия есть Божественное Откровение, то есть Священное Писание и Священное Предание» (Макарий, архиеп. Харьковский. Православно-догоматическое богословие. Т. 1. С. 20). Исток Божественного Откровения — единственен: это Сам Господь. «Господь научил, — говорит свт. Василий Великий, — Апостолы проповедали, Отцы соблюли, Мученики утвердили» (Василий Великий, свт. Беседа против савелиан, Ария и аномеев // Творения. Ч. IV. С. 385). Однако пути распространения единого Откровения различны. Православные богословы настаивают на неразрывном взаимодополнении Писания и Предания. Об этом, в частности, свидетельствует ап. Павел: *стойте и держитесь преданий, которым вы научены или словом, или посланием нашим* (2 Фес. 2:15), а также свт. Епифаний Кипрский: «Следует прибегать к Преданию (*παράδοσις*), ведь не все можно воспринять из Священного Писания (*θεία γραφή*), поскольку святые апостолы одно передали в своих письменных сочинениях, другое — в устном Предании» (Епифаний Кипрский, свт. Панарион. 61, 6).

Православные богословы отчетливо сознавали, что Божественное Откровение есть не только речь Бога к человеку, но и отклик человека: «Бог открывается человеку, является ему, говорит и общается с ним... Мы видим, как Бог нисходит к человеку и открывается ему, и видим, как человек встречает Бога — не просто внимает Его голосу, но и отвечает. Мы слышим в Библии не только голос Бога, но и ответствующий голос человека — в словах молитвы, благодарения, хвалы, трепета и любви, печали и раскаяния,

восторга, надежды и отчаяния... В тайну Слова Божия входит и отклик человека. Это не монолог Бога — скорее диалог, где говорят и Бог, и человек... В этом “парадокс” и тайна Откровения» (Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование. С. 22–23).

Православное богословие знает еще один канал Божественного Откровения: как речь Бога к человеку — внешний мир (естественное откровение) и внутреннее устройство человека, также говорящее о Боге: *Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим. 1:20). Такое понимание в равной мере присуще как выразителям спекулятивного богословия, так и носителям аскетического опыта Церкви. Так, с одной стороны, Ориген полагал, что «при помощи вращения небесных сфер Бог начертал на небе письма для тех, кто умеет читать Божественные знаки» (Ориген. Толкование на книгу Бытия. 3, 20); впрочем, «учение о Сыне можно вывести только на основании Писания, хотя некоторые греческие философы признают, что все сотворено Словом или Разумом Божиим» (Он же. О началах, 1. 3. 1. С. 50). С другой стороны, прп. Антоний Великий в ответ на выраженное ему сочувствие, что он лишен возможности читать книги, ответил: «Книга моя, философ, есть природа сотворенных вещей, и она всегда под рукой, когда я хочу прочесть слова Божии» (Цит. по: Евагрий Понтийский. Творения аввы Евагрия. С. 110).

2. *Речь как средство общения человека с Богом в молитве.* Преподобный Исаак Сирин говорит: «Молитва есть всякая беседа с Богом» (Цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 155). Классификацию, основанную на многовековом аскетическом опыте, предложил архимандрит Софроний (Софроний, архим. О Иисусовой молитве. С. 125–126): а) молитва устная, б) молитва умная (мысленная), в) умно-сердечная (мысленно-эмоциональная), г) самодвижная (непроизвольная) и д) благодатная (непосредственное созерцание, даруемое свыше). В этой схеме нетрудно усмотреть поступательное развоплощение слова, освобождение речи от производных человеческой природы и обретение ею бесплотного духовного характера, что напрямую связано с практикой Иисусовой молитвы и достижением состояния исихии. Но именно этот тип молитвы ценится наиболее высоко. Из совокупного аскетического опыта Церкви родилось высказывание: «Истинная молитва начинается тогда, когда начинает говорить Бог».

3. Речь как средство общения человека с человеком, преимущественно на богословские темы. Основные типы богословских высказываний классифицировал автор Ареопагитского корпуса: а) катафатическое богословие (утвердительные высказывания); б) апофатическое богословие (отрицательные высказывания). «Один есть путь утверждения (богословие катафатическое, или положительное), другой — путь отрицания (богословие апофатическое, или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге — это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию — это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 21).

Закономерность введения и теоретического обоснования апофатического метода В. Н. Лосский объясняет так: «Мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают. Поэтому греческие отцы в познании Бога пошли путем отрицаний... Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть (то есть не в соответствии с нашим тварным опытом), а в том, что Он не есть. Путь этот состоит из последовательных отрицаний» (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 204). Суть апофатического метода такова: «Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть: сначала устраняется все тварное, даже космическая слава звездных небес, даже умопостигаемый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты — благодать, любовь, мудрость. Наконец, исключается даже и само бытие» (Там же. С. 205). Апофатический метод немыслим и неупотребим в отрыве от катафатического метода: «Бог сокровенный, пребывающий за пределами всего того, что Его открывает, есть также тот Бог, Который Себя открывает» (Там же).

Лит.: *Василий Великий, свт.* Беседа против савелиан, Ария и аномеев // Творения. Ч. IV. М.: Паломник, 1993; *Евагрий Понтийский.* Творения аввы Евагрия. М.: Мартис, 1994; *Епифаний Кипрский.* Панарион; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону: Братство святителя Алексия, 1992; *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. М., 1991; *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991; *Макарий, архиеп. Харьковский.* Православно-

догматическое богословие. СПб., 1868; О Иисусовой молитве. Киев, 2000; *Ориген*. О началах. Санкт-Петербург: Амфора, 2000; *Он же*. Толкование на книгу Бытия; *Софроний, архим.* О Иисусовой молитве. Киев, 2000; *Флоровский Г. прот.* Откровение и истолкование // Догмат и история. М., 1998.

П. Михайлов

Речь (католич.)

Традиция, которая в своих антропологических размышлениях распознала в речи основной момент различия между людьми и животными, уходит своими корнями в самое начало систематического анализа того, что делает людей людьми. Несмотря на то, что человек (самое позднее — со времен Аристотеля) рассматривался как живое существо, оснащенное *logos'*ом, — хотелось бы уже на этом месте дистанцироваться от простого перевода понятия «*logos*» как «слово» — и несмотря на то, что, если подходить к делу с точки зрения теории познания, в дохристианской греческой философии достаточно серьезно шел спор о том, как можно определить соотношение между языковым обозначением вещи и самой вещью, — все же о ясно выраженном интересе к пониманию языка можно говорить лишь начиная со второй половины XVIII в., с появления работ Иоганна Фридриха Гердера и Александра фон Гумбольдта.

В Библии дело обстоит несколько иначе. Так, Ветхий Завет не знает абстрактного понятия речи, а описывает семантическое содержание знакомого понятия с помощью соответствующих ему инструментов речи — таких как рот, язык или глотка. Процесс говорения предстает здесь существенно более достойным внимания, чем само содержание речи, — обстоятельство, которому философия языка в XX в., в разделе теории языкового акта, уделила основное внимание. В смысле названного в начале различия между человеком и животным, корнящегося в речевых способностях, а точнее — в способности давать имена феноменам окружающего мира, составлено второе повествование о сотворении человека (Быт. 2:8–23). При этом следует заметить, что наречение имен с целью различения явлений и предметов затрагивает не только внешнее описание, но одновременно дает характеристики по существу называемого.

В книге Бытия язык как средство различения предметов и средств коммуникации рассматривается двояко. Так, разделение человечества в десятой главе рассматривается положительно, как результат дарованного Богом благословения и связанной с ним плодovitости. Однако главой позже, в рассказе о строительстве Вавилонской башни, оно предстает уже событием человеческой дерзости. В обеих схемах, объясняющих возникновение разных, не сочетаемых запросто языков, просматривается желание, а также и обетование того, что люди однажды заговорят на одном, понятном всем языке. Пророки Софония (3:9) и Захария (8:23) провозвествуют это так же, как свидетельствует об этом описанное в Деяниях апостолов (2:1–13) чудо Пятидесятницы. Желание и обетование способствовали возникновению спекуляций о существовании адамова языка, то есть совершенного праязыка, на котором говорили в раю. Краеугольный камень тому был заложен, скорее всего, Филоном Александрийским, который увязал библейские сообщения, выдающие незнание с этими спекуляциями, с представлением, описанным у Платона и стоиков. Согласно этому представлению, между словом и вещью имеется существенная связь; очевидной она становится не в последнюю очередь в упоминающейся также и в Библии истории о наречении имен, а наречение имен связано, в свою очередь, с естественным происхождением слова. Предположение, что адамов язык тождествен с еврейским, заставило улыбнуться отца Церкви Григория Нисского, который в шутку пытался себе представить, как Бог выступает в роли учителя и обучает человека языку. Несмотря на это, мистик Якоб Бёме возвращается к предполагаемому праязыку, который он считает естественным языком, располагающим непосредственной связью между словом и вещью. Из-за смешения языков (вследствие строительства Вавилонской башни) из живого языка, с помощью которого Адам еще давал имена вещам окружавшего его мира, развился понятийный язык. В XVIII в. Иоганн Георг Гаманн объясняет адамов язык тем, что вначале каждое явление в природе было *словом*, потому что Бог Сам, Творец всех вещей, есть Слово. Однако Иоганн Готтфрид Гердер в своем представлении о языке следует аристотелевской традиции, согласно которой язык возник с течением времени как средство межчеловеческого общения. Но еще у Вальтера Беньямина в размышлениях о немецкой трагедии тоска по единому языку, «которому еще не приходилось бороться со значением слов как сообщений», остается сильным моментом (*Benjamin Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. S. 217*).

В новозаветном контексте было естественным, что Слово Божие должно передаваться на языке соответствующего окружения. Несмотря на то что места с прямым цитированием еврейского (например, Мк. 15:34) прочитываются как прямое указание на особый статус этого языка, все же Павел в 14-й главе Первого послания к Коринфянам настаивает на том, что язык проповеди должен быть понятен для всех, и тем дистанцируется от «говoreния на языках», которое он сам высоко ценит. Аспект глоссолалии встречается, конечно, довольно часто (например, Мк. 16:17; Деян. 2:4, 6, 11; 1 Кор. 12:3) и достигает своего апогея в предположении, что в принципе даром речи обладает всё, что каждый человек оснащен способностью к глоссолалии и что даже вещи «говорят» (ср. Рим. 1:20). И все же целью этого языкового восторга и семантического многообразия остается ясное и понятное всем исповедание веры в Иисуса Христа, веры в Господа. Но и «речь вещей» по-прежнему остается темой в богословии. Так, например, Бернар Клервосский считает, что в лесах — среди деревьев и камней — можно познать то, что человек напрасно ищет в книгах. Между тем основной языковедческий интерес традиционно сводился к семантической интерпретации программных богословских текстов, что привело к развитию учения о четырехкратном значении Священного Писания. Согласно этому учению библейский текст предлагает вначале буквальный смысл, который надлежит толковать дословно; типологический смысл, опирающийся на веру, открывает возможность вероучительно-богословского толкования; тропологический смысл, будучи толкованием в любви, вскрывает нравственное содержание настоящей действительности, подлежащее преоборению в настоящий момент; и анагогический смысл, уходящий своими корнями в надежду, открывает вид на грядущее в конце времен.

Не только со времен замечания Фридриха Ницше о том, что истина есть лишь «подвижное войско метафор», разные течения в герменевтике предлагают свои услуги в искусстве толкования (*Ницше Фридрих. О правде и лжи во вненравственном отношении — Nietzsche Friedrich. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. S. 873–890, 881*). Принципиальным остается при этом указание на то, что следует различать между языковыми метафорами — то есть сдвигом слова из определенного семантического поля в другое, которое не имелось в виду в изначальном словоупотреблении, — и самим языком как метафорой. Уже перевод текстов

из одного языка на другой требует герменевтического навыка, ибо «переводить значит уже интерпретировать» (Рикер Поль, ЛаКок Андрэ — *Ricœur Paul, LaCoque André. Penser la Bible. 1998. S. 336*). Это обстоятельство составляет проблему не только у родившихся в поздние эпохи, поскольку уже даже проповедь Иисуса имеет место в многоязычной среде.

На фоне постоянно меняющегося языка, самостоятельно одолевающего разные семантические поля, философия языка XX в., применяя аналитические методы, вскрывает законы функционирования языка. Согласно Людвигу Виттгенштейну, одному из ведущих праотцев этого течения, дело не в том, чтобы постоянно производить фразы, но в том, чтобы постигать их, то есть дело — в выяснении ингерентных трудностей, которые порождает язык, будучи языком. Это утверждение оказало решающее влияние на обращение с языком не только в рамках развития этого взгляда, но и в рамках стоящего под его влиянием школьного образования. Так, квинтэссенция разных течений структурализма состоит в утверждении, что и богословие, постольку поскольку оно занимается библейскими текстами, можно классифицировать как культурологию, оперирующую целым знаковым набором. Основные сведения предоставляет здесь семиотика, точнее три класса знаков, а именно икона, индекс и символ, введенные в оборот Чарльзом Сандерсом Пирсом (Charles Sanders Peirce) и Чарльзом Уильямом Моррисом (Charles William Morris). Пирс называет знак иконой в том случае, если свойства знака или носителя знака позволяют сделать вывод касательно обозначенного объекта; знак называется индексом, если отношение к объекту вырастает на основании причинной реляции; и речь идет о символе, если за слово ответственны привычки, условности или социальные обычаи. В вариантах определения знака постоянным элементом является то, что знак играет роль указателя по отношению к объекту или личности и что эта его роль вплетена в процесс восприятия. В отношении особо сложных текстов, кроме того, можно выделить три основные функции, каждая из которых учитывает определенный аспект. Так, так называемый анализ, имеющий функцию выражения, обращен к автору и его намерениям; апелляция занимается воспринимающими, их нуждами и возможностями понимания; а функция описания исследует описанные в тексте обстоятельства и предметы.

Доведенное до крайности вопрошание о языке, производимое с помощью языка и описывающее, таким образом, рефлекс-

сию о средствах языка с помощью этих самых средств, в один прекрасный момент достигает своего апогея, на высоте которого приходится либо молчать, вместе с Виттгенштейном, либо же вернуться к опыту и способности глоссолалии, описанной в библейских текстах. В зависимости от того, что представляется более привлекательным — катафатика или апофатика, — вопрошающий присоединяется к тому или иному варианту. Но в долгой перспективе богословская речь не сможет постоянно выбирать между этими крайностями. Ее место — в обширной середине с ее, с одной стороны, ограниченными, с другой стороны, как это ни парадоксально, в то же время колоссальными возможностями. «Язык пребывает среди людей как нечто, всегда обусловленное общественно-историческими обстоятельствами, — среди людей, которые и сами в своем языке обусловлены общественно-историческими обстоятельствами. И всегда что-то остается» (Каспер Бернхард — *Casper Bernhard. Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. S. 69*). Остается Невыразимое и все-таки Воспринимаемое — то, что может открыть богословской мысли измерение вторжения Слова Божия во владения человеческого языка, то, что, таким образом, не обязательно принуждает к молчанию.

Лит.: *Lubac Henri, de. Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung / Aus. d. Franz. übertr. u. eingel. v. R. Voderholzer. Einsiedeln, 1999; Nöth Winfried. Handbuch der Semiotik. 2. Vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage mit 89 Abbildungen. Stuttgart; Weimar, 2000; Wittgenstein Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe 1 / Hrsg. v. J. Schulte. Frankfurt am Main, 1999.*

Хартвиг Бишоф

Свобода (правосл.)

В православной богословской антропологии свобода (см.: Мф. 17:26; Лк. 4:18; Ин. 8:32–33, 36; Рим. 6:18; 1 Кор. 8:9; 2 Кор. 3:17; Гал. 5:1) относится к числу ключевых характеристик богословского понимания человека. Именно свобода рассматривается здесь как одна из основных составляющих понимания образа Божия в человеке (*Gregorius Nyssenus. De opificio hominis. Ch. 16*).

В том сложном состоянии, в котором пребывает человек после грехопадения, с целью раскрытия богословского понимания

свободы удобно выделить три основных онтологических уровня его существования, тесно связанных с формами реализации свободы.

1. *Нижеестественный уровень*

В нижеестественном состоянии человек подчиняется в своем существовании, в своих отношениях с Богом, с другими людьми и с окружающим безличным миром мотивам и установкам, определяемым в конечном счете его смертностью.

При этом механизм вовлечения человека в круг мотивов, определяемых страхом смерти (Иов. 24:17; Пс. 54:5; 88:49; Евр. 2:15), включает две взаимосвязанные детерминирующие установки. Во-первых, человек пытается компенсировать ограниченность своей жизни ее своеобразной интенсификацией, выражающейся в стремлении к умножению удовольствий согласно принципу: *станем есть и пить, ибо завтра умрем!* (Ис. 22:13; 1 Кор. 15:32. Ср.: Пс. 48:11–13; Лк. 12:19). Во-вторых, человек подчиняет свою жизнь стремлению избежать страданий (Пс. 72:13; Мал. 3:14; 1 Кор. 15:32).

Реализация этих установок ведет человека к сосредоточению на своей индивидуализированной природе, к неминуемому обособлению от Бога, людей и окружающего мира, к борьбе за жизненные ресурсы (Ис. 5:8; Иер. 22:13, 17; Мих. 2:1–2; Авв. 2:9; Мф. 23:14; Лк. 6:24–25). Такое обособляющее сосредоточение на себе и означает вовлечение в грех как *жало... смерти* (1 Кор. 15:56). В свою очередь *сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1:15. Ср.: Быт. 2:17; Ин. 8:21, 24; Рим. 5:12; 6:21–23; 7:5, 13). Так способ бытия человека в нижеестественном состоянии оказывается подчиненным постоянно воспроизводимому с нарастающей интенсивностью циклу: грех – смерть – грех. В этом состоянии человек поработен греху (Ин. 8:34. Ср.: Притч. 5:22; Рим. 6:12–20), то есть лишен свободы.

2. *Естественный уровень*

В состоянии естественном человек живет согласно законам и потребностям своей индивидуализированной природы. Природа каждого человека, данная ему Богом, является благой (Быт. 1:31) и не содержит никаких греховных частей, качеств, свойств или проявлений. Естественному, или природному, состоянию человека соответствует, таким образом, естественная добродетель.

Краткие характеристики различающихся по логической направленности форм реализации свободы как в естественном, так и в вышеестественном состоянии сведены для наглядности в таблицу.

Естественный и вышеестественный онтологические уровни реализации свободы человека

Онтологический уровень	Логическая направленность свободы		
	Отрицательная	Нейтральная	Положительная
Естественный	Свобода от детерминированности нижеестественными страхами и стремлениями	Свобода выбора	Свобода воли
Вышеестественный	Свобода от природной детерминированности	Свобода быть иным	Свобода определения образа существования индивидуализированной природы

Отрицательная свобода, как свобода от греха, реализуется на естественном онтологическом уровне в отвержении любых нижеили противоестественных наслаждений, страхов и мотивов, удовлетворение которых предполагает сосредоточение на самом себе и противопоставление себя Богу и людям. В свою очередь *нейтральная свобода* представляет собой *свободу выбора*, заключающуюся в возможности ценностно окрашенного отбора тех задач и вариантов их решения, которые согласуются с общечеловеческой природой и учитывают индивидуальные природные характеристики человека. *Положительная свобода* проявляется на данном онтологическом уровне в виде *свободы воли*, выражающейся уже в самой постановке человеком целей своей жизни и деятельности, а также в осуществлении упорядоченных усилий по их реализации.

Однако полнота свободы в богословском понимании не исчерпывается формами, доступными человеку на естественном онтологическом уровне. Ведь в *отрицательном аспекте* эти формы свободы не предполагают преодоления ни индивидуальной

природной детерминированности, ни социальной и культурной обусловленности. Что касается *свободы выбора*, то она неминуемо ограничена самим набором доступных человеку вариантов (Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 42). Наконец, *свобода воли* определяется природным устройством человека, самой структурой внутреннего взаимодействия воли и других сфер, аспектов и проявлений индивидуализированной человеческой природы. При этом естественный онтологический уровень вместе с естественной добродетелью и соответствующими формами свободы доступен человеку и вне Христа, вне Церкви (см.: Мф. 5:20, 46–47; Лк. 6:32–34; 1 Пет. 2:20).

3. Вышнееестественный уровень

Полнота свободы в ее богословском понимании достигается человеком на вышнееестественном онтологическом уровне, она характерна для личностного образа бытия.

Свобода, как характеристика личностного образа бытия, следует из положения об онтологической первичности личности по отношению к природе, предполагаемого учением о Пресвятой Троице и прежде всего понятием монархии Отца (Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 40–41; Nt. 37. P. 41–42; Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 135; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 182, 238; Он же. Рождение в Царство Непокосимое. С. 47, 55–56). Такой богословский подход позволяет рассматривать все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат личностно свободного определения Отца, которое личностно свободно принимают Сын и Святой Дух (Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 195).

Богословское понимание свободы человека связано также с учением о творении мира из ничего, означающем, что мир не развился из Божественной природы, — следовательно, его существование, а значит и существование человека, не подчинено внутренним законам природы, не детерминируется ею.

Та полнота личностной свободы, к которой призван человек, явлена в безусловно добровольном, личностно свободном (Чурсанов С. А. Лицом к лицу. С. 95–96) вочеловечении предвечного Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы, посылаемого Отцом (Ин. 3:17; 3:34; 8:42; 10:36:1; Ин. 4:9–10; Рим. 8:3; Гал. 4:4) и воплощающегося Святым Духом (Лк. 1:35). Возможность и путь обретения такой свободы Христос открывает человеку в

Своем свободном, ничем не обусловленном, ничем не заслуженном жертвенном служении (Лк. 4:18–21; Ин. 3:16–18, 34–36; 4:34; 5:36–38; 6:44, 57; 7:29; 8:42; 9:4; 10:17–18; 10:36; 11:42; 14:6; 16:5; 17:8; 17:18, 21, 23–25; 20:21; Деян. 10:36; 1 Ин. 4:9; Рим. 8:3; Гал. 4:4), венчающемся крестным подвигом, воскресением и вознесением.

В логически отрицательном аспекте полнота свободы человеческих личностей, представляющих собой образ Божественных Лиц, актуализирующих этот образ в своем бытии и обретающих поэтому подобие Божие, означает *недетерминированность* ни видовой природой с ее потребностями, ни природой индивидуализированной, ни окружающей социально-культурной средой (Пс. 43:23; Рим. 8:33–39; 1 Кор. 7:22–23; Мф. 8:20 (Лк. 9:58); 8:22 (Лк. 9:60); 10:35–37; Мк. 7:9; Лк. 14:26). Вышеестественная установка на освобождение от природной детерминированности предполагает также превосходство воли (Мф. 26:39–42; Лк. 22:42; Ин. 4:34; 5:30; 6:38; Рим. 15:3; Флп. 2:8; Евр. 5:8; 10:7–10) и выражается в христианской аскезе в практике послушания и отсекающей воли (Zizioulas J. D. *Communion and Otherness*. P. 302–304).

В нейтральном аспекте свобода, соответствующая вышеестественному онтологическому уровню бытия, не ограничивается свободой выбора и может быть охарактеризована как *свобода бытия* (Zizioulas J. D. P. 9).

В положительном аспекте полнота личностной свободы выражается в определении человеком образа существования (*τρόπος τῆς ὑπαρξέως*) своей индивидуальной природы.

Эта полнота свободы обретается в общении со Христом. Она предполагает превосходство индивидуализированной природы с ее достоинствами и совершенствами (Иер. 9:23–24; Соф. 3:12; Мф. 11:25; 19:21–24; Мк. 10:21; Лк. 18:22–25; Ин. 7:48; 1 Кор. 1:26; Иак. 2:5). Христиане призваны к личностному совершенству по образу Божию, то есть к совершенству несопоставимо большему совершенства природного (Быт. 1:26–27; 5:1; 9:6; Пс. 19:8; 81:6; Прем. 2:23; Сир. 17:1–13; Мф. 5:48; Ин. 10:34–35; Иак. 3:9; 1 Ин. 4:17; 1 Кор. 11:7; Кол. 3:8–10; Еф. 3:14–15; 4:24; 5:1). Именно такое личностное совершенство даруется христианам Богом Отцом и распространяется Святым Духом *во Христе Иисусе* (1 Кор. 1:30).

Личностное превосходство индивидуализированной природы, предполагаемое свободой, означает также *открытость* образа бытия человека, основанную на личностной обращенности к Богу и людям и выражающуюся в той полноте единения, при которой

человек, с одной стороны, передает в сферу личностного общения все возможное для него как для тварного существа содержание своей индивидуализированной природы и, с другой стороны, принимает в качестве непосредственного природного наполнения своей личности все природное содержание, передаваемое ему Божественными Лицами и человеческими личностями.

При этом личностная свобода человека тесно связана с личностной *уникальностью* и *идентичностью*. В ситуации реализованности личностной свободы, не сводимой к свободе выражения индивидуальных качеств, каждая человеческая личность задает человеческой природе *уникальный образ существования*, обеспечивая, тем самым, также и свою личностную *целостность*.

Полнота личностной свободы человека, предполагающая преемственность природного уровня бытия, означает также *непознаваемость* человеческой личности *аналитическими объективирующими методами*. При этом ряд православных авторов в качестве одной из главных причин трудностей современной антропологии рассматривают ее принципиальную установку на детерминирующий и объективирующий подход к человеку, нацеленный на изучение его природных характеристик и не позволяющий, таким образом, учесть перспективу его личностной высшеественной свободы, означающей возможность пребывания в единстве общения с Богом и ближними по образу полноты общения еднотелных Божественных Лиц (*Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 131–132; Zizioulas J. D. Being as Communion. P. 63*).

Богословское понимание личностной свободы позволяет также в полной мере раскрыть *творческую устремленность* личности, реализующуюся в личностно открытом общении между людьми и достигающую полноты своего выражения в общении с Божественными Лицами. Абсолютный образец творческой деятельности, выражающейся в создании произведений искусства, задает для человека творение Богом мира из ничего. Бог творит мир, который никак не дополняет и не умаляет полноту Его бытия. Человеческая личность в общении с Божественными Лицами и с личностями тварными тогда уподобляется Богу как Творцу, когда личностно свободно создает то, чего еще нет, то, что не нужно для ее индивидуализированной природы, что не связано с удовлетворением ее природных потребностей.

Понимание человека как личности, свободно определяющей образ существования своей природы, позволяет утверждать

полноту его личностной ответственности, распространяющей-ся в конечном счете на весь сотворенный Богом безличный мир (Быт. 1:26, 28; 2:19; Пс. 8:7–9; Прем. 9:2–3; 3 Езд. 6:54). Воспринимая все сотворенное, включая свое собственное бытие, как свободный личностный дар Бога, человек призван собрать мир во всем его многообразии воедино и принести его Богу в качестве лично-сно свободного ответного дара. Таким образом, как свободная откры-тая личность человек призван придать всему миру личностное измерение, вовлекая его и в общение с Богом, и в межчеловеческое общение (Мк. 16:15; Рим. 8:19–21; Кол. 1:23). На этом призвании основан христианский подход к решению экологических проблем (Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 241; Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 138; Zizioulas J. D. Being as Communion. Nt. 44. P. 49).

В православной богословской антропологии личностная сво-бода составляет также неотъемлемую характеристику понимания любви как такой христианской добродетели, которая в предель-ной полноте своего выражения представляет собой личностную устремленность человека к Божественным Лицам и человеческим личностям, не обусловленную ни общечеловеческими природны-ми закономерностями, ни индивидуальными природными харак-теристиками (Zizioulas J. D. Communion and Otherness. P. 304).

Лит.: *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis* // PG. 44. Col. 124–256; Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мис-тического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–288; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; Он же. Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс, 1999; Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008; Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Transl. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts), 1994; Zizioulas J. D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993; *Idem*. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh, 2006.

С. А. Чурсанов

Свобода (католич.)

Являясь неотъемлемым признаком человека, свобода представляет собой одно из основных понятий антропологии. Любая культура, любая правовая система исходит из свободы выбора «за» или «против» того или иного поступка. Свобода является причиной того, что люди считаются ответственными за свои поступки и могут быть привлечены к ответу.

От этого антропологического понятия свободы выбора следует, однако, отличать понятие *благодатной личной свободы* и понятие *внешней (политической и правовой) свободы*. В истории европейской мысли понимание свободы находится под сильным влиянием классической древнегреческой этики, дошедшей до нас в контексте христианско-иудейской традиции. Обе линии, как библейская, так и философско-этическая, исходят из антропологического и *внешнего политико-правового* понятия свободы. Христианское представление о свободе шире, поскольку ему знакома еще внутренняя свобода, возможная с помощью благодати, то есть с помощью божественного воздействия.

С антропологической точки зрения свобода обозначает такую способность человека, которая отличает его от других живых существ, поскольку он является причиной своих поступков. Способность выбирать между разными, прежде всего нравственными, возможностями является основанием того, что человека можно привлечь к ответственности за его поступки. Но как показывает опыт, эта *свобода выбора и свобода решения* может быть ограничена, сужена и даже совсем уничтожена путем физического и психического принуждения (такого как насилие, страх и пр.). Кроме того, она предполагает способность человека осознавать свои цели, а также пути и средства к их осуществлению, то есть наличие ясного представления о том, что есть правильно и хорошо, и разумной оценки имеющейся ситуации (благоразумие, *prudentia*). Элементом свободы выбора является и воля к совершению или же несовершению поступков. Таким образом, разум и воля являются основными предпосылками свободных поступков. Так, Фома Аквинский пишет: «Оснащенный разумом и волей, человек является хозяином своих поступков. А потому свободу называют "способностью воли и разума"». Нет ни одного человеческого

поступка в собственном смысле слова, который бы не совершался по свободной воле. Иные поступки можно назвать поступками человека (*actiones hominis*), но не человеческими поступками (*actiones humanae*)» (*Summa theologiae*. I — II, q. 1, a. 1). Это суждение демонстрирует не только внутреннюю связь между свободой выбора, волей и разумом, но и проводит границу между привычными поступками (*actiones hominis*) и нравственными человеческими поступками (*actiones humanae*), совершение которых связано с размышлением и с привлечением воли. Свобода, воля и разум являются и теми свойствами, которые по преимуществу составляют образ Божий в человеке.

Свобода в смысле *свободы выбора и свободы принятия решений* создает почву для приращивания *личной и внутренней свободы* на протяжении жизни. Свобода в подобном динамическом смысле представляет собой второе измерение свободы. Она предполагает всецелую направленность личности к добру, или же к Богу, — направленность, на фоне которой человек может возрастать в свободе. Эта личная внутренняя свобода соотносится со свободой выбора (как свободой, имеющейся у каждого человека согласно творению), как природа с благодатью. Она возрастает в душе человека благодаря соработничеству Бога и человека. От человека она требует верности однажды сделанному выбору в пользу добра. Эта верность по отношению к тому, что однажды было познано как благо, умножает возможности человеческой свободы. Теория же свободы, признающая свободой лишь свободу выбора, исходит из предпосылки, что свободные решения — прежде всего нравственные, а также жизненные — сокращают пространство свободы. Согласно этой логике, человеческая жизнь тем ограниченнее и беднее, чем чаще человек принимает решения. Однако это явно не так. Принятие личностью решений и окончательность его добрых поступков (добродетель), как и их направленность к Богу, приводят, напротив, к росту *личной внутренней свободы*. Делание же дурного (порок), наоборот, сокращает ее. В этом смысле Павел говорит, что христиане не являются больше «рабами греха» (Рим. 6:6, 16f.), но освобождены к *свободе славы детей Божиих* (Рим. 8:21). Подобное динамичное и личностное понимание свободы рассматривает человека как тварь, призванную возрастать в образе Божиим и таким образом уподобиться Христу — совершенному образу Божию (*Summa theologiae*. I, q. 93, a. 4). На Востоке подобное понимание свободы можно найти

у Максима Исповедника, для которого свобода означает собственно божественный образ бытия, поскольку она позволяет человеку возрастать к обожению (*theosis*) (ср.: *Balthasar H.U., von. Kosmische Liturgie. Einsiedeln, 1961*). Соработничество Бога и человека — динамический процесс, имеющий своей целью освобождение личности с помощью благодати и собственных дел человека, — натывается, конечно, постоянно на экзистенциальную несвободу человека, до конца никогда не преодолимую и являющуюся результатом частной и коллективной вины, становящейся, таким образом, тем самым противовесом личной свободе. В Новом Завете *внутренняя*, или же *личная*, свобода стоит на первом плане. Иисус сознательно отмежевывается от тех течений своего времени и окружения, которые стремятся прежде всего к *политической свободе* — к свободе от ига римского владычества (зилоты и пр.). Его целью является божественное освобождение отдельного человека от материальной нужды, но прежде всего от внутреннего давления, возникающего в результате вины (Лк. 4:18f.). Также и в павлинистическом богословии свободы на первом плане — та свобода, к которой Христос освободил Своих людей, принадлежащих Ему по крещению, то есть свобода от смерти (через воскресение), от греха и от иудейского закона. Эта свобода обязывает их исполнить «Закон Христов» — Закон любви (Рим. 13:8; ср. также Ин. 14:21).

Раннехристианские суждения о свободе, как и этика этой эпохи, находятся под сильным влиянием Стои и пребывают в полемике с гностическим детерминизмом или же с гностическим либертинизмом. Политическое и правовое измерение свободы и здесь уходит на задний план — по сравнению с личной свободой, которую надлежит достичь путем преодоления страстей. Главенство внутренней свободы сказывается и в теме рабства, как ее подают Новый Завет: рабство как элемент социального устройства хотя и не отрицается принципиально, но в общине раб равен свободному. Таким образом, здесь прообразуется устройство мира новой твари в веке грядущем (1 Кор. 12:13; Гал. 3:27f.). Рабы уже сегодня — вольноотпущенники Господа, их мирской господин должен встречать их как братьев (эту мысль мы встречаем в Послании Павла Филимону). А то, что и внешняя свобода почиталась важной, видно по тому, что в раннехристианской Церкви была распространена практика выкупа рабов-христиан. Окончательной вечной свободой является свобода у Бога после смерти — такая свобода, в которой человек раз и навсегда сделал выбор в пользу

добра. Окончательное наступление свободы возможно, таким образом, лишь в веке грядущем. Эта совершенная свобода подобна Божественной свободе, являющейся не свободой выбора между добром и злом, но лишь свободой к добру.

В истории западного богословия с XIII в. идут споры о том, является ли обращенность человека к добру частью свободы или же воля человека свободна в выборе целей. Противоборствующими являлись находящаяся под влиянием Аристотеля позиция Фомы Аквинского (1225–1347) и новый волюнтаризм Иоанна Дунса Скота (1266–1308) и Вильяма Оккама (1285–1347). Последние два настаивали на свободе воли по отношению к выбору целей. Это находит свое богословское выражение в представлении о том, что Бог не привязан к добру, но может Сам свободно решать, чему надлежит считаться добром, а чему — злом. Он абсолютно свободен назвать ложное истинным, а дурное — благим. Свойством Бога становится, таким образом, произвол — взгляд, диаметрально противоположный библейскому образу Бога. Если представлять себе человеческую свободу по аналогии с Божественной, то и человеческая свобода становится произвольной, даже если она (в теории Оккама) зиждется на Божественной любви как своем пределе, высшем этическом основании. И в действительности человек способен принять свободное решение в пользу зла. И это решение будет покоиться не только на ошибке, как было принято думать в древнегреческой этике, но может быть принято совершенно сознательно. Однако как бы то ни было — принимается ли свободное решение в пользу зла ошибочно, принимается ли оно сознательно — для человека оно всегда будет иметь негативные последствия и в конечном итоге разрушит его свободу, сделав его «рабом греха». Выбор зла, таким образом, не является нейтральным для личной свободы, но сужает ее.

Волюнтаристская линия прослеживается и в современной философии. Например, для Декарта неограниченность свободы воли делает человека богоподобным. Свобода становится здесь абсолютом, не скованным благими целями практического разума. Конечный характер свободы, а с ней и тварность человека постепенно приходят в забвение или же сознательно отвергаются в современной философии (например, у Жана-Поля Сартра). Подобный взгляд на свободу как на высшую и абсолютную ценность неизбежно приводит к субъективизму и нравственному релятивизму.

Важнейшая из современных философий свободы — это, конечно, философия свободы Канта: трансцендентальное понятие свободы в смысле автономии (*греч.* создание собственных законов), заключающейся в ответственном выстраивании собственной жизни, неотделимо от блага ближнего, представляющего собой нормативный ориентир, высшее добро. Категорический императив представляет собой — хотя Кант и протестовал против подобного толкования — формализацию Золотого Правила. «Поступай так, как если бы максима, которой ты руководствуешься, была бы одновременно конституирующим принципом всеобщего закона (всех разумных существ)» (*Кант И. Метафизика нравов — Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. BA. S. 83f.*). Обязательство человека поступать по правилам, разумность которых очевидна всем, показывает, что автономия не является субъективной свободой выбора и произволом (иначе понятие *авто-номии* было бы здесь не на своем месте), а сознательной и ответственной самоориентацией на добро в смысле универсальных этических норм. Проблема только в том, что категорический императив предполагает культурно обусловленное знание добра. Там, где это знание о добре, выработанное в европейской этике долгими веками христианской истории, отсутствует, рациональные операции категорического императива не срабатывают. Ибо то, что может мне представляться желательным в качестве всеобщего закона, должно быть для начала очевидным мне самому. Здесь предполагается знание о достоинстве человека как носителя образа Божия, и лишь вытекающие из этого знания антропологические и моральные выводы позволяют мне наполнить нормы, которыми я руководствуюсь при создании собственных законов, определенным содержанием.

Подобное понимание свободы противостоит детерминистским теориям, отрицающим человеческую свободу выбора, и либертинистским представлениям, доводящим ее до абсолюта. Это касается как античного фатализма, так и гностического либертинизма, но верно и для внутрехристианского учения о предопределении, отрицающего возможность человеческой свободы со ссылкой на то, что судьба каждого отдельного человека предопределена Богом (подобная тенденция наблюдается в кальвинизме). Для марксизма человек детерминирован законом истории или, соответственно, материальными условиями производства. Свобода возможна лишь по преодолении отчуждения в бесклассовом обществе — «царстве свободы», которое «в действительности, (начинается) только

тогда, когда отпадает нужда в работе, обусловленной нуждой и внешней целесообразностью» (Маркс К. Капитал — *Marx K. Das Kapital*. S. 828). Подобная совершенная свобода, достижение которой представляется возможным в этом мире, видится как неограниченная свобода выбора (например, заниматься каждый день новой профессией). Она приводит и к внутреннему освобождению человека, примиренного с собой самим, с другими и с природой, а потому не нуждающегося более ни в государстве, ни в каком-либо другом принудительном общественном устройстве. Наследником марксистского детерминизма является сегодня эволюционизм и биологизм, выводы которого кажутся тем очевиднее, чем очевиднее научный прогресс биологии, биогенетики и исследования мозга. Идеологическую базу здесь составляет теория эволюции Дарвина (1809–1882), перетолкованная в области общественных отношений: человек является продуктом эволюции рода в истории; путем естественного отбора побеждает сильнейший, внося таким образом свой вклад в дальнейшее развитие вида. Свобода здесь становится «коллективной иллюзией». Однако связь человеческих поступков с природой (*physis*) еще не равносильна детерминированности человека. Человеческая свобода находится, очевидно, на другом, не биологическом, уровне. Кроме того, любая социально-дарвинистская теория оказывается перед вопросом, который однажды уже обсуждали Сократ и Каллик в платоновском «Горгии»: в чем все-таки состоит сила сильнейшего — в его физической силе, в его уме или в его добродетели?

Политическая и правовая свобода. В Ветхом Завете свобода понимается как политическая свобода в результате Божественного освобождения (или спасения). Вера в то, что Бог вывел Израиль из дома рабства в Египте (Исход), представляет собой отсчетную точку в истории Израиля и решающий момент в формировании образа Бога. Свобода как политическое самоопределение с помощью благодатного вмешательства Божия увязывается при этом с нравственным обязательством соблюдать правовой порядок и Его заповеди, зафиксированные Богом на Синае в виде договора (Исх. 19–24, Втор. 12–26, 30). Прегрешения против правового и общественного порядка, учрежденного Богом, неизбежно влекут за собой утрату политической свободы. Это составляет основную тему проповеди пророков до изгнания (Амос, Иеремия). Политическая свобода зависит, таким образом, от правильного употребления

нравственной свободы, то есть от уважения личности другого и его прав. Несправедливость и нарушение закона ограничивают свободу и политически — как это показывает и Новый Завет по отношению к отдельной личности — и в конечном итоге уничтожают ее (ср. Изгнание).

Также и для классической древнегреческой этики свобода является прежде всего понятием политическим. Полис составляется из сообщества свободных (в отличие от рабов) и предполагает политическую свободу как свободу государственного самоопределения. Здесь очевидно двойное содержание политической и правовой свободы как свободы внешней: внешняя свобода является противоположностью чужеземного владычества и рабства. Ее субъект — свободный гражданин, то есть тот, кто может распоряжаться своими делами сам. Эта классическая идея политической свободы, попав на христианскую почву (прежде всего христианский постулат равенства), в философии Просвещения перерастает в идею универсальных прав человека как прав на свободу. Их осуществление в демократическом правовом государстве становится (третьим) измерением политической и правовой свободы. Она подразумевает собой свободу государства от иноземного владычества, свободу отдельного человека от рабства и произвольного обращения государственных органов и законов. Основанием политических прав как прав на свободу являются: право на тело и жизнь (запрет пыток, произвольного лишения имущества, право на справедливое судебное разбирательство и пр.), право на свободное исповедание религии (свобода религии и совести) и право на свободу выражения мнения. Эти права, после принятия «Всеобщей декларации прав человека» и последующих документов ставшие интернациональными, можно отстаивать у государства и отчасти у надгосударственных структур (например, в Европейском суде по правам человека). В западноевропейской истории почву для прав человека как прав на свободу подготовило христианство. Их частью является *libertas ecclesiae*, вокруг которой с XI в. шла борьба против политического вмешательства во внутренние вопросы церковной жизни. На основании того, что права на свободу имеют секулярное происхождение и сформировались во враждебном Церкви и христианству французском пространстве, а также на основании неоднозначного отношения к религиозному плюрализму Католическая Церковь отклонила права на свободу в XIX в. или же, соответственно, признала их лишь частично. Окон-

чательное их признание воспоследовало на Втором Ватиканском соборе (1962–1965). Решающим стало признание права на свободу религии и совести в декларации о свободе вероисповедания «*Dignitatis humanae*» (1965). Согласно этой Декларации, свобода выбора религии является неотъемлемой частью достоинства человеческой личности, «окончательно познанного человеческим разумом в результате многовекового опыта» (*Dignitatis humanae*. 9). Ей сопутствует долг человека всеми силами стремиться к истине (*Dignitatis humanae*. 3). Уже давно признанная (*Summa theologiae*; I — II, q. 19, a. 5) свобода от принуждения в вопросах веры обретает, таким образом, статус государственного права, поскольку это скорее соответствует достоинству человека, чем государственное принуждение в вопросах вероисповедания, неизбежно приводящее к дискриминации прочих вероисповеданий. С тех пор борьба Католической Церкви за свободу вероисповедания является ядром ее социального служения во всем мире. Признание прав на свободу (а вместе с тем и демократии) в Католической Церкви, однако, не следует отождествлять с признанием мировоззренческого либерализма (агностицизма, релятивизма) или неограниченного экономического либерализма. Наряду с либерализмом в XX в. возникали тоталитарные политические системы, принципиально отрицавшие свободу отдельной личности и, из-за присущего человеку стремления к свободе, прибегавшие к все более радикальному насилию и мерам по уничтожению (национал-социализм, сталинизм).

Соотношение личной и внешней (политической и правовой) свободы имеет сложный характер. Они не тождественны, то есть внешняя, политическая и правовая свободы сами по себе не приводят к свободе внутренней, личной. Но, с другой стороны, человек, находящийся в условиях внешнего принуждения, но внутренне совершенно свободный, является случаем пограничным, идеальным. Правовая и политическая свобода может, таким образом, способствовать внутренней свободе, но не является ее первопричиной. Она создает пространство для самоопределения, позволяющее отдельной личности поступать по совести, не подвергая свою жизнь опасности. Содействие ей является христианским долгом, что следует из высших христианских ценностей любви и справедливости.

Лит.: Anzenbacher A. Einführung in die Ethik. 2. Aufl. Düsseldorf, 2002; Menschenrechte — Demokratie — Nation. Ökumenische Perspektiven / Hg.

von I. Gabriel. Ostfildern, 2008; Hilpert K. Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Freiburg, 2001; Schockenhoff E. Theologie der Freiheit. Freiburg, 2007.

Ингеборг Габриэль

Святость (правосл.)

Семитское слово «кодеш» (שֹׁדֵשׁ — священный предмет, святость) происходит от корня, обозначающего «отрезать», «отделять», причем означает, в частности, «отделять от мирского и профанного». Помимо этого такое значение дополнено еще одним смыслом: соблюдением благоговейной дистанции, что в библейской традиции объясняется тем, что святость является неперенным свойством Бога: *Я — Господь Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят* (Лев. 11:44).

Бог свят, то есть Он совершенно иной, чем существа этого мира: *Кто, как Ты, величествен святостью, досточтим хвалами, Творец чудес?* (Исх. 15:11).

Святость Творца показывается как сила одновременно ужасающая и таинственная, готовая уничтожить все, что к ней приближается: *И поразил Он жителей Вефсамиса за то, что они заглядывали в ковчег Господа, и убил из народа пятьдесят тысяч семьдесят человек; и заплакал народ, ибо поразил Господь народ поражением великим* (1 Цар. 6:19), но готовая также и благословить тех, кто принимает ковчег Завета, где она обитает: *И оставался ковчег Господень в доме Аведдара Гефянина три месяца, и благословил Господь Аведдара и весь дом его* (2 Цар. 6:11). Таким образом, эту силу не следует смешивать ни с трансцендентностью Бога, ни с гневом Божиим, ибо она проявляется также в любви и прощении: *Не сделаю по ярости гнева Моего... ибо Я Бог, а не человек; среди тебя Святый* (Ос. 11:9).

В храме Господь является Исаии как бесконечно величественный Царь, как Творец, чья слава наполняет всю землю. Ему подобает поклонение, совершать которое достойны только одни Серафимы. Впрочем, даже и они недостаточно святы, чтобы видеть лицо Божие. Человек же не может увидеть Бога и остаться в живых (Ис. 6:1–5; Исх. 33:18–23). Тем не менее неприступный Бог уничтожает расстояние, отделяющее Его от Его созданий. Он есть

Святый Израилев, радость, сила, поддержка и искупление народа, с которым Он соединен союзом — Заветом: *И будет в тот день: остаток Израиля и спасшиеся из дома Иакова не будут более полагаться на того, кто поразил их, но возложат упование на Господа, Святаго Израилева, чистосердечно* (Ис. 10:20); *В тот день обратит человек взор свой к Творцу своему, и глаза его будут устремлены к Святому Израилеву* (Ис. 17:7; см.: Ис. 41:14–20).

В Ветхом Завете еврейский народ, как народ священников, предназначенный на служение Богу, также свят: *а вы будете у Меня царством священников и народом святым* (Исх. 19:6, Ис. 61:6). Также и в Новом Завете члены первохристианской Церкви называли себя святыми: *Петр, обходя всех, пришел и к святым, живущим в Лидде* (Деян. 9:32); *Македония и Ахаия усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме* (Рим. 15:26). Апостол Павел называет христиан святыми, понимая прежде всего выделенность христиан из всего человечества.

В этом же смысле Символ веры именует Церковь Святой. Поскольку понятие Божественной святости включало в себя свободу от всякой нечистоты и зла, слово «святость» позднее стало обозначать высшее нравственное состояние человека (ср.: *объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш* (Лев. 19:2); *Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48); *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6:36).

Так как Сам Бог свят, то и избранные Им тоже должны быть святы: *по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках* (1 Пет. 1:15). Этот императив определяет христианский образ бытия. Новозаветная святость — уподобление Христу в чистоте жизни.

Вопрос о христианском понимании святости неразрывно стоит с христианской антропологией. В Библии говорится: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему* (Быт. 1:26), однако в следующем стихе это действие Бога уточняется: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его* (Быт. 1:27). Здесь очевидно, что изначально человек сотворен как двусоставное единство, включающее в себя образ и подобие Бога, но как данность он создан только по образу Творца, без Его подобия. И в этом заключается заданная свободная направленность человека к достижению богоподобия. Именно в уподоблении Богу святоотеческая мысль усматривает назначение человека. Человек — образ

Бога, достигший Его подобия, — становится сопричастен Ему по благодати, становится святым.

Поклонение святым в Православной Церкви основывается на том, что они являются вместилищами Божественной благодати, «чистыми жилищами Божиими» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. С. 304). Также и мощи святых почитаются, как тела, причастные благодатному действию Духа Божия через облагодатствованные души этих тел (Ювеналий, *митр. Крутицкий и Коломенский*. О канонизации святых в Русской Православной Церкви. С. 8). Молитвенное обращение к святым всегда занимало важное место в жизни Церкви. Преподобный Иоанн Синайский говорит о святых как об «увидевших лицо царя и сделавшихся его друзьями». «Если пожелают, — пишет святой отец, — они могут не только всех слуг его, но и неизвестных ему, и даже врагов его представить к нему и сделать причастниками его славы. Друзья стыдятся в чем-либо отказать искреннейшим друзьям своим, но слушают их, а иногда, может быть, невольно бывают ими убеждаемы. Хорошо приобрести друзей, но друзей духовных, ибо никто столько не помогает нам к преуспеянию в добродетели» (Иоанн Синайский, *прп.* Лествица. С. 321–321). По общему учению Церкви, угодники Божии, составляющие лик святых, молятся пред Богом о живых собратиях своих по вере, а последние воздают им молитвенное чествование.

В истории православного богословия осмысление феномена святости оказалось связанным с иконоборческим движением VII–VIII вв. Результатом этого стало отделение служебного поклонения (λατρεία), воздаваемого исключительно Богу, от поклонения неслужебного (προσκύνησις), распространяемого на обожненное творение — святых, их мощи, иконы, крест, священные сосуды и т. п. Как неустраняемая часть христианской догматики, это учение было утверждено VII Вселенским собором, 6-е деяние которого говорит о необходимости молитв «о предстательстве Пренепорочной Владычицы нашей Богородицы», а также «святых ангелов и всех святых, которым воздается почитание, равно как и святым их мощам, чтобы и мы были причастниками их святости» (Деяния Вселенских Соборов. Ч. 2. С. 512).

Первоначально почитание распространялось только на апостолов и мучеников, причем к последним причислялись все пострадавшие за Христа. Они без расследования жизни вносились в списки святых уже в силу их подвига — очищения мученической

кровью (см.: Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. О канонизации святых в Русской Православной Церкви. С. 11). Также почитались и ветхозаветные праотцы и пророки. В древнейший же период начинается почитание предстоятелей местных церквей (святителей), сначала локально, а затем и в качестве общецерковной практики. Со временем формируются и другие категории святых, предпосылкой чему явились слова ап. Павла: *Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как ему угодно* (1 Кор. 12, 8–11). Таким образом апостол сформулировал учение о множественности даров Святого Духа, то есть о многообразии форм святости, и, как видно, это учение открыто для восприятия новых форм. С утверждением христианства как государственной религии возникает почитание благоверных царей и цариц, а с развитием монашества (с IV в.) — преподобных.

К слову, именно в среде александрийского монашества возникает еще один тип святости — юродство. Свое обоснование оно нашло в словах ап. Павла: *Мы безумны Христа ради* (1 Кор. 4:10). В русской агиографической традиции этот вид подвига именовался блаженством. Суть подлинного юродства — в приношении в жертву Богу разума, высшего дарования человеку. Такой безумный Христа ради должен был исполнять функцию общественной терапии, то есть подвиг юродства всегда направлен вовне, на исцеление общества людей самых разных социальных сфер (Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. О канонизации святых в Русской Православной Церкви. С. 14).

Часто почитание того или иного святого вбирало в себя религиозные представления нехристианского происхождения. Порой это сознательно использовалось в миссионерских целях, когда христиански осмысленные формы почитания накладывались на определенный языческий фон, поглощая его. На Руси это могло выглядеть как совмещение традиционных календарных (языческих) празднеств с памятью христианских святых. Христианские храмы ставились на месте языческих капищ, а христианские святые воспринимались как покровители того или иного занятия, в зычестве связанного с каким-либо божеством. На Руси, как известно, такого рода совмещения способствовали формированию двоеве-

рия — отождествления некоторых христианских святых с языческими божествами (см.: *Иванов В. В.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах. Т. 4. С. 395–405; *Петрухин В. Я.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция. С. 248–255).

Особо надо сказать о канонизации — причислении к лику святых (см.: *Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский.* О канонизации святых в Русской Православной Церкви. С. 15; *Живов В. М.* Святость // *Краткий словарь агиографических терминов*).

В Древней Церкви канонизации как таковой не было. Обыкновенно община или отдельное лицо получали благословение епископа на сохранение мощей святого и на ежегодное празднование его памяти. С развитием почитания святых подобное признание выражалось во внесении имени святого в диптихи, синодики и мартирологи. Позже прославление святого стало закрепляться соборным или патриаршим (либо архиерейским) постановлением (однако в монастырях почитание подвижников могло начинаться и по решению совета приходских старцев). Особого чина канонизации в Православной Церкви нет. Как правило, в избранный день совершается торжественная служба святому и таким образом устанавливается его почитание.

Основаниями для канонизации как прежде, так и сейчас могут быть: мученическая смерть, исцеления и чудотворения при жизни и посмертно; достойная и святая жизнь, заслуги в распространении христианства, народное признание святости прославляемого, а также нетленность мощей.

Современная практика Русской Православной Церкви по данному вопросу отражена в работе Синодальной комиссии по канонизации святых (действует с 1989 г.). Руководствуясь решением Поместного собора 1988 г. «считать необходимым... продолжить работу по изучению дальнейших канонизаций для прославления других почитаемых в народе подвижников веры и благочестия (Доклад митрополита Коломенского и Крутицкого Юбилейному Поместному Собору 1988 года), комиссия привлекает специалистов в области богословия, церковной и гражданской истории.

Характерным для современности является продолжающийся процесс осмысления Церковью ее новейшей истории, что, в свою очередь, ставит ряд проблем и в процессе канонизации новейших святых (см.: *Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенс-*

кий. О Синодальной комиссии Русской Православной Церкви по канонизации святых; *Он же*. Историко-канонические критерии в вопросе о канонизации новомучеников Русской Церкви в связи с церковными разделениями XX века). Также отдельной проблемой является вопрос о прославлении некоторых исторических лиц, в святости которых есть справедливые сомнения. Речь идет о канонизации Ивана IV Грозного, Григория Распутина, Игоря Талькова и др.

В целом в православной традиции святость понимается как свойство Бога, которое Он сообщает тварному миру — людям и предметам, выделяя их из области обычного. Человек достигает святости в уподоблении Богу, в благодатном Ему сопричастии, и путь к этому обязательно сопряжен с духовной борьбой. Проявленная в мире бесчисленным сонмом святых святость тем самым свидетельствует о себе как о предельной форме преходящего бытия, максимально приближающей человека к Богу.

Лит.: Деяния Вселенских Соборов. Ч. 2. СПб., 2008; Живов В. М. Святость // Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; Иванов В. В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах // Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. М., 2007; Иоанн Дамаскин, *при*. Точное изложение православной веры. М., 2004; Иоанн Синайский, *при*. Лествица. М., 2007; Петрухин В. Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004; Ювеналий, *митр. Крутицкий и Коломенский*. Историко-канонические критерии в вопросе о канонизации новомучеников Русской Церкви в связи с церковными разделениями XX века // Журнал Московской Патриархии. М., 1996. № 2; *Он же*. О канонизации святых в Русской Православной Церкви. Доклад на Освященном Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 1988; *Он же*. О Синодальной комиссии Русской Православной Церкви по канонизации святых // Мир истории. М., 2000. № 3.

Священник Сергей Барицкий

Священность / Святость¹ (католич.)

Священность / святость как действительность не поддается ни постижению, ни описанию. Невозможно охватить всё, что о ней думали и говорили, всё, что за нее выдавали в процессе развития религии. Поэтому имеет смысл ограничиться богословской точкой зрения. При этом необходимым представляется для начала знакомство с библейским представлением о священности / святости, а затем с таким пониманием или с такими толкованиями священности / святости, которые зиждутся на Библии. В религиоведении же принят более широкий подход. Здесь постепенно, с начала XX в., утвердилась точка зрения, согласно которой *священное* является центральной темой любой религии. Идеи, сформулированные в этой области Натаном Зёдербломом (Nathan Söderblom), но прежде всего Рудольфом Отто (Rudolf Otto), оказали существенное влияние на обсуждение этой темы. Отто сформулировал свое понимание священности исходя из чувства поверженности перед нуминозом². Это чувство потому иррационально, что не стремится постичь Бога с помощью понятий. Подобный процесс отражен и в Библии. Высказывания Отто, в особенности касательно Нового Завета, выдают недостаточное знакомство с экзегезой, а также с евангельским взглядом на предмет. Исследования, занимающиеся темой священности / святости, обнаруживают самые разные точки зрения, содержат более или менее обширные описания священности / святости в целом, а также отдельных ее проявлений, выставляют гипотезы и рассуждают об их результатах. При этом христианство чаще всего причисляется под одну гребенку с прочими религиозными явлениями. Чаще всего в религиоведении принято начинать с рассуждений о видах проявлений *священного / святого* и об их значении в религиозной жизни и в жизни общества, при том что исследователи нередко этим и довольствуются. Как правило, религиоведы, пытаясь сформулировать понятие священности / святости, ограничиваются упоминанием древнееврей-

¹ В немецком языке, в отличие от русского, «священность» и «святость» передаются одним и тем же словом *Heiligkeit*. Если по контексту немецкого оригинала речь может идти как о священности, так и о святости, переводчик передает это, употребляя оба слова. — *Примеч. пер.*

² Нуминоз — от нем. *das Numinose*, от лат. *numen* — Божественная сила. Так Рудольф Отто обозначает силу, власть, исходящую от Священного, от Божества. — *Примеч. пер.*

ских, древнегреческих и латинских представлений в этой области, а также упоминанием представлений о *мана* и табу. Однако этого, очевидно, все-таки недостаточно, когда необходимо договариваться о категориях, приемлемых для всех. *Священное / святое* рассматривается как одна из центральных, если не самая центральная тема религии как таковой. Н. Зёдерблом считает, что это понятие даже важнее понятия «Бог». Часто в *священном* усматривают противоположность профанному. Иногда эту противоположность описывают скорее контрастно, но и динамически, рассматривая границу между ними как нечто подвижное, как взаимоотношение, взаимоперехлестывание. Или же *священное* трактуется как часть профанного. Как бы эти точки зрения ни были удачны, все же представляется невозможным сформулировать такое представление о священном / святом или священности / святости, которое было бы приложимо ко всем религиям и учитывало бы в том числе и библейское представление. Поэтому не имеет смысла даже и пытаться определить, что во всех этих отдельных случаях подразумевается под профанным. Таким образом, религиозоведческая точка зрения, а также плоды религиозоведческих изысканий, судя по всему, ведут в никуда. И дело не только в том, что подобные взгляды слишком многоплановы, а в том, что они неадекватны по отношению к библейским представлениям. В Ветхом Завете разные объекты считаются священными. Поскольку здесь имеются самые разные виды богословствования, а также поскольку здесь мы имеем дело с самыми разными попытками датировки отдельных текстов и их частей, нарисовать картину развития темы *священного / святого* представляется делом сложным. Древнейшим текстом, говорящим о святости Бога — в связи с ковчегом, — считается 1 Цар. 6:20. Если учесть Ис. 6:1–5, представляется вероятным, что здесь имело место заимствование ханаанитской идеи ради содержащегося здесь представления о царстве Яхве и о Его Совете. Наряду с Самим Богом святыми / священными считаются Его имя, Завет, путь, трон, длань. Израиль, народ Божий, занимает особое место среди всех людей, а в самом народе особое место занимают священники и левиты. Священными считаются, однако, также люди Божии, назореи и ангелы, даже животные (Чис. 18:17). Так называемый закон святости (Лев. 17–26) подробно разбирает все это. Содержащиеся здесь указания касаются таких предметов, как ковчег, разной утвари, сосудов, священнического облачения, жертвоприношений, плодов, воды, мазей, масел, десятины. Сюда же

добавляются места — такие как небо, святилища или храм и его помещения, Иерусалим, горы — прежде всего Синай и Сион, земля и лагерь Израиля. Здесь же и времена — шавбат, праздники, день примирения, день первого урожая, юбилейный год, день Яхве, пост, война. Некоторые места (Лев. 10:8–10; Иез. 44:23; 22:26) говорят о том, что необходимо различать священное и несвященное, чистое и нечистое. Очевидно, это было важным моментом. Ветхозаветные тексты позволяют увидеть здесь разные оттенки. Иногда на переднем плане стоит Бог и Его отношения с Израилем, иногда на передний план выступает связь между любовью и святостью (Осия), иногда — противоположность между святым Богом и несвятым народом (Исаия), культовая, пророческо-нравственная перспектива, но и личное осознание святости (псалмы). При этом в наличии имеются самые разные представления: начиная с материальной или действенной священности / святости и кончая чисто духовной священностью / святостью. Источником священности / святости представляется Бог. Он одаривает священностью / святостью людей: сначала путем избрания и заключения Завета; но в особенности священности / святости удостоиваются священники — ради служения у жертвенника. Однако это преимущество отвергается в Чис. 16:3. Священность / святость хотя и является дарованной, но подлежит подвижническому сохранению, может быть утрачена и тогда должна быть достигнута вновь. Священность / святость может быть как благотворной, так и опасной. Поэтому как доступ к ней, так и обхождение с ней регулируются строгими правилами. В целом она представляет собой нечто, о чем надлежит заботиться. Раввинистическое богословие трактует священность / святость прежде всего культово и связывает ее с Богом, духом, Торой и людьми. Между священным / святым и нечистым или грехом проводится четкая граница. Соответствующие места Нового Завета рассматривают Иерусалим, а также золото и алтарь в храме — следуя ветхозаветной и раннеиудаистической традиции — как священные. Самые важные из них касаются прежде всего Бога. Его называют *Отче Святый* (Ин. 17:11), Он один свят (Откр. 15:4). Кроме того, святыми / священными называют имя Божие, завет, закон или заповедь и призвание. Особое положение занимает Дух Божий — Священный / Святой Дух. Особое же положение занимает и Христос, Которого — как человека и как воскресенного от смерти Сына Божия — называют святым. Далее, святыми / священными считаются ангелы, пророки, ветхозаветные

жены, отдельные фигуры, руки, братский поцелуй. Но христиане не знают ни священных предметов, ни священных мест, ни священных времен. Павел подчеркивает освящение как дар и как задачу христианина. Послание к Евреям усматривает во Христе единственного Первосвященника, служащего в небесном святилище и освящающего народ принесением Себя в жертву. Как бы ни толковали исследователи тексты Нового Завета, ясно одно: эти тексты — несмотря на некоторую близость к ветхозаветным и раннеиудаистическим представлениям — предлагают особый взгляд на вещи. Священное / святое, священность / святость и освящение действительно по-прежнему связаны с Богом. Но все же они стали понятиями, величинами, стоящими в отношении к чему-либо. Они касаются, во-первых, отношения Бога ко всему тварному, в особенности к людям или христианам. Во-вторых, они представляют собой деятельный ответ на заботу Божию и на Евангелие — тот ответ, который позволяет распознать наличие этих отношений с Богом. Кто бы ни находился в области спасения Божия, попадает туда не благодаря соблюдению определенных религиозных предписаний и не благодаря своим моральным заслугам, а только по благодати. Настоящий враг святого / священного — это не нарушение культовых предписаний или предписаний касательно чистоты, а грех. Он делает человека чуждым всему Божественному, из-за него человек теряет дарованную ему святость — до тех пор, пока не покается. Не придавая значения внешним обстоятельствам и рассматривая святость как модус отношений с Богом, модус христианского образа жизни, Евангелие противостоит другим религиозным представлениям.

Церковная история предлагает меньше сведений о священности / святости, чем Библия. Это объясняется отсутствием описаний священности / святости, а также отсутствием достаточных исследований этого феномена. В святоотеческую эпоху святость все чаще начинают рассматривать как достижение, ожидаемое от христианина. Святым можно стать путем религиозного и нравственного подвижничества. В особенности это касается мучеников и исповедников. В монтанизме святость привязывается к духоносцу. Здесь предполагается возможность непосредственной встречи со священным / святым. Ориген не предлагает ничего нового. Однако он применяет понятие «священный / святой», во-первых, к большому количеству разных фигур: к Богу как Троичному, к Марии, к ангелам, к душам умерших, к людям; во-вторых, он

обращает внимание на их отношения с Богом и на их нравственное состояние. Иоанн Златоуст ставит пресвитера между Богом и человеком и учит, что пресвитер передает святость, полученную им самим, людям. Раннее монашество IV в. трактует монашескую жизнь как жизнь ангелоподобную. Аскеза рассматривается как борьба за освящение. С середины II в. святой называется и Церковь. Наряду с другими признаками Церкви это представление находит свое отражение в символах веры. Во второй половине IV в. возникает идея «общения святых». Изначально она касается любого рода связи со святыми людьми и только потом — участия в Евхаристии. По причине уже упомянутой недостаточной исследованности этой темы адекватно описать учение о святости со времен святоотеческой эпохи представляется невозможным. В Средние века и в Новое время прежние взгляды передаются, дополняются и углубляются. Согласно Второму Ватиканскому собору, святость Церкви и святость ее членов обязывает последних стремиться к личному освящению.

Несмотря на краткость, данный обзор позволяет сделать некоторые выводы: святость и освящение хотя и рассматриваются как дар, но представляются одновременно и задачей, и предметом достижения, поскольку каждый человек обязывается проживать и развивать их. Свое выражение они находят прежде всего в религиозно-нравственном состоянии. Ясно и то, что христианство со временем скорее отошло от евангельских представлений и стало предпочитать четкие религиозные предписания. Понятие дара, понятие отношений с Богом отходят на второй план. Человеческие заслуги, подвижники и их положение в народе Божиим выходят на первый план. Основное содержание, а также отдельные перспективы представлений о том, что священно / свято, о том, что есть священность / святость и освящение, находят весьма разные определения в религиоведении, а также в Ветхом и Новом Заветах и в последующем толковании библейских текстов. Поэтому привести все эти представления к общему знаменателю не представляется возможным. Иммануил Кант рассматривает святость с точки зрения религиозной философии как абсолютное соответствие воли нравственному закону. Таковое имеется только у Бога. Для людей же оно, будучи бесконечным императивом, представляет собой идею. Георг Вильгельм Фридрих Гегель разрабатывает эту тему также в нравственном смысле: святое / священное связано с благом. Другие мыслители понимают

под святым / священным субъективное воплощение Истинного, Благого и Прекрасного как представление о высшей ценностной реальности или же — например, Йорг Шплетт (Jörg Splett) — как противоположность злему, отличающемуся от профанного. Священное / святое предстает судьей, выносящим приговоры, освободителем, зовущим на свободу. В католическом богословии такие темы, как святость Бога в смысле Его благодати, освящение человеческой природы Христа Его Божественной природой и освящение грешника оправданием, являлись темами систематического богословия вплоть до XVI в. Мартин Лютер рассматривает святость Бога прежде всего как Его освящающе-исцеляющее воздействие на людей, Ульрих Цвингли — как благодать, Жан Кальвин — как сияние Его славы. В более поздней лютеранской и реформатской догматике святость Бога сводится к Его нравственному совершенству и чистоте, как, например, у Карла Барта. Пауль Альтхаус усматривает в ней божественность Бога и связывает ее со свободой Бога; Пауль Тиллих связывает божественность Бога с Его отношением к твари. Упомянутые понятия описывают реальные отношения между Богом и теми тварными величинами, которым Он открывается. Это — наряду с творением как таковым, Евангелием и Таинствами — прежде всего люди. Поэтому тварная святость представляет собой не что иное, как причастность Божественной. А причастность эта может быть лишь дарована и не может быть заслужена. Таким образом, понятие «святость» является самым точным описанием самой сути божественности Бога. Будучи единственным Святым, Он является одновременно источником и целью любой святости / священности и любого освящения. Поскольку любое тварное бытие исходит от Него и сохраняется Им, Он является от века святым, а потому благим. Не существует такой профанной области, которая бы противостояла сакральной. Противопоставлять надо не сакральное профанному, а святое несвятому, или греховному. Грех, будучи экзистенциальным отвержением Бога и Евангелия, искажает и отношения грешника с окружающим его миром, однако не отменяет его тварности. Человек просто переходит из области спасения в область гибели. Но и эта область, как и грех, как и так называемая профанность, являются частью обширной божественной области. Религии, разводящие профанное и сакральное, руководствуются представлениями, которым Евангелие ясно противоречит. Израиль и раннее иудейство находятся на пороге подобного взгляда на

вещи, но оказываются неспособны перешагнуть его. Если кто-то оправдывается верой, а значит и освящается, то он и попадает в спасение, то есть в святость¹. Это происходит, однако, не благодаря религиозно-нравственным усилиям человека, но только по благодати, то есть даруется ему Богом. И то, что следует за этим даром со стороны человека, тоже не является делом человека, но обусловлено и возможно лишь благодаря помощи Божией. Освящение состоит в сохранении дарованной святости, в оберегании ее от греха и в свидетельствовании о ней своей жизнью по Евангелию.

Лит.: *Lanczkowski G. u. a. Heiligkeit // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 14. S. 695–712; Dihle A. Heilig // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 14. S. 1–66; Eliade M. Die Religionen und das Heilige. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1989.*

Герхард Роттенвёрпер

Семья (правосл.)

Понятие «семья» имеет несколько значений: семья как супружеская пара; семья как супруги и их дети; семья как проживающие в одном доме родственники; семья как род, включающий несколько поколений кровных родственников. Семья как супружеская пара часто называется ядром семьи или (в научной литературе) ядерная семья. С христианской точки зрения именно супружеская пара является духовным и онтологическим центром семьи. Дети, братья и сестры, супругов есть иерархически подчиненные части большой семьи. Большая семья: дедушки, бабушки, родители, дети, братья и сестры, внуки — все они составляют природную иерархию рода.

Библия, особенно Ветхий Завет, дает нам исчерпывающую картину жизни семьи-рода, в которой каждый человек имеет иерархически строго определенное место и вытекающие из этого условия его бытия и взаимоотношений с другими членами рода. Так, Иаков не мог получить благословение Исаака, поскольку не был старшим. Лишь обманом Иаков получил благословение

¹ В немецком языке понятия «быть освященным» (*geheiligt sein*), «спасение / спасенность» (*Heil*) и «святость» (*Heiligkeit*) являются однокоренными, а иногда выражаются одним понятием (*Heil*). — Примеч. пер.

Исаака (см.: Быт. 27:24). Только первенцы в семье имели особые преимущества. Благословения и проклятия были семейными «инструментами» иерархии и власти.

Из глубокой древности дошел до нас сложный иерархический строй семейно-родовых законов и правил. Непререкаемый авторитет «патриарха» рода удерживал семью в единстве и обеспечивал ей наилучшее выживание. Образ Церкви запечатлен в Священном Предании как символ семьи. Семья именуется домашней церковью. Поэтому понятно, почему послушание главе рода, вообще старшим в семье, было важнейшим нравственным правилом жизни людей. Если старший мужчина в большой семье считался главой рода, то центром семьи все-таки являлась супружеская пара, поэтому основанием семьи являлся брак. Через брак семья возрождается. Брак есть творение семьи.

Христианский уклад жизни семьи окончательно сложился в Средние века. Этот период принято называть патриархальным. Он был наиболее строгим и традиционным и явился в русском христианстве образцом семейного уклада жизни. До сих пор символом патриархального периода является самый известный литературный памятник семейно-родовой жизни — «Домострой» (свод правил семейной жизни, составленный в XVI в. протопопом Кремлевских соборов Сильвестром).

Семья создает наиболее полные условия для радости и счастья человека. Традиционно считается, что без семьи человеку трудно быть счастливым. Плоды семейной жизни: любовь, радость, дети, достаток — все это признаки полноценной семьи.

Однако семейная жизнь приносит не только радости: с ней связаны и неизбежные трудности как внутреннего (отношения между членами семьи), так и внешнего (материальное обеспечение существования семьи) характера. Об этой стороне жизни семьи русские святые говорили так: «Семья — это житейский крест для главы! Терпи, покорствуя Господу, и, всё с своей стороны делая, всё предай в волю Божию» (Феофан Затворник, *свт.* Собрание писем. Т. 1. С. 228); «Семейные тяготы должно переносить как добровольно избранную нами долю» (Амвросий Оптинский, *прп.* Советы супругам и родителям. С. 1).

Один из соблазнов семейного человека — за хлопотами о сродниках позабыть о Боге, охладеть к вере. Именно об этом Спаситель говорит: *если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни*

своей, тот не может быть Моим учеником (Лк. 14:26). В христианской традиции эти слова Господа понимаются в свете другой Его фразы: Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня (Мф. 10:37).

Семья устроена по иерархическому принципу. В семье-роде главенствует старший мужчина — «патриарх», в супружеской паре — муж. Иерархия супружества в традиционной патриархальной семье однозначно признавала мужа главой. Должный порядок отношений между мужем и женой описывается в Священном Писании, в частности у апостола Павла: *Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви... Но как Церковь повинуетя Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену, любит самого себя (Еф. 5:22–25, 28).*

Однако уже давно в обществе все более устанавливается иная модель внутрисемейных отношений. По этому поводу в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» говорится: «Церковь противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе...» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 109). В православном понимании брачная жизнь рассматривается как единственная возможность реализовать в полноте данное человеку Богом различие дарований мужчины и женщины: мужу — духовное лидерство, развитие, сохранение и обеспечение всех членов семьи; жене — устройство отношений, забота, любовь и внимание, а также эмоциональная и духовная поддержка мужа и детей. Муж — строитель и защитник, жена — хранительница и устроительница отношений.

Распад христианского уклада в значительной степени был спровоцирован отказом от иерархии в супружестве. Эмансипация, а позже феминизм стали основной причиной разрушения семейных ценностей. Распад патриархального устройства семьи привел к нарушению природных антропологических отношений в семье. Человек в результате разрушения патриархального уклада переживает много семейных психологических травм, потрясений, стрессов и тревог. Результатом распада семейно-родовых традици-

онных и антропологических отношений являются частые разводы, бесплодие, отказы от детей, семейные трагедии, преступность, насилие в семье.

О разводе свт. Иоанн Златоуст пишет: «Разводиться — дело противное как природе, так и Божественному закону. Природе — поскольку рассекается одна плоть, закону — поскольку вы покусаетесь разделить то, что Бог соединил и не велел разделять» (Беседа на Евангелие от Матфея. 62. 2). Из этих слов видно, что «Церковь настаивает на пожизненной верности супругов и нерасторжимости православного брака, основываясь на словах Господа Иисуса Христа: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает... Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует* (Мф. 19:6, 9). Развод осуждается Церковью как грех, ибо он приносит тяжкие душевные страдания и супругам (по меньшей мере одному из них), и особенно детям» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 104).

В Русской Православной Церкви если распад брака является свершившимся фактом, а восстановление семьи не признается возможным, то по снисхождению допускается церковный развод, который по своей сути является не отменой таинства брака со стороны Церкви, а лишь констатацией того факта, что этого брака больше не существует, он разрушен одним или обоими бывшими супругами. Православная Церковь признает развод, но не благословляет его. Такое признание допускается только в качестве предотвращения худшего беззакония — блудного сожительства мужчины и женщины. Именно эти аргументы лежат в основе признания Церковью второго и третьего брака.

Как для всех членов большой семьи, так и для супругов и детей развод есть несчастье, трагедия и грех. Развод — такое событие в семейно-родовой жизни, которое отбрасывает духовную и нравственную тень на все последующие поколения семьи.

По поводу второго брака свт. Иоанн Златоуст пишет: «Как девство лучше брака, так первый брак лучше второго» (Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 1. С. 389). Таким образом, Православная Церковь никогда не считала второй брак полноценным, и для того чтобы отделить его от первого брака, возник чин венчания второбрачных, имеющий существенные отличия от первого венчания. Если при первом венчании венчальные молитвы — торжественные и радостные, то молитвы о второбрачных

всегда имеют покаянный смысл. Однако вполне возможно, что второй или третий брак может быть относительно счастливым и многодетным, а также что в таких браках супруги достигают духовного единства и полноты бытия. Однако это очень трудно и бывает нечасто.

Одной из важных составляющих семьи являются дети. Дети — это дар Божий и величайшая радость. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Рождение детей сделалось величайшим утешением для людей, когда они стали смертными. Поэтому-то и человеколюбивый Бог, чтобы сразу смягчить наказание прародителей и ослабить страх смерти, даровал рождение детей, являя в нем... образ воскресения» (*Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. С. 162). Многодетность всегда считалась признаком благополучия семьи. Дети почитались благословением Божиим. Семья — самое благодатное место для детей, для развития и возрастания личности человека. Никакие замены семьи: ни приемные родители, ни приюты, ни социальные учреждения — не могут полностью заменить человеку родную семью. Лишенная семейного окружения, родных отца и матери, личность человека терпит урон, страдает и развивается иначе, с большими трудностями.

Однако деторождение не является смыслом или целью христианского брака. Таким образом, если дети — не смысл брака, то и не смысл жизни их родителей. Современное «обожание» детей противно духу христианского отношения в семье. Детоцентристские семьи страдают искажением личностей всех ее членов.

В настоящее время сохраняют актуальность принципы православного воспитания, высказанные святыми отцами: «Кто хочет хорошо воспитать детей, воспитывает их в строгости и трудах» (*Нил Синайский, прп.* Творения. Т. 3. С. 139); «Наставляй добродушно; обличай кротко и мирно; наказывай умеренно и с сожалением» (*Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи. Т. 5. С. 474). Более же всего, советует свт. Тихон Задонский, нужно учить собственным примером, «ибо дети особенно подражают жизни родителей, что замечают в них, то и сами делают, доброе будет или дурное, что видят» (цит. по: *Иоанн (Маслов), архим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. С. 377–378).

По поводу должного отношения детей к родителям мы видим в Писании пример Самого Господа Иисуса Христа. Он с детства был в повиновении у Своей Матери (см. Лк. 2:51). Из послушания Ей Он совершил и Свое первое чудо (см. Ин. 2:1–11). Почитание

родителей Господь называл в числе самых важных заповедей, соблюдение которых необходимо для желающего наследовать жизнь вечную (см. Мф. 19:19). Наконец, даже пребывая в муках на кресте, Господь не переставал заботиться о Своей Матери, передав Ее на попечение одному из Своих учеников (см. Ин. 19:26–27).

Апостолы также писали о необходимости почитания родителей: *Почитай отца твоего и мать* (Еф. 6:2); *Дети, будьте послушны родителям вашим во всем* (Кол. 3:20). Единственным исключением является ситуация, когда родители призывают ко греху, — в таком случае слушаться их не нужно.

В настоящее время продолжают развиваться общественные процессы, направленные на обособление личных интересов членов семьи. Это приводит к дальнейшему распаду семьи в ее православном понимании. «Семья как домашняя церковь есть единый организм, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви. Опыт семейного общения научает человека преодолению греховного эгоизма и закладывает основы здоровой гражданственности... Поэтому столь опасно разрушение традиционных связей родителей с детьми, которому, к сожалению, во многом способствует уклад жизни современного общества. Принижение социальной значимости материнства и отцовства сравнительно с успехами мужчин и женщин в профессиональной области приводит к тому, что дети начинают восприниматься как ненужная обуза; оно также способствует отчуждению между поколениями» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 107–108).

Особенно много острых вопросов в нынешнее время связано со сферой рождения детей. В современном обществе усиливаются две разнонаправленные, но одинаково деструктивные тенденции. Первая из них — нежелание иметь детей, которое превращается в неуважение к жизни и здоровью ребенка, что приводит к применению контрацепции, абортam, сиротству. Вторая — иметь детей любой ценой. При этом средствами к появлению детей в семье становятся недопустимые с церковной точки зрения манипуляции с телом и здоровьем мужа и жены. Эти тенденции однозначно осуждаются Церковью, что отражено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви».

Лит.: Амвросий Оптинский, при. Советы супругам и родителям. Саратов, 1998; Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. I. СПб., 1895; Т. IV. СПб.,

1898; *Он же. Беседа на Евангелие от Матфея; Иоанн (Маслов), архим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Загорск, 1981; *Нил Синайский, прп.* Творения. Т. 3. М., 1859; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. М., 2000; *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи. Т. 5. М., 1885.

*Протоиерей Андрей Лоргус,
диакон Георгий Максимов*

Семья (католич.)

С историко-социологической точки зрения. Современные исторические исследования вносят свои корректуры в «миф», согласно которому плюралистический образ семьи представляет собой типичное явление эпохи постмодерна, вытеснившее сложившуюся традиционную форму семьи. В истории Европы известны разные семейные модели, хотя каждой эпохе были свойственны свои идеальные типы, выраставшие в особенности из политических теорий и религиозных взглядов. Существование подобных образцов обязано своим возникновением прежде всего вновь и вновь возвращающейся идее, согласно которой семья является самой малой политической единицей или ячейкой общества. Несмотря на то что в истории иерархию вышестоящих и малых единиц выстраивали по-разному, так что она все время видоизменялась, все же не приходится сомневаться в том, что государство зависит от семьи и вынуждено передоверять ей определенные задачи — в особенности такие, как продолжение рода, забота о потомстве, нравственное воспитание, а также воспитание чувства гражданской ответственности. Многообразие исторических форм указывает на непростое соотношение между историей понятия и историей структуры. Обращение к близлежащему понятию родства вряд ли полезно, потому что родство имеет как биологическую, так и юридическую сторону и является не менее расплывчатым понятием. Эвристическая модель исторической и социальной науки, как правило, предлагает современную парадигму так называемого «семейного ядра», включающего в себя сожительство брачной пары, имеющей минимум одного ребенка. Немецкое употребление слова «семья» (*Familie*) в смысле приведенного опре-

деления появляется, однако, в конце XVII в. — видимо, в качестве производного от французского *famille*.

В древнегреческой Античности концепция семьи описывалась с помощью понятия «*oikonomike*» (искусство ведения дома), парадигматическим описанием которого стал соответствующий проект Аристотеля, предложенный им в «Государстве» и в «Никомаховой этике». Эта концепция охватывает личностную сферу *oikos* (дом, семья; ср., например, также Лк. 10:5; 19:9; Деян. 10:2) и экономическую сферу *oikonomia* (упорядоченное домашнее хозяйство), причем обе находятся в авторитетном ведении отца. Соответственно этому жена, дети и их семьи — так же, как и рабы и даже деловые партнеры — в самом широком смысле являются членами семьи. В римской культуре известны два понятия для обозначения семьи. Слово «семья» (от *famulus* — слуга) может иметь более узкий смысл и обозначать близкое кровное родство, но может употребляться и в более широком смысле и охватывать всех лиц, принадлежащих одному домашнему хозяйству и находящихся под авторитетом «отца семейства». Последнее значение имеет и образный термин *domos*, ставший известным понятием в христианской Античности. Несколько ближе рассмотреть христианские типы и идеалы семьи поздней Античности позволяют — с учетом региональных различий — дошедшие до нас канонические тексты, проповеди, а также надгробные надписи. Широко распространены были отклонения от государственного или церковного идеала. В Средние века образ семьи передается в том числе с помощью понятия «дом» и «домашние», так что в виду иметься может как семейное ядро, так и более значительное по охвату лиц и экономическому статусу родственное объединение. Во втором значении много примеров употреблению понятия «род» (лат. *parentes*, *parentela*). Когда высокая схоластика вновь обращается к перипатетической и псевдо-перипатетической литературе, Высокое Средневековье вновь возвращается к концепции *oikonomike*. В Новое время начинают — типично для эпохи модерна — различать между частной и хозяйственной областью. Самое позднее с 1850 г. о персональном или хозяйственном целевом объединении в рамках семьи уже не приходится говорить в прежнем стиле: смысл и функции семейных отношений стали рассматриваться иначе. В буржуазной семье зарабатывает чаще всего только мужчина, женщина же занята исключительно домашним хозяйством и воспитанием детей. В других социальных слоях картина может быть иной. В аристок-

ратических кругах воспитание и забота о членах семьи нередко становится уделом прислуги, а многие женщины вообще не вступают в брак. В индустриальной рабочей прослойке зачастую все члены семьи вынуждены зарабатывать деньги, отчего заботе о членах семьи и воспитанию детей совсем нет места. Несмотря на молодой возраст, буржуазный тип семьи считается традиционным, в особенности в том виде, который был типичен в эпоху Романтизма, склонную подчеркивать роль эмоциональных привязанностей. Согласно воззрениям культурно-пессимистических течений, именно этот тип семьи был ослаблен в XX в., в особенности в последние десятилетия, по причине культурно-политических преобразований и в связи с усилением связанной с ними плюралистической терпимости. В Европе находят широкое признание *de facto* самые разные модели семьи: небрачные пары с ребенком, однополые пары с ребенком, один родитель и ребенок, сводные семьи, приемные семьи, инсеминационные семьи (например, с участием суррогатной матери), а также домашние хозяйства, включающие в себя три и более семейных поколений. Эти модели подразумевают — в самом широком смысле — наличие потомков и партнерства. Поэтому одинокие, а также разного рода бездетные пары совершенно выпадают из поля зрения. Эти люди, однако, зачастую тесно связаны с названными семейными формами, так что границу между семейными и несемейными формами жизни провести очень трудно. Подобная тенденция к плюрализации семейных моделей не просто сопровождается изменениями в ценностных представлениях, связанных с образом семьи. Во всех исследованиях молодежи, проводящихся немецким предприятием «Шелль» (Shell) в последние годы — вплоть до 2010 г., — основная часть подростков и молодых людей (между 12 и 25 гг.) говорит, что придает большое значение благополучной семейной жизни. На основании таких и прочих подобных результатов некоторые авторы указывают на то, что современная западная семья скорее страдает от сознания своего несоответствия идеальному нормативу семьи, страдает, не справляясь с нормативными функциями семьи, и поэтому в известном смысле обречена на неудачу. Аспект осознания несоответствия своей семьи идеалу может быть привлечен также для объяснения растущих показателей по разводам.

Библия и библейский мир. В библейских текстах о семье как таковой говорится редко, хотя израильской культуре знакомы разные

модели семьи. В Ветхом Завете под *mišpāhā* (ср. Суд. 21:24), наверное, скрывается прежде всего понятие племени, связанное с владениями и включающее в себя брачных партнеров, детей, семьи детей, прочих кровных родственников, рабов и даже оседлых чужаков (Исх. 20:10; Втор. 5:14). Понятие *bēt'āb* (ср. Быт. 24:7) является программным для обозначения патриархальной, патрилокальной и патрилинейной структуры семьи. Согласно этой модели, три-четыре поколения живут на земле отца, передающейся по наследству первородному сыну. Семейные структуры определяют самосознание отдельных членов семьи, рассматриваются как часть богосозданного порядка (Быт. 1–2) и стоят под охраной Десятословия (Исх. 20:12, 14, 17; Втор. 5:16, 18, 21), так что их нарушение воспринимается как мятеж против Яхве. Особый семейный долг состоит в долге выкупа земельного владения, который таким образом удерживается за семьей (ср. Лев. 25:25; Руфь); особую форму этого долга составляет закон левирата (ср. Быт. 38:8; Втор. 25:5–10), поскольку жена по определению является частью владения. Тематика обетования в рамках Завета нераздельно связана с идеей происхождения и потомства, парадигмой чего предстают повествования о праотцах (например, Быт. 13:16; 15:5). Определенное развитие этой идеи в послеопланный период можно проследить в псалмах 126 и 132: в качестве компенсации того обстоятельства, что восстановление Храма не совершилось, знамения верности Божией усматриваются в появлении новых семей. В этот период развитие идет по направлению к моногамной малой семье такого типа, который известен из повествования о рождении Иисуса; такая семья также обозначается понятием *bēt'āb*. Именно на фоне подобного, явно бесспорного, значения семьи в израильской культуре семейные аспекты могут выступать в качестве ключевых — как в нарративе, так и в богословии. Это касается и Нового Завета. Только так можно представить себе, какую реакцию вызывали требования Иисуса, направленные как раз против преувеличения важности семейных отношений (Мф. 12:46–50, Мк. 3:31–35, Лк. 8:19–21; Мф. 10:37; Мф. 8:21f., Лк. 9:57–62). И все-таки образ семьи привлекается для проповеди Царства Божия; семья здесь играет однозначно положительную роль. К примеру, толкования притч (например, Лк. 15:11–32) обретают особую силу благодаря использованию известного слушателям образа семьи, ассоциирующегося с близкими, нежными отношениями. С другой стороны, понятия из семейной жизни наполняются новым содержанием, например, когда Царство Божие описывается как семья

или братское общение, а к Яхве обращаются как к Отцу (по-евр. Авва) (Мф. 23:9). Новозаветная эпистолярная литература содержит как богословские, так и нравственные размышления о семье. Павлинистические послания подчеркивают, что такие вещи, как брак и семья, относятся к второстепенным земным заботам. Поэтому конфликты, возникающие, например, из брака с нехристианами, следует решать спокойно, чтобы собственная вера — и, как можно догадываться, репутация зарождающихся христианских общин — понесла как можно меньше вреда. В виде подобных прагматических наставлений составлены также так называемые руководства для домохозяев, позаимствованные из нехристианской среды и перетолкованные в христианском ключе (например, Кол. 3:18–4:1; Еф. 5:22–6:9), при том что *differentia specifica*¹ кроется в подчеркивании взаимной ответственности отдельных членов семьи: из перспективы богоусыновленности все равны, а их ответственность друг за друга предстает в свете эсхатологии.

В истории богословия. В святоотеческой литературе единства на тему семьи нет. Программными текстами считаются здесь в том числе Тертумлиан «Ad uxorem» («К жене»), Амвросий «De virginitate» («О девстве»), Августин «De Civitate Dei» («О граде Божием») и «De bono coniugali» («О браке»). Обязанности и отвлечение от Бога, неразрывно связанные с основанием семьи, представляют собой для отцов Церкви аргумент в пользу безбрачия и целомудрия (ср. здесь и далее: Waters. 15–28). Только воздержник может угодить Богу ничем не рассеянным вниманием и благочестием. В особенности у отцов-пустынников эта мысль ведет к осуждению брака как образа жизни, богословски не оправданного. Вместе с тем многие отцы Церкви осознавали, что как успешное распространение христианства, так и материальное продолжение Церкви обязаны существованию процветающих, многодетных семей, в которых вера передается из поколения в поколение. Тертумлиан и Амвросий пытаются учесть обе эти идеи и производят в этом смысле иногда противоречивое впечатление. Августин снял это напряжение с помощью своего богословия грехопадения (De Civitate Dei. XIV), отводящего браку положительную роль. Во-первых, существо брака не повреждается в грехопадении; во-вторых, даже и в падшем состоянии брак может служить средством вернуться в изначальный

¹ Лат.: характерное отличие, характерный признак, особенность. — Примеч. пер.

богосозданный порядок. Ибо в обещании сохранять брак и верность исцеляется искаженная грехом воля. Несмотря на то что безбрачие и здесь рассматривается как большее благо — отзвуки этой концепции доносятся и до нас, — все-таки на этом фоне ценность брака получает богословское обоснование, и барьеры на пути к разработке его таинственного характера в Средние века преодолены (ср.: DH, 1601; 1737–1820). В Средние века продолжаются попытки богословского оправдания как брака, так и добродетели безбрачия; дополнительная необходимость этого растет с усилением культурного и политического влияния монашества. Наряду с монополией на образование монашество обладает вместе с тем и монополией на богословскую и церковно-правовую рефлексию брака и семьи. Подобные социально-культурные рамки позволяют средневековым богословам приписать Марии, Матери Иисуса, одновременно две поначалу противоположные функции: с одной стороны, образец благочестивого девства, а с другой стороны, — идеал матери и жены в лоне Святого Семейства. Обе функции и по сей день владеют умами, в особенности в искусстве. Для самого западного богословия, однако, характерно до сего дня, что семья по-прежнему коренится в возвышающейся над ней категории брака. Это с очевидностью следует как из вероучительных текстов (ср.: *Familiaris consortio*¹. 14; Катехизис Католической Церкви — *Katechismus der Katholischen Kirche*. 2201) и абрисов догматики, так и из заголовков программных монографий. Современные тенденции в обществе противоречат этому богословию, поскольку демонстрируют в том числе распад связи между браком и семьей, связи, до недавнего времени естественной, — явление, которое Церковь наблюдает с озабоченностью. Поскольку брак и семья в ее глазах входят в состав «величайших благ человечества» (*Familiaris consortio*. 1), она стремится продемонстрировать достоинство и ценность брака для современности в том числе в вероучительных текстах (как это имело место в вероучительной конституции Второго Ватиканского собора о Церкви «*Lumen Gentium*», в пастырской конституции «*Gaudium et Spes*» и в декрете о служении мирян «*Apostolicam actuositatem*»). Будучи убежденной в экзистенциальном значении семьи для Церкви и общества, Церковь стремится научить своих членов сознательному отношению к тем особым обстоятельствам, в которых живут современные семьи. Изменившееся отношение

¹ Апостольское послание папы Иоанна Павла II (1981 г.) «О задачах христианской семьи в современном мире». — *Примеч. пер.*

сказывается на формировании социального учения Церкви, а также на академической социальной этике, хотя в этих областях и применяются разные методы. Обе области пытаются осмыслить и свести воедино актуальные проблемы (например, ответственное родительство, безработица, демографические изменения) и меняющиеся структуры общества (например, равноправие женщины, меняющееся распределение ролей в семье, рост давления со стороны средств массовой информации). На фоне осознания подобной проблематики в 1980 г., при папе Иоанне Павле II, был созван программный епископский собор, результатом которого явилось Апостольское послание «*Familiaris consortio*» 1981 г. В 1981 г. при Курии был создан Папский совет по вопросам семьи, сформулировавший в 1983 г. «Хартию прав семьи». В этих текстах, а также в прочих социально-этических документах затрагиваются прежде всего два круга тем. 1. Институциональные предпосылки семьи как в форме дезидератов в области семейной политики для поддержания семьи, так и в форме инструкций в области семейного права — для защиты семьи от поползновений со стороны государства. Здесь находит свое применение в том числе католический социальный принцип субсидиарности. Далее (2), подвергаются критике тенденции в современном обществе, вскрываются талящиеся в них опасности. 1994 г. Иоанн Павел II, издав свое послание «*Gratissimam sane*»¹, объявил Годом семьи.

В систематическом богословии. Богословско-антропологическое измерение семьи обретает свой библейский фундамент в повествованиях о творении мира. Человек создан с определенным половым самосознанием, стремящимся к совместной жизни с противоположным полом (Быт. 2:24). Любовь и верность между мужем и женой в браке представляют собой одновременно образ и свидетельство любви Божией к людям, образ любви Господа к Своему народу, как жениха к своей невесте (ср.: Ос. 3; *Lumen Gentium*. 41), а потому любовь между мужем и женой нерасторжима (ср. Мф. 19:3–9), — отчего она и считается парадигмой интерперсональности. Брак есть реальный символ Завета и Воскресения. Поскольку эта любовь направлена на потомство — неважно, родные ли это дети или усыновленные (ср.: Свод социального учения — «*Kompendium der Soziallehre*». 212), — семья обретает благодатное, а потому

¹ «Послание семьям» — вероучительное послание папы Иоанна Павла II по случаю Года семьи (1994 г.). — *Примеч. пер.*

спасительное измерение. С заданием плодиться и размножаться (ср. Быт. 1:28) вся сеть семейных отношений, состоящая из супругов, детей, родственников и друзей дома (ср.: *Familiaris consortio*. 17), становится частью богосозданного творения и задает самим родителям определенную функцию в *creatio continua*¹. Сходство между родителями и детьми находится в аналогии с образом Божиим в человеке. Оно являет человеку личностное тройческое общение и единство в Боге, зиждящееся на любви (ср.: *Gratissimam sane*. 6). Поэтому семью можно познать как «тайнство» (*Familiaris consortio*. 4), откуда и проистекают ее особый долг единства и взаимоподдержки. Ее слабости — признаки ее нужды во спасении, а потому они содержат в себе эсхатологический элемент (*Familiaris consortio*. 3). В сочетании с мотивом Воскресения семье указывается, как обходиться со своими слабостями: несмотря на все конфликты, все же сохраняется надежда, покоящаяся на пришествии Христа в мир; последнее слово не за слабостями и неудачами; Сам Христос поручается за достоинство брака и связанных с его существом отношений.

Семья считается установлением, существующим в естественном порядке, — местом передачи жизни, тем, что дает человеку возможность индивидуального самораскрытия, а потому семья должна быть важнее любого рода государственности (vgl. *Gaudium et Spes*. 47–48; Хартия прав семьи. 6). По аналогии со светским пониманием, семья рассматривается как ячейка Церкви и общества, как «первое человеческое сообщество» (Компендиум социального учения — *Kompendium der Soziallehre*. 213), «домашняя церковь» (например, *Lumen Gentium*. 11; *Gratissimam sane*. 3). Отсюда следуют четыре задачи: 1) создание общности личностей, 2) служение на пользу жизни, 3) содействие развитию общества, 4) участие в жизни и посланничестве Церкви (ср.: *Familiaris consortio*. 17). То есть не последним условием для исполнения этих задач является пестование христианских, особых нравственных и религиозных убеждений, считающихся несущим элементом справедливого общественного устройства и церковной жизни. Границу между обеими сферами следует преодолеть как раз «брачной, отцовской, материнской, детской, братско-сестринской» любовью — в направлении «семьи человечества» (*Familiaris consortio*. 15, 64). Так, семья, живущая по христианским ценностям, становится местом свидетельства о Боге (*Familiaris consortio*. 35) и о братстве любви (*Lumen Gentium*.

¹ Лат.: продолжающееся творение. — Примеч. пер.

41), строящей «дом Божий» (*Lumen Gentium*. 6). Воспитание осуществляется во взаимной открытости, когда родители уважают свободу и призвание своих детей, а дети доверяют заботе и совету родителей. Далее, эта открытость является условием духовных призваний; семьи вносят свой вклад в жизнь Вселенской Церкви. С возрастающим осознанием керигматической (проповеднической. — *Примеч. ред.*) ответственности, которую каждая отдельная семья несет за Церковь и мир, община верных начинает испытывать потребность в том, чтобы защищать существенные свойства семьи от общественных преобразований. Поэтому догматические формулы неразрывно связаны с вопросами церковного учения об обществе — учения, анализирующего в особенности достоинство женщины (ср.: *Familiaris consortio*. 22) и пожилых людей.

Семейная метафорика, далее, проявляется в аналогиях духовной жизни Церкви: безбрачная жизнь напоминает брачный союз Божий с людьми, у монахов жених — Христос.

Лит.: *Assis E.* Family and community as substitutes for the Temple after its destruction. New readings in Psalms 127 and 133 // *Ephemerides theologiae Lovanienses*. 2009. № 85. S. 55–62; *Baumgartner A.* Die Familie als personale Lebensgemeinschaft // *Welche Zukunft hat die Familie?* / Hrsg. Rauscher Anton. Köln, 1995. S. 37–62; *Bohlen R.* Familie. II: Biblisch // *LThK*; 3 (31995), Col. 1168f.; *Familienbilder. Interdisziplinäre Sondierungen* / Hrsgg. G. Cyprian, M. Heimbach-Steins. Opladen, 2003; *Handbuch Familie* / Hrsg. J. Ecarius. Wiesbaden, 2007; *Gruber H.-G.* Ehe und Familie im Zeichen der befreienden Liebe Jesu Christi; theologische Familienbilder und ihre ethischen Implikationen // Cyprian / Heimbach-Steins. S. 23–38; *Häberlein T.* Familie // *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik* / Hrsg. von Elke Bohlken und Christian Thies. Stuttgart, 2009. S. 324–327; *Holzem A.* Familienbilder: Bischof Mixa, Familienministerin von der Leyen und die Geschichte der Familie // *Theologische Quartalschrift*. 2007. № 187. S. 146–148; *Kaupp A.* Wahrnehmungen von Familie. Wie thematisieren Lehrpläne und Religionsbücher für die Sekundarstufe I Familie und familiäre Situationen von Kindern und Jugendlichen? // *Religionsunterricht an höheren Schulen*. 2009. № 52. S. 297–307; *Koschorke A.* Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt a. M., 2000; Пăпстlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg; Basel; Wien, 2006; *Pfister-Schölch G., Pfister X.* Elemente einer Theologie der Familie // *Diakonia*. 1992. № 23. S. 250–256; *Walters B.* The Family in Christian Social and Political Thought. Oxford, 2007.

Урсула Дивалд

Сердце (правосл.)

Учение о сердце — одна из важнейших тем христианской антропологии. Восточно-христианская традиция понимания антропологического значения понятия «сердце» основывается прежде всего и главным образом на свидетельствах Священного Писания, как Ветхого (в основном Псалтирь), так и Нового Заветов. В этой интерпретации, говоря словами П. Д. Юркевича, сердце предстает «как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками» (Юркевич П. Д. *Философские произведения*. С. 69). Вместе с тем сердце обозначает здесь и некоторую глубину внутреннего мира человека, специальный орган религиозного опыта, духовной жизни.

Это понимание получило продолжение и развитие в патристической письменности. В писаниях святых отцов и учителей Церкви — аскетов и мистиков III–V вв. — центр духовной жизни человека отождествляется с терминами «ум» (νοῦς) (платонизирующее направление, идущее от Оригена и Евагрия Понтийского) или «сердце» (καρδιά) (направление, восходящее к корпусу «Духовных бесед», приписываемых прп. Макарию Великому). По указанию Зарина, «νοῦς и καρδιά употреблялись в качестве символов и понятий взаимозаменяемых» у свв. Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского и того же Макария вместе с «духом» для обозначения «высшей стороны природы человека», «владычественного» души (см.: Зарин С. М. *Аскетизм*. С. 379). Зарин видит здесь стремление к согласованию библейских и философских воззрений. Отец Иоанн Мейендорф, напротив, говорит не только о двух системах словоупотребления, но «о двух антропологиях, Платона и Библии, между которыми, чтобы заложить основы внутренне согласованной духовной жизни, необходимо было сделать выбор» (Мейендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 192).

Интересно, что уже после синтеза этих направлений в аскетике вновь возникает традиция различения «ума» и «сердца». Это видно уже у прп. Исаака Сирина (VII в.), великого сирийского аскетического писателя, оказавшего (через перевод с греческого) большое влияние на русскую духовную культуру, хорошо известного

И. В. Киреевскому, а также К. Н. Леонтьеву, Ф. М. Достоевскому, Вл. Соловьеву и др.

Преподобный Исаак различает «чистоту ума» и «чистоту сердца»: «Ибо ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства. Оно есть корень, а если корень свят, то и ветви святы; если сердце доводится до чистоты, то ясно, что очищаются и все чувства». То есть, видимо, и ум. Но ум отличается самостоятельностью, активностью: «Если ум приложит старания к чтению Божественных Писаний или потрудится несколько в постах, бдениях, в безмолвиях, то забудет свой прежний образ мыслей и достигнет чистоты, как скоро удалится от скверного жития» (*Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. С. 29*).

Таким образом, «чистота ума» есть прежде всего новый «образ мыслей», отличный от прежнего, «скверного». Существенно, что даже этот образ мысли не есть результат исключительно интеллектуальной работы, но также и известного аскетического усилия, изменяющего сам образ жизни, «житие» человека. Итак, речь идет не только о «системе христианского мирозерцания», но о христианстве как образе жизни, в корне отличном от «скверного жития». Тем не менее ум сам по себе «не будет иметь постоянной чистоты, — продолжает прп. Исаак, — потому что как скоро очищается, так же скоро и оскверняется» (Там же).

«Чистота сердца» не просто требует особого, аскетического усилия. Она достигается лишь постепенно, в процессе духовной жизни, в котором человек не только действует активно, но и претерпевает: «Сердце же достигает чистоты многими скорбями, лишениями, удалением от общения со всем, что в мире мирского, и умерщвлением себя для всего этого» (Там же).

Именно скорби и лишения очищают сердце при условии правильного к ним отношения, которое и есть дело человеческой активности, активности очищенного и пытающегося поддержать эту чистоту ума. По многим свидетельствам, очищение корня происходит незаметно для самого подвижника, на «дорефлексивном уровне». Здесь происходит изменение не просто образа жизни, но ее качества, приобретающего новое, богочеловеческое измерение, которое и придает этой чистоте особую прочность: «Если же достигло оно [сердце] чистоты, то чистота его не осквернится чем-либо малым, не боится великих, явных браней, разумею брани страшные» (Там же).

Во всем этом отрывке явно подразумевается известная евангельская заповедь о чистых сердцем, которые зрят Бога. Тем не менее сердце зрит Бога умом: «Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого, тот зрит в себе зарю Духа. Кто возгнушался всяким парением ума, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего» (Там же. С. 39). «Внутри» означает здесь не только духовное, но и эмпирическое пространство.

Понятия «сердце» и «ум» стоят в определенном отношении к выявлению уровней человеческой природы: тело — душа — дух или тело — душа (в которой в этом случае выделяется «ум» как «владычественное» начало). На каждом из этих уровней ум и сердце обнаруживают себя как соотносительные принципы. Сердце — как бытийная основа, дорефлексивный, бессознательный источник жизни, чувств и страстей. Ум — как ее сознательное, активное раскрытие, обладающее относительной свободой и способностью воздействия на основу. В сердце рождаются помыслы и живут страсти, но борется с ними, принимает или отвергает, сознает движения сердца ум. Сердце может рассматриваться как центр телесной жизни, место и источник душевных и духовных чувств, переживаний и состояний, ум — как активная, сознательная сила, способность к самосознанию, рефлексии, самопознанию и познанию мира, дискурсивному — на уровне души, интуитивно-мистическому, соответствующему вере, как богообщению, — на уровне духа.

Их взаимодействие и взаимоотношение на всех уровнях, связанные с общей устремленностью человеческого существа (в данном случае можно сказать — сердца), определяют «энергийный образ» человека.

Эта система представлений, опираясь в целом, как уже было сказано, на Священное Писание, вместе с тем выступила как концептуализация и вместе с тем как обоснование определенной аскетической и мистической практики, исихазма. Его существенным элементом является забота подвижников о согласовании ума и сердца, «сведении ума в сердце» посредством внимания. Это «умное делание» получает широкое распространение в форме так называемой «Иисусовой молитвы», главными центрами распространения которой (а вместе с тем и православного учения о сердце) были монастыри Синая и — позже — Афона. Несмотря на древность этой «мистики сердца», свое богословское обоснование она получает только в XIV в., благодаря усилиям прп.

Григория Синаита и свт. Григория Паламы. Тогда же она получает распространение в православных странах Восточной Европы и в России, где ее учителями являются такие знаменитые святые, как прпп. Сергей Радонежский (XIV в.), Нил Сорский (XVI в.). В XVIII в. эту практику возрождает прп. Паисий Величковский, чьи многочисленные ученики обновили духовную жизнь во многих монастырях России, распространив свое духовное влияние не только на простой народ, но и на многих представителей образованного общества. Тема сердца, «сердечной молитвы» звучит и у аскетических писателей XIX в. — свтг. Игнатия (Брянчанинова) (1807–1867) и Феофана Затворника (1815–1891). Отдельного исследования заслуживает рассмотрение данной темы в трудах духовных писателей и проповедников XX в.: свт. Луки (Войно-Ясенецкого; 1877–1961), прп. Силуана Афонского (1866–1938), архим. Софрония (Сахарова; 1896–1993), митр. Антония Сурожского (1914–2003).

Отчасти благодаря этому влиянию, а отчасти самостоятельно начинается оформление учения о сердце в русской философской мысли. Здесь прежде всего следует отметить современника и земляка прп. Паисия, украинского мыслителя Г. С. Сковороду (1722–1794), у которого тема сердца сближается с темами внутреннего человека и духовной брани; яркие описания последней заставляют вспоминать и писания святых отцов, и платоновского «Федра», и Ф. М. Достоевского. В середине XIX в. тема сердца в явной зависимости от святоотеческого понимания (но также не без влияния немецкого романтизма) возникает у старших славянофилов, И. В. Киреевского (1806–1856) и А. С. Хомякова (1804–1860), в связи с учением о «цельности духа», «верующем мышлении» и «живом знании», и особенно у П. Д. Юркевича (1827–1874). У него она связана с программой критики и пересмотра господствующих в психологии позитивистских и материалистических направлений с позиций христианского платонизма. Обосновывая актуальность библейского учения о сердце, Юркевич указывает на «первоначальную и простую», дорефлексивную, основу психической жизни человека, источник ее непредсказуемости и спонтанности. Сердце рассматривается при этом как главный орган религиозного и нравственного сознания.

Осмыслению идеи сердца в XIX в. подводит итог знаменитая фраза Ф. М. Достоевского (1821–1881): «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». Однако в XX в. данная тема

получает новое продолжение. Рассмотрим несколько типичных подходов к ее пониманию в этот период.

В знаменитой книге о. П. Флоренского (1882–1937) «Столп и утверждение Истины» (1914) тройственному членению человеческого тела на голову, грудь и живот соответствуют три типа мистической жизни, из которых нормальной церковной мистикой признается именно мистика груди, или сердца, «мистика средоточия человеческого существа», ведущая, в противоположность иным типам, признаваемым «прелестью», к целомудрию, или чистоте сердца (ср. выше с учением прп. Исаака). Тем самым открывается возможность общения с Богом, выпрямляется и устрояется личность подвижника, а через нее благодатным воздействием Духа Утешителя «первозданный лад и строй» вносится в тварь (Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 266–273).

В противоположность Флоренскому Б. П. Вышеславцев (1877–1954) говорит о значимости символа «сердце» «в мистике, в религии и в поэзии всех народов» (Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии. С. 79). Сердце признается им «основным органом религиозных переживаний». Это его представление дает основание для сопоставления интерпретаций данного символа в различных мистических традициях. В центре внимания Вышеславцева — понимание сердца в христианской и индийской мистике. Их роднит непосредственное созерцание неразрушимости и бессмертности «я» (то есть сердца) и утверждение, что соприкосновение с Божеством осуществляется только в этой предельной точке. В то же время если в индуизме утверждается «безразличное тождество» Атмана и Брахмана, что далее может истолковываться либо в пантеистическом (веданта), либо в атеистическом (санкхья) смысле, то христианство, настаивая на природном различии человека и Бога, соединяет глубину сердца с глубиной Божества отношением любви, устанавливает особого рода интимную связь человека с Богом и ближними.

И. А. Ильин (1883–1954) в «Аксиомах религиозного опыта» (1953) (см. также: Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний) полагал основным религиозным актом «сердечное созерцание», основанное на любви к Богу и организующее вокруг себя все остальные «внутренние силы человека»: чувство, воображение, разум, волю. Именно на этих путях возможно, с его точки зрения, религиозное обновление человеческой культуры.

Сходные идеи развивали и другие авторы, в частности, прот. В. Зеньковский (1881–1962), С. А. Левицкий (1908–1983) и др.,

использовавшие не только понятие сердца, но и родственные ему, как, например, «духовная глубина личности», «сердцевина души» и другие подобные, что подтверждает существенность интуиции сердца для православного понимания человека в современных психологических и педагогических исканиях.

Современное звучание термина «сердце» значительно обеднело. В большей степени употребляются термины «сознание», «мышление», «личность». Понятие «сердце» стало выражением архаической церковно-аскетической традиции. В церковном образовании, в практическом богословии все реже и реже можно встретить внимательное отношение к значению сердца. Это отражает происходящие изменения в общественном сознании: на первый план явно выступило внимание к ментальным процессам. Эмоции, чувства не только менее интересны, но и менее понятны. Сердечные глубины, тонкие, духовные чувства почти неизвестны в современных аскетике и богословии. Тем не менее язык церковных дисциплин и наук, аскетической письменности все еще твердо удерживает термин «сердце» в своем лексиконе.

Лит.: Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // *Путь*. Париж. 1925. № 1; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. СПб., 1907; Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. I. Париж, 1953; Он же. Покоее сердце. Книга тихих созерцаний. Мюнхен, 1958; Исаак Сирий, *прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911; Меиендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997; Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1990; Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

К. М. Антонов,
протоиерей Андрей Лоргуз

Сердце (католич.)

Почти во всех культурах и религиях древнее человеческое слово «сердце» имеет центральное значение, ибо телесное сердце, будучи органом психологической жизни человека, является символическим обозначением и реальным символом (Realsymbol) внутриличностного ядра телесно-духовной личности. Сердце считается местом душевного переживания, мысли, желания, или поступков, аффективной жизни, воспоминания, или способности к памяти,

а также местом жизни. В истории человечества и в истории культуры имело место обширное развитие метафорики и символики сердца. Также и в иудейско-христианской традиции понятие «сердце» обнаруживает весьма широкий спектр значений.

1. *Библия*. В Ветхом и Новом Заветах слово «сердце» употребляется в качестве одного из самых древних, центральных и фундаментальных антропологических понятий. В Ветхом Завете «сердце» (древнеевр. *lēb, lēbāb*) означает основной телесный орган человека. В метафорическом смысле сердце предстает в качестве средоточия жизни, в качестве средоточия человеческой личности и в качестве места ощущений, воспоминаний и мыслей. Для Ветхого Завета сердце является органом чувств, настроений и переживаний. В сердце познаются и ощущаются скорбь или горечь, страх, мука, страсть, отчаяние, слабость, радость. Сердце рассматривается также и как место разума, мышления, сознания и воли, а поэтому и человек предстает здесь разумным существом, обладающим рациональными способностями (познание, согласие, суждение, планирование, воспоминание, знание, ум, мудрость) и способностями волевыми (волевой шаг, подчинение воли, волевое желание, волевое решение). Сердце может быть также источником и корнем зла (Пс. 27:3; Сир. 20:18–20; 23:7–15). В нравственном смысле речь идет о злых замыслах и помышлениях сердца (Быт. 6:5; 8:21). Соломон испрашивает у Господа «сердце разумное, чтобы различать, что добро и что зло» (3 Цар. 3:4–19). Сердце здесь синонимично совести (1 Цар. 24:6). Сердце является прежде всего духовным обиталищем религиозного опыта. Человек слышит и исполняет заповеди Божии в сердце (Втор. 8:2). Особенно значительно сердце для отношений Бога с человеком, ибо именно в сердце человек проживает эти отношения. Человек должен любить Бога от всего сердца (Втор. 6:5f.). Свои наставления Бог подает человеку в сердце — в качестве масштаба и движущей силы мысли, желания и поступков; он записывает их в сердце человека (ср. Иер. 31:33). Обладая Божественной силой жизни, Бог дарует человеку новое сердце, то есть новое средоточие личности и новую волю к жизни, и извлекает из него каменное сердце, мертвое сердце (Иез. 36:26). Сердце символизирует также сознание и память, в которой человеку надлежит осознавать и исполнять слова и наставления Божии. Ветхий Завет едва ли прибегает к понятию сердца, когда речь идет о любви между мужчиной и женщиной (Песн. 3:11; 4:9;

5:2; 8:6). В софийных писаниях Ветхого Завета идет речь о «мудром» сердце (Притч. 2:10; 3:1; 16:9; 16:23). Отдельные места Ветхого Завета говорят в переносном смысле и о сердце Божиим, Его милосердии и любви (1 Цар. 13:14; Иер. 3:15; Быт. 6:6; Ос. 11:8). Бог видит сердце человека и проверяет его состояние (Пс. 16:3). Ему известно сокровенное, Ему известны тайны человеческого сердца (Пс. 43:22). Таким образом, в религиозном и богословском смысле сердце представляет собой «воплощение человеческой личности» (Kraus G. Welt und Mensch. S. 413). Также и в Новом Завете «сердце» (греч. *kardia*) обозначает всего человека, средоточие человеческой личности. От Иисуса, кроткого и смиренного сердцем (Мф. 11:29), мы слышим о чистом, злом и жестоковом сердце. В сердце Он видит источник добра и зла (Лк. 6:45) и говорит, что из сердца происходят «злые помыслы, прелюбодеяния, кражи, убийства, любодеяния, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, зависть, лжесвидетельства, гордость, безумство» (Мк. 7:18–22; Мф. 15:17–19). Кроме того, сердце в Новом Завете рассматривается как средоточие способности к воспоминанию, поскольку слова сохраняются в сердце (Лк. 2:51). В вере человек отвечает на Слово Божие сердцем, в сердце действует сила веры (Лк. 8:15; Рим. 10:10). Сердце представит источником и силой любви к Богу и ближним (Мф. 22:37; 1 Тим. 1:5). Павел прибегает к метафорам «очи сердца» (Еф. 1:18) и «обрезание сердца» (Рим. 2:29). Для него сердце является средоточием совести (Рим. 2:15). Бог видит сердце человека (кардиогносия, сердцевидение) (Деян. 1:24; Рим. 8:27), испытывает его, а на Страшном Суде Он откроет состояние души (Откр. 2:23). Бог может обитать в сердце человека (Еф. 3:17), ибо Дух Святой изливается в сердца людей (Рим. 5:5). Можно обобщить, что Библия учит: «В сердце происходит все, делающее человека человеком. Таким образом, сердце является средоточием трех основных полей человеческой сути: всех душевных и духовных сил, всего этического, а также живых отношений с Богом» (G. Kraus. Welt und Mensch. S. 421).

2. Христианское богословие, духовность и благочестие. В христианской традиции «сердце» хотя и не часто становилось темой размышления, зато толковалось оно весьма интересно. Во втором христианском веке Иустин, а позднее Ориген воспевали Божественное сердце. Из сердца пронзенного Христа, Источника жизни, исходит полнота спасения (Церковь и Таинства). В святоотеческом, а также средневековом богословии со временем уравнивали биб-

лейское и античное философское понятия сердца. С латинским термином *cor* увязываются такие термины, как *anima*, *aninus*, *mens*, *intellectus* и *ratio*; таким образом, начинается процесс одухотворения сердца в богословии. Богословие сердца развивает и Августин, повествующий в своей «Исповеди» о беспокойном сердце (*cor inquietum*), тоскующем по упокоению в Боге (*Confessiones*. I, 1). У Августина сердце и совесть стоят весьма близко друг к другу, при том что опыт совести трактуется как надежное мореплавание души. Сердце для него — синоним личности и идентичности человека. На понятие совести — так, как понимал его Августин — ориентируется и средневековая поэзия XI и XII вв. Хильдегарда Бингенская, связывавшая с сердцем силу разума, описывала сердце как источник познания и средоточие души, имеющей сердце своим обиталищем (*habitaculum*) (*Liber divinorum operum* // *Patrologia latina*. 111, 823B). В сердце упорядочивается мысль человеческая, в сердце охраняется человеческая воля (*Ibid.* 893A). В средневековой мистике центральную роль играл образ сердца, прежде всего сердца божественного — символа богочеловеческой личности Спасителя и любви Спасителя Иисуса Христа. В разверстом сердце Иисуса видели рану, нанесенную Сыну Божию Его любовью, — рану, в которой человек уже в земной своей жизни обретает свою вечную родину. Также и сердце Марии стало предметом почитания. Особое внимание божественному сердцу уделяли священник Конрад, Цезарь Гейстербах, Готтфрид Адмонтский и блаженный мистик Герман Йозеф Штейнфельдский. В XIII в. мистика сердца Иисуса таких тайнозрителей, как Мехътхильда Магдебургская, Гертруда Хельфтская и Гейнрих Сейзе, была направлена на богочеловеческую личность Христа и подчеркивала преимущество сердца перед разумом, любви перед познанием. Фома Аквинский считал сердце — средоточие телесности — ответственным за неподконтрольные, не поддающиеся интеллектуальному осмыслению переживания. Сердце следует природе, а не воле (*Summa theologiae*. I, q. 20, a. 1). В антропологии Мартина Лютера в центре внимания находилась не душа, а именно сердце, или совесть. Лютер отождествлял сердце с душой (*anima*) и совестью (*conscientia*), однако, в противоположность Августину, считал, что сердцем руководит совесть. В сердце действует творящее Слово Божие, способное преобразить человека. Подобно тому как сила Слова Божия смогла проникнуть сквозь закрытые двери сердца Фомы (Ин. 20:24–29), так и сегодня Христос вступает Словом в наше сердце и царит

там (Luther Werkausgabe. 11, 95; 15, 745). В XVI в. епископ Аннесийский Франц Сальский в своей «Филотее» усматривал в сердце средоточие человека, обиталище любви: «Поскольку сердце — средоточие всех наших деяний, всё и является таковым, каковым является наше сердце». Новый импульс благочестия сердца обрело прежде всего в почитании сердца Иисуса, возобновившемся после явлений Христа французской салезианской монахини Маргарите Марии Алакок. Жан Од стремился к богословскому обоснованию почитания сердца Иисуса и добивался церковного признания возрождающегося почитания сердца Марии: в сердце Марии усматривали символ святости Богородицы, Ее любви к Богу, к Иисусу Христу, а также символ Ее материнского отношения к людям. Блез Паскаль полагал, что сердце способно к познанию, говоря, что сердце следует «своей собственной логике», неизвестной разуму и находящей свое выражение прежде всего в любви и в религии. Мышление сердца следует другим закономерностям, чем разум. Сердцем можно узнать Бога: сердце, а не разум чувствует Бога. Также и пиетизм, стремившийся к живой, сознательной религиозности, вновь заговорил о значении сердца (лат. *pectus*) в религии. В своем пекторальном богословии пиетист Николай Людвиг фон Цинцендорф особенно подчеркивал благочестие, связанное с почитанием Иисуса и с ролью сердца. В эту эпоху сердечная молитва стала — как это было, например, в среде сторонников кармелитской школы — синонимом внутреннего следования Богу (А. Пини, мадам Гийон, Жан-Пьер де Коссад). Конкретные советы в делании сердечной молитвы давал как в своих прозаических писаниях, так и в песнопениях протестантский мистик Герхард Терстееген. В Новое время Просвещение и рационализм, подчеркивавшие роль интеллекта и практического разума, привели к обеднению сердечной традиции. Однако же в философии, литературе и педагогике появились и новые идеи. Йохан Георг Хаманн, Фридрих Гейнрих Якоби и Йохан Каспар Лаватер защищали творческий потенциал чувства и внутреннего мира человека; они выступали против предпочитания головы сердцу. Также и для Иоганна Вольфганга Гете и Фридриха Шиллера сердце символизировало собой внутренний мир человека, а также власть чувства и смысл его существования. Впоследствии много внимания уделил сердцу романтизм XVIII и XIX вв. Сердце, дух и рука являлись основными объектами начального образования у Гейнриха Песталоцци. Зазор между головой (разумом) и сердцем

становится темой размышления у Артура Шопенгауэра, Людвига Фейербаха и Фридриха Ницше. Людвиг Фейербах говорил о сердце как «антибогословском принципе в человеке», так как «оно не верует ни во что, кроме себя самого, верует лишь в непреложную, божественную, абсолютную реальность своей природы» (Предварительные тезисы к реформе философии — *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Thesen II*). Дальнейшие размышления о сердце характеризуются своей близостью к психологии, где сердце понимали как «бессознательную сферу душевной жизни» (Карл Густав Карус), «проявление бессознательного в телесности» (В. ф. Гартманн) и «душевный орган» (Эрнст Вильгельм Эшманн). XX в. усмотрел в сердце орган динамическо-таинственной жизни человека (А. Максзайн). В голосе и глубине сердца философ Дитрих фон Хильдебранд видел возможность развития особых даров Божиих. Эти дары поднимаются «из недр личности» и являются поэтому «голосами истинного я, голосами всего его личностного бытия» (О сердце — *Über das Herz*. 127). Иезуит Пьер Тейяр де Шардэн (1881–1955) говорил, что «в сердце материи бьется сердце Бога». Сегодняшние харизматические движения и сторонники новых форм медитации в христианских Церквях настаивают на возвращении к сердцу в смысле возвращения к полноте и целостности человека.

3. *Аспекты современного богословия сердца.* В понимании современного богословия сердце синонимично полноте, неповторимости и уникальности человека. В сердце, принадлежащем самому себе, человек касается тайны своего бытия. Упомянутые выше представления о сердце как о синониме всецелостности человека сформулированы иезуитским богословом Карлом Ранером: в его богословии сердца проглядывает усвоенная им мистическая традиция. Ранер сводит единство тела и души к сердцу. В слове «сердце», являющемся указанием на телесный орган, проявляется целостность и бесконечность человека; в этом слове человек произносит формулу тайны своего существования, не нарушая при этом этой тайны (*Schriften*. III, 381). Согласно этой трактовке, слово «сердце» означает целостность и различенность тела и души, духа и материи, внутреннего и внешнего. Слово «сердце» означает ту глубинную почву, отталкиваясь от которой человек выходит в многообразие своего существа, мышления и делания, но и ту почву, на которой остается, становится единым все то, что исходит из

Изначального, но было прежде единым. В сердце человек обретает свое *Все в Одном* и является и сам «всеединым». Всеединство сердца проявляется и скрывается во всем, что человек есть, и во всем, что он делает (Das große Kirchenjahr. Freiburg, 1992. S. 348). В современном богословии сердца Иисуса папа Иоанн Павел II (1920–2005), усматривавший в сердце Иисуса прасимвол Божественной любви, подчеркивал милосердие Божие. Для папы Бенедикта XVI человеческое сердце является той дверью, через которую Дух Святой вступает в мир (Auf Christus schauen. Freiburg, 1989. S. 39).

Лит.: Biesterfeld W. Herz // Historisches Wörterbuch der Philosophie. 1974. № 3. S. 1100–1172; Geerlings W. Das Herz. Organ und Metapher / Hg. von A. Mügge. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2006; Høystadt O. M. Kulturgeschichte des Herzens. Von der Antike bis zur Gegenwart / Aus dem Norwegischen v. F. Zuber. Köln; Weimar; Wien, 2006; Kraus G. Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre. Frankfurt am Main, 1997.

Хуберт Фильзер

Слово (правосл.)

Слово (греч. λόγος) — одно из определяющих понятий христианского богословия, имеющее чрезвычайно богатый спектр значений. Обильные семантические ряды в христианском богословии ему обеспечило его богатое философское прошлое в античности, а также наиболее общее обозначение для всякого рода рациональности, занимающей в нем столь высокое положение. Понятие «слово» имеет три значения: 1) богословское — Слово как имя Бога Сына, 2) метафизическое — слово применительно к мирозданию как разумный принцип, управляющий миром, и 3) антропологическое — слово применительно к человеку как рациональная и лингвистическая категория. Основанием для подобной систематизации служит наиболее общая классификация понятия «слово», предложенная в иной последовательности свт. Афанасием Александрийским: «...во всем мире есть благоустройство, так что необходимо настоятелем и строителем этого быть не кому иному, как Божию Слову. Словом же называю не то, которое внедрено и прирожденно в каждой из сотворенных вещей и которое иные привыкли называть *семенным*; такое слово неодушевленно, ни о чем не мыслит, ничего не представляет, но действует только

внешним искусством, в соответствии с намерением действующего. Также не то разумею слово, какое имеет словесный человеческий род; не *слово*, сочетаемое из слогов и звучащее в пространстве. Но разумею живого и действенного Бога, источное Слово благого и Бога всяческих, Слово, которое и отлично от сотворенных вещей и от всякой твари, и есть собственное и единственное Слово благого Отца, вселенную же привело в устройство и озаряет Своим промыслием» (*Афанасий Великий, свт.* Против язычников. 40).

1. Слово в богословском значении. Устойчивое богословское употребление лексема «слово» получила в новозаветных книгах, составленных евангелистом Иоанном Богословом (см. Ин. 1:1, 14; 1 Ин. 1:1; Откр. 19:13), где оно напрямую соотносится со Вторым Лицом Святой Троицы до и после воплощения: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...* Именно Иисус есть предвечный свет, освещающий всякого человека, приходящего в мир; Он есть слово жизни; Он — единородный Сын Божий; Он — Бог; наконец, Он — Судия. Именование Иисуса Христа Словом характерно не только для Иоанна, но и для других апостолов, в частности для Петра (см. Деян. 10:36). Почва для богословского применения понятия «слово» была подготовлена Филоном Александрийским, для которого слово есть «общий принцип ветхозаветного Откровения и греческой философии» (*Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 168); у него слово впервые называется единородным Сыном Божиим, хотя остается не более чем собирательным понятием, передающим идею рационального начала, но лишенным самостоятельного бытия.

Древние христианские авторы, в особенности в доникейский период (до 325 г.), широко применяли понятие «Слово» для обозначения Лица Спасителя. Среди них следует особенно упомянуть Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Иринея Лионского, Климента, Оригена и Афанасия. И после 325 г., хотя уже значительно реже, Господа продолжали именовать Словом. Святитель Григорий Нисский присваивает Трем Лицам Святой Троицы определенные понятия: Ум — Отцу, Слово — Сыну, Любовь — Святому Духу. Вплоть до II Вселенского собора (381), в доникейский и староникейский периоды, преимущественная модель описания тайны Боговоплощения выражалась в категориях Слово — плоть (ср. Ин. 1:14 — *Слово стало плотью*), где Слово соответствовало Божественной природе Христа, а плоть — человеческой. В дони-

кейский период широко также использовалась лингвистическая конструкция, различавшая *слово внутреннее* (λόγος ἐνδιάθετος) и *слово произнесенное* (λόγος προφορικός) для указания на существование Спасителя до и после воплощения, однако из-за злоупотреблений гностиков от этой конструкции пришлось отказаться. Особенно ярко о Христе как Слове писал свт. Афанасий Александрийский. Для него Божественное Слово есть универсальный разумный принцип бытия, живой Бог, имеющий основание лишь в самом Слове (αὐτολόγος), Он есть неизменный образ Своего Отца (Афанасий Великий, свт. Против язычников. 41); тот, кто способен усмотреть разумный принцип в мироздании и собственной душе, тот познает Бога (см. Там же. 45). Для православных богословов важна коннотация Слова как имени Божия со словом как разумным началом в мироздании и человеческом устройстве.

2. Слово в метафизическом значении. Многим православным богословам присуще осознание разумной подосновы всего мироздания, обозначаемой *словесами*, или *малыми логосами* (λόγοι). В истоке эта концепция восходит к платоническому учению об идеях, однако существенно от нее отличается. Есть еще более близкая аналогия — в виде учения стоиков о *семенных словесах* (λόγοι σπερματικοί). Согласно такому пониманию, все в мире проникнуто Божественными идеями, некими плодотворными семенами, частицами Божественного присутствия в мире, задающими для всего — всякой отдельной вещи и всякого существа — принцип и закон существования, реализуя замысел Творца о творении. Все *словеса* в своем пределе восходят к Богу и приводят к Нему с собой все творение. Так все мироздание через их посредство причастно своему Творцу. Мученик Иустин Философ называет *семенное слово* «внутренним откровением» Бога во всяком человеке, причем не только христианине (Иустин. Апология. II, 8, 1). Детально разработал учение о *словесах*, или *малых логосах*, прп. Максим Исповедник. Для него слово имеет разнообразные значения: оно есть одновременно и сущность вещи, и Божественное воление, и закон ее бытия, и ее свершение, цель. Все *малые словеса* соединяются в едином Слове — Боге, и тем достигается спасение мира. Аскетическая православная традиция знает понятие «ведение *словес* твари» — так называется понимание сокровенного смысла Писания, внутреннего человека, истинной молитвы, поклонение в духе, внутреннее царство: «Тогда окружающее представляется в восхитительном виде: дерева, травы,

птицы, земля, воздух, свет — всё как будто говорит, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и всё молится, всё воспекает славу Богу... таков способ, по которому можно разговаривать с творениями Божиими» (Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Рассказ 2).

В многовековой аскетической православной традиции слово молитвы благодатно. В Иисусовой молитве имя Иисуса Христа при молитвенном произнесении пронизано Божественной благодатью. Одним из противоречивых проявлений этого опыта стало движение имяславия (начало XX в.), в котором слово как метафизическая категория воспринималось как лингвистическая норма. В этой концепции слово тождественно сущности обозначаемой им реальности: «Имя Божие есть Бог» (Антоний (Булатович), *иеросхимон*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус). В ходе уточнения богословской и философской аргументации Слово, точнее имя Божие, стало отождествляться с Божественной энергией, из чего следуют радикальные богословские и практические выводы. Ср., например: «Имя Божие есть энергия Божия... и потому Сам Бог» (Лосев А. Ф. Имя. С. 15). «Имя Иисус... есть духовная реальность... оно свято и освящает нас чрез призывание его... оно соединяет нас с Богом. В нем, этом Имени, присутствует Бог... Как Божественная энергия, оно исходит от Сущности Божества и Божественно само по себе» (Софроний (Сахаров), архим. О Иисусовой молитве. С. 117).

3. Слово в антропологическом значении. Слово (словесность) во всем многообразии его значений есть наделенность человека разумом и даром речи: «Разумная часть души, в свою очередь, разделяется на слово внутреннее и слово внешнее. Внутреннее слово есть движение души, происходящее в уме, без какого-либо выражения в речи. Поэтому бывает, что часто мы молча мысленно произносим целую речь или рассуждаем во сне. В отношении этого вида слова преимущественно мы и являемся словесными, или разумными, ибо и немые от рождения или потерявшие способность речи вследствие болезни тем не менее суть существа разумные. Внешнее же слово имеет действительно существование в речи и в разных языках; иначе сказать, — это слово, произносимое устами и языком; отсюда оно и называется произносимым, или внешним. В отношении этого внешнего слова мы и называемся имеющими способность речи» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. 21).

По мысли большинства древних богословов, слово является тем средоточием человеческого существа, которое называется образом Божиим. «Мы приведены из небытия в бытие, мы сотворены по образу Создателя, имеем разум и *слово*, которые составляют совершенство нашей природы и которыми мы познаем Бога» (*Василий Великий, свт. Беседа о благодарении. С. 51*). Именно слово обеспечивает коренное внутренне сродство человека с Богом. В раскрытии заложенных в человеке словесных способностей, в обнаружении очертаний Слова Божия и заключается залог спасения человека и жизни вечной. Это означает, что познание Бога заключается не только в развитии интеллектуальных способностей, но еще больше в упрочении своего духовного родства с Творцом. Потому путь к Богу пролегает в обращении к своему внутреннему миру, выявлению в нем зеркального сходства с Создателем: «Когда душа слагает с себя всю излившуюся на нее скверну греха и соблюдает в себе один чистый образ, тогда (чему и быть следует) с просветлением его, как в зеркале, созерцает в нем Отчий образ — Слово и в Слове уразумевает Отца» (*Афанасий Великий, свт. Против язычников. 34*). Итак, с одной стороны, слово — это инструмент нашего познания и приближения к Богу, с другой — слово есть сам предмет, точнее, субъект нашего познания. В одной точке процесс и цель познания совпадают. Святитель Григорий Нисский переносит тринитарную аналогию (Ум — Отец, Слово — Сын, Любовь — Святой Дух) на внутренний трихотомический состав человека: «Душа не рождена, подобно Нерожденному Богу Отцу; разумное *слово* рождается из нее неизреченно и бесстрастно [подобно Сыну]; ум небеспричинен и нерожден, он исходит, подобно Духу» (*Григорий Нисский, свт. Об образе и подобии; Киприан (Керн), архм. Антропология святителя Григория Паламы. С. 158*).

В православном богословии в достаточной мере осознавалась и лингвистическая природа понятия «слово», которая обусловлена коммуникативными задачами. Древние православные богословы, будучи наследниками античных лингвистических концепций, усматривают в языке, и слове в частности, тройную логическую структуру (ср. «семантический треугольник» Г. Фреге): предмет (денотат) — понятие (сигнификат) — слово (знак). Соотношения между ними устанавливаются в процессе коммуникации: слова обозначают мыслимую предметность, при том что предметы произведены Богом, мысли — умом, а слова — душой.

В вопросе о происхождении языка, элементом которого является слово, православные богословы в большинстве своем придерживаются конвенциональной концепции («по соглашению» — κατὰ θεῖον), а не естественной («по природе» — κατὰ φύσιν). Они осознавали лингвистическую природу слова в богословских категориях: «Человеческое слово есть образ Предвечного Слова Отца... И наше слово обладает творческою силой... и наше слово достигает вечности, если сказано в путях воли Его... Слова Литургии и вообще молитв не суть только человеческое, но и данные Свыше. Церковный язык относится к сфере Божественного бытия; он должен выражать откровение Духа и им порождаемые умные видения...» (Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 286).

Лит.: Антоний (Булатович), иеросхимон. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; Афанасий Великий, свт. Против язычников; Василий Великий, свт. Беседа о благодарении. Творения. Ч. IV. М.: Паломник, 1993; Григорий Нисский, свт. Об образе и подобии (Quid sit «Ad imaginem De...») // М. Р. Gr. 44. 1332В–1333С; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону: Изд-во братства святителя Алексия, 1992; Иустин. Апология // Иустин Философ и мученик. Творения / Пер. П. Преображенского. М., 1864; Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. Париж, 1950; Он же. Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996; Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997; Муретов М. Д. Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885; Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Сибирская благовонница, 2009; Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006; Он же. О Иисусовой молитве. Киев, 2000; Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. СПб., 2009.

П. Б. Михайлов

Слово (католич.)

Слово, будучи одной из основных богословских категорий, пронизывает собой всю Библию: начиная с могущественного слова Бога-Творца до воплотившегося Слова Божия в Иисусе Христе. Домостроительство спасения Божия в истории, сначала касаю-

щееся народа Израиля, а потом всего человечества, совершается в постоянном сопровождении понятного человеку Слова Божия. Хотя это слово зачастую обращено к отдельным людям, например пророкам, оно претендует на значимость на все времена; то есть оно не ограничивается личной беседой, а призывает к объективации, — что с самого начала и является основной задачей богословия.

В общерелигиозном смысле слова Божии в ветхозаветной среде предстают в виде проклятия, благословения или чуда. Израиль ощущает благоволение Божие особым образом — как слово, ведущее его по истории, как постоянно находящее себе подтверждение обетование великого будущего. Если еще первые люди были адресатами Слова Божия, то на протяжении истории оно достигает большей части человечества, прежде всего в пророческой речи, где в качестве вступительных слов используются такие формулы, как «сказал Яхве» (слово — *d'bar*) или «прошептал Яхве» (шепот, шелест — *n'ûm*). В противоположность идолам, не способным обращаться к человеку с речью, у Слова Божия однозначно — руководящая функция. Его отсутствие поэтому воспринимается как ситуация кризиса, свидетельствующая о необходимости очищения и представляющая собой поэтому аспект суда. Направленность речи при этом не остается односторонней, люди не просто принимают приказания. Встреча Слова Божия и человека-слушателя отмечена диалогической структурой: в молитве можно испросить у Бога ответа, при том что, несмотря на бесконечное расстояние, отделяющее Бога-Творца от твари, человек вполне может осмелиться на дискуссии с Богом (ср. Быт. 18:23ff.). Серьезность ожиданий Бога по отношению к человеку, несмотря на всю мощь Слова, направлена (это не в последнюю очередь прослеживается в тех сценах, где Авраам дерзает торговаться с Богом по поводу Его намерения разрушить Содом и Гоморру) на соработничество человека; Бог вновь и вновь пытается убедить человека в осмысленности подобной кооперации.

Поскольку людям не дано пережить непосредственную встречу со славой Божией, необходимо посредничество пророков. Пророки не в состоянии уклониться от настойчивости Бога, да и, испытав мощь Слова Божия, не стремятся к этому, как свидетельствует Иеремия: «Ты влек меня, Господи, а я давал увлекать себя» (Иер. 20:7ff.). Начиная с пророка Моисея (ср. Втор. 18:15–18), задача пророков — делать воспринятое ими лично Сло-

во Божие доступным всему народу. Таким образом, они становятся первыми, кто берет на себя задачу объективации Слова Божия; но здесь речь идет не о жестких понятиях, а о принципиальной сообщаемости Слова и о том, чтобы Слово Божие сохранило свою жизненность как в среде современников, так и в последующих поколениях. Таким образом, Слово Божие предает себя слову человеческому — парадокс, снабдивший многие поколения материалом для богословских дискуссий. Но и слово человеческое, таким образом, призвано к безусловной верности по отношению к Слово Божие, чтобы не впасть в легкомыслие и не допустить подделок. В позднюю ветхозаветную эпоху верность человека по отношению к Слово Божие просматривается в том, что оно более или менее отождествляется с Законом; на место пророков все чаще заступают ученые знатоки Писаний и законоучителя. Пророческие слова и слова Закона были рано зафиксированы в письменном виде, что привело к формированию масштаба, действительного на протяжении долгого времени и ожидавшего безусловной верности сформулированным однажды словам. А эти слова, в свою очередь, конечно, нуждаются в толковании слушающих их современников, эти слова нуждаются в применении их к условиям времени, — доказательством тому являются не в последнюю очередь талмудические сборники *Мишна* и *Гемара*, возникшие по окончании формирования библейского канона.

В Новом Завете Слово Божие — слово спасения, не укладывающееся в рамки никакого человеческого слова. С другой стороны, жизнь и учение Иисуса приводят к возникновению формулировки Иоанна, гласящей, что Иисус Христос Сам есть Слово, толкующее Бога. Большей близости между Словом Божиим и человеческим словом представить себе невозможно. Иисус Христос подтверждает слова Учения и Закона Израиля как окончательное Слово Божие и подтверждает изначальную творческую мощь Слова Своими собственными деяниями. В литературной форме Евангелия, возвещающего уникальную историю Иисуса, Слово Божие освещает теперь уже все будущие исторические ситуации всех групп населения земли; в уникальности события Христа зиждется и его универсальное значение. Хотя восприятие Слова Божия по-прежнему связано с экзистенциальным процессом веры, но — на основании уникальности события Христа как ни с чем не сравнимого события Слова Божия — вновь раздается требование верности в непреложной передаче Евангелия как Слова Божия. Всевозможные понятия,

использующиеся в Новом Завете для передачи Слова Бога (если под Богом понимать специальный термин, обобщающий ряд эпитетов — «Господь», «Отец» и пр.) — просто слова, отдельные пассажи, повествующие о Боге в нарративной форме, родственные по смыслу глаголы, предостережения и обетования, — обнимают собой, однако, «только» библейский *стиль* в отношении передачи Слова Божия и сами по себе не могут рассматриваться как Слово Самого Бога. Библейские Писания по-прежнему остаются тем праисточником, с помощью которого все последующие поколения могут вступить в контакт с исшедшим в историю Словом Божиим; но будучи речью о речи Божией, они нуждаются в богословских усилиях, каждый раз заново облегчающих понимание сообщенного людям Слова Божия.

Богословские занятия Словом Божиим с применением заимствованного из греческой философии понятийного аппарата затруднены. В тот момент, когда — чтобы приблизиться к Слову Божию — за точку отсчета берется слово человеческое (что на основании имеющейся текстовой традиции вполне естественно), мы сталкиваемся с тем обстоятельством, что в еврейском, греческом и латинском языках, на которых было записано Слово, отсутствует общее им всем понятие «слово». Поэтому неудивительно, что Августин говорит, что занятия постижением Слова при помощи слов сравнимы с ситуацией, когда человек трет сам себе руки и пальцы и только один и способен сказать, в какой момент какой палец затронут (*De magistro*. V, 14). И несмотря на это, все же для богословской мысли вопрошание о роли человеческого слова неизбежно: «Человек есть тот бытийствующий, которому надлежит прислушиваться в своей истории к историческому Откровению Божию, приходящему к человеку, быть может, в человеческом слове» (Ранер Карл — *Rahner Karl. Hörer des Wortes*. 200). То обстоятельство, что в процессе сравнения различных коннотаций в семантической перспективе большее значение имеет фраза, а не слово, все же не должно приводить к лингвистической односторонности. Потому что тексты способны достичь лишь статуса *посредствующей* объективации Слова Божия, — объективации, которую, в свою очередь, следует рассматривать изолированно от Слова Божия как такового.

Отправной точкой, важной в богословском смысле, является иоанновское отождествление Слова Божия и Иисуса Христа. Иисус, являющийся Христом, приравнивается к внутритринитарному

Логосу. Так перекидывается уникальный мост между Словом Божиим и человеческим словом. Не в последнюю очередь по этой причине Августин предпочитает *verbum cordis*¹ внешнему *vox*², потому что *verbum cordis* нерушимо связан с *verbum aeternum*³, внутритринитарным Словом (De trin. IX, 12, 17 f.). Эта связь усиливается, когда Августин говорит о понятии сердца не в биологическом смысле, а, напротив, противопоставляет его плоти. Насколько идея о самосообщении Бога подлежит облеканию в слова лишь в свете воплощения и дарованного с ним троичного образа Бога, настолько и со стороны человека требуется та трансцендентальность, которая бы создавала необходимое пространство для восприятия Слова Божия. Так становится очевидным, что в том, что касается Слова Божия, для человека открываются два смысловых уровня. «Говоря библейским языком, воплотившееся Слово Божие встречается в этом мире путем свободно дарованного чуда (существительное к глаголу “удивляться”⁴). В плоскости же аргументации существует лишь требование объективно верифицируемых знаков» (*Verwaïen Hansjürgen*. Последнее слово Бога — *Verweyen Hansjürgen*. Gottes letztes Wort. 121). Для богословской мысли оба аспекта имеют равно важное значение, хотя в научном смысле второй аспект важнее.

Толкование и восприятие Слова Божия как содержания веры (*fides quae creditur*) отмечено стремлением толковать самосообщение Бога в контексте соответствующей ситуации — как спасительное обетование — и тем самым обеспечить выполнение возложенной на Церкви задачи благовещения. При этом *fides quae* следует понимать не просто как *depositum fidei*⁵, не просто как перечисление — всех подряд, без различия — формул Предания, которые бы потом можно было, следуя неосхоластическому методу, истолковать как инструкцию о Боге. И тем не менее содержание веры — как для Церкви, так и для богословия — задано, оно не является их продуктом. Вместе с библейскими писаниями — вечным «началом, следующим за нами» (Ранер Карл — *Rahner Karl*.

¹ Лат.: слово сердца. — Примеч. пер.

² Лат.: голос. — Примеч. пер.

³ Лат.: слово вечное. — Примеч. пер.

⁴ В немецком языке «чудо» (*Wunder*) и «удивляться» (*sich wundern*) — однокоренные слова. — Примеч. пер.

⁵ Лат.: запас веры, сокровище веры. Этим понятием в Римско-Католической Церкви обозначается (ср. Катехизис Католической Церкви. 857) вся совокупность богооткровенных истин, содержащихся в Св. Писании и Св. Предании. — Примеч. пер.

Über die Schriftinterpretation. 82), — Церковь, путем посредствующей объективации, облакает Слово Божие в слова, передает его, возвещает его и при этом и истолковывает его. Поскольку этот церковный процесс осознает свой долг верности по отношению к Слову Божию, но поскольку при этом все же могут иметь место деформации и искажения, Церковь не довольствуется однажды обретенными знаниями. В соответствии со своей посреднической задачей она продолжает работать над углубленным пониманием как библейских Писаний, так и вероучительных преданий, с тем чтобы Слово Божие — как сформулировал Второй Ватиканский собор в конституции «*Dei Verbum*» — оставалось доступным «в слове и деле» (DH. 4202).

Лит.: *Seckler Max. Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München, 1964; Rahner Karl. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie / Neu bearbeitet von J.B. Metz. München, 1963; Idem. Über die Schriftinterpretation. Freiburg, 1958; Verweyen Hansjürgen. Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg, 2000.*

Хартвиг Бишоф

Смерть (правосл.)

Смерть, как конец жизни человека, в православной антропологии имеет более содержательный и не столь трагичный смысл, который ей обычно придает обыденное сознание. Смерть — не конец, а новый этап, период жизни человека: душа продолжает жить. Смерть — это переход в загробный мир.

Слово «смерть» происходит от праславянского *smertь* и *merť*. «С мерть» — начало того, с чего начинается «мерт», «морок», сон, загробный мир. Родственное современное слово — «обморок». Смерть в древнем русском значении — порог «сонного», загробного мира. В наши дни это древнее значение смерти как сна удерживается. Это же свойственно и православному пониманию смерти: она есть только сон, который кончится тогда, когда все воскреснут.

В православной антропологии понятие «смерть» имеет два значения. Смерть, во-первых, рассматривается как акт разделения

души и тела — это так называемая биологическая смерть. Душа же продолжает свое существование. Смерть, во-вторых, есть отделение души от Бога, что для православного сознания является более страшным событием. Смертью духовной часто именуют в Православии смерть во втором ее значении, поскольку она более значима; ее называют также смертью души. Святитель Григорий Палама говорит: «Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. Именно смерть души есть смерть в настоящем смысле этого слова» (Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология святителя Григория Паламы. С. 406).

В ретроспективе антропологической истории духовная смерть явилась первой. Грехопадение Адама стало его духовной смертью, а вслед за Адамом — и всего человечества: «Когда из-за преступления Адама Божественная благодать осудила его смерти, то прежде всего случилось это с душой, умные чувства угасли у него из-за лишения небесного и духовного воздаяния и соделались как бы мертвыми» (*Макарий Египетский, прп. Libert. ment. 26 (MPG. 34.957D) // A Patristic Greek Lexicon*). Эта, духовная, смерть есть самая страшная катастрофа человека. В Православии — не только в богословском дискурсе, но и в православном сознании вообще — существует понимание, что духовной смерти следует страшиться более всего. Однако она побеждается обращением ко Христу, верой, жизнью в Церкви, наконец, воскресением Христовым. Как поется в пасхальном тропаре (богослужении), «смертию смерть поправ».

Смерть телесная, вторая по порядку антропологической ретроспективы, открылась человечеству впервые в смерти Авеля. С той поры эта смерть — удел всех людей, она стала частью существования человека. С одной стороны, все люди осознают неизбежность смерти, и переосмыслению этот факт не подлежит; с другой — самый страх человеческой души — это страх смерти. На нем основаны все остальные страхи души.

Смерть не является одной из составляющих человеческой природы. Бог не создавал смерть. «...Не Сам [Бог] причина смерти... но в нашем грехе она состоит» (*Ориген. Hom.1.9 in Ezech. (MPG. 13.676A) // A Patristic Greek Lexicon*). Православное понимание смерти основывается на библейском тезисе: *Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Пра-*

ведность бессмертна, а неправда причиняет смерть (Прем. 1:13–15). Христос говорит: *Бог не есть Бог мертвых, но живых* (Мф. 22:32).

Человек не бессмертен по природе. Бессмертие было дано ему как дар от древа жизни, и только в Эдеме. Смерть, таким образом, естественное следствие: лишенное благодатной поддержки, человеческое естество оказалось во власти распада вещества, тел биологических существ. Смерть — не наказание, а неизбежность человеческой автономии, результат первородного греха.

Человек сам ввел смерть в тварный мир, на что указывает Священное Писание: *Смерть через человека* (1 Кор. 15:21). Смерть человека не носит локального характера — вместе с человеком умирает все творение: *тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее* (Рим. 8:20). Смерть стала неотъемлемой реальностью тварного бытия, «путем всей земли». Но актуализация смерти через грехопадение не является вечной. Связь смерти с тварным бытием также предполагает конечность самой смерти. Физическая смерть не распространяется на душу человека. Иисус Христос говорит: *Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек* (Ин. 11:25–26). Бог может не только возратить человеку жизнь физическую, но и жизнь вечную, утерянную в грехопадении, вновь приобщить человека к древу жизни.

В Ветхом Завете мысль, что смерть является ненормальным явлением и одним из самых тягостных следствий греха, отражается в чувстве страха перед ней, общего для праведников и грешников. Ранняя смерть рассматривается законом Моисеевым как наказание Божие для нечестивых, праведникам же обещается долголетие. Смерть осознается как насильственное разлучение души от тела. В отношении праведников Ветхий Завет указывает, что они умирали *в мире, старости доброй, насыщенные жизнью* (Быт. 15:15; 25:8). Но это — указания на некие внешние обстоятельства смерти. Смерть неизбежна и неотвратима, смерть есть *путь всей земли* (Нав. 23:14; 3 Цар. 2:2).

Смерть физическая, или биологическая, в православном сознании принимается как факт. В Православии нет учения и практики определения смерти как биологического события. Церковь принимает факт смерти по медицинским и юридическим свидетельствам и при этом осторожно и неоднозначно относится к медицинским процедурам и технологиям по аппаратному продлению жизни, пересадке органов и использованию тел для чего бы то ни было. Человек, личность имеет неотъемлемое право на собственное тело,

на свои останки, и потому распоряжаться телом умершего против его воли с православной точки зрения нельзя.

Православная традиция бережно относится к останкам умерших, к могилам и кладбищам. Народное сознание почитает саму землю, где захоронены их близкие, православные христиане. Поминовению усопших в богослужебной практике Русской Православной Церкви и в частных молитвах отведено значительное место.

Вместе с тем смерть можно рассматривать не только как следствие греха и наказание за него, но и как благодеяние в отношении человека. Божественное наказание, изгнание из рая имеет в себе воспитательный момент: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его смертного состояния. Осознание своей смертности пробуждает в нем раскаяние, то есть возможность новой любви к Богу. Однако порядок устройства мира, в котором есть место для смерти, остается порядком катастрофическим; «земля проклята за человека», и даже красота вселенной воспринимается труднее из-за трагичности бытия. Смерть в определенном смысле препятствует бесконечному распространению и увеличению греха и является сдерживающим фактором, нравственным предупреждением для человека.

Антропологическая проблема смерти — одна из самых важных и существенных для человека. Нет ни одной религии, ни одной философской системы, которая не признавала бы важности и значительности смерти. Смерть — не абстрактная проблема, но реальность, присутствующая в жизни каждого. Человек всегда стремился приблизиться к тайне смерти, осмыслить и в какой-то мере преодолеть смерть. Ему присуще осознание собственной смертности. Без этого человеческая жизнь становится подобной жизни животных или растений, не знающих, что они умрут. Смерть вносит в жизнь разумного человека чувство долга и ответственности, ожидание вечности.

Встреча человека со смертью — нравственное и духовное событие. Ожидание смерти — умирание — мучительно и спасительно одновременно. Это самое сложное духовное испытание человека, которое он проходит один. Н. А. Бердяев называл эту встречу «прохождением через смерть». «Прохождение через смерть есть прохождение через абсолютное одиночество, через разрыв со всеми. ...И разрыв с Богом, хоть на краткий миг. Смерть есть разрыв со всей сферой бытия... абсолютное уединение. Но проблема смер-

ти в том, есть ли это одиночество окончательное и вечное, или это есть момент в судьбе человека, в судьбе мира, в судьбе Бога. И весь парадокс смерти в том, что это уединение... есть результат выброшенности существования в падший мир... Последнее рабство человека есть рабство смерти...» (Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 266, 273).

Рабство человека смерти побеждается Воскресением Христовым. Ветхий Завет, бывший *детоводителем* ко Христу, не избавлял человека от смерти (как было сказано выше, смерть праведников и грешников отличалась лишь внешними условиями), истинное избавление от смерти и греха происходит только в боговоплощении. Христианское благовестие открывает новый взгляд на смерть. В Евангелии говорится о победе Христа над смертью. Смерть не властна над воплощенным Богом. Иисус Христос побеждает смерть Своей смертью. Это выражается в пасхальном тропаре: «Христос... смертью смерть поправ». Смерть Адама (духовная и физическая) явилась неизбежной необходимостью, как следствие греха. Эта неизбежность смерти не коренилась в человеческой природе Христа, но само Его человеческое рождение уже вводило в Его Божественную Личность элемент, который мог стать смертным. Христос принимает смерть, но она не может властвовать над воплощенным Богом. Христос говорит в Евангелии: *Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:17–18). Смерть и грех не могут найти места в Боге, не могут удержать в себе Христа. Смерть Христа становится радостью для тварного мира, так как в ней открывается новая жизнь. После смерти и воскресения Иисуса Христа смерть не страшна для верующих в Него. Апостол Павел говорит об уничтожении жала смерти: *поглещена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!* (1 Кор. 15:54–55, 57). Для самого апостола жизнь — Христос, и смерть — приобретение. *Имею желание разрешиться и быть со Христом* (Флп. 1:21, 23). Смерть Христа открывает для человечества возможность пребывания с Ним после смерти. Покаявшийся разбойник принимается Христом в рай (см. Лк. 23:43), то есть смерть становится средством приобщения вечной жизни. Если человеческая природа связана со смертью посредством своего падшего состояния, то смерть Христа является свободным актом, иначе невозможно было бы спасение человека от смерти. Страдания,

смерть и воскресение Спасителя открывают возможность освящения самой смерти, которая является уже не тупиком, но дверью в Царство Божие. Для христиан смерть становится в определенном смысле желанной и ожидаемой. Смерть не является концом; она — начало истинной жизни, которая ожидает человека за гробом, смерть открывает человеку его бесконечность. В христианстве человек смотрит на смерть как на переход в вечность, как на возвращение в объятия человеколюбивого Бога. Смерть преодолена любовью Бога к падшему человечеству. Иисус Христос умирает, чтобы никто больше не умер. Для верующего смерть есть *смерть во Христе*, открывающая новую жизнь в ожидании будущего всеобщего воскресения, когда временная смерть будет упразднена окончательно. Преодоление смерти открыто для каждого человека путем участия в жизни Церкви Христовой, существование которой является свидетельством победы Христа над смертью. От человека зависит личное участие в победе Христа. Принимая христианское благовестие, человек принимает и христианское понимание смысла бытия, в том числе и понимание смерти.

Лит.: Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М., 1994; Киприан (Керн), архим. *Антропология святителя Григория Паламы*. М., 1996; Макарий Египетский, *прп.* *Libert. ment.* 26 (MPG. 34.957D) // *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1991; *Ориген*. *Hom.1.9 in Ezech.* (MPG.-13.676A) // *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Протоиерей Андрей Лоргус,
диакон Георгий Максимов

Смерть (католич.)

1. В Библии. Ветхий и Новый Заветы рисуют картину смерти по-разному и не стремятся сгладить ее остроту. Поначалу в центре внимания Израиля находится сам *факт* смерти. Человеческая смерть представляется Израилю совершенно естественной. Ибо человек не Бог, а тварь, а потому конечен. Его жизнь продолжается какое-то время, а потом безвозвратно проходит, как только Бог отнимает у него дыхание. Человек подвержен земному распаду, как и все прочие живые существа (Пс. 103:29); он — прах и возвращается в прах (Быт. 2:7; Иов. 34:15). А потому — несмотря на то что

смерть в старости и «пресыщенности жизнью» является знаком особой милости (Быт. 25:8; 35:39) — признаком мудрости и зрелости является и способность принять смерть и согласиться с ней как с Божественным определением (3 Цар. 2:6; Пс. 38:14; 89:10). К этому добавляется и осознание того, что с умиранием обрывается не только общение человека с человеком, в особенности между близкими родственниками, но и общение с Творцом, что приводит, конечно, к осторожным протестам, по крайней мере, против ранней смерти: «Ибо в смерти нет памятования о Тебе. В преисподней кто будет славить Тебя?» (Пс. 6:6; ср. Пс. 29:10; 87:12f.). Поскольку смерть, ведущая в глухую, нечувственную преисподнюю Шеол в центре земли, неотвратима, а праведник Израиля невозмутимо верит в Божественную власть и благодать, к Яхве обращают молитвы о долголетьи, а также о защите от недоброжелательных соседей или военных неприятелей. Условием дара долголетия считается послушание Закону Моисееву (Втор. 5:16; 30:15–19) и искреннее стремление к праведности и справедливости, подразумевающее собой и готовность к покаянию (ср. Иез. 18:1–32).

В контексте обетования Яхве о том, что Его народ покаянием, верностью Завету и праведностью «жив будет» (Иез. 3:21), зарождается сознание того, что смерть связана с грехом и социальными преступлениями, а потому должна восприниматься во всей своей *страшной угрозе*, ибо грех отравляет собой все. Грех убивает в человеке способность к сосуществованию с другими людьми, уничтожает в нем доверие к Богу-Творцу. А потому уже невозможно уповать на то, что человек, подпавший под власть греха, будет процветать и проводить свои дни в беззаботности. Грех снижает качество бытия уже здесь и теперь; пребывание во грехе и, соответственно, его потенциальное умножение равно настоящему отрицанию жизни. Подобный опыт, накопленный библейским народом Божиим тщательнее, чем другими народами, послужил фундаментом повествования в Быт. 2; отношение к смерти обретает метафизические оттенки, смерть рассматривается как последствие греха: человечество (Адам) впало в грех коллективно, поэтому и наказание оно должно нести коллективно, начиная переживать опыт своей конечности как горький удел, — опыт смерти, сначала казавшейся такой естественной и ничуть не страшной.

Несмотря на то что в поздние эпохи истории Израиля по-прежнему считалось, что наказание смертью является результатом действия внутреннего механизма греха, стали формироваться

и вполне оптимистичные представления о том, что воля Божия и разрушительность смерти — это вещи разного порядка (ср. Прем. 1:16; 2:24). Появляются догадки о *сотериологическом* величии смерти. Растет убежденность в том, что истинное богообщение и всеприсутствие Яхве являются настоящим залогом жизни (Пс. 138:8). Перед лицом гибели совсем еще юных людей во времена селевкидских гонений появляется и вера в то, что смерть ведет к телесному воскресению и к полному возмещению украденных лет и радостей жизни (2 Мак. 7:9; 22f.). Апокалиптические течения ожидают подобных свершений в конце времен, грядущем скоро, и уже не только для праведников Израиля, но для всех людей (Дан. 12:2), а софийные течения Израиля уверены в том и возвещают, что — несмотря на всю фактическую неизбежность смерти — ей не позволено поглотить тварь, «созданную Богом для нетления» (Прем. 2:23).

Вне зависимости от вопроса о естественности или противоестественности смерти идея смерти как последствия греха и наказания за грех преобладает и в Новом Завете. Особенно на этом настаивает апостол Павел: «Как одним человеком [Адамом] грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12; см. также 6:23). И тем не менее тот же автор не устает настаивать и на том, что после сотериологически глобального события смерть обрела совершенно новый облик. После события Креста и Воскресения Иисуса из Назарета смерть уже не бессмысленный в своей немоте факт, не пугало. Тому много причин: во-первых, вочеловечившийся Логос — Сын Божий — добровольно перенес смерть, чтобы примирить человека с Богом Своей кровью. Поэтому умереть теперь означает жить в истине. Об этом Рим. 6:6–8: «Зная, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха. Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (ср. Рим. 3:25). Во-вторых, пасхальное Воскресение Иисуса, сопровождающееся сниспосланием Духа Святого, заложило краеугольный камень в здание новой, индивидуальной смерти. Смерть теперь позволяет человеку взойти к Богу. Он облакает тех, кто верует во Христа, в «небесную ризу», дает им «выйти из тела», чтобы быть «у Господа», но и поставляет верных перед троном Судии, с тем чтобы «каждый получил соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:1–10). В-третьих,

смерть дарует новые, нерушимые отношения человека с человеком и человека с Богом. Несмотря на то что человеческие отношения после смерти не являются непреломленным отражением посторонних отношений (так, Иисус говорит, что брака там не будет; ср. Лк. 20:35), однако они помогают людям обрести непреходящее счастье в полнокровном общении. Об этом повествует и книга Откровения: «И увидел я святой город, новый Иерусалим, сходящий от Бога с неба... И услышал я громкий голос с неба, говорящий: сие — жилище Бога посреди человеков; и Он будет обитать среди них. Он будет обитать среди них, а они будут Его народом. И Он, Бог, будет с ними. Он отрет всякую слезу с очей их, ибо смерти уже не будет» (Откр. 21:3f.). К тому же, что касается самого умирания и связанных с этим переживаний самих умирающих, Новый Завет не испытывает никакого интереса.

2. В вероучении. Чтобы учесть библейские высказывания о смерти, скрывающиеся в самых разных контекстах, Церковь сформулировала следующие основные моменты, касающиеся смерти. Смерть действительна для всех, она универсальна и, поскольку все люди наследуют первородный грех, касается всех без исключения. Таким образом Церковь передает библейскую идею смерти как воздаяния за грех, при том что здесь подчеркивается, что только с момента акта спасения смогло возникнуть новое, ориентированное на спасение понимание смерти, возможное благодаря новой реальности смерти, открытой Христом (ср.: Тридентский собор. Декрет о первородном грехе // Denzinger-Hünemann. 1511–1515). Далее Церковь учит, что со смертью завершается *status viatoris*, то есть в перспективе близящегося конца (*status termini*)¹ завершается земное паломничество человека. С концом паломничества человек лишается и свободы выбора за или против Бога. Духовный багаж, накопленный человеком на протяжении всей его жизни, больше не подлежит в глазах Бога изменению и становится тем, на основании чего Он принимает решение касательно удела человека в вечности. Частью учения Церкви является и понятие о смерти как разделении тела и души. Здесь играют роль как семитские, так и греческие (а позже и германские) категории мысли: биологические часы останавливаются, а ядро личности — называемое обычно *душой* — отходит к Богу. Поскольку считается, что в душе

¹ *Status viatoris* (лат.) — состояние странника; *status termini* (лат.) — состояние завершения пути. — Примеч. пер.

пребывает человеческое «я», воля и историческая память и, кроме того, что она — по благодати Божией — нематериальна и непреходяща (*in corruptibilis*), но при этом бессмертна не сама по себе, то в традиционном взгляде Западной Церкви на событие смерти мы имеем следующие элементы: по отходе души тело начинает распадаться, душа же предстает пред Лицем Божиим. Там над ней совершается индивидуальный суд, при том что она действительно видит Бога и узнает, какая участь ожидает ее в будущем: небо, преисподняя или — особенность учения Римо-Католической Церкви — чистилище (ср. буллу «*Benedictus Deus*» папы Бенедикта XII, 1336 г. — Denzinger-Hünemann. 1000). В то время как мир продолжает свое существование, душа, отделенная от тела (*anima separata*), ждет Судного дня, Второго пришествия Христа и Страшного Суда. Когда это случится, души смогут вернуться в свои воскресшие тела и вместе со всеми когда-либо жившими людьми предстать пред Судией Христом, творящим Суд над миром (ср. Мф. 25:31–46). И наконец, мужчины, женщины и дети, восстановленные в Судный день в единстве тела и души, обретут — согласно решению Христа-Судии — либо вечную радость на небе, либо вечное мучение без Бога в аду.

3. *В истории богословия.* Современным богословам, работающим в области антропологии и эсхатологии, подобная традиционная схема по многим причинам представляется неудовлетворительной. В основном споры идут об *anima separata*: можно ли представлять себе человека как комбинацию тела и души, когда обе составные части после смерти не претерпевают никакого ущерба; не исчезает ли сама человеческая суть после разделения души и тела? Определенную роль играет и вопрос о времени: протекает ли земное время параллельно по отношению к неземному, «небесному» (каким бы оно ни было)? Крайне проблематичным оказалось и представление о том, что якобы существует два вида посмертного суда. Не идет ли речь скорее о двух сторонах одной медали? В XX в., ради устранения подобных нелепостей, были сформулированы новые тезисы о смерти; такую попытку предпринял, например, богослов венгерского происхождения Ладислаус Борос († 1981). Он придерживался мнения, что в момент смерти открывается «возможность первого полноценно-личностного человеческого акта; поэтому смерть представляется онтологически именно тем местом, где человек обретает полноту самосознания, свободы, встречи с Богом

и узнает о своей вечной участи» (*Mysterium mortis*. Olten-Freiburg, 1962. S. 9). В настоящее время многие придерживаются тезиса о «воскресении в смерти»: момент смерти не отделяет тело от души, а переносит человека как единое целое в конец времен. То есть мы умираем непосредственно, не впадая в какое-либо промежуточное состояние, к общему Суду (Герхард Лофинк, несколько иначе — Гизберт Гресхаке). Представления о смерти и оценка смерти отличались со времен Реформации как между католиками и протестантами, так и внутри протестантского мира: католики придерживались представления об *anima separata*, чтобы как-то не утратить уверенность в том, что преображенное тело по воскресении тождественно с тем телом, которое однажды распалось и потом было воскрешено. В реформаторском же пространстве была принята концепция всецелой смерти (тнетопсихитизм, *Thnetopsychitismus*), то есть одновременной смерти души и тела, которые будут потом заново сотворены в Судный день (в XX в. — Карл Барт, Оскар Кульманн), или же идея сна души (психопаннихия), предполагающая состояние дремоты с выключенным сознанием — вплоть до воскрешения) (Мартин Лютер; иначе — Ульрих Цвингли, Жан Кальвин). Духовные наставники Средневековья (Бернард Клервосский, Генрих Сейзе, Мейстер Экхарт) и раннего Нового времени (Иоанн Креста, Тереза Авильская) говорили о «мистической смерти». При этом они опирались на мистику примирения и крещения у апостола Павла (ср. Рим. 6:3f.), а также ссылались на Амвросия и Августина. Речь шла об опыте уподобления Христу, — уподобления, предполагающего умирание ради очищения от земных чувств и привязанностей, физически и психически переживаемого и как мука, и как восхищение на небо.

4. *Систематическое богословие*. В отличие от эзотерических тенденций к самолюбованию, христианской вере следует осознавать человека в его конечности и несвободе. Таким образом, вся серьезность жизни и неповторимость ее возможностей становится очевидной. Кроме того, становится ясно и то, что человек неотрывно связан с судьбой своих сестер и братьев, грешить против которых ему часто бывает так легко. Можно ли сегодня по-прежнему цепляться за библейские представления о смерти как последствии греха и наказании за смерть? Как бы то ни было, необходимо подчеркнуть, что факт смерти сам по себе представляет собой событие спасения; в противном случае грех бы увековечивался.

чился. Не будь первородного греха, предстояло бы тогда человеку (изначально по благодати обладавшему даром нетления) вообще умереть? Церковь учит, что человеку умирать не пришлось бы (Denzinger-Hünemann. 1511. 1978). Если же рискнуть на новую интерпретацию, которая бы учла результаты современных научных изысканий, согласно которым человек безусловно смертен, то можно было бы сказать: без грехопадения смерть, наверное, не пугала бы человека и переживалась бы им как надежный переход конечной твари в славу Божию.

Против поспешных заключений о дуалистичности человеческого состава в виде тела и души говорит не только анализ Писания и Предания, но и то обстоятельство, что все высказывания о смерти, о которой ни одному из живущих ничего не известно, носят схематический и метафорический характер. Поскольку ни рассуждения о воскресении мертвых, ни рассуждения о бессмертии души, опирающиеся на наивные земные представления, не способны адекватно описать трансцендентные процессы (ведь под воскресением подразумевается не оживление трупов, да и бессмертие души должно как-то сказываться на теле), то необходимо — с оглядкой на эти оба предмета веры — исповедовать веру в то, что человек, являющийся в глазах мира мертвым, пребывает и расцветает у Бога — со всем тем, что делает его неповторимым. Против распространенного плоского представления о том, что время и вечность диаметрально противоположны, следует возразить, что тварь спасается не *от* времени, а *со* своим временем. Вечность означает не безвремяе, но власть над временем.

Внутренним стержнем антропологического размышления о человеке, подвластном смерти, по-прежнему остается весть о воскрешении или же о Воскресении Иисуса Христа: в ней явлена власть Божия и реальность новой твари в непреходящем Царстве Божию. Там нет больше смерти, одна лишь жизнь, которой человек принадлежит с первого мгновения своего существования.

Лит.: Pieper J. Tod und Unsterblichkeit. München, 1968; Ratzinger J. Eschatologie. Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik; 9). Regensburg, 1977 (Neuausgabe ebd. 2007); Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen / Hg. von C. v. Barloewen. München, 1996; Stubenrauch B. Was kommt danach? Himmel, Hölle, Nirwana oder gar nichts. München, 2007.

Берtram Штубенраух

Смирение (правосл.)

Точная этимология греческих слов ταπείνωσις (ταπεινοφροσύνη) — «смирение» («смирennemудрие»), ταπείνός — «смиренный» и пр. не определена (см.: *Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch*. S. 854). Этимология слова «смирение» в древнееврейском языке наиболее понятна, поскольку отражает ассоциации, связанные с одним из значений еврейского корня *ʾnh* со значением «наклоняться, сгибаться» (см., например, Чис. 12. 3; Притч. 15. 13). Реже в этом значении употребляются слова, образованные от корня *nhk* «бить» или *špl* «понижать», в основном в выражении «сокрушенные / смиренные духом» (Пс. 33:19; Ис. 57:15), которое затем раскрылось в учении Евангелия о нищих духом (см.: Мф. 5:3).

В русском языке слово «смирение» происходит от славянского глагола «*змѣрѣти*» — «смягчить», «подавить» и этимологически восходит к слову «мера» (*Фасмер М. Этимологический словарь русского языка*. Т. 3. С. 689), что, вероятно, может указывать на соизмерение человеком своей жизни согласно некоей «мере», то есть следовании определенным правилам или установлениям. Между тем в православной духовной литературе, особенно в проповедях, получила бытование так называемая «народная», или популярная, этимология этого слова, основанная на созвучии со словом «мир», то есть когда человек примирился с волей Божией и таким образом обрел в своей душе мир с Богом.

Все святоотеческое учение о смирении базировалось на образах, заимствованных из Священного Писания. В основании всякой практики стяжания смирения лежали размышления над примерами библейской истории. Наиболее ярким образцом смирения в Ветхом Завете являлся царь Давид (см., например, 2 Цар. 6:16–22), чьим покаянным опытом обращения к Богу с сокрушенным сердцем вдохновлены многие стихи Псалтири (Пс. 50:18–19; Пс. 137:6; 146:6). Новый Завет представляет множество примеров смиренного осознания своего подлинного достоинства, которые стали образцами веры. Прежде всего таким примером является смиренное доверие Богу Пресвятой Богородицы (Лк. 1:38, 48), рассказ о лепте вдовицы (Мк. 12:41–44), исповедание разбойника на кресте (Лк. 23:42–43) и др. Согласно этим примерам, в основе смирения лежит чувство благоговения и трепета перед величием Бога. Господь Иисус Христос, Который был кроток и смирен сердцем

(Мф. 11:29), научает Своих учеников смирению не только словами: *Всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится* (Лк. 14:11) или прославлением кротости и нищеты духа (см.: Мф. 5:3, 5), но прежде всего Своим примером: претерпев крестную смерть, Он Сам становится образцом и воплощением идеала смирения (Евр. 12:2; Флп. 2:6), уподобление Которому составляет основное содержание христианской веры (см. Мф. 23:12, Рим. 8:17; Флп. 2:9; 1 Пет. 5:6–10). Смирение чуждо тщеславию и заключается в почитании другого выше себя (Флп. 2:3) и соединяется тесным образом с кротостью, долготерпением, взаимным снисхождением и прощением обид (Еф. 4:2; Кол. 3:12–13).

По словам одного из величайших подвижников благочестия XIX в. свт. Игнатия (Брянчанинова), все наше знание о смирении, полученное в результате бесед или чтения, является не более чем крохами, упавшими с трапезы святых отцов. Само же сокровище смирения «в неисполнимой полноте его имеет тот, кто стяжал в себе Христа» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении // Аскетические опыты. С. 284*). Любые попытки описания добродетели смирения не могут до конца объяснить ее содержание, а лишь «указывают на ее внешнее проявление, на путь к ней» (*Еп. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. С. 144*). Наиболее распространенной картиной, иллюстрирующей понятие смирения в творениях святых отцов, становится образ плодоносного дерева: «...деревья, когда на них бывает много плодов... преклоняют ветви к низу и нагибают их... так и душа, когда смиряется, тогда приносит плод, и чем более приносит плода, тем более смиряется» (*Авва Дорофей. Поучение 2. О смиренномудрии. С. 43–44*).

Основные свойства и признаки смирения проявляются в отношении человека к себе и его ближним. Смирение рождает в сердце верующего любовь, радость и милосердие к ближнему. По отношению к ближним христианину следует «не находить на земле человека, который был бы... грешнее... его самого, но всех всегда хвалить и прославлять» (*Ефрем Сирий, прп. О смиренномудрии. С. 296*). В творениях святых отцов можно найти важное описание внешних признаков смирения в человеке: «Кто с добродетелью смиренномудрия соединился браком, тот кроток, приветлив, удобоумилен, милосерд» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Слово 25. 11. С. 167*).

Человек, идущий путем смирения, должен исполнять обязанности по отношению к своим непосредственным начальникам

исходя из того социального положения и статуса, в котором он был призван к вере. Однако подобное исполнение должно сопровождаться нравственным различием исходящих от вышестоящих людей предписаний. Смиренный человек не может следовать приказам, если они направлены «на бесчинное дело» (*Феодор Студит, прп.* Поучение 6 // Огласительные поучения и завещание. С. 37). Чтобы исключить подмену смирения слепым, раболепным подчинением вышестоящим людям, святые отцы часто напоминают, что смирение — это прежде всего опыт деятельного служения «Господу, а не человекам» (Там же). В связи с этим святые отцы говорили о двойственном характере или составе смирения: «Первое смирение состоит в том, чтобы почитать брата своего разумнее себя и по всему превосходнее, то есть почитать себя ниже всех. Второе же смирение состоит в том, чтобы приписывать Богу свои подвиги, — сие есть совершенное смирение святых» (*Дорофей Авва.* Поучение 2. О смиренномудрии Душеполезные поучения и послания. С. 43). В этих двух направлениях, несмотря на то что они могут развиваться параллельно, просматривается определенная иерархия: достижение второго типа смирения невозможно без первого.

Следует особо отметить, что опыт самоуничуждения невозможен без видения достоинств ближних. При этом процесс самоуничуждения строго ограничен дополнительными требованиями, включающими осознание личной ответственности и достоинства человека. Так, принятие на себя обвинения и осуждения за чужие, несовершенные человеком поступки вовсе не может являться обязательной для всех практикой, а служит признаком глубочайшего смирения и допустимо лишь в некоторых случаях (*Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 25. 44. С. 172). При этом святые отцы предупреждают, что принятие обличения от ближних не должно привести к пассивности, оставлению работы над собой: «...прикрывай, сколько можно, свои преимущества, а в грехах сам себя обвиняй и не жди обличения от других» (*Василий Великий, свт.* Беседа 20. О смиренномудрии // Беседы. С. 1042).

Живая встреча и союз с Богом неизменно приведут к острому осознанию собственного несоответствия Первообразу и даже недостижимости христианского религиозно-нравственного идеала в своей жизни: «Чем более кто приближается к Богу, тем более видит себя грешным» (*Дорофей Авва.* Поучение 2. О смиренномудрии. С. 44). Но именно этот опыт должен в идеале развивать

и укреплять смирение. Вся жизнь человека (включая полную беспомощность при рождении, а также страдания от последующих столкновений со страстями) демонстрирует трагизм его удела на земле и должна научать смирению, то есть обращать человека, познавшего это скорбное состояние, к Божией помощи и благодати (см.: *Григорий Палама, свт. Беседа на 17-е воскресенье евангельских чтений по Матфею // Беседы. С. 25*).

Смирение по отношению к Богу может возникнуть только на почве любви к Нему. Настоящая любовь, как известно, по своему существу *не превозносится и не гордится* (1 Кор. 13:4; *Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 470*). Святые отцы особо подчеркивали связь этих основных добродетелей христианской жизни: смирение «востекает к любви и блюдет ее, и любовь содержит смиренномудрие и утверждает его» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слово 22 // Слова. Ч. 1. С. 294*). Смирение должно действовать в сердце человека параллельно с любовью: «Первая возносит, а последнее вознесенных поддерживает и не дает им падать» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Слово 25. 37. С. 171*).

Посредством молитвы смирение становится мистическим опытом, открываемым благодаря вере. Смирение есть удел только верующих, а вера — смиренных (*Григорий Палама, свт. Беседа на 17-е воскресенье евангельских чтений по Матфею // Беседы. С. 24*). Смирение становится ведущим условием возвращения человека в утраченное им первоизданное состояние, бывшее до грехопадения. Из опыта веры становится очевидно, что смирение — это непосредственно учение, действие и свойство Христовы. Евангельское учение принимается только смиренною верою. Смирение особенно выделяется из состава добродетелей ввиду его непостижимости для человека по причине Божественного происхождения. Несмотря на наличие в Священном Писании точных указаний на первостепенную важность в духовной жизни таких христианских добродетелей, как воздержание (1 Кор. 9:25), страх Божий (Пс. 110:9; Притч. 15:27), милостыня и вера (Притч. 15:27; Евр. 11:6), в православной аскетической традиции подчеркивается первостепенность смирения, без которого никакая «добродетель не может быть совершена» (*Дорофей, авва. Поучение 2. О смиренномудрии // Душеполезные поучения и послания. С. 39*).

Святоотеческое богословие подразумевает невозможность применения верующим очерченных в предании признаков смирения к самому себе. Все, что нужно знать о смирении, открыто

в Священном Писании, в живом опыте подражания Христу, доступном каждому христианину в Церкви. Невозможно идти по пути смиренномудрия, утратив связь с ближними во Христе и руководствуясь только зафиксированным письменной традицией преданием. Сам человек не может верно судить о собственном смирении, поскольку оно представляет собой живой опыт, доступный только в реальной практике совместной жизни людей в Церкви Христовой.

С возрождением в начале XX в. интереса к религиозно-философской мысли обращение к осмыслению христианских добродетелей становится особенно актуальным. Поразительно, что такой неоднозначный, ввиду его отношения к церковному преданию, философ, как Н. А. Бердяев, при изложении субъективного взгляда на проблему смирения открывает заново его основные признаки, восходящие в своей сути к основам учения о смирении в святоотеческой мысли. Настоящее смирение, по его мнению, всегда онтологично, его смысл состоит «в реальной победе над самоутверждающейся человеческой самостью, над греховной склонностью человека полагать центр тяжести жизни и источник жизни в себе самом» (*Бердяев Н. А. Спасение и творчество. С. 349*). При этом смирение «не есть внешнее послушание, покорность и подчинение. Человек может быть очень... послушен и покорен и не иметь никакого смирения» (Там же). Смирение — это «внутренняя работа над самим собой, освобождение себя от власти страстей, от низшей природы, которую человек принимает за свое истинное “я”» (Там же). Благодаря смирению раскрывается истинная иерархия бытия: «духовный человек получает преобладание над душевным» (Там же). Смирение — путь преобразования человеческой личности, «не уничтожение человеческой воли, а просветление... свободное подчинение ее Истине... Смирение в мистической своей сущности совсем не противоположно свободе, оно есть акт свободы и предполагает свободу» (Там же). Ложное смирение всегда принудительно, навязано «внешним строем жизни... Рабство и смирение — разные духовные состояния» (Там же. С. 350). Лжесмирение «держит человека в состоянии подавленности и угнетенности, сковывает его творческие силы... и отрицает его свободу» (Там же). Между тем, когда человек смиряется перед волей Божией, тогда он побеждает «в себе рабий бунт самости» и идет «от свободы... к свободе» (Там же). Бердяев удивительно точно замечает, что в своих гносеологических истоках смирение было «героическим противлением при-

родному порядку, языческим страстям, совлечением с себя ветхого Адама» (Бердяев Н. А. Гасители духа. С. 628).

Идеалы смирения во все времена были непонятны и чужды секулярному сознанию. Современный человек воспринимает смирение как своеобразный анахронизм, нечто ненужное и нелепое в свете идеологии индивидуалистического успеха.

Иногда и в практике церковной жизни понятие «смирение» приобретает иное по сравнению с заложенным изначально в русле сформировавшей его традиции значение. Смирение часто заменяется таким его внешним, практическим проявлением из области духовной практики, как послушание, которое легко встраивается в систему греховного подчинения людей, прочно укорененного в социальном неравенстве классового общества. Происходит опасная подмена. Смирение ограничивается только практикой «самоуничтожения» и «послушания», что является лишь способом или средством его достижения, бессмысленным в отрыве от остальных аспектов. В результате неправильного способа овладения этой добродетелью в повседневной жизни само понятие смирения профанируется и приобретает в бытовом общении у церковных людей иронический оттенок, который на самом деле скрывает под собой целый пласт нерешенных проблем. В результате этот возвышенный мистический идеал становится прикрытием различных человеческих слабостей.

Смирение — это такое состояние души, когда человек принимает несовершенство мира, так как знает, что совершенен только Бог. Присущее каждому человеку чувство справедливости без смирения может стать разрушительным для личности: выродиться в ригоризм, требование совершенства от окружающих людей и страдания по поводу его отсутствия. Приняв несовершенство мироздания как свое собственное, человек может заново выстроить свое отношение к Богу и ближнему, попытаться преобразить смиренной и деятельной любовью несправедливость человеческого общества. Безучастное, пассивное смирение приводит в конечном счете к болезненной зависимости человека от собственных проблем, и подобное согласие с несправедливыми обстоятельствами есть в конечном счете покорность перед злом, а не смирение перед Богом, Который призывает эти проблемы решать. Смирение — горькое и правдивое осознание своего места в мире и одновременно понимание своих проблем как включенных в порядки этого мира, то есть адекватное (не завышенное и не заниженное) восприятие себя.

Смирение не должно выхолащивать из людей потребность в правде и истине, в том числе и в социальной правде, нравственных критериях оценки происходящего. Только смиренное осознание самим человеком своей ответственности за несовершенство окружающего мира может удержать его от радикальной борьбы за социальную справедливость. Но этот долгий путь должен стать результатом упорного и свободного труда над собой перед лицом Бога и ближних, а не навязанной свыше и лишенной своих мистических корней идеологии. Любое секулярное использование этого термина в пропагандистских целях, в рамках идеологического манипулирования сознанием человека, может привести не только к трагическим последствиям для личности, но и стать источником более страшных социально-политических катаклизмов.

Лит.: Бердяев Н. А. Гасители духа // Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 622–634; Он же. Спасение и творчество // Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 343–367; Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики. Т. 4. Нижний Новгород, 1998. С. 143–151; Василий Великий, свт. Беседы // Творения. Т. 1. М., 2012. С. 865–1090; Григорий Палама, свт. Беседы. М., 1993 (репринт 1984); Дорофей, авва. Поучение 2: О смиренномудрии // Душеполезные поучения и послания. М., 1995 (репринт 1900); Ефрем Сирин. прп. О смиренномудрии // Избранные творения. М., 2006. С. 296–297; Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907; Иванов П. Смирение во Христе. Париж, 1925; Игнатий (Брянчанинов), свт. О смирении // Аскетические опыты // Творения. Т. 1. М., 2005; Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2002; Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Ч. 1. М., 2001; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986; Феодор Студит, прп. Поучение 6 // Огласительные поучения и заветование. М., 1998 (репринт 1896); Frisk H. Griechisches etymologisches wörterbuch. Heidelberg, 1960.

А. Е. Петров

Смирение (католич.)

Добродетель смирения занимает важное место в христианской духовности. Очевидным это становится уже хотя бы потому, что только в христианском словоупотреблении греческое *tapeinos* («жалкий», «убогий», «незначительный») и его латинский эквивалент *humilis* рассматриваются как добродетель. Эти понятия означают

в первую очередь просто состояние незначительности, низкого социального положения, иногда и недостойную раболепность в поведении. Немецкое же слово *Demut*, напротив, уже отмечено христианской переоценкой: оно означает буквально «настроенность на служение». Фридрих Ницше, резко нападая на смирение и сострадание, к которым он относился как к проявлению «рабской морали», был прав, заметив, что классическая Античность не знала понятия смирения в смысле нравственной ценности. Исключение представляет собой один отрывок из Платоновских «Законов» (книга IV, 715e–716b). Однако же греки чуждались надменной дерзости (греч. *tolma*, лат. *audacia*) и презирали тщеславных; мудрым же считалось отдавать себе отчет в человеческих возможностях, осознавать собственную ограниченность и не заноситься (*hybris*)¹. Если под смирением понимать знание меры в стремлении к собственной значимости, то можно с уверенностью сказать, что и в античной философии имеются следы этого явления.

Однако библейская добродетель смирения включает в себя все-таки больше, чем просто мудрый самоотвод или скромность. Она покоится на строго богословском и христологическом фундаменте; она коренится в познании истины Божией и человеческой, а также в истинности их взаимоотношений. В языческой Античности человек хотя и был зависим от богов, однако не был *тварью*. Только там, где Бога можно помыслить в настоящей *трансцендентности*, а тварь — как дело Его суверенности, свободы, только там открывается пространство для понимания смирения в библейском смысле. Более глубоким образом суть смирения становится очевидной в *Вочеловечении Сына Божия*, в Его «уничтожении» («кеносис», Флп. 2): смирение парадоксальным образом оказывается свойством Самого Бога. Насколько непросто было это осознать и принять, формулирует 1 Кор. 1:17–31: в «мудрости Бога» люди видят лишь досадное «юродство», а в силе Божией — презренную слабость.

Согласно свидетельствам Св. Писания, человек создан Богом, взят от праха земного (Быт. 2:7; Иов. 14:1–2). Абсолютной автономии ему не полагается. Первый грех состоит в противлении Богу, в желании человека «быть, как Бог», хотя он всего лишь человек и все, что имеет, получил от Бога. Подобное противление повторяется и в истории человечества (ср. Иез. 28:1–19). Поэтому в аскети-

¹ *Hybris* (греч.) — заносчивость. — Примеч. пер.

ческом богословии гордыня (лат. *superbia*) считается первогрехом, последствием которого является духовное ослепление. Гордыню и тщеславие (лат. *vana gloria*, греч. *kenodoxia*) принято отличать друг от друга: тщеславный воображает, что заслужил почтение от людей, и добивается его; охваченный гордыней считает, что в принципе не нуждается в Боге. Гордыня — это основное препятствие, мешающее человеку принимать от Бога великие дары. В противоположность этому смирение есть *признание собственной тварности*. С ней связано *доверие к Богу*; а первородный грех был связан, напротив, с недоверием к щедрости Божией. Это очевидно уже в писаниях Ветхого Завета, в особенности в пророческих книгах, и прежде всего в псалмах (например, Пс. 33; 137:6; 139; 147): Господь милует *anawim* — «благочестивых», «смирненных», «бедных». Греческие переводчики нашли для еврейского выражения много разных понятий; ибо они хорошо знали, что поле значения этого слова необыкновенно обширно и не сводится просто к категории «маленького человека»; таким образом, слово *tapeinos* и обрело новое религиозное значение, которого оно не знало в греческом языке язычников. «Бедным» может быть тот, кто сидит в тюрьме, болен, угнетаем другими, тот, кто не в состоянии помочь себе сам. Но одновременно эти «униженные» есть те самые благочестивые, «народ смиренный» (Соф. 3:12), трепещущий перед Яхве, соблюдающий Его волю, уповающий на Него, стремящийся к справедливости и праведности. Поэтому противоположностью «бедному» является не обязательно «богатый», а «безбожный» или «гордый». Гордых же Яхве низлагает; в Лк. 1:52, в гимне «Величит душа Моя Господа», есть слова: «Он низложил сильных с престола и вознес смиренных» (лат. *humiles*, смиренные); эти слова выражают все ту же убежденность, что звучит и у Иез. 21:31, Иов. 5:11 и во многих псалмах. Смиренные, напротив, *кротки*, в превратностях судьбы они сохраняют доброе, мирное сердце. Кротость и терпение сыграют в христианской духовности большую роль. В «Пастыре» Германа (сер. II в.) кротость («почитать себя за малейшего из всех людей») есть признак истинного пророка; у Евагрия Понтийского кротость есть добродетель, одолевающая злобу, гнев, — умение владеть гневом представляет собой один из труднейших навыков монашеской жизни. У Франца Сальского «кротость к себе самому» рекомендуется прежде всего тем, у кого мысли постоянно вращаются вокруг собственных слабостей, или тем, кто из-за поражений в духовной брани впадает в бесплодную нетерпеливость. Подобное

же пишет и Тереза из Лизьё: смирением является и способность не впасть в уныние от собственных недостатков.

Библия рассматривает смирение прежде всего как *смирение перед Богом*, перед Которым человек и весь мир — «прах» (Быт. 18:27; Ис. 40:15ff.; Прем. 11:22), при том что Бог все же «помнит человека» (Пс. 8:5). В кумранских свитках вторая мысль выступает уже четче: смирение — это настрой по отношению к *ближнему*. В Писаниях Нового Завета эта мысль становится еще рельефнее, здесь образцом смирения является Сам Иисус Христос. Взаимосвязь «бедности», «смирения» и «кротости» пронизывает Его проповедь и Его поступки. В Своей первой большой речи в синагоге Назарета Иисус цитирует Ис. 61:1: благая весть возвещается «нищим» (Лк. 4:18); среди них и слепые, прокаженные, глухие и расслабленные. Когда Иисус провозглашает «нищих (духом)» блаженными (Лк. 6:20; Мф. 5:3), в Его словах ясно слышится отзвук ветхозаветного благочестия: тот, кто осознает свою нищету «в духе», то есть «перед Богом», не станет и перечислять своих заслуг; он останется «смиренным». В Новом Завете греческое слово *tapeinos* больше не употребляется в уничижительном смысле; ибо Иисус Сам о Себе говорит, что Он «кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29), а Его ученикам следует *научаться от Него*. С этим связаны и пророчества, произнесенные Им в доме Вечери: «Я посреди вас, как служащий» (Мк. 10:45; Лк. 22:27; Мф. 20:28). Особенно ясно смирение Иисуса выступает в крещении, совершенном Иоанном: будучи единственным, не нуждающимся в Крещении, Он ставит Себя в один ряд с грешниками (Мф. 3:13–17). Гимн Христу в Послании к Филиппийцам (Флп. 2:5–11) с необыкновенной ясностью говорит о смирении Сына Божия: «Будучи равным Богу, Он не стремился быть как Бог, но уничижил Себя Самого... Он смирил Себя, быв послушным до смерти, смерти на кресте». В Ветхом Завете смирение нигде не упоминается как свойство Бога (с этим мы сталкиваемся только в Талмуде и Мидраше), однако оно встречается как свойство Мессии (Зах. 9:9 f.). Пример Христа обязателен для христиан и в том, что касается обхождения друг с другом. *Tapeinophrosyne* — «смирение» — это слово создал, скорее всего, апостол Павел. Прежде всего, в Послании к Римлянам он призывает к истинному смирению (Рим. 12:16; 11:20; 12:3); но встречаются и предостережения от ложного смирения (Кол. 2:18, 23). Смирение у верующих во Христа должно быть прежде всего перед Богом: «Что ты имеешь, чего бы не получил [от Бога]?» (1 Кор. 4:7),

но смиренным надлежит быть и по отношению к ближнему: следует терпеть друг друга, уважать, следует даже ценить других больше себя самого (Еф. 5:21; 4:2; Рим. 12:10; 2 Кор. 8:8 f.).

Тайна смирения Христова — как модель христианского смирения — занимала богословов святоотеческой эпохи: на Востоке — особенно Оригена, Василия и Иоанна Златоуста. Над смирением Марии (Лк. 1:38; 1:48) размышляли также уже отцы Церкви (Амвросий); все более интересуясь личными чертами Марии как примера для всех христиан, средневековое богословие уделяет смирению Девы-Богородицы особое внимание. На Западе Августин был первым, кто описал смирение как самостоятельную добродетель. Смирение для него — «фундамент для построения религиозной жизни». В то время как гордость ведет к совершенной сосредоточенности на себе, смирение подобно «святой детскости» (*sancta infantia*), которой и обещано Царство Божие. Особенно этой добродетелью занималось монашеское богословие. Здесь постоянно слышатся предостережения от опасности наивной веры в самого себя. В «*Aprophthegmata patrum*»¹ говорится: «И увидел я, что враг распростер свои западни по всей земле. Я вздохнул и сказал: кто может избежать их? И голос ответил: смирение». Смирение — это добродетель Христа, диаметрально противоположная врагу с его гордыней. Она считается добродетелью, которой враг не в состоянии подражать, потому что он совершенно не в силах ее постичь. Конечно, как скажет потом Тереза Авильская (например, в своем автобиографическом жизнеописании: «*Vida*», гл. 30, 7 и 8), еще бывает искаженное смирение. Оно хотя и коренится в познании собственных слабостей, но исполнено ужаса и недоверия к Богу. «Искаженное смирение», по Терезе, — это искушение, ведущее «под видом блага» к отчаянию и духовному параличу. Смирение, будучи определенным настроением, сказывается и на поведении. Иоанн Кассиан приводит 10 признаков; «*Regula Benedicti*»² (гл. 7) называет 12 «ступеней смирения». Подобным же образом говорит о смирении и Бернارد Клервосский в своем знаменитом произведении «О ступенях смирения и гордыни». Здесь смирение выступает более, чем просто одной из добродетелей; оно — украшение человека, «берегущегося от греха» (в противоположность крайней форме гордыни, равнодушной ко грехам), человека, который и

¹ «*Aprophthegmata patrum*» (лат.) — «Изречения отцов». — Примеч. пер.

² *Regula Benedicti* (лат.) — Монастырский устав св. Бенедикта. — Примеч. пер.

в душе считает себя не святее других, который не любит себя, человека, взгляд которого исполнен порядочности, а слова и жесты отмечены сдержанностью. В смирении можно «упражняться» (как и в терпении), в том числе и в смысле «приучивания», — упражняться, начиная добровольно совершать определенные действия, поначалу дающиеся нелегко. Однако самое важное — это что смирению надлежит формировать «сердце и плоть» (Бернард), иначе оно превратится в чисто внешнюю подражательность. Смирение всегда связано с истиной и самопознанием: человек познает себя, во-первых, в смысле свой контингентности (тварности), а во-вторых, в своей греховности перед Святым Богом. Это касается в особенности опыта «ночи чувств» (Иоанн Креста), когда человек познает свою несостоятельность перед Богом и таким образом приводится к радикальному смирению. Однако самопознание есть лишь один корень смирения или, как пишет Бернард Клервосский, один способ достижения смирения. Наряду со смирением на почве «познания» есть еще смирение из «сильной любви», «добровольное, пылкое смирение»; оно вырастает из созерцания смирения Христова во время Его человеческой жизни и смерти (4-я гомилия об Адвенте — *Sermo 4 de Adv.*). Тех же взглядов придерживается и Франциск Ассизский. «Взгляните на смирение Божие!» — напоминает он братьям (Послание к Ордену. 28). Смирение Божие проявляется в Воплощении, в крестной смерти и в Таинстве Алтаря; здесь Франциск видит непреходящее, продолжающееся и по сей день смирение Христово. Смиренному же надлежит *отдать долг* Богу, Подаятелю всякого блага, вернуть Ему Его собственное добро, то есть *славить Его*. Таким образом смиренный почитит *истину*. Гордый же приписывает имеющееся у него добро самому себе и отрицает Даятеля (Франциск. Увещевания — *Admonitio*. 7). Смирение есть не бесплодное «самоунижение», но как раз на фоне взаимности Божией связано с *благодарностью*. Если оно настоящее, то оно приводит к *терпению*, коренящемуся в доверии к Богу, а плодом имеет *милосердие*; в то время как гордыня, заставляющая человека думать, что с ним ничего плохого случиться не может, делает человека немилосердным (ср.: Фома Аквинский. Сумма теологии — *Thomas von Aquin. STh. II — II, q. 30, a. 2*). И только в тот момент, когда величие Божие (Его трансцендентность и святость) и одновременно Его склонность (в Средние века для ее обозначения использовался термин *condescensio*) к падшему, никоим образом не достойному человеку осознается во всей полноте, — в тот момент и смирение осознается как добродетель.

Тереза Авильская в своей автобиографии описывает чувство «стыда» перед щедрой, неисчерпаемо терпеливой склонностью Божией к человеку. Быть может, человек лишь тогда способен осознать собственное ничтожество (*humilitas*), когда Бог его уже «вознес» (ср. гимн Марии «Величит душа Моя Господа»). В любом случае, симптоматично, что для мистиков всех времен возрастание смирения служило доказательством истинности переживания благодати. «Благодатный дар соединения с Богом, — пишет Иоанн Креста (Отзыв касательно молитвенной практики одной монахини-кармелитки), — невозможен без глубокого смирения»; смирение подразумевает отсутствие потребности в признании со стороны других людей. Самолюбование же есть знак того, что человек либо впал в прелесть (так что об опыте встречи с Богом речи быть не может), либо же того, что человек дерзко приписал заслугу встречи с Богом себе самому и теперь застыл на месте в своей «самовлюбленности». Этот критерий различения истинного и неистинного смирения встречается как в «*Apophthegmata patrum*», как в монашеских житиях и во вдохновленном житиями монашеском богословии, так и у мистиков Средневековья, в испанской мистике — у Терезы Авильской и у Иоанна Креста, а также и в аскетическом богословии Нового времени (например, у Скарамелли).

В одном страстном ответе Фридриху Ницше Макс Шелер защищал добродетель смирения (О реабилитации добродетели: смирение — *Zur Rehabilitierung der Tugend: Die Demut. Gesammelte Werke. Bd. III*): оно есть *главная* христианская добродетель, ибо оно приуготовливает почву для возрастания всего ценного. Смирренный владеет всем; ибо его глаза способны рассмотреть все. Великодушие (лат. *magnanimitas*), то есть способность к восторгу о великом и благом, и смирение глубочайшим образом связаны друг с другом. Ибо смирение есть не трусливое малодушие (лат. *pusillanimitas*), а расположенность человека сослужить службу другим людям, образ любви и подражания Сыну Божию.

Лит.: *Adnès P. Humilité // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. VII/1. S. 1136–1187; Preuß H. D., Awerbuch M. u. a. Demut // Theologische Realenzyklopädie. VIII. S. 459–488; Przywara E. Demut — Geduld — Liebe. Düsseldorf, 1960; Scheler M. Zur Rehabilitierung der Tugend // Gesammelte Werke. III. Bern, 1955. S. 14–31; Schütz W. Demut // HWPh. II. S. 57–59.*

Марианнэ Шлоссер

Совершенство (правосл.)

Совершенство (греч. το τέλειον, также τελείωσις, τελειότης; лат. *perfectio*) — высшая, предельная степень и полнота наделенности некоторым свойством, как правило, положительным и ценным. Начиная с Античности, совершенство традиционно выступало как понятие в ряде областей гуманитарного и религиозного знания — в первую очередь в этике, философии, теологии и в меньшей мере в антропологии. Учения, в которых совершенство принимается в качестве верховного и центрального принципа, образуют русло так называемого перфекционизма в мировой мысли. Наиболее значительное место перфекционизм занимает в этике. Здесь совершенство представляется как совершенное благо и выступает как нравственный идеал, получая конкретное выражение в зависимости от религиозных традиций и установок, систем ценностей, культурных матриц и кодов того или иного социума. Через понятие «нравственный идеал» совершенство связывается со сферой практической морали, с кодексами и стратегиями существования и поведения человека, определяя моральные нормы и задавая высший образец для подражания, следования ему, стремления к нему. Но базовая этическая система западного мира Нового времени — этика Канта — является лишь отчасти перфекционистской: верховным принципом в ней выступает не совершенство как таковое, но долг (*Pflicht*); совершенство же определяется им, отождествляясь с полным, то есть максимально возможным, исполнением долга. Как нравственное требование принимается, однако, что человек должен совершенствоваться в исполнении долга, то есть этические практики носят перфекционистский характер. В качестве регулятивного и нормативного принципа совершенство присутствует в подавляющем большинстве этических систем, хотя степень эксплицитности его присутствия в разных системах сильно различается.

В философии концепция совершенства принадлежит к числу исконных идей греческого разума, которые обнаруживаются начиная уже с глубокой архаики. В самой ранней форме это идея технического совершенствования, идеала мастерства и сноровки, изначально связанная с τέχνη — ключевым понятием эллинского мироотношения. Затем привходит орфико-пифагорейская идея достижения совершенства души: пройдя путь очищения, включа-

ющий в себя мистические обряды и аскезу, но также и обретение познаний и мудрости, душа должна воссоединиться со стихией вечного и Божественного. Далее, на этой двойственной основе вскоре появляются зрелые философские концепции совершенства. Две главные из них представлены у Платона и Аристотеля, и обе они имеют большое значение для позднейшей христианской истории понятия.

Концепция совершенства у Платона — один из элементов его дуалистической антропологии, суть которой сжато выражена в «Федоне»: «Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело» (Платон. Федон. 80b. Т. 2. С. 45). Вытекающее отсюда понимание совершенства близко орфикам: начало совершенства в нашем мире — душа, но она в земном существовании соединена с телом, которое портит ее, грязнит, совращает, принижает, и потому высшая цель человека — освобождение души, в котором и заключается путь к совершенству. Данный путь у Платона имеет две важные особенности: во-первых, это путь «уподобления богу» (ср.: Теэтет. 176b; Тимей. 29e), коль скоро он несет свободное самоосуществление заложенного в человеке Божественного начала; во-вторых, он требует «стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (Теэтет), то есть относит разум к Божественному и требует культивации разума и познания.

Концепция Аристотеля акцентирует другие основоположные элементы понятия совершенства. Прежде всего, она впервые дает его формальную дефиницию: «Совершенным (τέλειον) называется (1) то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть... (2) то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области... (3) законченным называется то, что достигло хорошего конца: оно закончено (τέλειον), потому что у него конец (τέλος)... И конечная цель есть конец» (Met 1021b12–29). Здесь выдвинута на первый план телеологическая суть совершенства: совершенство сущего есть полное достижение внутренней цели, заложенной в его природе. Природная же эта цель состоит, по Стагириту, в осуществлении, актуализации всех потенций, которыми наделено сущее, так что «совершенное» есть не что иное, как полностью

и всецело актуализированное. Эта трактовка совершенства почти без изменений перешла в классическую европейскую метафизику, повторяясь и варьируясь во множестве ее учений. Однако уже не пережила античности другая черта эллинского понимания совершенства — его целостность, или же совпадение, взаимное тождество в нем телеологического, этического и эстетического принципов. Для античного сознания телеологический принцип, то есть совершенство как цель, необходимо опознавался как благо и совпадал с этическим; будучи же не частной и преходящей, а идеальной, цель в полноте своей осуществленности виделась одновременно и как эстетический принцип, красота. Но эта неразделимая цельность видения осталась исключительным достоянием эллинского мира, и в позднейшей истории указанное тождество утверждалось лишь в отдельных отвлеченных доктринах, метафизических или теологических.

Наше внимание к греческому (или греко-римскому, ибо заметный вклад внес и поздний стоицизм) этапу учения о совершенстве оправдано тем, что пришедшее следом христианское учение, почти всегда почерпавшее из двух предшествующих традиций, греческой и ветхозаветной, в данном случае могло заимствовать только из первой. В Ветхом Завете не существует понятий «совершенство» и «совершенный человек», хотя есть и сходные, родственные понятия — «избранные» и особенно «праведники». Ветхозаветная «праведность» означает правоту, оправданность человека перед судом, который судит по данному от Бога закону; поэтому праведник (Ной, Иов) есть безупречный, совершенный исполнитель закона, а праведность может рассматриваться как «ветхозаветное совершенство». Но это соответствие не становится основой для христианского понимания совершенства. Хотя понятие «совершенство» и не принадлежит к нововведениям христианской мысли, в ней оно проходит радикальную «переплавку» (термин о. Георгия Флоровского), включаясь в новый дискурс и приобретая новую природу. Чтобы понять ее, следует обратиться к самому Новому Завету.

В Новом Завете о совершенстве говорится довольно скупо. У синоптиков вообще нет существительного «совершенство» и всего дважды употреблено прилагательное «совершенный» (см. Мф. 5:48; 19:21); в Евангелии от Иоанна найдем лишь речение Иисуса на Тайной вечере: *Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино* (τετελεσμένοι εἰς ἓν). В синодальном переводе у Иоанна еще трижды говорится о *совершенной радости* (Ин. 15:11; 16:24; 17:13),

но в греческом оригинале здесь всюду речь о «полноте» (*pleroma*), а не о совершенстве. В посланиях апостола Павла упоминаний о совершенстве больше, но и здесь они нечасты и немногочисленны. Иначе, однако, не могло быть. Пафосу первохристианства гораздо больше отвечали мотивы не совершенства, а новизны, разрыва с «ветхим» человеком и всей «ветхой» жизнью, выразившиеся в таких формулах, как *новый человек, новая тварь, новое небо и новая земля*. И тем не менее, не уделяя совершенству слишком много внимания, новозаветный дискурс так толкует и применяет его, что оно органически включается в арсенал тех понятий, посредством которых утверждаются новые, аутентично христианские позиции в онтологии и антропологии.

Прежде всего, речь о совершенстве в Новом Завете почти целиком идет в русле антропологии. Лишь весьма малой частью она относится к Богу: за Ним твердо утверждается совершенство (*совершен Отец ваш*), но этот тезис не разворачивается ни в какое учение о Божественном совершенстве. Позднее в европейской мысли это соотношение приобрело обратное значение: совершенство, почти уйдя из антропологии, стало понятием из сферы учения о Боге. Оно играет важную роль в доказательствах бытия Бога у Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского, а также и во всей теологии томизма, поскольку «под бытием Фома понимает... неограниченную полноту всякого совершенства, то, что есть совершеннейшее из всех, *inter omnia perfectissimum*... бытие — источник всех совершенств, соединяющий в себе их все» (Lotz J. B. Thomismus. Bd. 2. S. 655–656). Вся эта линия не является специфически христианской, но следует в известном русле античной мысли, идущей от Платона к Плотину (ср. у Плотина: «Первоединый есть всесовершеннейший (τέλειον)» (Плотин. Эннеады. V, 2, 1. С. 67)).

Христианская переплавка понятия происходит путем утверждения его неразрывной связи со Христом: *Христос... Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе* (Кол. 1:28). Здесь совершенство становится новым, христоцентричным понятием: *совершенство во Христе*, и это антропологическое понятие, ибо такое совершенство должно приобретать человеку. Из других упоминаний совершенства в посланиях апостола Павла заслуживает внимания основная особенность нового совершенства *во Христе*: оно всегда фигурирует не как уже имеющееся, но как искомое, как предмет и цель устремлений (ср.: *Братия, поспешим*

к совершенству (Евр. 6:1); *Доколе все придем... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4:13) и др.). Наиболее глубоко эта природа совершенства во Христе раскрыта в Послании к Филиппийцам: *...я не почитаю себя достигшим, а только... стремлюсь к цели... Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить. <...> Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя... Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его* (Флп. 3:13–21). Отсюда виден прежде всего онтологический аспект понятия: совершенное исполнение устремлений христианина, совершенство его соединения со Христом есть *жительство на небесах*, что предполагает преображение, претворение в иной, божественный образ бытия. Это *совершенство соединения* недостижимо собственными усилиями человека, но нуждается в действии *Спасителя, Который преобразит*, и оно также недостижимо и невозможно в пределах эмпирического существования. Но у апостола здесь же выступает и другой аспект или же другое понимание совершенства. Он утверждает, что совершенные есть и здесь, *из нас*, и относит к ним тех, кто *не почитает себя достигшим*, однако *стремится к цели*. В связи с этим возникает другое понимание совершенства: наряду с «совершенством соединения» есть и совершенство того, кто трезво признает свое несовершенство (в высшем, онтологическом смысле) и стремится его преодолеть. Это есть «совершенство в хранении устремленности к Богу», или «совершенство устремления», и только оно доступно нам в здешней жизни. В западном богословии с ним можно сблизить понятие «совершенство цели» (*perfectio finis*) у Аквината.

«Совершенство устремления» тесно связано со сферой аскезы, поскольку ближайшие и непосредственные цели аскетической практики состоят именно в его обретении и поддержании. В словоупотреблении же самой аскетической традиции, где дискурс совершенства богато развит (и, к примеру, один из самых влиятельных текстов IV в. носит название «Духовные беседы о совершенстве»), описываемое понятие можно встретить в обоих значениях. Об этом свидетельствуют два примера из исихастской классики. «Апостол указал на цель совершенства, чтобы каждый, признавая себя нищим пред таким богатством, подвизался *подвигом добрым* (1 Тим. 6:12)» (Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. С. 385). Здесь, очевидно, понятие «совершенство» имеет значение «совершенство соединения». С другой стороны, у прп. Максима Исповедника читаем: «Совершенной является

та душа, страстная сила которой целиком устремилась к Богу» (Максим Исповедник, *прп.* Главы о любви. III, 98 // Творения. Т. 1. С. 134). Очевидно, что здесь имеется в виду «совершенство устремления». Ввиду прямой связи с аскетической практикой в исихастской антропологии дискурс совершенства отнюдь не устарел и продолжает употребляться сегодня, тогда как в современной философии и теологии он уже почти не встречается, поскольку прочно принадлежит отвергнутой ныне классической метафизике.

Лит.: Карсавин А. П. О совершенстве // Богословские труды. 2004. Т. 39. С. 269–295; Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694). М., 2002; Максим Исповедник, прп. Главы о любви. Творения. Т. 1. М., 1993; Платон. Федон. 80b // Собрание сочинений. М., 1970; Плотин. Эннеады. V, 2, 1. СПб., 1995; Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997; Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981; Теэтет. 176b; Тимей 29e; Hurka Th. Perfectionism. N.Y.; Oxford, 1993; Lotz J. B. Thomismus // Handbuch theologischer Grundbegriffe / Herausg. von H. Fries. Kösel Verlag; München, 1962; Met 1021b12–29; Passmor. J. The Perfectability of Man. Lnd., 1970.

С. С. Хоружий

Совершенство / Завершенность (католич.)

1. *Терминология, варианты значений, цель.* Совершенство (*Vollkommenheit*) и совершенство-завершенность (*Vollendung*) — понятия, почти забытые как в ежедневном, так и научном словоупотреблении, к тому же семантически весьма пестрые, так как в течение долгой истории их домом были как западная философия, так и христианское богословие, как история эстетики, так и фундаментальная этика, как языки библейских текстов, так и свидетельства христианской жизни. В сегодняшнем бытовом словоупотреблении «совершенство» подразумевает собой определенный процесс роста, в котором понятие «совершенство» указывает на то, что достигнут высокий уровень зрелости — на пути к окончательной зрелости, завершенности. Совершенство означает, таким образом, важную промежуточную стадию (практическое совершенство) — непосредственно перед завершенностью. С христианской точки зрения «совершенство» подразумевает потенциал отдельного че-

ловека, людей вообще и, наконец, твари в целом, — потенциал, доводимый Божественной силой до назначенной цели (эсхатологическая завершенность). Христиане верят в то, что начало завершенности положено словами Иисуса о близящемся Царстве Божиим (Мк. 1:15 par.) и Его пробуждением от крестной смерти. В обычной жизни совершенство как состояние безупречности придает человеку силы придерживаться образа действия, избранного для достижения какой-либо цели (целесообразное совершенство). Совершенство как цель, подлежащая достижению, высвобождает в человеке этический импульс и обретает таким образом функцию идеального образа действия, ожидаемого от всех людей (этическое совершенство). Религиозно ориентированные люди предполагают, что их человеческое бытие, нравственность и близость к Богу возрастают в совершенстве — с помощью влекущей к себе, укрепляющей благодати Бога, то есть с помощью Его человеколюбия (религиозное совершенство и завершенность).

2. *Философские и богословские линии в развитии идеалов совершенства.* 1. Вопрос о задавшейся, счастливой, совершенной жизни волновал людей во все времена; над ним размышляли в философских и религиозно ориентированных антропологических построениях всех эпох. Так, *Гильгамеш*, царь Урука (ок. 1800 до Р. Х.), пускается на поиски совершенной жизни так же, как это воспевается в гимнах *Ригведы* (2 тыс. до Р. Х.). О непростом возвращении в утраченное совершенство, на родину, повествует «Одиссея» Гомера. А *Сиддхарт Гаутама*, известный как Будда (ок. 560–480 до Р. Х.), вырабатывает восьмисоставный жизненный путь к совершенству и думает достичь таким образом нирваны, испарения, исчезновения любого движения воли. В западной философии Платон (427–347 до Р. Х.) привносит в подобные размышления двоякую мысль, сохранявшую свое значение еще веками: совершенное (*teleon*) есть благое (*agathon*) и наоборот. А совершенное / благое есть точка назначения любого устремления и становления тварного мира. Аристотель (384–324) уточняет это устремление к совершенному / благому и называет его добродетелью (*arete*). Практика добродетели для всех конечных существ есть такой образ действия, который ведет к счастью (*eupraxia*). Эта устремленность к совершенству находит свою (качественную) завершенность, когда достигнута такая степень осознанного счастья (*eudaimonia*), превзойти которую уже невозможно. В противовес подобному высшему идеалу философская школа *Стои* (с IV в. до Р. Х.

до II в. от Р. Х.) разрабатывает широко распространенный альтернативный идеал совершенства: из огня, Божественного праязмен-та, постоянно развивается вечный мир, согреваемый мировым ду-хом (*pneuma*) и управляемый мировым принципом (*logos*). Внешний мир отпечатывается на человеческом духе, как на восковой пластинке. Эти отпечатки никогда не утрачивают своего значения, они отражают в себе мир и вечный порядок. Ничто и никто не в состо-янии нарушить этот вечный порядок, известный также как предо-пределение (*pronoia*). Люди становятся совершенными лишь в той степени, в которой они приноравливаются к ходу этого детерми-нированного мира. А поскольку обычных благ жизни, делающих человека счастливым, ему, как правило, не достичь, то совершенен тот человек, которому чужды желания, — человек, утративший желания благодаря опытности и разумности, фаталист, человек, совершенно свободный от аффектов (*apathe*), устремляющийся к невозмутимости (*ataraxia*) как совершенству. 2. Многие из приве-денных здесь понятий являются иллюстрацией тому, насколько близки и насколько далеки друг другу (могут быть) греко-эллинистические и ветхо- и новозаветные христианские представления о со-вершенстве и завершенности. Так, *ветхозаветные тексты* без устали прославляют совершенство, благодать, красоту образа действий Бога (псалмы 8, 18, 28, 65, 92, 103, 110, 134, 144, 148, 150). Библейские Пи-сания открываются священническим вероучительным стихотворе-нием о творении (Быт. 1:1–2:4), и семижды творение называется «хорошим» (*tov*, в Септуагинте — *kalos*). Самого Яхве, из благогове-ния, не называют «совершенным» (*tamim*, LXX: *teleios*), но зато тем чаще так называют Его дела (Втор. 32:4) и Его учение, Тору (Пс. 17:31; 18:8). Дарам, которые предназначены для жертвоприношения Яхве, а также людям, желающим принадлежать Ему, надлежит быть со-вершенными (ср. Исх. 12:5; Быт. 17:1). Но от человека ожидается не законническое и не ритуальное совершенство, а любовь к Богу (Втор. 6:5) и к ближнему (Лев. 19:18; двойная заповедь). Израильско-иу-дейский идеал распространяет свое влияние и на Кумранскую об-щину, стремящуюся жить в «доме совершенства» (ср.: 1 QS 4, 22; 9, 6). 3. *Иисус*, будучи верующим иудеем, мыслит в тех же категориях совершенства Своего народа израильского / иудейского, но преодо-левает законническое толкование Торы, характерное для того вре-мени: в тот момент, когда Он завершает Свою программную На-горную речь, согласно синоптикам, цитатой из закона о святости (Лев. 17:1–26, 46): «Будьте совершенны (LXX: *teleioi*), как совершенен

ваш Небесный Отец» (Мф. 5:48; Лк. 6:36), становится очевидным, что идеал совершенства, к которому надлежит стремиться друзьям Иисуса, состоит в монолитной трехчастной любви к Богу, ближнему и к себе самому. Чуть ли не богохульством кажется, что масштаб совершенства Иисус опять ищет в совершенстве Бога (Лев. 19:2), «превосходящего» (ср. Мф. 5:20: *perisseuo*) все прочие масштабы. При этом Иисус не собирается вводить никаких новых этических идеалов, а зовет людей вести образ жизни конца времен — образ жизни проповедуемого и приближенного Им Царства Божия. Сюда нужно — наряду с упомянутым выше текстом — привлечь и второй новозаветный текст, зовущий к жизни в ожидании Царства Божия, и читать их вместе: рассказ о том, как богатого юношу настиг зов к следованию за Иисусом (Лк. 18:18–24 par.). У обоих призывов *точка назначения* одна: «совершенный путь» к следованию за Иисусом, то есть явно утопичный путь в близящееся Царство Божие. Однако опасность того, что позванные нравственно не справятся, исключена, поскольку Иисус требует не героического самоосвящения, а детского, доверчивого принятия дара под названием «Царство Божие» (Лк. 12:22–32 par.) — обещанной Богом совершенной завершенности. Иисус пытается показать, как человеколюбие Божие становится совершенством, завершенностью для всех тех, кто позволяет Богу одарить себя этим даром совершенства. Разделения совершенства на классы (когда считается, что одни способны лишь жить по заповедям, а другим дано соблюдать и заповеди блаженства) в призывах Иисуса к жизни в Царстве Божиим нет и в помине, а скорее наоборот: Иисус *несет* обетование Царства Божия, Он *Сам есть* обетование Царства Божия, Он *Сам есть* Царство Божие. 4. Для Павла, сторонника Христа из иудео-раввинистических кругов, в первом поколении после Иисуса христиане «совершенны» (1 Кор. 2:6: *teleioi*), доверяясь Евангелию о жизни, смерти и пробуждении Иисуса Христа, — Евангелию, противоречащему любой привычной истине. Достижение совершенства — это процесс, сложный процесс, отсюда — постоянные предостережения апостола (Флп. 3:15; 1 Кор. 14:20; Рим. 12:2). Новое совершенство христиан явно возрастает благодаря любви Божией (*agape*), которая «излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5:5); оно — дарованное Богом «исполнение (полнота, *pleroma*) Закона» (13:10), приглашение к жизни. Сам Павел не считает себя совершенным христианином, напротив, он охотится за совершенством, он надеется обрести его, будучи *восхищен* Иисусом Христом. Завершается этот процесс достижения совер-

шенства (если позволить себе воспользоваться словами Павла), когда «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20; ср. 3:28). Послание к Евреям содержит в себе раннехристианские размышления о совершенстве; размышления эти помещены в контекст серьезных увещаний (Евр. 13:22) в адрес утомленной общины; взгляд устремлен на Иисуса, «Начинателя и Завершителя»¹ (*teleiotes*) веры (12:2). Подобно тому как Моисей вел народ к Исходу, Иисус, как Новый Моисей, Которого Бог сделал «завершенным»² (2:10), может указать Своим людям путь (10:14; 11:40). «Завершить» — в смысле «привести к совершенству» — имеет здесь отчетливо культовый оттенок: Иисус Христос выступает как Первосвященник, приносящий на алтарь совершенную жертву — Свою собственную жизнь; так и Он может «завершить» людей перед Богом. *Иоаннические тексты*, продолжая синоптическую традицию, перенимают эту тему (Иисус призывает довериться всеохватывающей любви Божией) и уповают на то, что в тесном общении со Христом, в Богообщении «завершится»³ (досл. Ин. 17:23) и единство верных. 5. Всевозможные послепасхальные, раннехристианские общины стоят перед двоякой задачей: им предстоит насадить полученную ими Благоую Весть об Иисусе в иудео- и языко-христианском контексте, и они стремятся — с восторгом себя к тому самообязав (ср. Мф. 28:18–20) — донести Евангелие Иисуса Христа на религиозном языке и прибегая к привычным образам своего времени, как делает это, например, двусоставное писание Луки⁴. В центре раннехристианской проповеди находится Яхве, Бог Израилев, зовущий Свой народ Израилев и все народы земли — через Иисуса, Мессию (*christos*) — в новую жизненную ситуацию: в Свое Царство. Пришествие Христа есть залог достоверности и надежности этой вести (ср. 1 Кор. 15:3–7). Поэтому конкретное поведение ранних христиан рассеяния находится в постоянном напряжении между иудейскими и эллинистическими формами жизни «здесь» и советом Иисуса «там» — предать собственное совершенство милосердию Божию (ср. Гал. 3:6;

¹ Автор приводит дословный перевод с греческого. В Синодальном переводе: «Начальника и Совершителя». — *Примеч. пер.*

² В Синодальном переводе в этом месте: «Которого Бог совершил [досл.: завершил] через страдания». — *Примеч. пер.*

³ То есть «достигнет полноты». В Синодальном переводе: «да будут совершены воедино». — *Примеч. пер.*

⁴ Имеются в виду Евангелие от Луки и книга Деяний апостольских. — *Примеч. пер.*

Рим. 4:3) и так обрести «праведность», «превосходящую» все масштабы. Первохристиане наталкиваются не только на сочувствие, но и на растущее отторжение, перерастающее в открытое преследование, к которому они, правда, относятся как к особому благодатному дару на пути к христианскому совершенству (ср. 2 Кор. 11:24–27; 2 Фес. 1:4). *Игнатий Антиохийский* († 110) говорит об этом со всей выразительностью: просто соглашаться с учением Иисуса недостаточно, надо всю свою жизнь перекроить по примеру жизни Христа; поэтому проживание страдания и смерти Иисуса Христа есть апогей христианского совершенства (Игн., посл. Римл. — Ign., Rom 1:1; 6:3). В противоположность этому *Климент Александрийский* († 214) создал крайне противоположный, оказавшийся на целые столетия притягательным, идеал христианского совершенства: христиане возрастают к совершенству (*teleiosis*) всю жизнь, в созерцании (*theoria*) тайны спасительного Домостроительства Божия — путем познания (*gnosis*) и молитвы (*proseuche*) — и постоянно достигают все новых ступеней и степеней (*Климент Александрийский. Строматы — Clem. Alex. Strom. II, 18, 96*). Это — совершенство, подобное совершенству мученичества. Размышляя о необходимости ежедневной самодисциплины, Климент вводит в свою христианскую концепцию гнозиса также и стоические и неоплатонические аскетические упражнения. Несмотря на критические возражения против просматривающихся здесь стоическо-гностического или гуманистического благочестия, надо сказать следующее: Климент придал идеалу христианского совершенства — на фоне имевшихся крайностей — разумную меру самообладания и самодисциплины (что особенно важно, если иметь в виду зарождающееся монашество). Хотя, конечно, он открыл дверь и интеллектуализации совершенства — в ущерб живому последованию Иисусу. 6. *Восточное и западное монашество*, дающее о себе знать еще в IV в. в Египте, осознает себя в качестве духовного противовеса против зарождающейся имперской Церкви с ее постепенно впадающими в теплохладность христианскими общинами. Жизнь в так называемых евангельских добродетелях (бедность, послушание, безбрачие) под руководством обязательного для исполнения устава рассматривается как добровольный жест Иисусового совершенства перед лицом грядущей завершенности, которую несет в себе творящая из ничего любовь Божия. Монашество мгновенно распространяется на все страны Востока и Запада. Под этим понятием скрываются самые разные пути христианского совершенства для женщин и мужчин; все они

нацелены на формирование внутреннего человека в общении со Христом, в Богообщении. Даже самые суровые формы подвижничества не содержат в себе враждебности к телу, не стремятся к бегству из мира и тем более не презирают мир, а ищут высвобождения для жизни в тайне Божией и в общении со Христом. 7. Григорий Нисский (335–394), запасшись инструментарием платонической философии и александрийского богословия (Климент Александрийский, Ориген), снабдил поиск совершенства в Восточной Церкви аскетическо-динамичной концепцией («О жизни Моисея», ок. 390). От этого произведения, написанного под старость, веет мягким скепсисом — в самом начале Григорий говорит о совершенстве, что оно, если задуматься о его разнородности у разных людей, едва ли поддается описанию и, кроме того, недостижимо для человека с помощью одной лишь добродетели (*arete*), если задуматься о бесконечности Божественного совершенства. Отсюда Григорий делает вывод: путь человека к Богу — это принципиально некончающиеся ступени, восхождение (*anagoge*) — подобно восхождению Моисея на Синай — к совершенству Божию. Каждая ступень дарует дерзавшему частицу богопричастности (*metousia theou*). Путь к совершенству ради воли Божией и с помощью Духа Божия оказывается, таким образом, процессом, черпающим свой смысл в самом себе, процессом, который сам себя выправляет и каждому дает продвигаться по мере его возможностей. Поэтому Григория Нисского по праву называют «отцом мистического пути». Но вместе с тем также очевидно и то, насколько далеко его идеал совершенства отошел от Иисусовой керигмы о доверии в непостижимое человеколюбие Божие. В споре о благодати между монахом Пелагием († после 418) и епископом Августинотом (354–430) речь шла о двояком вопросе: что людям — обладающим, с одной стороны, дарованием от Бога (образом Божиим, Быт. 1:26f.), а с другой стороны, живущим своей искореженной грехом жизнью, — что можно сделать, чтобы пред Богом обрести совершенство, счастье, спасение? И что должна подарить людям Божия «преизбыточествующая благодать» (Рим. 5:12–21), чтобы они достигли цели своей жизни? Пелагий, имеющий платоническо-стоическое образование, верит в то, что крещеный христианин имеет достаточно силы, достаточно свободы воли, чтобы жить без греха. Благодать для Пелагия (и его влиятельных сторонников) означала, что Бог при творении наделил людей силой, с помощью которой они могут исполнять Его законы; человеческая свобода и сила ограничены всего лишь своей тварной конечностью.

Августин возражает (явно исходя из своего собственного, противоположного жизненного опыта и своих занятий Павлом): без Божией благодати люди не в состоянии пользоваться своей свободой и силой подобающим образом, поскольку их автономия ограничена властью греха (похотливость). Без сопровождающей благодати люди ничего не могут сделать для своего спасения (*Августин. Проповеди — Aug. Sermon. 169, 11, 13*). Доступное людям совершенство — это не совершенство безгрешности, но только совершенство любви к Богу и ближнему. Правда, нужно признать наличие синергии между Божией освобождающей, приглашающей благодатью и человеческим стремлением к смыслу и счастью, к динамичному совершенству и окончательной завершенности. Поиск (практический и теоретический) идеального равновесия в этой синергии продолжается до сего дня. 8. При всем почтении к этическим, культурным, духовным и богословским заслугам восточного и западного монашества, все же — в перспективе «совершенства и завершенности» — очевидно: 1) всеобщий гносеологический оптимизм (начиная с Климента Александрийского и кончая Фомой Аквинским) сфокусировался скорее на созерцании тайны Божией, чем на молитвенном удивлении при взгляде на историю человеколюбия Божия в Тайне Христа; 2) жизнь в стремлении к христианскому совершенству — дело монахов (и некоторых духовных лиц), но никак не христиан из крестьян или горожан. XII–XIII вв. несут в себе крайне стремительные изменения: экономический подъем ведет города и монастыри к обогащению, а бедных крестьян и горожан — к обнищанию. Политическое напряжение между Папой и императором растет, как растет и социальное напряжение. Всюду ходят странствующие проповедники, рассуждающие о бедной Церкви первых христиан, о Церкви, которая была такой, какой задумал ее Иисус, они рассуждают о жизни по образу апостолов и об Иисусе, оказывавшем милосердие и любовь как раз бедным и слабым. В эту пеструю (и высоковозвздоопасную) среду вступает Франциск Ассизский (1181–1226). Он не монах, не епископ, не богослов; его вестью была сама его жизнь. В радикальной бедности (без аскетических жестов) по примеру Иисуса он, будучи странствующим проповедником (ищущим вместе с тем созерцания в одиночестве), во всеуслышание говорит о чудесах любви Божией, полагает Евангелие выше любой философии и метафизики и в знаковости творения находит доказательства верной заботы Бога о человеке. Иисус Христос, воплощенное человеколюбие Божие, стоит в центре богословия Фран-

диска: оно обращает свой взгляд на любовь Божию, лежащую в нищете в яслях, висит в богооставленности на кресте и раздает Себя людям в евхаристическом хлебе. Франциск способствует зарождению абсолютно нового идеала совершенства, ищущего своей цели не в аскезе и гнозисе, а в жизни во Христе, в ежедневной любви (монахов, мирян и клириков) в ответ на ту любовь, которая была дарована нам, «когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Так, Франциск Ассизский подобен водоразделу между восточным и западным идеалами совершенства, между спекуляциями о Боге и благочестивым поклонением Христу, между совершенством мысли и совершенством жизни. 9. Францисканское движение, поддерживаемое своими сторонниками и сдерживаемое церковными властями, далеко не в состоянии удовлетворить накопившиеся надежды на реформы «главы и членов» Церкви позднего Средневековья. В XIV–XV вв. в воздухе витает идея церкви маленьких людей, бедных, чистых людей. Зарождаются новые формы благочестия, новые формы живой связи с Богом (духовность / мистика). Реформаторское движение Герта Грота (Geert Groote) (1340–1384) получает название *devotio moderna*. Женщины и мужчины объединяются в монастыреподобные общины (без обетов), чтобы жить в благочестии, соответствующем духу времени (*moderna*): с келейным чтением Библии и в созерцательной молитве, проводя беседы о Св. Писании и организовывая работу с молодежью; прибегают и к Евхаристии, чтобы лично пережить таинственную актуализацию крестной жертвы Иисуса Христа (аффективное благочестие). В духе подобного, лично пережитого, товарищества со Христом Фома Кемпийский (1379–1471) пишет свою книгу «О подражании Христу» (1427); он прочерчивает простой, доступный каждому христианину «царский путь» к Богу — через последование Иисусу в ежедневной жизни; идеал «царского пути» — упражнение в предании себя на волю Божию, осуществляемое путем ежедневного самоосвящения. Книга «О подражании Христу» стала ежедневным мистическим чтением для мирян и оставалась таковым вплоть до начала XX в. Путь мирянского благочестия, проложенный Франциском Ассизским и последователями движения «*devotio moderna*», продолжают и идеи Игнатия Лойолы (1491–1556) и его «Духовные упражнения» (*Exercitia spiritualia*, 1548), а также идеи Франциска Сальского (1567–1622). Последний продолжает упразднение принятого до тех пор разделения между мирянами и орденскими монахами (и клириками) в области христианских идеалов и соединяет оба образа жизни

в едином идеале совершенной любви к Богу (ср. 1 Ин. 4:7–21) — находясь под влиянием одновременно и игнатиански-тридентских, и гуманистическо-реформационных импульсов. За ними стоит оптимизм касательно возможностей образования, характерный для Эразма Роттердамского (1469–1536), усматривавшего в воспитуемости человека возможность, предоставленную каждому человеку, — найти себе свою собственную философию жизни (*philosophia bene et pie vivendi*). Под этот идеал Франциск подводит богословский фундамент — библейский образ Божий в человеке (ср. Быт. 1:26f.). Поэтому Франциск недвусмысленно выступает за поддержание всех человеческих сил и способностей; раскрытие свободы, развитие талантов, развитие внимания и любви к ближнему, радость о Боге — вот цели его ассумптивного¹, прогрессивного мирского благочестия (салезианский гуманизм). Дарованное в образе Божиим богоподобие зарождает в человеке благодатную способность к богообщению, способность любить Бога (*L'Amour de Dieu*). Эта любовь есть «связка совершенства»² (Кол. 3:14); возрастая к совершенству, она дарует блаженство людям и воздает должное человеколюбию Божию (ср.: Филотея — *Philothea*. I, 24; III, 10; Теотим — *Theotimus*. I, 8,15f.).

10. Всевозможные формы благочестия и связанные с ними идеалы совершенства, зародившиеся в позднем Средневековье, обретают новый импульс в Реформации, пришедшей с *Мартинном Лютером* (1483–1546). Уже не онтологические спекуляции о том, что есть благое и совершенное, определяют попытки достижения совершенства; теперь это — вопрос, как верующему субъекту сойтись с человеколюбивым Богом Иисуса Христа? Ответ: верующему надлежит впустить в себя тихую и вместе с тем сокрушительную тайну Божию. При этом чаемая близость Бога отвергает церковное посредничество так же, как и любое стремление к совершенству, уповающее на заслуги. Лютер рисует картину совершенства с августинскими и францисканскими оттенками, вместе с тем четко прорисовывая границу, отделяющую его набросок от католических реформ: «Быть

¹ Понятие «ассумптивное благочестие» означает, в особенности во французской аскетике, такую форму благочестия, при которой все силы направляются на развитие и поддержание положительных качеств и способностей, так что человек «вос-принимает / вбирает в себя» все положительное — в отличие от «прогибитивной» аскетике, следуя которой человек употребляет все усилия на торможение и недопущение слабостей и ошибок. — *Примеч. авт.*

² В Синодальном переводе: «совокупность совершенства». — *Примеч. пер.*

совершенным значит иметь живую веру, презирать смерть, славу и весь мир, иметь горячую любовь и быть всем слугой» (WA. 8, 548). Искомое до сих пор сочетание философских и богословских размышлений в поиске идеалов совершенства перестает интересовать; Лютер определяет совершенство исключительно духовно-богословски. Так и Рене Декарт (1596–1650) шаг за шагом откажется от онтологической и богословской подоплеки в понятии совершенства и сформулирует его как *ens perfectissimum*¹. Примитивные концепции совершенства, имеющие характер предписания, постепенно уходят. Тем многочисленнее становятся наброски как бы частных путей к совершенству как естественного, так и богословского характера. Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834) — последний евангелический богослов, предпринимающий попытку заново увязать разум с верой. Люди — с их поступками и знаниями — представляются ему окруженными творческой бесконечностью: в каждом человеческом «самосознании» прирожденно присутствует «осознание Бога», которое — при встрече с совершенством Иисуса Христа — шаг за шагом может перерасти в собственное совершенство. Дитрих Бонхёффер (1906–1945) поначалу следует Шлейермахеру, но вскоре распознает слабость его мысли, потому что у Шлейермахера Бог «есть» только в личном внутреннем мире и на потустороннем небе («а того Бога, который есть, нет»). Бонхёфферу вновь открывается Бог, заключивший союз, Завет, с Израилем, — Бог, Который, вочеловечившись, раз и навсегда связал Себя с человеком, и связал не Божественной силой, а Божественным бессилием Распятого. Совершенство здесь значит ежедневное последование Иисусу в «совершеннолетнем мире». В пространстве католической мысли, обращенной к раздумьям о совершенстве и к жизни в совершенстве, прослеживаются — кроме конкурирующих с ними вызовов из лагеря церквей Реформации — игнатианские и салезианские импульсы. Великие жены и мужи (зачастую — святые) закладывают новые краеугольные камни духовного совершенства (Дж. Боско и Ш. де Фуко, Р. Гуардини и А. де Любак, Х. Ньюман и К. Ранер, А. Росмини-Сербати и Э. Штайн). Терез Мартен (1873–1897), более известная как Тереза из Лизье, в своей недолгой жизни монахини-кармелитки раскрывает путь духовного совершенства и Божественной завершенности, который по праву можно назвать альтернативным. Янсенистскому образу справедливого Бога, ориентированному на стремление

¹ Лат.: вещь совершеннейшая. К этому термину Декарт прибегает, говоря о Боге. — Примеч. пер.

к совершенству с опорой на собственные заслуги, Тереза противопоставляет библейский образ Бога, исполненного бесконечной любви, — тот образ, который просиял ей в жизни и деяниях Иисуса. Поэтому задача человека не в том, чтобы блистать перед Богом аскетическими подвигами, его задача — позволить Богу одарить себя безграничной любовью, потому что только она делает человека совершенным. Тереза говорит о себе: «Я слишком мала, чтобы карабкаться к совершенству по отвесным уступам». Дерзость детской любви, позволяющая человеку предать себя в руки Бога, не запасшись подвигами совершенства, — это и есть «малый путь» духовного детства, дарованного совершенства и дарованной завершенности. Самое позднее после духовных и культурных крахов Первой мировой войны среди французских католиков растет сознание: западное, феодальное, буржуазное христианство оказалось не в состоянии посеять евангельское зерно в почву новых поколений и культур (Католическое обновление — *Renouveau catholique*). Поэтому христианам и их Церквям следует стать смиренными, бедными, чтобы — в духовном бессилии — силой Евангелия суметь явить совсем иную жизнь. Руководимая подобным сознанием *Мадлен Дельбрель* (1904–1964), убежденная христианка, социальная работница, отправляется в Иври — пригород Парижа, известный своими коммунистическими настроениями. И здесь она дает охватить себя непростой динамике своего окружения: жизнь среди атеистов требует живой связи с Богом и миссионерского мужества. Немногими словами Мадлен Дельбрель обрисовывает свой идеал совершенства: «Для всех христиан (!) есть только одна обязанность — долг возвещать людям единственное абсолютное счастье, — счастье, которое превосходит все прочие ощущения счастья, делая их относительными: возвещать Бога. Пока наша братская любовь невелика, она остается несовершенной по отношению к Богу, Которого мы должны возлюбить превыше всего, изо всей глубины самого себя; она остается несовершенной и по отношению к нашему ближнему, которого нам надлежит возлюбить ради Бога, как ради самих себя; эта апостольская любовь есть дело праведности» (Марксистский город, пространство миссии — *Ville marxiste, une terre de mission*. Paris, 1958. S. 252).

3. Черты современных идеалов совершенства — на фоне истории.

1. Бросается в глаза, насколько стремительно побледнел Иисусов идеал совершенства, ориентированный на грядущее Царство

Божие и призыв к последованию. Уже в III–IV вв. совершенство и завершенность обретают оттенки эллинистической философии и этики. 2. В стремлении к совершенству зарождающееся на Востоке и Западе монашество невольно становится водоразделом — между евангельским совершенством, заданным в заповедях блаженства, и совершенством ветхозаветным, заданным в Десятословии, — водоразделом, который сначала преодолевается средневековыми нищенствующими орденами и отчасти женскими монастырями. 3. Лишь раннее Новое время отказывается потом от схоластических, интеллектуалистических представлений о совершенстве и почитает самым важным в деле достижения совершенства тайну любви Божией во Иисусе Христе — настроение, отчасти усилившееся благодаря попыткам реформ в евангелическом и католическом лагерях. 4. С XVII–XVIII вв. духовно и мистически одаренные личности прокладывают свои собственные пути к совершенству — пути, окрашенные в тона субъективности; лишь немногие богословы (А. М. фон Лигури, И. М. Зайлер, И. Б. Гиршер, Ф. Тильманн, К. Ранер, Б. Вельте, А. Ауэр, Р. Шнакенбург) уделяют внимание вопросам совершенства в своих трудах по систематическому богословию; комплекс тем, связанных с совершенством, переключивается в трактаты по эсхатологии. 5. Из пережитого в Новое время опыта свободы зарождается новая готовность к добру, к совершенству, — готовность, зарождающаяся в просвещенном духе и с его устремленностью к солидарности и взаимопомощи: к живому совершенству и дарованной завершенности. 6. Принятые сегодня плюралистические взгляды на мир — обусловленные отказом от традиционности, обусловленные сингуляризацией, плюрализацией — приводят и к возникновению совершенно разных идеалов совершенства, повсеместно окрашенных в типичные для эпохи всевозможные синкретистские тона. И все-таки прослеживаются и более общие признаки¹. 7. Второй Ватиканский собор, проникнутый духом Пятидесятницы, призывает всех христиан (*Lumen Gentium*. 40), да даже всех людей (*Nostra Aetate*. 2), к тем формам совершенства, которые возможны для каждого из них, —

¹ Склонность к подчеркиванию чувств, впадение в психологизацию; с одной стороны, вполне рациональная картина мира и в то же время молниеносное бегство в иррациональное; местами сильная увлеченность, сопровождающаяся, однако, боязнью связывать себя какими-либо обязательствами — будь то в этических, будь то в религиозных вопросах. — *Примеч. авт.*

идея, навеянная вспомнившимся учением о священстве всех верных (*Sacrosanctum Concilium*. 14; *Lumen Gentium*. 9f.). 8. Все формы совершенства в ежедневной духовной жизни проникнуты настроением обширной солидарности с сегодняшними людьми — с их «радостью и надеждой, скорбью и страхом» (*Gaudium et Spes*. 1); недвусмысленно провозглашенная жизнь для других, жизнь для ближних и самых дальних, жизнь в духе библейского самаритянина — все это воспринимается как обнадеживающие сигналы. Дела любви к ближнему отождествляются с делами любви к Богу. 9. Под покровом поверхностности и скепсиса вновь пробуждается вкус к смыслу: вкус к задающей жизни, к назревшей перемене ума, к изменению — по разным причинам. Ведутся и поиски религиозного счастья, поиски возможностей последования Иисусу и поиски связанных с ними путей к совершенству — на фоне отказа от гностических, дальневосточных представлений о совершенстве (*perfectio semper reformanda*)¹. 10. Притягательная динамика человеколюбия Божия во Иисусе Христе с очевидностью оттесняет традиционные вопросы о совершенстве и завершенности на задний план. Божественная любовь значительно перевешивает человеческую слабость и вину. Новый путь к совершенству обнаружился благодаря заново открытой практике Иисуса. Это — совершенство глубочайшей привязанности к Богу и Христу, мистическое совершенство. 11. Предлагаемые сегодня религиозные и церковно-социологические обстоятельства² открывают многим христианам глаза на то, что Царство Божие грядет в униженности и человеческом несовершенстве. Против повсеместных «признаков победоносного шествия гибели»³ (М. Хоркхаймер — М. Horkheimer, Т. В. Адорно — Th. W. Adorno) востребовано — пусть даже фрагментарное — совершенство⁴. Наступившее время перемен заставляет многих людей вслушиваться и всматриваться в верность Божию как предмет

¹ Лат.: «совершенство, нуждающееся в постоянном реформировании». — Примеч. пер.

² Секуляризация и модернизация, индивидуализация и фрагментизация жизни, сходящий на нет авторитет институционализированной религии в христианских Церквях, а также уход в частные формы религиозности и духовности. — Примеч. авт.

³ Таковыми «признаками» могут считаться в том числе Освенцим и Хиросима. — Примеч. авт.

⁴ «Фрагментарное совершенство» — термин, введенный в современный антропологический и богословский оборот Эрихом Пживарой. — Примеч. авт.

веры — верность в каждой эпохе человеческой истории. В «знаках времени» (*Gaudium et Spes*, 4), в ослабевании благочестия в народе, в ослабевании власти Церкви (ср. 1 Кор. 1:25ff.; 2 Кор. 12:10) многие усматривают наступление культурно-исторического кайроса для трансформации христианской жизни и веры в соответствии с подлинными, новыми путями к совершенству в XXI в.

Лит.: *Angenendt A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Stuttgart, 1997; Dassmann E. Kirchengeschichte. I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (Studienbücher Theologie. 10). Stuttgart, 2000; Gran M. Die Theorie des geistlichen Lebens in der Vita Moysis des Gregor von Nyssa. Frankfurt am Main, 2007; Hoffmann Th.S. Vollkommenheit // HWP. 2001. № 11. S. 1115–1132; Mellinshoff-Bourgerie V. François de Sales, Un homme de lettres spirituelles. Culture — Tradition — Epistolarité. Genf, 1999; Menke K.-H. Stellvertretung, Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln; Freiburg, 1991; Rahner K. Frömmigkeit früher und heute // Schriften zur Theologie. Bd. 7. Einsiedeln, 1966. S. 11–31; Wainwright G. Vollkommenheit // TRE. 2006. № 35. S. 273–285.*

Готтфрид Бунттер

Совесьть (правосл.)

Слово «совесьть» родственно слову «сознание». Сознание — со-знание; слово «знание» синонимично славянскому «ведение». Слова «со-знание» и «со-ведение» близки по смыслу. Совесьть — сознательная нравственная инстанция, внутреннее око нравственности.

Раскрывая понятие «совесьть», свт. Иннокентий Херсонский писал: «По словопроизводству, она есть сознание, познание; но в ней есть и ощущение. “Совесьть” — слово славянское, греки называли ее συνείδησις, а римляне — conscientia; на всех языках она выражает одно и то же. Когда мы говорим, что сознаем, то этим явно предполагаем участие двух лиц: мы с кем-то другим со-знаем, приобщаемся знанию другого. Кто же это знает и с кем мы сознаем... наше в этом случае есть только “со”; а постоянно внутри нас кто-то другой “знает”. Это — Бог, действующий непрерывно в сердцах наших» (Иннокентий Херсонский, свт. Лекции. С. 117). Далее свт. Иннокентий указывает, что совесьть «лежит не в нашей воле», человек может затемнять или подавлять ее, но не может совершенно уничтожить.

Причина в том, что совесть есть «участие наше в знании Божественном; оттого-то она есть судия неподкупный, верный».

Совесть взвешивает и выносит суждения о мыслях, желаниях, чувствах и поступках человека. Совесть имеет знание как о законе, по которому она судит, так и о поступках, которые она в человеке судит. Наконец, она способна воздавать последствиями за совершённые беззакония («угрызения совести»).

Святитель Илия Минятий так говорит о воздавательной способности совести: «Наша совесть действительно есть зеркало, которого человек волей-неволей должен стыдиться. Женщина при рождении чувствует боль, но потом — радость. Совершенно наоборот душа, когда грешит, испытывает удовольствие, а впоследствии — боль, и эта боль есть не что иное, как укоры совести. Пусть снаружи никто ничего не говорит — изнутри осуждает совесть. И это обвинение совести есть самое тяжкое наказание для души» (*Илия Минятий, свт.* Слово в третью неделю поста. С. 176).

Святитель Тихон Задонский объясняет, что эта способность напрямую связана с ролью совести во время Страшного суда: «Подобно тому как ныне действия Закона Божия и совести схожи, так схожими будут и на суде Христовом. Там обличит грешника Закон Божий, им нарушенный, обличит его и совесть, раздраженная его грехами... бывает, что многие, не выдержав муки совести, сами себя умерщвляют. Ибо как нет лучшего покоя, чем от чистой совести, так и нет большего беспокойства и мучения, чем от злой совести. Если же здесь так мучает совесть, то как же она будет мучить грешника в будущем веке, где все его грехи будет ему представлять и за них его обличать и мучить?» (*Тихон Задонский, свт.* Краткие нравоучительные слова. С. 322) Святитель Илия Минятий также говорит, что «в день суда совесть станет явным обвинителем, ибо и сам грех станет явным. Ее укоры услышит и виновный, услышат и все ангелы, люди и демоны» (*Илия Минятий, свт.* Слово в третью неделю поста. С. 177).

Святитель Иннокентий Херсонский указывает, что совесть затрагивает в человеке как сферу ума, так и сферу чувства. Причем подавление грешником совести происходит, как правило, именно в сфере ума, поскольку в сфере чувства это сделать намного сложнее, и лишь ожесточенные грешники и в чувстве подавляют свою совесть, когда она становится, по слову апостола, «сожженной» (1 Тим. 4:2).

Священноисповедник Лука, архиепископ Симферопольский, пишет, что совесть действует именно в сердце человека: «В сердце есть множество струн, даже тончайших, чутко улавливающих

все доброе и истинное, звучащих протестом против злого и неистинного. Именно сердцем, его тончайшими струнами, имеем мы общение с Самим Богом в молитвах и откровениях, и чрез наше многострунное сердце говорит нам тихий голос совести» (*Лука (Воино-Ясенецкий), свт. О совести. С. 85*).

О том, для чего дана человеку совесть и в соответствии с каким законом она его судит, говорит свт. Тихон Задонский: «Бог, создавая человека, насадил в душе его совесть, чтобы ею, как правилом, человек руководствовался и наставлялся, что творить и от чего уклоняться. Совесть есть не что иное, как естественный или природный закон, поэтому она схожа и с написанным законом Божиим. Ибо чему учит Закон Божий, тому учит и совесть» (*Тихон Задонский, свт. Краткие нравоучительные слова. С. 161*). В другом творении он дополняет: «Совесть непогрешительная и слово Божие согласны. Что совесть говорит, то и слово Божие. От чего совесть удерживает и отвращает, от того и слово Божие. За что совесть обличает, за то и слово Божие. И за что совесть хвалит, за то и слово Божие... Поэтому, когда совесть нас от чего отвращает и удерживает, — это глас Божий, вопиющий внутри нас, отвращающий и удерживающий нас от зла!» (*Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное, от мира собираемое. С. 57*).

По мысли свт. Тихона, язычники-философы именно потому смогли составить «много полезных установлений», что эти наставления происходили от совести.

Святые Православной Церкви, говоря о воздействии совести на человека, не ограничивали ее лишь нравственной сферой в современном смысле слова, но считали, что совесть также указывает всякому человеку путь к подлинному богопочитанию (хотя и далеко не каждый этому указанию следует). Святитель Иннокентий Херсонский называет совесть «первым естественным средством у всех народов и во все времена», призывающим к покаянию и обращению к Богу: «Совесть есть первый всеобщий и самый сильный зов к небу; не будь его, все прочие будут тщетны» (*Иннокентий Херсонский, свт. Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. С. 99*). «Закон Божий велит единого Бога знать, этому учит и совесть. Потому даже язычники, убеждаемые совестью, единого Бога признавали», — говорит свт. Тихон (*Тихон Задонский, свт. Краткие нравоучительные слова. С. 160*). Святитель Феофан Затворник говорит о совести как о «естественном Символе веры» в человеке (*Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? С. 147*).

Святитель Феофан пишет, что совесть — это сторона духа человеческого, которая призвана руководить человека на пути угождения Богу. В ней Бог «сообщил духу [человека] частичку Своего всеведения... начертал в нем и требования Своей святости, правды и благодати, поручив ему же самому наблюдать за исполнением их и судить себя в исправности или неисправности» (Там же). Святитель Иннокентий Херсонский наставляет, что «если бы мы слушались своей совести, сохраняли, как должно, сие зеркало истины и правды, то внутри нас непрестанно совершалось бы непосредственное откровение воли Божией, и мы без наставников знали бы все, что нам должно делать» (*Иннокентий Херсонский, свт. Слово в Сольвычегодском соборе. С. 218*).

Однако совесть человека утратила первоначальную чистоту. Повреждение совести произошло в момент грехопадения Адама и Евы вместе с греховным повреждением всего человеческого естества, включая и все силы души. И хотя христианин в таинстве крещения освобождается от первородного греха, он последующими личными грехами также может помрачить совесть.

Как отмечает свт. Иннокентий Пензенский, «совесть, этот внутренний законодатель, свидетель и судия наших поступков, так же, как и ум человека естественного, в Священном Писании называется поврежденной (ср. Тит. 1:15), потому что она не исполняет своих обязанностей, то есть как бы вовсе не внушает человеку того, что надобно делать; не свидетельствует о том, что сделано; не производит своего суда о том, что надлежит исполнить» (*Иннокентий Пензенский, свт. Богословие деятельное. С. 74*).

Святитель Тихон Задонский сравнивает поврежденную совесть с запыленным зеркалом и говорит: «Если многими пороками греховными и беззаконной жизнью совесть замарана будет, человек в ней не усматривает пороков, к душе своей прилипших, и так... от греха в грех без опасения падает» (*Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве. С. 135*). Нечистую совесть он называет губительной для христианина, ибо «такие христиане, которые против совести грешат, истинно Бога не почитают, но являются лицемерами. Ибо Бога без чистой совести почитать невозможно» (*Тихон Задонский, свт. Краткие нравоучительные слова. С. 162*).

Наиболее подробно проблема греховного повреждения совести в человеке рассмотрена свт. Феофаном Затворником. Он указывает, что «есть невольные... уклонения совести от путей правды, как бы заблуждения, и есть намеренные ее искажения, или порча

совести, от противодействия ей в угодность порокам и страстям» (Феофан Затворник, *свт. Начертание христианского нравоучения*. Ч. 1. С. 86). Святитель Феофан пишет, что голос совести тих и сам по себе имеет «мало силы побудить волю к исполнению своих предписаний»; если же есть препятствие в виде какой-то страсти, то голос ее вовсе не слышен, «посему часто человек согрешает по бессилию совести» (Там же. С. 86).

Однако голос совести — не единственный, звучащий в душе человека. Укорененные в душе склонности и навыки также выставляют свои требования. Из-за этого падший человек не может понять, к чему должно прислушиваться и чему повиноваться. Бывает, что о самом главном — о смысле жизни и богообщении — «совесьть большею частию совсем почти молчит». Из-за этого в человеке царит неразбериха и путаница различных частных законов в отсутствие главного. Святитель отмечает, что и в конкретных случаях совесьть нередко не может сразу определить, что правильно, а что нет, и оставляет человека в нерешительности: «Вообще, совесьть оставляет человека действовать наудачу, по влечению обстоятельств, без внутреннего уверения и одобрения» (Там же. С. 87).

Под воздействием эгоизма законы совести «сначала перетолковываются, потом извращаются и наконец заменяются совсем иными, самовольными» законами. Подобное долговременное воздействие на совесьть приводит к извращению понятий о добре и зле. Искажение совести в человеке видно уже по тому, что «каждый человек самому себе представляется лучшим, нежели каков он есть на самом деле» (Там же. С. 88). «Совесьть в падшем состоянии — разбитое зеркало... и она теперь не так представляет дела наши и нас, как бы следовало... Немалый признак искажения совести есть уклонение суда от себя на других. Совесьть нам дана затем, чтобы судить нас самих; если она судит других, надобно сказать, что она не свое дело стала делать» (Там же).

Исправление поврежденной совести происходит лишь при обращении человека к Богу: «У человека, к Богу обратившегося и восстановившего благодатное с Ним общение, совесьть заблуждающаяся вразумляется, искаженная — исправляется... луч благодати падает на совесьть и своим Божественным огнем очищает ее... тогда возвращается совести и вся первоначальная сила» (Там же. С. 88).

Священноисповедник Лука, архиепископ Симферопольский, критиковал интерпретацию воздействия совести на человека,

которую предлагали советские атеисты: «Совесь, по их мнению, возбуждается только голосом общественного мнения, осуждающего зло и поощряющего добро. Но, Боже! Как примитивно это объяснение... [ведь] голос общественного мнения может вызывать только опасения и страх и, конечно, не может задевать всех благодатных и тончайших струн сердец наших, которые звучат в ответ на укоры совести» (*Лука (Войно-Ясенецкий), свт. О совести. С. 86*).

Лит.: *Илия Минятей, свт. Слово в третью неделю поста // Илия Минятей, свт. Проповеди. М., 2000; Иннокентий Пензенский, свт. Богословие деятельное. М., 2003; Иннокентий Херсонский, свт. Иисус Христос — Искупитель человеческого рода. Ч. 1 // Иннокентий Херсонский, митр. Полное собрание сочинений. Т. III. СПб., 1908; Он же. Лекции // Избранные сочинения. М., 2006; Он же. Слово в Сольвычегодском соборе // Иннокентий Херсонский, митр. Полное собрание сочинений. Т. II. СПб., 1908; Лука (Войно-Ясенецкий), свт. О совести // Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Проповеди. Т. 3. Симферополь, 2004; Тихон Задонский, свт. Краткие нравоучительные слова // Собрание творений. Т. 2. М., 2009; Он же. Об истинном христианстве // Собрание творений. Т. 3. М., 2009; Он же. Сокровище духовное, от мира собираемое // Собрание творений. Т. 1. М., 2009; Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2008; Он же. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2001.*

Диакон Георгий Максимов

Совесь (католич.)

1. **Феномен.** Понятие совести не только в немецком, но также и в латыни (*conscientia*) и древнегреческом (*syneidesis*) обозначает со-знание, сопровождающее суждения и поступки субъекта и дающее им оценку. Для подобного рода оценки характерно, что она выносится в известной степени автономно и авторитетно, что предполагает определенную дистанцированность субъекта совести по отношению к своему собственному суждению и своим поступкам. Объектом совести является безупречность определенного поступка субъекта. Критериями процесса проверки, который может состояться как впоследствии (в качестве согласия или осуждения), так в преддверии поступка (в качестве предупреждения или рекомендации), являются нравственные нормативы, личные

мотивы и цели, соотношение цели и средств, оценка конкретного ситуативного контекста, а также целеполагание своего собственного образа жизни. Описывающаяся во многих культурах как контролирующая деятельность внешней личностной инстанции (как, например, в Быт. 3) или же метафорически ассоциируемая с жизненно важными органами (почками, сердцем — в этом случае всегда упоминается давящее действие на эти органы), терминологическое превращение совести в самостоятельную внутреннюю инстанцию, являющуюся неотъемлемым элементом способности человека к познанию (не только верующего, но и неверующего, Рим 2:14–16), представляет собой сравнительно позднее завоевание антропологической рефлексии в европейском пространстве, предполагающее наличие выработанного осознания своей индивидуальности, а также способность дистанцироваться от обязательных внутригрупповых отношений.

2. *В перспективе истории философии и богословия.* Теоретическая разработка содержащегося в понятии совести индивидуального нравственного опыта явилась основной задачей такого рода богословия, которое стремилось выразить убедительность христианского благовестия с помощью рационально-понятийного инструментария имеющихся философских течений. Наиболее влиятельными в течение многих веков оказались прежде всего концепции Августина, Фомы Аквинского, неосхоластики и Джона Генри Ньюмана. Августин, оказавший влияние на Лютера с его непременными ссылками на личную совесть и на ярко выраженное сознание падшести человека, называет совесть голосом Бога, вынуждающим человека к постоянной глубинной конфронтации с самим собой и призывающим его к достижению своего истинного назначения. Фома же определяет совесть как часть человеческого познавания и знания. Хотя воля Божия и у него дает знать о себе в совести, но не в смысле непосредственного обращения Бога к человеку или в смысле простого принятия к сведению, а посредством и в степени способности человеческого субъекта к познаванию, а также при значительном участии его свободы, признающей, а затем и воплощающей познанное. Соответственно этому представлению, совесть описывается в двух своих проявлениях: это — изначальное духовное расположение, со временем превращающееся в нравственно-сознательную привычку, содержащую только высшие принципы поступков (при

описании этой внутренней духовной расположенности Фома пользуется искусственным понятием *synteresis*, возникновением которого он обязан описке), а с другой стороны, это — вступление этой привычки в действие, то есть способность к нравственному суждению (*conscientia*), необходимому в конкретной ситуации совершения поступка с учетом особенностей заданных обстоятельств (De veritate. 16, 1–3). Подобная двусоставность совести позволяет Фоме продемонстрировать неустрашимость ощущения обязательства, вырастающего из личной совести, не оспаривая при этом очевидную вероятность того, что человек в процессе познания нравственной истины может ошибаться (De veritate. 17, 4).

Неосхоластическое богословие, развивая эти соображения, хотя и настаивало на том, что долг нравственных требований зависит от способности человека к познанию, разумной деятельности и свободной воли и что поэтому совести надлежит считаться высшим принципом нравственности, но, следуя некоторым интерпретаторам Фомы (в особенности Франциску Суарецу), неосхоластика сводила совесть к функции применения общепризнанных требований нравственного закона к конкретным обстоятельствам с помощью логической субсумции. Преимущество подобного взгляда состоит в том, что в этой теории реальные конфликты между объективными нравственными нормами, воплощением которых выступала Церковь или ее представительства, и суждением личной совести человека практически не предусмотрены или же всегда предстают вполне разрешимыми с помощью соответствующих авторитетов.

Против подобной интерпретации совести — как акта формулирования выводов на основании общепризнанных принципов и применения этих выводов в конкретных обстоятельствах — выступил Джон Генри Ньюман (John Henry Newman). Для него суждение человека о том, что в этих конкретных обстоятельствах является нравственным долгом, является скорее результатом сведения воедино: 1) инстинктивного восприятия нравственно ценных или же предосудительных поведенческих сценариев, 2) их интуитивного сравнения с опорой на уже имеющийся опыт подобных ситуаций и 3) понятийного обобщения. Также и Ньюман определяет совесть как единство двух функций: чувства нравственного и чувства должного. Совесть проистекает из ощущения, возникающего еще до начала рационального анализа обстоятельств.

3. *В этической перспективе.* Необходимость и значение совести как внутреннего ориентира субъекта, его внутренней корректирующей инстанции, выводится из возможности конфликта между общепризнанными, подлежащими внешнему контролю правилами поведения с одной стороны и субъективными взглядами с другой. Вопрос, по поводу которого в Средние века, еще до появления Фомы Аквинского, великие богословы вели жесточайшие споры (на фоне возникновения определенных движений и стилей жизни, считавшихся еретическими), — вопрос о том, какой из конфликтующих сторон отдать предпочтение, привел к формированию неких элементов теории, на которые было отчасти принято опираться и в последующей истории богословия как на учение о так называемой ошибающейся совести. Несмотря на то что эти элементы — в ситуации пастырского окормления верующих в форме катехизиса или Таинства Покаяния, а также в эkkлeзиoлoгичeски ориентированном разрешении конфликтов — учитывались очень по-разному, они все же поддаются следующему описанию: это — обозначение каждого поступка, противного совести, как грех; это — долг субъекта, совершающего поступки, каждый раз вопрошать собственную совесть на предмет суждения, что допускает вероятность того, что субъекту придется из нравственных соображений нарушить существующие общественные нормы (Предание в этом случае указывает на то, что это проступок, но одновременно и на то, что подобный проступок может быть вполне извинителен); это — обязанность пестовать индивидуальную совесть, то есть всеми силами стремиться к познанию нравственной истины ради того, чтобы быть способным на лучшие суждения, а это подразумевает постоянную готовность к исправлению своих ошибок и к духовному росту.

То обстоятельство, что человек в своей совести имеет возможность отклониться от общепринятых нравственных норм и что эту возможность нельзя сводить только к области мышления и поступков размышляющих и психически сильных индивидуумов и к их непосредственному социальному окружению, но что возможность отклонения от нравственной нормы находится в зависимости и от коллективного согласия, от общественного признания, потому что лишь только они в состоянии сдерживать факторы, ограничивающие свободу, — было осознано лишь постепенно, прежде всего на фоне страшного опыта междоусобных религиозных войн. Положительным результатом подобного

опыта стало признание свободы веры, религии и совести в качестве основного права человека, секуляризация государства и его этической оправданности, а также изъятие религии из области государственной ответственности. Целью этого, типичного для Нового времени и до сего дня, процесса было не вытеснение религии и ограничений совести в индивидуальную сферу частной жизни, но гарантия пространства свободы, в котором отдельному человеку не препятствуют жить и поступать в согласии со своими убеждениями и в котором человек остается свободным от любого рода принуждения поступать противно своей совести. Защита совести стремится, таким образом, обеспечить условия, при которых отдельный человек может без помех исполнить свой долг поиска нравственной истины (так учит и Второй Ватиканский собор: *Gaudium et spes*. 16; *Dignitatis humanae*. 2).

4. *Происхождение (с точки зрения науки о человеке)*. Объектом критики совесть становится постольку, поскольку она, имея функцию контроля и обретаясь в отдельном человеке, выступает и в роли индивидуализованной инстанции общественных договоров. Взаимодействие совести с влиянием извне, впервые становясь объектом критического рассмотрения у Шопенгауэра и Ницше, рассматривается Зигмундом Фрейдом и некоторыми представителями психоанализа в качестве сверх-я, контролирующего я из области подсознательного. Перед лицом подобной генетической трактовки как традиционные взгляды, так и взгляды Фрейда, не принимавшие во внимание возможность такого суждения совести, которое бы отклонялось от сверх-я, нуждаются в уточнении: необходимо различать авторитарную совесть (Эрих Фромм), имеющую своей задачей соблюдение социальных норм, от автономной совести как воплощения индивидуальной нравственной способности выносить суждения. Многие послефрейдовские теории пытались описать психогенез совести в качестве поступенчатого развития от авторитарной совести к автономной (например, Эриксон, Пьяже, Кольберг) и увязывали этот процесс с определенными возрастными ступенями или же с определенными стадиями интеллектуального и эмоционального развития. Автономная совесть представляет собой инстанцию, стремящуюся оградить право человека на свободу совести (являющееся как одним из основных прав, так и одним из прав человека) в правовом пространстве, а также защитить его от конкуренции

государственной власти или же власти общества. Таким образом, свобода совести, представляя собой в более обширном смысле одно из прав человека, включает в себя и свободу религии и вероисповедания — свободу, которая в исторической перспективе была, конечно, первым и решающим поводом к постулированию этого права. Опыт тоталитарных режимов XX в. и стремление соответствующих систем подчинить совесть индивидуумов идеологическим целям большинства, сформулированным государством, лишь подтверждает ключевую роль этого права и рекомендует развивать его и дальше в условиях повсеместной технологизации и глобализации, а также экологической взаимозависимости.

Лит.: *Fonk P.* Das Gewissen. Was es ist — wie es wirkt — wie weit es bindet. Regensburg, 2004; *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?* / Hg. von J. Gründel. Düsseldorf, 1990. *Der Streit um das Gewissen.* / Hg. von G. Höver, L. Honnefelder. Paderborn, 1993; *Hübsch S.* Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs. Göttingen, 1995; *Schockenhoff E.* Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung. Freiburg, 2003; *Stelzenberge J.* Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffs. Paderborn, 1963.

Конрад Хильперт

Созерцание (правосл.)

Под созерцанием понимается предельное и всецелое сосредоточение ума на том или ином предмете, вплоть до забвения всего остального и самого себя. В православной аскетической традиции «объектом» созерцания полагается Сам Бог, и поэтому понятием «созерцание» обозначается самое высшее духовное состояние, которого человек может достичь в земной жизни. Созерцание есть одно из высших состояний сознания — сверхсознание.

Святые отцы раскрывают понятие «созерцание» следующим образом. Авва Феогност говорит: «Есть некое сокровенное таинство, между Богом и душой совершающееся. Бывает это с теми, которые достигают высших мер совершенной чистоты, любви и веры, когда человек, совершенно изменившись, соединяется с Богом, как свой Ему, непрестанной молитвою и созерцанием» (Добротолюбие. Т. 3. С. 396). Святитель Феодит поучает: «Памятование о Боге есть

созерцание Бога, Который влечет к Себе зрение и устремление ума и светом Своим озаряет его. Ум, обращаясь к Богу, после того как пресечет в себе все образные представления сущего, зрит Его безвидно и взор свой тем просветляет» (*Феолипт Филадельфийский, свт.* Слово о сокровенном делании. С. 342).

Созерцание есть самая высшая степень молитвы или плод ее. Увлекаемая молитвой душа заходит в такие созерцания, что забывает свое внешнее положение, не рассуждает, а только созерцает. Состояние созерцания описывается в житиях многих святых, когда, например, подвижник встал на молитву перед вечерней трапезой, а опомнился уже утром. У некоторых подвижников оно сопровождается просветлением лица, светом вокруг них и т. п. Это именно то состояние, в котором находились ветхозаветные пророки при Божественных откровениях. По мнению святых отцов, слова Господа: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8) — относятся именно к созерцанию.

Преподобный Иоанн Кассиан слова Господа: *Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее* (Лк. 10:41–42) — объясняет так: «...главное благо Господь поставляет в одном Божественном созерцании. Посему хотя прочие добродетели мы называем полезными и необходимыми, однако ж утверждаем, что надобно считать их на второй степени [по достоинству]; потому что все они совершаются для этого одного [созерцания]» (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. С. 212). О превосходстве созерцания над деятельным доброделанием говорит и авва Исаия: «Хотя и деятельные подвиги защищают человека от врага, но соединяет его с Богом истинное созерцание» (Поучения аввы Исаии Отшельника. С. 274).

Святитель Григорий Палама пишет: «Если даже плотскими очами мы и не можем видеть [Господа], но при условии воздержанной жизни мы можем непрестанно созерцать Его очами мысли. И не только созерцать Его очами мысли, но собрать от этого великий плод. Потому что само размышление о Боге является устранением всякого греха, очищением от всякого лукавства, отчуждением от всякого зла. Такое созерцание является творческим началом всякой добродетели, родительницей чистоты и бесстрастия, дарователем вечной жизни и нескончаемого Царствия» (*Григорий Палама, свт.* Гомилии. С. 234).

Святые отцы подчеркивают, что созерцание есть внутреннее духовное состояние подвижника, которое недостижимо лишь

усилиями самого человека: «Никто из нас не смог бы когда-нибудь увидеть Бога по собственному усилию, если бы Сам Он не послал Своего Божественного Духа. Сообщив через Него нашей немощной природе крепость, и силу, и мощь, Бог сделал человека способным видеть Свою Божественную славу» (Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. С. 75).

Подвижники, опытно познавшие состояние созерцания, описывают его свойства следующим образом. Согласно прп. Иоанну Кассиану, «созерцание Бога многообразно бывает. Ибо Бог познается не в одном блаженном и непостижимом существе Своем, что предоставлено святым Его в будущем веке, но познается также из величества и красоты Его творений, из ежедневного Его устройства и провидения, из правосудия Его, из чудес, которые Он являет в каждом роде над святыми Своими. Ибо, когда мы помыслим о беспредельном Его могуществе... о неизреченной и неизъяснимой Его премудрости, о непостижимом долготерпении... о великой любви Его к нам... то поклоняемся Ему. Есть и другие бесчисленные подобные сим созерцания, чрез кои Бог становится видимым и уразумеваемым и которые раскрываются в нас по качеству жизни и по чистоте сердца» (Иоанн Кассиан Римлянин, при. Писания. С. 180).

В агиографической литературе нередко встречаются свидетельства того, что состояние созерцания восхищает человека настолько, что он не видит, не слышит и не откликается ни на что из внешнего мира. В «Древнем патерике» некий фивейский старец говорит, что состояние духовного созерцания может поддерживаться в любых условиях, и в качестве примера приводит опыт одного подвижника, который неотступно пребывал в созерцании, совершая путешествие (Древний патерик. С. 225).

Соединяясь с Богом посредством созерцания, подвижник может стяжать дар чудотворения. Авва Феогност говорит: «На сей находясь степени, Илия заключает небо на бездождие и небесным огнем пополяет жертву; Моисей пресекает море и воздеянием рук обращает в бегство Амалика» (Добротолубие. Т. 3. С. 396).

По свидетельству прп. Симеона Нового Богослова, подвижник, «созерцая неизъяснимую красоту Его славы и сильно изумляясь, не может познать и уразуметь этого способа созерцания... Но (вот) это знаем все мы, посвященные в таковыя таинства, что поистине вне мира тогда бываем и пребываем, доколе видим то» (Симеон Новый Богослов, при. Творения. Т. 3. С. 112). В другом месте он поясняет, что «как тот, кто входит в воду моря по колено или до пояса, ясно видит

все, находящееся вне воды, а когда низойдет в глубину и станет весь под водою, — ничего уже не может видеть, что вне, и одно только знает — то, что он весь во глубине моря; то же бывает и с теми, кои возрастают в духовном преспеянии и восходят в совершенстве ведения и созерцания» (*Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т. 2. С. 555*).

Состояние созерцания Бога особенным образом преобразует ум подвижника. «Приблизившись к Богу, ум достигает единого, ибо единое есть Бог, да и сам ум соединяется в себе воедино и становится нераздельным», — говорит святой Каллист Катафигиот (Уцелевшие главы св. Каллиста Катафигиота. С. 38).

О том, каким путем подвижники стяжали состояние созерцания Бога, описывается в аскетической литературе. В «Древнем патерике» говорится, что прп. Антония Великого созерцанию научили Ангелы. Обычно же духовное делание, возводящее к созерцанию, ученик перенимает у учителя, но известны случаи, что монах сам, без учителя, стяжал этот дар (Древний патерик. С. 226).

Святитель Феодит Филаськийский наставляет, что вначале подвижнику надлежит совершенствоваться в стяжании добродетелей, при этом учась непрестанной Иисусовой молитве. «Так, проходя мысленную молитву, сподобишься ты наконец достигнуть непрестанного памятования о Боге, войти в недоступные сокровенности ума и в таинственных созерцаниях зреть Невидимого... служа Богу в понятных одному тебе изливаниях любви» (*Феодит Филаськийский, свт. Слово о сокровенном делании. С. 346*).

На этом пути неизбежна постепенность — восход от внешних подвигов к внутренним, а от тех и других — к созерцанию, а не наоборот. О такой последовательности духовного пути говорят все святые отцы: «Если хочешь увидеть Святого — стань святым» (*Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 11. С. 942*). «Соблюдай заповеди и не отступай от повелений Его. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию» (*Григорий Богослов, свт. Творения. Ч. 2. С. 174*). «Иного способа к тому, чтобы Бог открылся в ком-либо, не может быть, кроме точного исполнения заповедей Его, если... он будет хранить их, соблюдать и исполнять со всем усердием и ревностью. Живущие таким образом... по мере ревности и усердия в исполнении заповедей приемлют Божественные созерцания как воздаяние — большее или меньшее, раньше или позже, в соответствии со своими подвигами» (*Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т. 2. С. 101*).

Таким образом, необходимым условием для стяжания созерцания является очищение подвижником сердца от греховных

страстей. Это достигается посредством исполнения заповедей, через что приобретаются добродетели, то есть добрые навыки.

Однако святые отцы предостерегают от преждевременного стремления к высшим духовным состояниям. Авва Феогност предостерегает: «Воздержись от высших созерцаний, если ты не достиг еще крайнего бесстрастия; не гонись за тем, чего догнать нельзя, и не ищи того, что выше сил твоих. Если желаешь сделаться богословом и созерцателем, путем жизни взойди до сего и чистотою стяжай чистое (боговедение)» (Добротолюбие. Т. 3. С. 416). «Никто из тех, в ком еще живут плотские страсти, не будет иметь таких созерцаний» (Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Писания. С. 180), и «даже малейшая страсть бывает причиной того, что мы не удостоиваемся созерцания таин Божиих» (Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения. Т. 2. С. 60).

Кроме того, в «Древнем патерике» упомянутый выше фивейский старец говорит, что если ум занят борьбой с помыслами, то, будучи увлекаем ею, не может подняться до созерцания. Но при этом старец указывает в качестве исключения некоторых скитских отцов, которые достигли созерцания несмотря на борьбу с помыслами: «Поскольку они делали от простоты и страха Божия, ради сего Бог и помогал им, и впоследствии приходило к ним делание созерцания по изволению Божию, ради великих трудов и их любви к Богу» (Древний патерик. С. 224)

Причиной подлинного состояния созерцания является не психический настрой человеческого ума, но действительное соприкосновение души с духовным миром. Если же аскет еще не очистил сердце от греховных страстей, то он может впасть в ложные состояния ума. «Приступающий к созерцанию без света благодати, — говорит св. Григорий Синаит, — да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет в мечтательном духе, будучи опутываем фантазиями и сам себя обманывая... Сам от себя не строй воображений, а которые сами строятся, не внимай тем и уму не позволяй напечатлевать их на себя. Ибо все сие, сие будучи печатлеемо и воображаемо, служит к прельщению души» (Добротолюбие. Т. 5. С. 251).

О том, что видят и ощущают подвижники в состоянии созерцания, святые отцы свидетельствуют следующее. Святой Григорий Нисский говорит, что «созерцание Бога совершается не по видимому и не по слышимому и никаким из обыкновенных понятий не объемлется, ибо этого *око не виде и ухо не слыша* и это не есть что-либо из входящего обыкновенно *на сердце человеку* (1 Кор.

2:9). И ум... чем больше приближается к созерцанию, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества» (*Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. С. 315–316). Также и прп. Симеон Новый Богослов пишет: «Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом, без образа, непостижимым, неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он Себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто невидимый, говорит и слышит невидимо; беседует естеством Бог с теми, кои рождены от Него богами по благодати, как беседуют друг с другом, лицом к лицу; любит сынов своих, как отец, и любим бывает ими чрезмерно» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 2. С. 488). «Не испытывавший не может постичь умом эту радость, а испытывавший не в состоянии выразить ее словом», — свидетельствует преподобный Иоанн Кассиан (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. С. 398).

Лит.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917; *Григорий Богослов, свт.* Творения. Ч. 2. М., 1844; *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. М., 1861; *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Монреаль, 1965; Добротолюбие. Т. 3. М., 1888; Т. 5. М., 1900; Древний патерик. М., 1991; *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. СПб., 1905; *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Троице-Сергиева Лавра, 1993; Поучения аввы Исаии Отшельника. М., 1998; *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: В 3 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993; Уцелевшие главы св. Каллиста Катафигиота, обдуманнные и весьма высокие, о божественном единении и созерцательной жизни // Путь к священному безмолвию: Сборник. М., 1999; *Феофант Филадельфийский, свт.* Слово о сокровенном делании // Добротолюбие. М., 2008.

Диакон Георгий Максимов

Созерцание (католич.)

Понятие «созерцание» происходит от латинского глагола *contemplari* (созерцать, размышлять) и описывает внутреннее состояние человека, которое можно определить как бессловесную форму молитвы, направленную на обретение опыта Бога или на встречу с Богом. Немецкое слово «*Betrachtung*»¹ предполагает активное молитвен-

¹ Существительное от глагола *betrachten* — созерцать, рассматривать. — *Примеч. пер.*

ное состояние, направленное на определенный субъект или определенное содержание, в то время как под словом «Kontemplation» в немецком языке понимают скорее пассивное состояние, сконцентрированное на достижении открытости Богу.

1. *Библия.* Библейские тексты представляют собой источник вдохновения для всех христиан, стремящихся к созерцательной жизни. Ветхозаветные сообщения о тайнозрениях (Ис. 6:1–7; Иез. 40–48) и вознесениях духом (4 Цар. 2:1–18; Иез. 37:1–14), а также повествования о встречах Моисея и Илии с Богом (Исх. 3:1–6; 33:7–23; 3 Цар. 19:1–18) вдохновили первых монахов в их богоискательстве. Также и в Новом Завете есть сообщения о вознесениях духом: наряду с повествованием о Преображении Иисуса (Мф. 17:1–9 par.) есть сообщение и апостола Павла о подобном опыте (2 Кор. 12:1–10), пережитом им в связи с обращением на пути в Дамаск (ср. Деян. 9:1–19). Согласно Павлу, речь идет о том, чтобы пройти путь от богопознания, возможного человеку в этом мире лишь «гадательно», к боговидению «лицом к лицу» в вечности (1 Кор. 13:12). Содержащееся в заповедях блаженства обетование «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8) стало библейским лейтмотивом христианской мистики. Евангелие от Иоанна подчеркивает единение со Христом, например, в притче о виноградной лозе и ветвях (Ин. 15:1–17) или в так называемой «прощальной молитве» (Ин. 17:9–26). Будучи «образом Невидимого Отца» (Кол. 1:15), Христос — источник всякого созерцания: «Кто видел Меня, тот видел Отца» (Ин. 14:9). Таким образом, Священное Писание, прибегая к образам и метафорам, дает понять, что человеку возможна встреча с Богом, даже если непосредственное боговидение остается недостижимым до наступления полноты времен.

2. *История Церкви.* В раннехристианской литературе понятие *contemplatio* (греч. *theōria*) означает глубокое, невыразимое познание («зрение»). Климент Александрийский и Ориген являются первыми отцами Церкви, размышлявшими о христианской практике созерцания; при этом они прибегали к образам и понятиям неоплатонизма. В V в. понятие «созерцание» уточняется с помощью прилагательного «мистическое» (*theōria mystikē*). Дионисий Ареопагит оказал сильное влияние на формирование понятия «мистическое богословие», под которым подразумевалась, однако,

не богословская рефлексия мистических явлений, а описание пути богопознания («мистическое единение» — *hénōsis mystikē*). В некоторые эпохи церковной истории понятия «мистика» и «созерцание» являются практически синонимами: средневековая схоластика под *contemplatio* имеет в виду всё связанное с христианской мистикой, в то время как в Новое время доминирует термин «мистика».

До XII в. созерцание являлось прежде всего основной целью монашеской жизни. Со ссылкой на отрывок о Марии и Марфе (Лк. 10:38–42) созерцательность описывалась как «благая часть», которой монаху следует посвятить себя. На Востоке, наряду с уже упомянутым Дионисием Ареопагитом, фундамент созерцательного богословия заложил прежде всего Евагрий Понтийский. На историю богословия существенное влияние оказало проводимое им различие между деятельной и созерцательной жизнью (*bíos praktikós* — *bíos theōrētikós*; *vita activa* — *vita contemplativa*). В то время как Иоанн Лествичник в своей «Лествице» описывал шаги отдельного человека на пути к созерцанию, Максим Исповедник и Николай Кавасила подчеркивали важность литургической воцерковленности мистического опыта.

На Западе Августин и Амвросий — в проповедях на Песнь песней и на Псалмы — говорили о том, что мистический опыт доступен всем верующим. Западное учение о созерцании еще в Средние века находилось под влиянием Иоанна Кассиана и Григория Великого (свт. Григория Двоеслова. — *Примеч. ред.*). Гуго и Рихард Сен-Викторские, опираясь на категории ранней схоластики, привели традиционное монашеское учение о созерцании в систему. Благодаря появившимся в XIII в. нищенствующим орденам, а также движению бегинов, созерцание перестали отождествлять с «бегством от мира», но стали описывать как путь к мистическому опыту, доступный каждому верующему. Это привело к возникновению мистических текстов на национальных языках. Начали развиваться «немецкая мистика» (Мейстер Экхарт, Генрих Зузо (Генрих Зойзе), Гертруда Хельфтская, Мехтильда Магдебургская) и «испанская мистика» (Катарина Сенская, Игнатий Лойола, Тереза Авильская, Иоанн Креста).

Реформаторы к созерцанию относились критически, поскольку рассматривали соответствующую молитвенную технику как попытку «восхождения к Богу» собственными силами (заслугами). То обстоятельство, что Лютер критиковал «мечтателей» (*Schwärmer*), имело своим следствием настроенное отношение

его последователей к мистическим тенденциям в благочестии. Тем не менее мистические идеи имеются и в протестантизме, прежде всего в богослужебных песнопениях (Герхард Терстееген) и в душеспасительной литературе (Иоганн Арндт). В Католической Церкви, в эпоху после Тридентского собора, также имело место осторожное отношение к мистике, нашедшее свое выражение, например, в осуждении «квиетизма» (1687 г.); с другой стороны, мистика всегда была сильно укоренена в церковном благочестии (Пьер де Беруй, Франциск Сальский и др.). Новое развитие западная практика созерцания получила только в XX в., что было, вероятно, реакцией на чрезмерное внимание к «делам» в жизни современного человека.

3. *Богословие.* В христианском богословии созерцание рассматривается, во-первых, как шаг на пути к опыту Бога, а во-вторых, как самоцель. Этот мистический опыт в течение столетий описывали в разных понятиях и образах, стремящихся дать представление о невыразимом и в то же время позволяющих нам сделать вывод о многообразии того опыта, который обретался в созерцании. Речь идет об опыте отграничения от собственного «я», об опыте присутствия Божественного, совпадения противоположностей, мировой гармонии, растворения пространства и времени. Христианские мистики описывают свой путь к этому опыту отчасти как «восхождение» в свет, отчасти как «нисхождение» в пустоту. И в тех и в других случаях речь идет о *бескорыстном хождении* перед лицом Божиим (*coram Deo*). Созерцание призвано пробудить, или же удерживать, «тоску по Боге». В качестве цели созерцания называют мистический «покой» (*hēsychía*), или «боговидение», или же видение Божественного света (*visio beatifica*)¹. Путь к этой цели описывается как разного рода «поступенчатый» путь: *lectio — meditatio — contemplatio*² (прежде всего на Западе) или же *purgatio — illuminatio — unio*³ (прежде всего на Востоке).

В христианском понимании созерцание хотя и является прежде всего путем отдельного человека к Богу, но путем всегда воцерковленным, таким путем, опыт которого хранит и сообщает

¹ *Visio beatifica* (лат.) — блаженное (Бого)видение. — Примеч. пер.

² *Lectio — meditatio — contemplatio* (лат.) — чтение — размышление — созерцание. — Примеч. пер.

³ *Purgatio — illuminatio — unio* (лат.) — очищение — просвещение — единение. — Примеч. пер.

верующим Церковь (изучение Св. Писания, Литургия, Таинства и пр.). Этой экклезиологической стороне созерцания соответствуют ее плоды — деятельная любовь к ближнему, часто рассматриваемая как признак истинности созерцания. Целью созерцания является не эзотерическая форма внутренней жизни, а *communicatio divinae vitae*¹ (Фома Аквинский); созерцание всегда сопровождается взаимодействием с ближними. Поэтому созерцание требует не только духовной дисциплины (аскезы) и непрерывного молитвенного делания, но и духовного сопровождения и окормления со стороны наставника (духовного отца), такого окормления, которое служит «различению духов» и пестует связь окормляемого с ближними.

4. *Межцерковный контекст.* Люди, ведущие интенсивную духовную жизнь, часто способны перешагнуть конфессиональные границы и, прибегая к руководству опытных духовников других Церквей, проникнуться их духовным опытом. Это касается западных мистиков, изучавших творения восточных отцов Церкви, а также православных богословов, вдохновившихся сочинениями протестантских (например, таких, как Иоганн Арндт) и католических богословов (таких, как Фома Кемпийский, Николай Кузанский). Колоссальное значение, независимо от каких бы то ни было конфессиональных границ, имела «Филокалия», опубликованная в XVIII в. греками-эмигрантами в Венеции, — собрание духовных творений отцов Церкви, благодаря переводам ставшее вскоре популярным также в Румынии и в России. Благодаря «Откровенным рассказам странника» «Филокалия» и практика Иисусовой молитвы (называемой также «сердечной молитвой») стали известны и на Западе. О «старческом движении» в России западные читатели узнавали из русской литературы. Афонские монахи старец Силуан (1866–1938) и архимандрит Софроний (1896–1993) являются православными мистиками XX в., глубоко почитаемыми и на Западе.

В XX в. ценность созерцательной жизни была заново осознана и в протестантизме, о чем можно судить по возникновению разного рода монашескующих общин (например, Община Кастеллер Ринг — *Communität Casteller Ring*). Кроме того, в последние десятилетия возник целый ряд межцерковных монашескующих общин, члены которых сознательно ведут созерцательную жизнь

¹ *Communicatio divinae vitae* (лат.) — сообщение (передача) божественной жизни. — Примеч. пер.

в надконфессиональных содружествах: например, монашеская община Тэзэ во Франции, основанная братом Рожером, итальянская монашеская община в Бозе, основанная Энцо Бьянки, и др. Эти общины стали известны далеко за пределами своих стран. Так вновь и вновь между Церквями совершается «обмен дарами», свидетельствующий о том, что процесс межцерковного сближения не обязательно означает единство в деталях, но может уже сейчас приводить к взаимообогащению Церквей.

Лит.: Contemplation // Dictionnaire de Spiritualité. Bd. 2. 1953. P. 1643–2193; *Mieth D.* Kontemplation // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 6. S. 326–327; *Mieth D.* Mystik. IV: Systematisch-theologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 7. S. 593–594; *Deselaers P.* Mystik. II: Biblisch-theologisch // Ibid. S. 586–587; *McGinn B.* Mystik. III: Historisch-theologisch // Ibid. S. 587–593; *Paus A.* Mystik. I: Religionsgeschichtlich // Ibid. S. 583–586; *Brück M., v.* Meditation/Kontemplation. I: Religionswissenschaftlich // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 5. S. 964–965; *Nicol M.* Meditation/Kontemplation. II: Christentum // Ibid. S. 965–967; *Brück M., v.* Mystik. I: Zum Begriff, II: Religionswissenschaftlich // Ibid. S. 1651–1654; *Gahbauer F.* Mystik. III, 3: Orthodoxe Mystik // Ibid. S. 1671–1673; *Köpf U.* Mystik. III, 3: Christliche Mystik // Ibid. S. 1659–1671; *Mystik // Lexikon für Theologie und Kirche.* 3. Aufl. Bd. 7. S. 583–597; *Meditation/Kontemplation // Religion in Geschichte und Gegenwart.* 4. Aufl. Bd. 5. S. 964–969; *Mystik // Ibid.* S. 1651–1682; *Clément O.* Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires. Paris, 1982; *Quellen geistlichen Lebens: 4 Bd. / Hrsgg. G. Greshake u. a.* Ostfildern, 2008; *Lossky V.* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz u. a., 1961; *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. Oxford 1981; *Merton Th.* Christliche Kontemplation. Ein radikaler Weg der Gottessuche. München, 2010; *McGinn B.* Die Mystik im Abendland: 4 Bd. Freiburg, 1994–2008; *Philokalie: 5 Bd.* Würzburg, 2004; *Schnitt V.* Contemplatio. Die Mystik des Karmel aus Quellen frühchristlicher Kontemplation. Würzburg, 2007; *Schutz R.* Kampf und Kontemplation. Auf der Suche nach Gemeinschaft mit allen. Freiburg, 1974; *Sudbrack J.* Mystik. Selbsterfahrung — Kosmische Erfahrung — Gotteserfahrung. 2. Aufl. Mainz u. a., 1988; *Sudbrack J.* Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten. Darmstadt, 2002; *La contemplazione cristiana. Esperienza e dottrina / Hrsg. L. Touze.* Vatikanstadt, 2007; *Wendel S.* Christliche Mystik. Eine Einführung. Regensburg, 2004.

Иоханнес Ольдеманн

Сознание (правосл.)

Термин и понятие «сознание», несомненно, имеет отношение к Новому и Новейшему времени. Однако было бы ошибочным считать, что значение понятия «сознание» в древней святоотеческой письменности неизвестно. Греческий термин *συνείδησις*, означавший одновременно «сознание» и «совесть», встречается в патристической письменности. Но до Нового времени в значении «сознание» он не употреблялся сколько-нибудь значимо. В греческой письменности термин *συνείδησις* использовался часто, но только в значении «совесть». Наличие одного термина для двух значений: «сознание» и «совесть» — имеется и в других языках, в частности в латинском — *conscientia*; французском — *conscience*, итальянском — *coscienza*, английском — *conscience*. То же и в старославянском: «со-знание» — «со-ведение», что и есть «со-весть» (Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. Т. 3. С. 707). Родство терминов сближает и их корневые значения. Святитель Иннокентий Херсонский говорил об этом: «Лицом называется существо мыслящее и имеющее единство сознания... Человеческая натура не может быть без сознания, но знает себя не отдельно, а так, что сознание ее проникнуто сознанием Божественным» (Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский. *Сочинения*. Т. 6. С. 812). Но он же при этом предостерегал от попыток отождествления или некорректных параллелей человеческого сознания с умом Божиим: «Сознание, говорят, есть самая высшая черта, выражающая ум Божественный. Но и сознание наше есть двойственно. Ум наш, сознавая себя, выходит из себя и, смотря на себя, двоится и даже троится. Есть ли это в Боге? Этого нет» (Там же. С. 678–679).

В словах свт. Иннокентия слово «сознание», по-видимому, употребляется как синоним слова «ум». Такое же словоупотребление можно видеть и у свт. Николая Сербского: «Все так тесно и неразрывно связано, что невозможно представить одно без другого. Природа неотделима от законов, которые ею управляют, ибо без законов не было бы и природы. Законы невозможно представить без жизни, ибо разум есть сознание, а сознание — жизнь» (Николай Сербский, свт. *Вера в тьму*. С. 5).

Святитель Феофан Затворник употребляет слово «сознание» как синоним слова «личность»: «В человеке две противоположности, а сознание одно — личность человеческая. Характер этой

личности определяется тем, на какую сторону она склоняется. Если она на стороне духа, — будет человек духовен; если она на стороне плоти, — будет человек плотян» (Феофан (Говоров), *еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. С. 64–65). В другой работе он развивает эту мысль подробнее и описывает как главенствующее положение сознания в человеке с подчинением ему всех остальных сил естества, физических и психических, также и как определяющее влияние сознания на то, каков является сам человек по его личным качествам: «Царь — мы сами — наше сознание и самодеятельность» (Он же. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. С. 56).

В патристической письменности все значения, близкие к понятию «сознание», рассматривались в категории «ум». Например, у прп. Максима Исповедника читаем: «Тот, кто умосозерцает видимый мир, видит то, что представляет в мысли; воображая мыслимое, он запечатлевает [его] с помощью чувства и созерцаемые понятия оформляет в уме и различным образом передает чувству устройство мысленного мира, а уму — многосложное устройство мира чувственного. И, перенеся посредством понятий в мысль чувство, в чувственном постигает он умосозерцаемое, а в умосозерцаемом, к чувству искусно приковав с помощью образов мысль» (Максим Исповедник, *прп.* Различные главы богословские и домостроительные. Сар. 4.91(М.90.1344С)). Здесь прп. Максим использует термин «умосозерцаемое», что в современном богословском языке может именоваться «осознаванием», хотя это и не одно и то же. Святитель Иоанн Златоуст говорит об уме, что он «поднимающийся, точно в судилище, на царский трон совести и словно судия сидящий» (Иоанн Златоуст, *свт.* Laz.1.11, G.1.723E). Такое значение близко к современной синтезирующей функции ума — высшие ментальные функции. Сознание, несомненно, высшая функция в душе — функция синтеза, контроля, направления, соединения ума и сердца. К сознанию также можно отнести то, что в православной традиции именуется как созерцание, предстояние ума в душе, умное делание, умная молитва, трезвение и пр.

В указанном смысле термин «ум» имеет следующие значения: 1) внутреннее око души; 2) «самовластное распоряжение» содержанием, то есть мыслями, идеями, образами; 3) сила мысли, сила духовного движения; 4) соединение различных содержаний и состояний души; 5) причастность к тому, что называется бессознательным и неосознаваемым. Сознанием могут быть названы

высшие формы ума: контроль, направление, руководство, соединение с другими психическими функциями, волей и чувством.

Ум как помышление, рассудок, разум, помыслы может быть отнесен к его низшим проявлениям. В этом сознание отличается от прочих действий ума. Оно несводимо к умственной деятельности. В совершенстве этот тезис раскрывается в учении о молитве: «Молитва совершенных есть как раз прежде всего умное действие (мышление. — *Авт.*): не обращенный к телу и окружающим тело вещам (направленность ума — сознание. — *Авт.*), не действуя чувством (связь ума и чувств — сознание. — *Авт.*) и его спутником — воображением, не прилепляясь рассудочно и умозрительно к устройству сущего (руководство умом — сознание. — *Авт.*), сосредоточиваясь на одной молитве (контроль — сознание. — *Авт.*), ум с необходимостью будет в молитве действовать обязательно сам по себе» (*Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 173*).

Место понятия сознания, то есть ума, в святоотеческой письменности раскрывается на перекрестии антропологических категорий ума, трезвения, самособранности, молитвы, борьбы со страстями, созерцания. Сознание, в применении его к терминам «ум», «трезвение», «внимание», «духовное художество», занимает одно из важнейших понятий в православной аскетической литературе. Сознание составляет школу ума, умного делания, школу аскетического восхождения. Благодаря сознанию душа обретает способы и методы работы с собой, со своим состоянием и может развивать себя. Во всех категориях сознание занимает место, которое можно было бы назвать центральным. С. С. Хоружий отводит сознанию ведущую роль в позднем исихазме: «Сознание достигает собранной сфокусированности на определенном внутреннем предмете — именно на множестве всех энергий сознания и человека в целом» (см. статью *Трезвение*).

При этом сознание дает уму и всем душевным силам функциональное, ценностное, духовное значение благодаря своей синтетической функции. Сознание осуществляет синтез, как собирание, соединение всех сторон души в единое целое; дает возможность соединить как телесное с ментальным, так и осознаваемое с интуитивным, а также с неосознаваемым. Кроме того, сознание возводит человека к созерцанию сверхсущих явлений и откровений. Возможности ума (сознания) приходить в сверхъестественное состояние описываются в аскетической литературе раннего периода и

Средневековья, который в Православии именуется «паламитским синтезом».

Наивысшая точка сознания — созерцание Божественного света. Но эта точка, по учению подвижников, предел сознания и переход к сверхъестественному созерцанию, которое сознанием называть уже нельзя. Здесь прекращается психическое и наступает благодатное.

Если принять тезис, что высшие горизонты ума есть сознание, то не будет преувеличением сказать, что сознание — единственный путь развития ума к высотам духа.

К понятию «сознание» тесно примыкает понятие «самосознание». Наиболее подробно осмыслено оно с православно-христианской точки зрения свт. Лукой (Войно-Ясенецким): «Выше мы говорили о самосознании. Как понимать его? Сознание своей личности складывается у человека... из понимания своего духа, характера, настроений. Где же складывается из этих элементов самосознание... Самосознание есть функция духа, а не ума. *Светильник Господень — дух человека, испытывающий все глубины сердца* (Притч. 20:27)» (Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. С. 95–96).

Святитель Феофан Затворник называет самосознанием сознание нравственное. Важным дополнением к такому пониманию служит утверждение свт. Феофана, что у христианина может и должно быть особое самосознание — христианское: «Лицо, способное и обязанное к нравственным деяниям, должно быть в своем разуме или должно сознавать себя, настоящее свое положение и свои отношения. Кто вне себя, не в своем уме, не сознаёт себя, того действия не имеют нравственного чина, каковы действия слабоумных, расстроенных в уме, погруженных в сон или еще не опомнившихся от сна.

Такое, впрочем, сознание должно быть не таково только, каково общее сознание естественное, в коем человек отличает себя как себя в том круге, где существует, но должно быть еще сознанием собственно нравственным, называемым самосознанием, в коем человек сознает себя лицом, обязанным к целесообразной деятельности, к делам ответным, подлежащим отчету».

Термин «бессознательное», так же как и «сознание», не употреблялся в православной традиции. Однако и здесь встречаются понятия, которые означают не что иное, как бессознательное в самом широком смысле слова. Например, у прп. Макария Египетского: «[Если] вошел уже ты в уничиженный ум и убил змия,

который таится под самым умом, во глубине помыслов, гнездится... в тайниках души...» (*Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, послания и слова. С. 155*). Также и свт. Филарет Московский называет бессознательное «помыслами... живущими под сердцем, в глубинах души». Страсти, помыслы, желания традиционно упоминающиеся в аскетической литературе, могут быть отнесены к области бессознательного. Понятия «телесность» и «плоть», характерные для православной антропологии, можно отнести к неосознаваемому.

Важно отметить, что в православной антропологии установлены структурные отношения сознания, бессознательного и неосознаваемого. Иерархически в душе царят высшие способности ума (то есть сознание), ниже — бессознательные движения, страсти естественные, и ниже всех — неосознаваемые, животные движения. Совершенство человека состоит в том, что душа выстраивает такую иерархическую вертикаль, где ум (сознание) главенствует над всеми частями, а бессознательное подчиняется сознанию. Духовная зрелость, согласно такому пониманию, состоит в развитии и восхождении сознания.

Грех помрачает сознание, то есть ослабляет все его функции. В греховной, бездуховной, безличностной жизни сознание не развивается. Без освобождения от страстей оно не способно возносить ум к Богу. Некоторые православные авторы однозначно говорят о том, что у сознания может быть помраченное состояние, которое возникает как следствие воздействия греха и греховных страстей.

Святитель Феофан Затворник пишет: «Грех, прившеди, приносит с собою тьму в душу, омрачая ее сознание и совесть и приводя в смятение и нестроение все ее действия... Неопределенным и невнятным становится голос совести...» (*Феофан (Говоров), еп. Уроки из деяний и словес Господа нашего Иисуса Христа. С. 42*).

О том же, но с важным добавлением говорит и прп. Иустин (Попович), указывая принципиальное отличие сознания подвижников от сознания бездуховных людей: «Сознание — это маленький островок в океане человеческого существа. Волна какой бы то ни было страсти моментально заливают его своими разыгравшимися волнами. И только тогда человек чувствует, как мало он утвердил, углубил, примирил, укоренил свое сознание в Господе Христе. Например, страсть гнева мгновенно помрачает это малое сознание в человеке... [праведники] свое сознание расширили, углубили и укоренили Христом, во Христе. Их не может одурма-

нить страсть, она может лишь их искушать. Они всегда в трезвении души и сердца, поэтому никогда не знают передышки в подвигах» (Иустин (Попович), *прп.* Собрание творений. Т. 1. С. 136). Праведник через покаяние возвращает себе способность развивать, углублять свое сознание. Через покаяние оно может достигать небывалой ясности, глубины и цельности.

Таким образом, можно сказать, что, согласно православной точке зрения, на состояние сознания человека оказывает существенное влияние то, какую личную позицию он занимает по отношению ко Христу. Тот, кто праведно живет со Христом и во Христе, имеет особое, просветленное святостью и духом состояние сознания, существенно отличающееся по своим возможностям и качеству действия от состояния сознания человека, живущего без Христа, во грехе. Такие состояния в современной православной литературе нередко называют сверхсознанием. Такое понятие неприменимо к любым практикам (прана-йога, медитация, холотропное дыхание, НЛП, шаманизм, наркотики и др.) «измененного состояния сознания» (транс, гипноз, эйфория).

Лит.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995; Иннокентий (Борисов), *архиеп.* Херсонский. Сочинения. СПб., 1908; Иустин (Попович), *прп.* Собрание творений. М., 2004; Лука (Войно-Ясенецкий), *архиеп.* Дух, душа и тело. Брюссель, 1988; Макарий Египетский, *прп.* Духовные беседы, послания и слова. М., 1998; Николай Сербский, *свт.* Вера в тьму; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987; Феофан (Говоров), *еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1890; Он же. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883; Он же. Уроки из деяний и словес Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901.

Священник Андрей Лоргус,
диакон Георгий Максимов

Сознание / Самосознание (католич.)

1. *Общее определение.* По существу под сознанием принято понимать способность к мыслительному восприятию и его осуществление как самовосприятие. Самое позднее с того момента, как это понятие было сформулировано Эдмундом Гуссерлем, основополагающими здесь стали два признака: момент интенциональности и момент

рефлексии. Сознание всегда есть осознание чего-либо (интенциональность); скрывающееся за этим внимательное восприятие всегда несет в себе оборот на себя: сознание можно — вполне независимо от дискурса — определить как внимательное восприятие чего-либо, при том что внимание направляется не только на объект, но одновременно с тем и на субъект восприятия (рефлексивность). Этот субъект интенсивно осознает самое себя. Таким образом он приходит к ясному самовосприятию в акте интеллектуального внимания, способность к которому и/или осуществление которого и зафиксировано в понятии «сознание». Интерес следует заострить на том случае, когда внимательное восприятие направлено на самое себя воспринимающего и при этом это восприятие вновь обращается на статус внимания, в котором пребывает воспринимающий. Здесь речь идет о ситуации «вторичной рефлексии»: в тот момент, когда субъект в акте созерцания созерцает самого себя, имеется совпадение созерцаемого объекта и созерцающего субъекта. Иногда этот случай (совпадение объекта и субъекта) рассматривается и как момент начала преодоления субъектно-объектного раскола, обычно приписываемого Новому времени. Там же, где этот процесс не просто подразумевается, но и прямо затрагивается, на бытовом, а также психологическом языке принято говорить (не совсем удачно) о самосознании (см. ниже пункт 4).

2. *Употребление понятия.* В пределах приведенного смыслового поля понятия «сознание» употребление этого понятия весьма различно. Колебания смысловой нагрузки этого понятия в философии и богословии объясняются изменчивостью употребления этого понятия в истории. Обратимся к сути феномена, стоящего за этим понятием: он представляет собой отчасти видоизмененное заимствование латинского термина *conscientia* и был введен в современный философский оборот только Христианом Вольффом в сочинении «Метафизика» (1719 г.). По сути же размышления над тем, что есть *con-scientia* как обоснованное знание (*scientia*), со-знающее (и в этом — смысл приставки *con* в составном существительном) одновременно собственный статус знания, — размышления над этим, конечно, старше. Более того, *con-scientia* образует почву любого, будь то имплицитного, будь то эксплицитного, эпистемического усилия. Подобное действительно, хотя в приложении к специальному содержанию термина все-таки в меньшей степени, и для греческого понятия *symphronein*, обозначавшего изначально

«прийти в себя», «осознать» — как действие субъекта. И действительно, эта характеристика предмета как рефлексии по поводу внимательного знания, сопровождающего знание, соответствует основополагающему эпистемическому стремлению к идеальному знанию, то есть к знанию надежному, не вызывающему сомнения. А оно в свою очередь и состоит именно в том, чтобы иметь перед глазами непосредственную эвидентность собственных мыслей и исключить тем самым конкурирующие эпистемические модели, например, модель просто «истинной убежденности» (ср.: *Kutschera Franz, von. Grundfragen der Erkenntnistheorie. Berlin, 1981. S. 67–78*). Вместе с тем латинский термин употребляется и в практическом смысле, утраченном потом в XIX в. в философском понимании сознания: *conscientia* означает ведь еще и «совесть», то есть способное к качественному суждению знание о собственных поступках (практический момент интенциональности), а также знание об их достоинстве и о собственном согласии или несогласии на их совершение и знание о своей способности нести за них ответственность (практический момент рефлексии).

Уже античный исходный термин следует понимать синекдохически, то есть он может иметь как более широкий, так и узкий смысл. Примеров тому много — в досократической, классической античной, средневековой мысли и в мысли Нового времени. Особенное внимание привлекала к себе периодически аристотелевская идея *noesis noeseos*, истолкованная как «внимательное восприятие мышления» или «собственного мышления» (вплоть до «мышления мышления») (*Аристотель. Метафизика. 1074b*). При этом речь идет о параномастическом генитиве интенсивности, вскрывающем внутреннюю взаимоотсылку между моментом внимания и моментом рефлексии, — взаимоотсылку, являющуюся несущим элементом в определении сознания. Подобное же действительно для замечания Фомы Аквинского: под *conscientia* — уже согласно одному только смыслу слова (*proprietas vocabuli*) — следует понимать направленность знания на что-либо (*ordo scientiae ad aliquid*). Эта направленность, скрытое сопроводительное знание, применяется к известному (*applicatio scientiae* в смысле *scientia cum alio*). В отношении актов мышления и актов поступков, то есть для *conscientia* в равной степени и как «сознание», и как «совесть», действительно, таким образом, определение «(интеллектуальный) акт, в котором мы применяем наше знание к тому, что мы в этот момент совершаем», *actus quo scientiam nostram ad ea quae agimus*

applicamus (*Summa theologiae*. I, q. 79, a. 13). Кстати, по причине синекдохического словоупотребления разные романские языки и различают — чтобы подчеркнуть разницу между обоими способами восприятия этого явления — между *conscientia psychologica* и *conscientia moralis*.

Декартово «переобоснование науки» с помощью аргумента *cogito* (Декарт Рене. Размышления о первой философии — *Descartes René. Meditationes de Prima Philosophia*. II, 8 и 9) привело в Новое время к повсеместному увлечению феноменом сознания. В антропологическом смысле это самообъявленное переобоснование означает отождествление сознания с ядром человеческой идентичности и его самоэвидентности. Под влиянием Декарта находятся и отдельные дисциплины, школы, языковые ситуации, позаимствовавшие у него понятие «сознание»; по отношению к изначальному понятию сознания они находятся чаще всего лишь в слабом, зачастую неоправданном, аналогоподобном соотношении. У Канта «трансцендентальное» сознание или «сознание вообще» обеспечивает единство возможностей нашего восприятия. Они же в свою очередь отсылаются к субъекту как фундаменту, создающему единство. Субъект — путем внимательного исследования возможностей условий своего собственного интеллектуального осуществления — убеждается в самом себе (Кант Иммануил. Критика чистого разума — *Kant Immanuel. Kritik der reinen Vernunft*. S. 131f.). Определения, данные сознанию в разных ответвлениях немецкого идеализма, присоединяются к этому определению, окрашивая его в те или иные тона. Как следствие в XX в., при содействии философии сознания, наступил программный распад метафизики в антропологию. То же можно сказать и об идейных течениях, в которых сознание подразумевает собой смыслообразующее самопонимание отдельной группы в определенных временных либо же социальных рамках. При этом аргумент внимания и рефлексии зачастую отходит на задний план и извлекается скорее по необходимости. Примером тому — «историческое сознание» в исторических школах XIX и XX вв., «сословное сознание» общественных кругов, а также «классовое сознание» марксистских теорий. Здесь же появляются и точки соприкосновения с понятием самосознания как оценочного самопонимания; в приведенных формах словоупотребления понятие самосознания отчасти имитируется, отчасти подготавливается или обогащается.

3. Споры вокруг содержания понятия. Для современного богословия особое значение имеет все же второе течение, берущее начало также от Декарта, но имеющее и значительных «предтеч» в лице таких богословов, как Августин, Дунс Скот и Мартин Лютер. В центре интереса здесь оказывается сознание как самоуверивание человека исключительно в мыслительном измерении. Однако это привело к серьезным противоречиям в движении современной мысли: во-первых, к сознанию стали подходить как к инструменту антропологического телесно-душевного дуализма, а духовное — взирая с психоаналитической (Зигмунд Фрейд) или политической (Карл Маркс) вышки, а также с вышки философии жизни (Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше), — как эпифеномен материального, стали пытаться представить решающим. Для этого сознание стали замещать «неметафизическими» эрзацами. В особенности это относится к попыткам сформулировать иерархию в противовес доминированию сознания в мысли Нового времени, что прослеживается в таких понятиях, как «бессознательное» и «подсознательное», вызвавших колоссальное эхо, свидетельствующее о содержащемся в них критическом потенциале по отношению к культуре и цивилизации: согласно этим понятиям, собственно человеческое обнаруживается в не-сознательном в качестве анонимной детерминанты человеческой действительности, сознательное же есть лишь вторичный момент отрицания, своего рода крыша. Во-вторых, появляются модели, пытающиеся размыть границы определения понятия сознания. Решающую роль сыграла здесь так называемая проблема *mind-body* — предмет дискуссий вокруг нейробиологии, теории эволюции и биофилософии. С середины XX в. эти дискуссии зачастую заглушаются спорами о возможности сознания у высокоразвитых видов животных, при том что определение сознания в таком случае ограничивается в основном «наличием» «ментальных состояний» — таких как когниции, способность к языковому творчеству и комбинированию, воспоминания и эмоции. Это ограничение уходит своими корнями по меньшей мере во времена Дэвида Юма, допускающего в качестве содержания сознания только чувственные восприятия или «впечатления» (*impressions*), а также «представления» и комбинации представлений (*ideas / combinations of ideas*) (Юм Дэвид. Исследование о человеческом познании — *Hume David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Sect. II*). Тем самым Юм становится основателем особой линии в истории определения

понятия сознания, в чем он и отходит от Декарта. В этом всеобщем и по-прежнему довольно запутанном споре участвуют и определенные христианские богословские течения, представители которых размышляют о вопросе фундамента человеческой идентичности, фундамента антропологических моделей. Тенденции к дерзкому переосмыслению антропологии с помощью теории сознания и к вытеснению, таким образом, слишком неподвижной «(нео)схоластической» метафизики можно рассматривать как положительную реакцию богословия на аналогичные попытки, предпринимающиеся в философии. Для богословия особое значение имело здесь устранение разрыва между «потусторонней» метафизикой и «посюсторонним» пониманием человека в христологическом учении о двух природах. Однако до формирования «богословия сознания», представленного какой-либо академической школой — несмотря на серьезные попытки, предпринимавшиеся в этом направлении в особенности со стороны богословов, заинтересованных в привлечении философии — дело все же не дошло. Исключением с протестантской стороны было, может быть, так называемое «романтическое богословие сознания», ссылавшееся на Фридриха Шлейермахера. Представители этого течения пытались исследовать процесс непрямого постижения Божественного, — постижения, совершающегося в процессе самоистолкования религиозного переживания, открывающегося как фундаментальное чувство безусловной зависимости. Под сознанием здесь подразумевалось, таким образом, внимательное интеллектуальное самосозерцание религиозного фундаментального чувства. В протестантизме XX в. с этим «богословием сознания» серьезно враждовали и вполне успешно оттесняли его на задний план диалектическое богословие, библицизм и «богословие фактов» (*Tatsachentheologie*).

4. *Определения самосознания.* Понятие самосознания следует либо рассматривать как излишнее, если оно с помощью префикса «само-» называет и без того несущий элемент структуры сознания, то есть рефлексии по поводу собственного мыслительного процесса. Или же «самосознание» означает — преимущественно в бытовом словоупотреблении — качественно конкретную самооценку в смысле интеллектуальной перепроверки своей собственной ценности, чувства своей ценности. Таким образом, в «самосознании» слышится слабое эхо, доносящееся от определения сознания:

момент интенциональности направлен исключительно на субъект восприятия, момент же рефлексии следует расценивать как оценочный, служащий самопере проверке.

Лит.: *Grau K. J. Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffs im XVII. und XVIII. Jahrhundert. Halle, 1916; Kemmerling A. Eine Handvoll Bemerkungen zur begrifflichen Unübersichtlichkeit von Bewusstsein // Bewusstsein und Repräsentation / Hrsg. F. Esken, H.-D. Heckmann. Paderborn, 1998; Seele, Denken und Bewußtsein — Zur Philosophie des Geistes von Platon bis Husserl / Hrsg. U. Meixner, A. Newen. Berlin; New York, 2003; Bewusstsein — Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie / Hrsg. Th. Metzinger. Paderborn, 1995.*

Кристиан Шэфер

Сон (правосл.)

Сон — естественная потребность организма человека. Наступление сна связано с утомлением, усталостью и необходимостью восстановить физические и психические силы.

В православной аскетической литературе существует мнение (не имеющее места в богословии), что в Эдеме Адам не нуждался во сне и что он уснул не естественным сном, а экстатическим (см. Быт. 2:27). После грехопадения жизнь человека изменилась, появилось утомление, и поэтому потребовался сон. Аскетическая школа Православия относится к сну двояко: признает его необходимость, но предостерегает от излишеств в сне и от различных его последствий, ведущих к появлению страстей.

Сон упоминается в Ветхом Завете как нечто естественное для человека: *Бог послал царю крепкий сон, этот добрый дар, от века ниспосылаемый Им и в ночи и во дни всем, кому Он хочет* (3 Мак. 5:6). Жизнь человека оказывает влияние на качество его сна: *Сладок сон трудящегося, мало ли, много ли он съест; но пресыщение богатого не дает ему уснуть* (Еккл. 5:11); также и в другом месте говорится: *Здоровый сон бывает при умеренности желудка* (Сир. 31:22).

Есть указания на то, что Бог посылает сон людям или отнимает его. Так, чтобы Давид мог выскользнуть из окружения, на Саула и всех, кто был с ним, *напал сон от Господа* (1 Цар. 26:12), и напротив, чтобы привести на память царю Артаксерксу благодеяние праведного Мардохея, *Господь отнял сон от царя* (Есф. 6:1).

Словом «сон» в русском языке именуются также и сновидения. Сновидения могут быть «вещими», могут быть благодатными явлениями во сне, а могут быть явлением дьявола и бесов. Но большая часть сновидений, снов — это чисто психологические явления, имеющие основу в природе человека. Об обычных снах сказано: *Сновидения бывают при множестве забот* (Еккл. 5:2) и: *во множестве сновидений, как и во множестве слов, — много суеты* (Еккл. 5:6). Но в Писании нередко встречаются указания на то, что Бог иногда так или иначе объявляет человеку через сновидения Свою волю или предупреждение о грядущих событиях.

Во сне Господь говорил Аврааму (см. Быт. 15:12) и языческому царю Авимелеху (см. Быт. 20:3–6), видение от Господа во сне получил патриарх Иаков (см. Быт. 28:12), посредством сна Бог вразумил Лавана (см. Быт. 31:24), вещий сон видел в юности патриарх Иосиф (см. Быт. 37:6–9), он же давал толкование вещим снам египетских виночерпия и хлебодача (см. Быт. 40:5–23), а затем и фараона (см. Быт. 41:15–32). Вещий сон ради Гедеоны был послан одному из войска мадиамского (см. Суд. 7:13); *В Гаваоне явился Господь Соломону во сне ночью* (3 Цар. 3:5); пророк Даниил толковал вещий сон Навуходоносора (см. Дан. 2) и сам видел во сне *пророческие видения* (Дан. 7:1).

Среди указанных случаев есть примеры того, как Господь говорит человеку во сне прямо, а есть примеры, когда человек получает откровение посредством видения, которое, как правило, нуждается в истолковании. Такие сновидения от Бога бывали как с праведниками, так и с грешниками (даже с язычниками), как с царями и пророками, так и с простыми людьми. О таких сновидениях можно говорить не столько как об исключениях, сколько как о некоем правиле: *Господь говорит с людьми во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей... тогда Он открывает у человека ухо и запечатлевает Свое наставление, чтобы отвести человека от задуманного дела и удалить от него гордость, чтобы отвести душу его от пропасти и жизнь его от поражения мечом* (Иов. 3:15–17).

В наибольшей и значительной степени откровение через сновидения было свойственно пророческому служению: *если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним* (Чис. 12:6). Если обычный человек, как правило, видит вещие сновидения, касающиеся только его судьбы, то пророк получает откровения о судьбах всего народа и даже всего человечества.

В Новом Завете Господь также продолжает вразумлять людей через сновидения. Дважды во сне Ангел являлся Иосифу, возвещая ему волю Божию; во сне волхвы были предупреждены не возвращаться к Ироду; наконец, жена Пилата видела страшный сон (сновидение), когда муж ее вершил суд над Иисусом Христом (см. Мф. 27:19).

Пророк Иоиль предсказывает: *И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения* (Иоил. 2:28). На проповеди, произнесенной в день Пятидесятницы, апостол Петр засвидетельствовал, что это пророчество исполнилось в Новозаветной Церкви (Деян. 2:14–17).

Однако это вовсе не означает, что любой сон (сновидение) человека является вещим. В Писании неоднократно упоминается о ложных снах (сновидениях) и о том, как пагубно доверять им и пытаться выдать их за откровения: *вещуны видят ложное и рассказывают сны лживые; они утешают пустотою* (Зах. 10:2); *Думают ли они довести народ Мой до забвения имени Моего посредством снов своих, которые они пересказывают друг другу?* (Иер. 23:27); *...да не обольщают вас пророки ваши, которые среди вас, и гадатели ваши; и не слушайте снов ваших, которые вам снятся* (Иер. 29:8).

В еще большей степени как состояние сна, так и феномен сновидений осмысливаются в трудах святых отцов Церкви. Свт. Феодорит Кирский указывает на промыслительное значение сна как отдыха для тел тех, кто трудится: «Смотрение Божие... дало... сон сладкий и продолжительный, который может успокоить тело после усталости и сделать его более крепким для трудов следующего дня» (Феодорит, еп. Кирский, блж. Творения. Ч. 5. С. 289).

Говоря о состоянии сна, которому подвержены обычные люди, св. Иоанн Лествичник указывает, что оно может овладевать человеком по разным причинам: «Сон сам по себе один и тот же; но он, как и похоть, имеет многие причины: происходит от естества, от пищи, от бесов и, может быть, от чрезмерного и продолжительного поста, когда изнемогающая плоть хочет подкрепить себя сном» (Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 254).

Православные аскетические писатели указывали, что для подвижника процесс сна может таить опасности. К ним в первую очередь относятся сновидения, возбуждающие блудную страсть. Кроме этого, как говорит св. Иоанн Кассиан, «и чистый сон без опасных грез может расслабить монаха, которому нужно скоро

встать, производит в духе ленивую вялость, ослабляет его бодрость на целый день, иссушает сердце, притупляет зоркость разума» (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. С. 20*).

Преподобный Иоанн Лествичник указывает, что бесы навевают сон на монаха утром, когда ему нужно вставать на молитву, а также и во время самой молитвы (см. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 254–255*). А о вреде многоспания он говорит: «Бодрствующее око очищает ум, а долгий сон ожесточает душу. Бодрый инок — враг блуда, сонливый же друг ему» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 257*). Преподобный Паисий Величковский пишет, что сон порождает леность, уныние, отчаяние и многие другие страсти, и «как мгла покрывает солнце, так многий сон закрывает созерцательную силу ума» (*Паисий Величковский, прп. Кринь сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. С. 40*).

Учитывая указанные опасности от излишнего сна, неудивительно, что святые отцы уделяли внимание тому, как с ним бороться. Преподобный Иоанн Лествичник пишет: «Как много пить зависит от привычки, так и много спать. Потому-то и должно нам, особенно в начале нашего подвига, подвизаться против сна; ибо трудно исцелить давний навик» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 254*). Преподобный Паисий указывает, что «мера сна в сутки: новоначальным [монахам] — семь часов, средним — четыре, совершенным — два часа и всенощное стояние» (*Паисий Величковский, прп. Кринь сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. С. 43*).

Святые отцы также давали советы, как подвижнику надлежит готовиться ко сну, чтобы не получить вреда. Преподобный Антоний Великий говорит: «Когда склоняешься на свое ложе, с благодарением вспоминай благодеяния и Промысл Божий. Тогда... сон тела будет для тебя трезвением души, а смежение очей твоих — истинным видением Бога» (*Антоний Великий, прп. Духовные наставления. С. 152*).

Указанные принципы отношения ко сну нашли выражение в утреннем и вечернем молитвенном правилах, которые читает каждый православный христианин. В первой молитве на сон грядущим (прп. Макария Великого) верующий просит: «Дажь ми, Господи, в нощи сей сон прейти в мире», а в молитве прп. Иоанна Дамаскина вспоминает о смерти: «Владыко человеколюбче, не уже ли мне одр сей гроб будет?.. Се ми гроб предлежит, се ми смерть предстоит».

А после пробуждения христианин в шестой из утренних молитв (свт. Василия Великого) благодарит Бога, «подавшего нам сон во упокоевание немощи нашея и ослабление трудов многотрудныя плоти».

Об актуальности для мирян аскетического отношения ко сну прямо писали некоторые святые. Так, св. Иоанн Кронштадтский замечает: «Кто долго спит, для того интересы духовные делаются чуждыми, молитва — трудною, наружною и несердечною, а интересы плоти становятся на первом плане... Излишний сон вреден, расслабляет душу и тело» (*Иоанн Кронштадтский, прот.* Живой колос с духовной нивы. С. 82).

В русской православной аскезе и в народной жизни, которая в значительной степени развивалась под влиянием монашества, отношение к многоспанию явно отрицательное. В среде и монахов, и мирян уважались те, кто мало спит и рано встает. При этом как у мирян, так и у монахов присутствует практика дневного сна. Некоторое аскеты предупреждали о вреде дневного сна, видя в нем проявления действия *беса полуденного* (Пс. 90:6 — в славянском переводе).

Одним из ярких примеров борьбы с многоспанием является жизнь прп. Нила Столобенского (XVI в.). Преподобный Нил жил на маленьком острове на озере Селигер. Жильем ему служила пещера, к стене которой он приделал два больших деревянных крюка и облокачивался на них, как на костыли, подмышками. Спинай Нил прислонялся к стене, сидя на скамье. Так, полусидя, полуви-ся, он спал. Был ли это полноценный сон или дремота, во время которой Нил продолжал молиться и сохранял трезвение (см. статью *Трезвение* настоящего Словаря), — неизвестно. Пример преп. Нила стал символом особого аскетического подвига русского северного монашества. Деревянные фигурки прп. Нила Столобенского, полусидящего во сне (Нил и умер в этой же позе), — широко распространенный и поныне скульптурный образ (икона) святого. Однако в борьбе с многоспанием надлежит соблюдать разумную умеренность, поскольку впадение в другую крайность также приносит большой вред не только телу, но и душе.

Что касается сновидений, то свт. Григорий Нисский описывает их как «некие призраки умственной деятельности», которые «составляются случайно душой» (*Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. С. 124). Он указывает, что на характер сновидений оказывает влияние и состояние тела, и нравственный облик спящего, ибо «о чем привыкла душа размышлять наяву, образы того составляет она в сновидениях» (Там же. С. 131).

Святитель Филарет Московский указывает: «Сновидения различны. Они могут происходить от различных состояний тела, особенно нервов, от сердца, мыслей, воображения, каковы сии наяву, и, наконец, от влияний духовного мира: чистых, смешанных и нечистых. Дабы определить достоинство сновидения, потребно многое испытание» (Филарет Московский, свт. Призовите Бога в помощь. С. 187).

А вот что свт. Григорий Двоеслов говорит о влиянии на сновидения бесов: «Если бы не случались часто сновидения от наваждения тайного врага, то премудрый муж никогда бы не указал на это словами: *Сновидения ввели многих в заблуждение, и надеявшиеся на них подверглись падению* (Сир. 34:7); также: *Не ворожите, не гадайте по снам* (Лев. 19:26) (так в переводе семидесяти толковников; в синодальном переводе: *Не ворожите и не гадайте*). Этими словами ясно показывается, что должно отвращаться сновидений, которые соединяются с гаданиями» (Григорий Двоеслов, свт. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. С. 293).

Святитель Феофан Затворник пишет: «Исторически подтверждается, что бывают сновидения от Бога, бывают свои, бывают от врага. Как разузнать, ума не приложить. Глазок смотрок. Решительно только можно сказать, что сны, противные православному христианству, должно отвергать» (Феофан Затворник, свт. Творения. С. 178).

Общепризнанно, что бесы нередко используют сновидения как оружие против верующих. Монахам они приводят в снах образы родных, будто бы попавших в беду. Но даже просто интересные, яркие сны могут представлять опасность, если относиться к ним с повышенным интересом. Поэтому прп. Иоанн Лествичник советует подвижникам не вспоминать после пробуждения то, что приснилось ночью (Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 227).

Также святой отец говорит, что бесы тщеславия могут внушать так называемые вещие сны, предсказывая в них какие-либо события в виде прогноза, а не по предведению будущего, которого у них нет (Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 54). Преподобный Петр Дамаскин пишет о том, что бесы имитируют «духовные» сновидения, являя в них изображения света, Ангелов или Самого Христа, чтобы обольстить монаха (см.: Петр Дамаскин, прп. Творения. С. 22–23).

Чем отличаются сновидения от Бога и сны от бесов? Отвечая на этот вопрос, святые отцы указывали определенные признаки. Так, прп. Иоанн Лествичник говорит, что бесы, являясь во сне в виде святых или Ангелов, после сна оставляют чувство радости и превозношения, а подлинныя Ангелы показывают во сне муки и Страшный Суд: «Итак, верь только тем сновидениям, которые возвещают тебе муку и суд; а если приводят тебя в отчаяние, то и они от бесов» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. С. 55*). Преподобный Варсонофий Великий отмечает, что диавол не может изобразить во сне знак креста: «...когда увидишь во сне образ креста, знай, что этот сон истинен и от Бога, но постарайся от святых получить истолкование значения его и не верь своему помыслу» (*Варсануфий Великий и Иоанн Пророк, прпп. Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников. С. 279*).

Хотя святые отцы признавали, что бывают сны от Бога, однако ввиду того, что для несовершенных в духовном отношении людей отличить эти сны от дьявольских наваждений бывает невозможно, святые единогласно и категорично призывают не верить снам вообще. В подтверждение серьезности указанного предостережения приводятся примеры того, как иногда даже весьма опытные подвижники претерпевали падения из-за доверия к снам.

Лит.: Антоний Великий, прп. Духовные наставления. М., 1998; Варсануфий Великий и Иоанн Пророк, прпп. Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников. М., 1995; Григорий Двоеслов, свт. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М.; Рига, 1996; Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 1. М., 1861; Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993; Иоанн Крошадтский, прот. Живой колос с духовной нивы. СПб., 1909; Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. М., 2008; Паисий Величковский, прп. Кринь сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. Краснодар, 1991; Петр Дамаскин, прп. Творения. М., 2001; Феодорит, еп. Кирский, блж. Творения. М., 1857; Феофан Затворник, свт. Творения: В 2 т. Т. 2. М., 2000; Филарет Московский, свт. Призовите Бога в помощь: Сборник писем. М., 2006.

Протоиерей Андрей Лоргус,
диакон Юрий Максимов

Сон / Сновидение (католич.)

1. Сон и сновидения беспокоят наше сознание в состоянии бодрствования. Мы спим треть нашей жизни; и все же нельзя говорить о том, что мы рискуем «проспать» жизнь, как, наверное, часто кажется тем, кто мыслит в категориях психологии сознания. Уже в древности философы спорили о том, является ли сон и сновидения соматическим или же психическим явлением. Сон легко подвержен разного рода нарушениям. Особенно негативное влияние оказывает на него невротическая потребность современного человека все держать под контролем, а также привычка к трусливо-ипохондрическому самокопанию. И то и это ведет к обостренной рефлексии и вместе с тем к вегетативному перевозбуждению, затрудняющему соскальзывание сознания в бессознательность сна. Одновременно с этим причины нарушений сна имеются и во внешней среде спящих людей и людей, страдающих бессонницей, — это давление со стороны общества, ориентированного на экономический успех и буквально принуждающего человека к отдыху во сне с целью восстановления работоспособности и способности к новым достижениям. В обычном сне произвольная мускулатура находится в состоянии практически полного покоя за исключением глазных мышц, особенно активных в фазах *rapid-eye-movement*. Несмотря на кажущуюся пассивность, сон представляет собой высокоактивную программу самоперепроверки, в особенности мозга. Из примерно 150 000 снов, увиденных нами на протяжении всей жизни (Ermann, 2005), мы осознаем лишь малую толику. И все-таки во сне наше мышление продолжает работу, хотя и в измененной, но зато более интенсивной форме. Это нашло свое выражение и в поговорке «утро вечера мудренее», затрагивающей ситуацию, когда необходимо принять решение касательно чего-либо, какой-либо трудности или какого-либо вопроса. Понятия «сон» и «сновидение» часто употребляются в качестве синонимов. В испанском и в русском языках эти два явления обозначаются даже одним и тем же словом (*sueño*, сон). В словоупотреблении Ветхого Завета понятия сон (*шена*) и сновидение (*халом*) различают с тем, чтобы подчеркнуть, что отдельные сновидения имеют характер откровения, но и с тем, чтобы предостеречь от возможных богопротивных ошибок.

2. *Две грамматики мышления: первичный и вторичный процессы.* Еще задолго до появления психоанализа человек чувствовал себя перед лицом такого таинственного явления, как сон и сновидение, одновременно и беззащитным, и бессильным, и зачарованным. «Толкование снов» представляет собой явление нового порядка не в смысле нового подхода к содержанию снов, а в том смысле, что, вспоминая свой сон, человек приходит к четкому осознанию своего стиля мышления. Фрейд называл это архаичное мышление спящего человека, ребенка, шизофренического психотика — в том числе с точки зрения проблематики неврозов — первичным процессом, ПП (*Primärprozess*, PP). Мышление первичного процесса заявляет о себе в рамках нашего вторично-логического обычного сознания (вторичный процесс, ВП — *Sekundärprozess*, SP) с помощью беспокоящих явлений — формальных свойств, представленных ниже в таблице.

Противопоставление первичного и вторичного процессов

	Первичный процесс (ПП)	Вторичный процесс (ВП)
Механизмы	Уплотнение Смещение Бессвязные ассоциации	Однозначность Языковые привязки
Мышление	Конкретно-паратак- тичное Регрессивное Отсутствие знания о смерти Отсутствие отрицания	Абстрактно-причинное «нет» (возможность отрицания, смерти)
Поступок / Поведение	Защитная символика	Инструментальное решение проблемы
Субъектно- объектные связи	Преобладание привяз- ки к субъекту Досимволические ощу- щения Сенсорно-перцептив- ная идентичность	Социальное поведение
Границы (безгранич- ность)	Икаровы фантазии	Время, закон, порядок

Содержания	Удовлетворение инстинктов	Нравственность, заповеди
Желание / Нежелание в противоположность реальности	Принцип желания	Принцип реальности
Способность к ментали- зации	Навязчивость Образование симпто- матики Нементализованные состояния аффекта	Толкование Ментализация

Фрейд формулировал наблюдения ПП и ВП изначально в невролого-физикалистской терминологии, однако остался верен этому разграничению и на поздних стадиях развития своей теории. Разграничение на ПП и ВП нельзя, таким образом, отождествлять со всевозможными метапсихологическими определениями касательно соотношения между сознательными и бессознательными событиями психической жизни. Это разграничение опирается в конечном итоге на формальные свойства текста, существование которых прослеживается и вне зависимости от ранних физикалистских теорий Фрейда (Frick et al. 2008: Holt, 2009). Карл Густав Юнг, в свою очередь, различал, с одной стороны, субъективное мышление, регулируемое внутренними мотивами, и, с другой стороны, направленное мышление (Jung, 1952-e — 1983). Многие исследователи, скептически относящиеся к теоретическим выкладкам Фрейда, тем не менее по-прежнему применяют сформулированное им различие на ПП и ВП, позволяющее им адекватно учитывать переплетение разного рода знаковых уровней в бодрствующем сознании и в сознании в момент сновидения.

В понимании сновидения могут помочь некоторые механизмы ПП, описанные Фрейдом: *уплотнение*, к примеру, ведет к формированию смешанных личностей, то есть к зарождению возникающих во сне новых самосознаний, обладающих свойствами нескольких отдельных личностей, знакомых человеку по внешней реальности, — личностей, которых режиссер сна сам выводит на ночную сцену. Смещение и тенденция к бессвязным ассоциациям создают почву для паралогических символов, которым нет места в ВП. В сновидении тематизируются субъектно-объектные связи, то есть

положение сновидца по отношению к людям, играющим важную роль в его жизни (объектная ступень). Но отдельные личности, появляющиеся на сцене сновидения, могут толковаться и в качестве аспектов самого сновидца; все сновидение представляет собой отражение состояния «я» сновидца. Можно сказать, что в ПП, преобладающем во время сновидения, преобладает субъектная привязка, сопровождающаяся досимволическими ощущениями из телесной сферы и ощущением безграничности, не знающей ни смерти, ни какого-либо «нет» и манящей к полету, подобно полету Икара. «Кошмары» и прочие аффектные состояния в ПП еще не ментализованы (то есть не отягощены интенциональными толкованиями сновидения). Нахлынув на субъект, они отличаются тупой навязчивостью, в которой Фрейд усматривал характеристику образования симптоматики: страх, соматообразный симптом или определенная тема повторяются во сне до тех пор, пока человек не начинает осознавать и ментализовать его.

Разграничение между ПП и ВП, предпринятое Фрейдом, представляется целесообразным, когда речь идет о характеристике особенно ярких свойств сновидения. Сама по себе эта теория сновидения является, однако, явлением вторично-процессного порядка, в особенности когда она стремится к тому, чтобы «перевести» категории мышления ПП на язык ВП! Существенно более новаторской, чем фрейдовское умозаключение о существовании ПП, является его гипотеза, предполагающая, что сновидения представляют собой отражение ПП, качественно отличного от ВП. Ее можно назвать фрейдовской *символично-первично-процессной моделью сна* (Robbins, 2004). В этой модели сновидение представляется не декодируемым «иностранным языком», а *прямым* в сенсорно-перцептивном и галлюцинаторном модусе, то есть вне вербальных привязок и коммуникативных функций. Иными словами, сновидение, будучи телесно-переживаемой ночной конструкцией, уже представляет собой «спонтанное самоотражение актуального состояния я в образе символов» (Юнг К. Г. Общие соображения касательно психологии сна // Юнг К. Г. Динамика бессознательного — Jung C. G. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes // Jung C. G. Die Dynamik des Unbewussten. 1928. § 505), а не становится таковым в состоянии бодрствования, в пересказе сновидения, в придании ему стройности и в его истолковании.

3. «Царский путь к знанию бессознательного в душевной жизни». «Толкование же сновидения есть *via regia*¹ к знанию бессознательного в душевной жизни» (Фрейд З. Толкование сновидений — Freud S. Die Traumdeutung). В категориях ПП мы мыслим скорее в сновидении, чем в состоянии бодрствования. Но и в этом ночном просмотре архаических образов у нас нет прямого доступа к бессознательному, доступ имеется лишь к выявившемуся сновидению, выкристаллизовавшемуся в процессе работы над сновидением из скрытой идеи сновидения. Толкование сновидения может лишь отчасти повернуть вспять бессознательный процесс сновидения и, с опорой на ассоциации, открыть его смысл сновидцу. Царским путем толкование сновидений является прежде всего потому, что оно наводит нас на след ПП в нашем бодрствующем сознании, в котором преобладают категории ВП, и облегчает нам совмещение обоих процессов друг с другом. Целью толкования сновидения является, таким образом, не замещение сна путем его вербализации, «логической» обработки и трактовки, опирающейся на определенную теоретическую базу. Речь идет скорее о творческом совмещении разных знаковых уровней — досимволического соматического, символического-образного и символического-вербального (Bucci, 1997; Frick et al., 2008; Frick, 2011).

4. Театральная модель сна. «Весь процесс создания сна по существу субъективен, а сон есть тот самый театр, в котором сновидец — и сцена, и актер, и суфлер, и режиссер, и автор, и публика, и критик. Эта простая истина представляет собой фундамент такого представления о смысле сновидения, которое я назвал толкованием на субъектном уровне. Это толкование рассматривает... всех участников сновидения в качестве персонифицированных черт личности самого сновидца» (Jung C. G. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes // Jung C. G. Die Dynamik des Unbewussten. 1928. § 509).

Широко распространенная идея сна как «телевизора» рассматривает и интерпретирует сон как внешнее театральное представление, не нуждающееся даже — это уже крайняя разновидность этой теории — в человеке, видящем сон. Театральная модель помогает поместить это абстрактное представление о сновидении в более широкий контекст, но в особенности — увидеть сон в контексте определенной судьбы, в контексте определенных отношений,

¹ Лат.: царский путь. — Примеч. пер.

в рамках которых сон пересказывается. В нейро-биологии сновидение было сведено к нейрональным процессам в стволе мозга, из которых кора больших полушарий мозга создает более или менее осмысленные образы. То есть осветитель и звукорежиссер своими световыми и звуковыми эффектами вынуждают актеров к действиям, не предусмотренным автором пьесы. Нейро-конструктивизм рассматривает мозг как аппарат, отражающий чувственные впечатления «изнутри», так что мы можем рассматривать их, как зрители в кино или театре смотрят, что происходит на сцене: «Похоже, наш мозг вообще видит сны почти все время, иногда более учитывая сенсорную информацию извне (мы называем это состоянием бодрствования), иногда же отказываясь принимать внешний мир во внимание, и это мы тогда называем сном» (Хубер М. О пользе сновидения — Huber M. Vom Nutzen des Träumens. S. 164f.).

Театральная модель напоминает нам о том, что мы в любой момент можем сложить с себя роль зрителя, чтобы «играть» в спектакле, идущем на сцене нашего сновидения. В состоянии бодрствования эта модель помогает нам относиться ко сну не только как к нейробиологическому или психоаналитическому объекту изучения, но и как к приглашению к творческому символическому действию.

5. «Да сподобимся помнить о Тебе и в самой глубине сна» («*Dich träume unser tiefstes Herz...*»). Таковы слова молитвы Амвросия, которые Церковь произносит перед наступлением ночи. По отношению к сну и сновидению можно судить о том, как богословская антропология толкует человека как *animal symbolicum*. Живые символы не поддаются нашим попыткам их объективировать, ими манипулировать, «перевести» их на язык ВП. «Утреннее» богословие пройдет мимо ночных сновиденческих образов, несмотря на то что они насквозь пронизывают его, оставляя по себе в человеке, видевшем сон, сильное эмоциональное впечатление. Подобное одностороннее «утреннее богословие» обратится к подходящему обширному материалу из Св. Писания, Св. Предания и современной мысли. «Вечернее» богословие, напротив, знает о том, что «из царства сна с тайной симпатией к нему навстречу выйдут те образы», которыми оно, «вечернее» богословие, «уже и так насыщено» (Раппер К. Духовная вечерняя беседа о сне — Rahner K. Geistliches Abendgespräch über den Schlaf. 1947. S. 276). Ему зна-

комо бодрствование спящего сердца (Песнь. 5:2), а также скрытая христоцентричность сна: «Взгляд устремлен на Христа / еще посреди сна» («Auf Christus geht der Blick / Mitten im Schlaf noch») — так Ранер перевел строчки Пруденция «*Christum tamen sub ipso / meditabimur sopore*». «Вечернее» богословие способно вдохновиться духовными путями, учащими молиться в сновидении. Во время своих *laboriosa vigilia*¹ оно не забудет «проспанную» треть человеческой жизни, в которой таинственным образом обитают наши великие образы. Сновидение можно «видеть» и дальше, наяву — в искусстве и в активном воображении.

«Но и для Св. Писания состояние спящего человека может означать его внутреннюю открытость, когда он становится способным к восприятию Божественных указаний (преподаваемых Господом, когда человек спит), к разумным снам, которые — выпуская на волю внутренний мир человека, обычно все-таки вытесненный, — могут быть рупором Божественных указаний и повелений. И в самом деле: обычный сон — это нечто таинственное. Человек, свободная личность, хозяин своих поступков, отпускает себя во сне, перестает держать себя за руку, доверяется силам своего бытия, которых он не сотворил и которые неподвластны ему. Сон — это акт доверия по отношению к внутренней правильности, надежности и к внутреннему благу мира человека, акт беззаботности и согласия с неподвластным ему. Если сон воспринимается именно так, то есть не как некий психологический механизм, наваливающийся на человека, а как нечто, к чему надлежит относиться как к акту, подлежащему разрешению в человеческой целостности, когда сон принимается с доверием, тогда подобный акт засыпания в принципе родствен внутренней структуре молитвы, которая ведь тоже включает в себя отпущение себя на волю, предание своей действительности провидению Божию, принятому как власть любви. Неудивительно это христианское ощущение, что в сон надлежит входить с молитвой, которая, отражая собой ситуацию молящегося, должна быть сознательным, очищающим и примиряющим прощением с днем и его заботами, должна быть передовериванием себя тайне, приемлющей нас во всякое время с любовью. Если сон принимается так, с молитвой, тогда и темная глубина человеческого существа, в которую человек дает унести себя сну, приемлет благословение.

¹ Лат.: тяжкие бдения. — Примеч. пер.

И тогда сон будут охранять ангелы Божии, а не аггелы тьмы. Сон тогда мирен и покоен, сон становится тогда общением с глубинами, в которых должна покоиться и корениться любая свободная личность человека, любое сознательное выстраивание жизни, если человек хочет оставаться или стать духовно здоровым» (*Ранер К. Повседневное — Rahner K. Alltägliche Dinge // Raffelt A. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug (Sämtliche Werke, 23), 1954–2006. S. 483).*

Лит.: *Bucci W. Psychoanalysis and cognitive science. A multiple code theory. New York; London, 1997; Dietrich W. Schlaf Gottes // Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie (FS Horst Balz) / Hrsgg. K. Schiffner, K. Wentz, W. Zager. Stuttgart, 2007. S. 334–342; Ermann M. Träume und Träumen. Hundert Jahre «Traumdeutung». Stuttgart, 2005; Frick E. Das Theater des Traumes im Prozeß des Psychodramas // Gruppentherapie und Gruppendynamik. 2002. № 38. S. 174–190; Idem. Psychosomatische Anthropologie. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für Unterricht und Studium (unter Mitarbeit von Harald Gündel). Stuttgart, 2009; Frick E., Stigler M., Georg H. u. a. Tumor patients in psychodynamic psychotherapy including daydreaming: Can imagery enhance primary process and positive emotions? // Psychotherapy Research. № 18. S. 444–453; Holt R.R. Primary process thinking: theory, measurement, and research. New York; Toronto; Plymouth, 2009; Huber M. Vom Nutzen des Träumens. Neurobiologische und psychoanalytische Überlegungen zu Traum und Gedächtnis // Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum / Hrsgg. T. Auchter, M. Schlagheck. Paderborn, 2003. S. 141–170; Jung C. G. Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes // Jung C. G. Die Dynamik des Unbewussten. Zürich; Stuttgart, 1928–1967. S. 269–318; Robbins M. Another look at dreaming: Disentangling Freud's primary and secondary process theories // Journal of the American Psychoanalytic Association. № 52. S. 355–384.*

Экхард Фрик

Страдание (правосл.)

Страдание — это состояние боли, мучения, скорби, печали, страсти. Кроме этих значений, существует более глубокое понимание страдания. Его мы находим у прп. Иоанна Дамаскина: страдание есть движение в одном предмете, производимое другим предметом (*Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение*

православной веры. Кн. 2, гл. 22. С. 166). Страдание, по словам прп. Иоанна Дамаскина, есть состояние, противоположное действию, являющемуся самодеятельным движением. Действие есть движение, согласное с природой, страдание же — движение, природе противное. Преподобный Иоанн отмечает, что болезненно не страдание, а ощущение страдательного состояния. Но чтобы ощущение имело место, страдание должно быть заслуживающим внимания, то есть значительным по силе. Дамаскин различает в человеческой душе части разумную и неразумную, причем утверждает, что «неразумная часть души называется страдательной и пожелательной. При этом следует заметить, что произвольное движение принадлежит той части души, которая повинуется разуму» (Там же. С. 167).

Наиболее значимую роль понятие «страдание» играет в православном учении о спасении: крестными страданиями Спасителя весь род человеческий был искуплен от греха и вечной смерти, и для человека открылась дорога к спасению. Однако успешно продвигаться по этой дороге человек может, лишь прилагая и собственные усилия, включающие терпеливое перенесение страдания, то есть путем «сораспятия» Христу. Апостол Павел пишет: *многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* (Деян. 14:22); *если терпим, то с Ним и царствовать будем* (2 Тим. 2:12).

Размышления о неизбежности страданий в этом мире и об их источнике — важная составляющая в вероучении практически всех религий, и христианство не является исключением. По православному учению, страдание вошло в мир вместе с грехопадением Адама и Евы. Первоначально, пишет прп. Иоанн Дамаскин, «Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, свободным от печали и забот, украшенным всякою добродетелью, изобилующим всеми благами» (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 152). Однако Он «сотворил его в одно и то же время духом и плотию: духом по благодати, плотию — в предупреждение гордости; духом — затем, чтобы он оставался неизменным и прославлял Благодетеля, плотию — затем, чтобы страдал и, страдая, памятовал о том, кто он, и, впадая в гордость, вразумлялся» (Там же). Святитель Григорий Богослов высказывает предположение, что «кожаные ризы», в которые облекся изгнанный из рая человек, — это, может быть, «грубейшая, смертная и противодействующая» плоть, то есть плоть, более подверженная страданию, чем первоначальная (Григорий Богослов, свт. Слово 45).

На Святую Пасху. О страданиях, смерти и Воскресении Христовом // Собрание творений. Т. 1. С. 666).

В результате грехопадения люди были изгнаны из рая и осуждены на смерть. Они должны были «в поте лица» (то есть в страдании и терпении) возделывать землю, которая произрастит *терния и волчцы*. Женщины — рожать детей в страдании. Главное последствие изгнания из рая — прекращение богообщения и отчуждение человека от Бога, что является величайшим страданием и действительно смертью. Богообщение вновь стало возможным для человека после искупительной жертвы Христа.

Страдания в мире неизбежны, но в каждом конкретном случае причины страдания различны, как различны и его виды. Бывают страдания, посланные Богом, а бывают так называемые самопроизвольные. Различают страдания также по тому, поражают ли они тело, душу или дух человека. В первом случае речь идет о болезнях, голоде, холоде, непосильном труде и скудости в самом необходимом; во втором — это страдание человека от собственных страстей, в особенности от печали и уныния, а также от сердечной тоски, от разлуки, страдание в заключении и т. п.; дух же может страдать от мучений совести, от сострадания горю близких, печали за их грехи и т. д. (См.: *Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия: Опыт построения христианского мирозерцания*. С. 391).

Одной из главных причин попускаемых Богом страданий является греховность человека. Страдание способно приостановить действие греха (например, болезнь: *страдающий плотию перестает грешить* — 1 Пет. 4:1). Оно также может быть гласом Божиим, вразумляющим грешника, — как удар по руке, творящей беззаконие. Страдание может смягчать последствия греха, разрушительно действующего на душу грешника. Иногда страдания попускаются человеку для того, чтобы от легкой и рассеянной направить христианина к жизни сосредоточенной, жизни в Боге. Страдания могут способствовать смирению грешника. Преподобный Макарий Великий говорит: «Бог, зная твою немощь, по смотрению Своему посылает тебе скорби, чтобы стал ты смиренным и ревностнее взыскал Бога» (*Пестов Н. Е. Указ. соч.* С. 394–395). Страданиями человек испытывается в добродетели, «ибо только те, кто испытан в соблазнах, кто имел духовную силу преодолеть их (хотя бы и не сразу), те могут считаться достигшими духовной зрелости» (Там же). Наконец, на примере страданий Ионы во чреве кита мы ви-

дим, что причиной их может стать уклонение человека от пути, предназначенного ему Богом.

Под самопроизвольными страданиями понимаются такие, причиной которых является сам человек, точнее, его греховность. Это могут быть либо собственные грехи страдающего, либо грехи окружающих его людей. Например, страдания от распрей, неприязни, вражды — в их основе всегда лежит отсутствие любви к ближним и нежелание терпеть. Или страдания от неудовлетворенной алчности, себялюбия, тщеславия и гордыни, зависти. Сами по себе эти страдания не несут ничего полезного душе, это страдания втуне, если, конечно, в результате их страдающий не придет к покаянию, к сознанию собственной греховности.

Неизбежно связана со страданием подверженность человека страстям (см. *Страсти*). В аскетике под страстью понимают ставшие привычными греховные и противоестественные движения души, мучающие душу, беспрестанно возмущающие и волнующие человека. Они побуждают его сильно желать греховных действий и увлекают на дорогу греха, прочь от Бога. Понятие «страсть» включает в себя страдание: это «страдательное состояние» — пассивность и рабство греху и страдание от разрушения и смерти, к которым ведут сильно развившиеся страсти. Святые отцы называют восемь основных страстей: чревоугодие, блуд, печаль, уныние, сребролюбие, тщеславие, гордость и гнев. Подверженность печали и унынию уже являются страданием, остальные же страсти неизбежно влекут за собой страдание, ослабляя и разрушая душу, порабощая человека.

Возможно ли человеку совершенно избавиться от страданий или защититься от них? На первый взгляд, ответ очевиден: если причина страдания — греховность человека, то путь избавления от страдания — избавление от грехов и страстей. Действительно, устранение греха, лежащего в основании самопроизвольного, то есть бесполезного и бессмысленного, страдания, возможно прежде всего через покаяние. Видеть, сознавать свои грехи и каяться в них — важный этап на пути примирения с Богом; покаяние позволяет смягчить последствия греха, врачует разьедаемую им душу. Страдание покаяния благотельно для души и содействует духовному росту. Не менее важно противостоять искушениям, не поддаваться соблазнам, не потакать страстям. Наилучший путь избавления от страстей — развитие противоположных страстям добродетелей и очищение сердца путем усиленной молитвы и

духовных подвигов. Развитие же добродетелей происходит путем достижения главной цели христианина — стяжания Духа Святого Божия. Но это дается не сразу и иногда требует многолетней борьбы. Борьба ветхого человека с новым — тернистый путь, это духовная брань, которая сама по себе влечет новые скорби.

Однако более глубокий взгляд открывает, что христианину и не следует во что бы то ни стало стремиться избавиться от страдания. Не только потому, что полностью избежать страдания в этом мире невозможно, — Спаситель, обращаясь к апостолам, говорит: *В мире будете иметь скорбь...* (Ин. 16:33). Освобождаясь от грехов и страстей, христианин не гарантирует себя от скорбей, ибо, как известно, Господь попускает скорби и праведникам. Конечно, христианам позволительно молить Господа о прекращении или отведении страдания, но более похвальна молитва о даровании терпения для безропотного и безгневного перенесения попускаемых страданий. Христианину совершенно необходима добродетель терпения, под которым понимается благодушное перенесение страданий и скорбей.

Для христианина имеется три возможности спасения от страданий: 1) не грешить; 2) согрешивши, каяться; 3) кто плохо кается, тому терпеть находящие скорби. Таким образом, если у христианина отсутствует достаточное осознание греха, нет силы приносить деятельное, глубокое покаяние, то ему следует в смирении принимать попускаемые страдания и благодарить за них как за заботу о нас Бога, как за милость. Блаженный Августин утверждал, что «христианам положено страдать более, чем прочим людям; праведникам необходимо страдать еще более; а святым неизбежно переносить великие страдания. И чем ближе человек к Богу, тем большее количество крестов ему посылается» (Пестов Н. Е. Указ. соч. С. 398).

И у прп. Исаака Сирина мы читаем: «Всякий человек, о котором особенно печется Господь, познается по непрестанно посылаемым ему скорбям... Когда на пути своем находишь неизменный мир, тогда бойся, потому что далеко отстоишь от прямого пути, протоптанного страдальческими стопами святых. Так как пока ты еще на пути, признаком приближения твоего ко граду Божию для тебя да будет следующее: встречают тебя сильные искушения, и чем ближе приближаешься и преуспеваешь, тем более умножаются находящие на тебя искушения» (Там же. С. 399).

Действительно, жития святых показывают, что все они были проверены в горниле искушений и испытаний. Так был испытан

страданиями и ветхозаветный Иов, впоследствии награжденный за стойкость и безграничную преданность Богу. Особо избранные, те, кого Господь прославляет в Царстве Небесном, удостоиваются страданий за веру во Христа и ради Христа. Это самые блаженные и спасительные из страданий, страдания исповедников и мучеников.

Святитель Иоанн Златоуст говорит о восьми причинах, по которым страдания попускаются святым: чтобы они не впали в гордость; чтобы другие не стали почитать их за богов; чтобы сила Божия являлась через людей слабых и связуемых узами; чтобы яснее обнаружилось их терпение; чтобы люди размышляли о воскресении; чтобы все несчастные имели утешение, взирая на бедствующих праведников; чтобы мы не отказывались боязливо от подражания, считая, что они — люди другой породы; чтобы мы знали, кого нужно почитать блаженным, а кого жалким и несчастным.

В «Записях» священника Александра Ельчанинова мы находим следующее рассуждение о страданиях: «Велика очищающая сила страданий и смысл их. Духовный наш рост зависит главным образом от того, как мы переносим страдания. Мужество перед ними, готовность на них — вот знак “правильной” души. Но не надо искать их и выдумывать» (Ельчанинов А. Записи. С. 64). В другом месте, размышляя о смысле страданий, отец Александр приходит к следующему заключению: «Нет другого утешения в страданиях, как рассматривать их на фоне “того мира”; это и по существу единственная точка зрения верная. Если есть только этот мир, то все в нем сплошь бессмыслица: разлука, болезни, страдания невинных, смерть. Все это осмысливается в свете океана жизни неведомой, омывающей маленький островок нашей земной жизни. ...Когда человек находит в себе силы согласиться на испытание, посылаемое Богом, он делает этим огромный шаг в своей жизни» (Там же. С. 13).

Лит.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 45. На Святую Пасху: О страданиях, смерти и Воскресении Христовом // Собрание творений: В 2 т. Т. 1. СТСЛ, 1994; Ельчанинов А. Записи. М., 1992; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону: Братство свт. Алексия, 1992; Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия: Опыт построения христианского мирозерцания. СПб.: Сатись, 2001.

Е. В. Орёл

Страдание (католич.)

Вопрос о происхождении и смысле страдания всегда был одним из самых тревожащих вопросов человека как такового, а потому и верующего человека. Перед лицом масштаба страдания, с которым приходится сталкиваться людям, и перед лицом страдания, которое люди причиняют друг другу, вновь и вновь возникает вопрос, как Бог может допускать такое. Как раз вера в единого, благого Бога, сотворившего все из ничего, вера, складывавшаяся веками в народе Израиля и перенятая христианами, возводит вопрос о происхождении и смысле страдания в ранг особо насущных. Ибо вера в Творца с самого начала исключает любой дуалистический ответ, согласно которому зло и страдание имеют причиной злого бога, противостоящего Богу благому. А посему вопрос о страдании представляет собой особый вызов богословию, если оно действительно стремится дать осмысленный и обоснованный отчет о своем уповании на благого Бога-Творца. Дилемма состоит в том, что перед лицом страдания в мире благодать Божия и всемогущество Божие, казалось бы, входят в противоречие друг с другом. Уже греческий философ Эпикур сформулировал эту дилемму в таком духе, пользуясь ею как доводом против веры в Бога: если Бог не *желает* предотвратить страдание, тогда он не благ, если же он не *может* предотвратить его, то он не всемогущ. Если же он может и *желает*, то откуда тогда берется страдание и почему тогда Бог просто не отменит его? Вопрос о страдании, таким образом, становится вопросом оправдания Бога перед лицом мира — такого мира, каким он видится нам, людям, а потому, прибегая к терминологии философа Готтфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716), вопросом *теодицеи*. Даже если вопрос о сочетаемости благодати Бога со страданием твари пронизывает всю еврейскую и христианскую историю, все же эта специфическая форма теодицеи, то есть оправдания Бога перед лицом зла в мире, является типичной постановкой вопроса лишь для эпохи Нового времени; о философской и богословской возможности теодицеи до сего дня ведутся бурные и весьма ожесточенные споры.

Со времен Августина стало принято различать зло и страдание. В то время как под злом (*malum morale*)¹ подразумевается зло, проистекающее из человеческого злоупотребления свободой,

¹ *Malum morale* (лат.) — нравственное зло. — Примеч. пер.

страдание (*malum physicum*)¹ обозначает любое зло, причиняемое тварью как таковой. В патристике и в схоластике на переднем плане богословской рефлексии стояло прежде всего *нравственное зло*, понятое как *privatio boni*². Поскольку все, созданное Богом, благо, у зла нет своего собственного бытия, зло — недостаток добра. Бог не сотворил зла, однако, по всей видимости, допускает зло, или злоупотребление человеческой свободой, потому что Он в Своем всемогуществе и благодати в состоянии преобразить зло в добро. Опираясь на соответствующие высказывания Св. Писания, с этой идеей увязывали толкование *физического зла* как средства Божественного вразумления. Страдание предстает здесь *наказанием*, или же *последствием*, человеческого греха, а потому имеет медицинский, целительный характер: страданием Бог желает предохранить людей от дальнейших грехов и одновременно очистить и умножить их добродетель. Такое представление в патристическом и схоластическом богословии было возможно с опорой на библейские повествования о творении и грехопадении, в которых *физическое зло* рассматривалось как *последствие* человеческого греха, а потому как последствие злоупотребления свободой. Если страдание является Божественным наказанием и лекарством, то человеку надлежит принять и нести его с терпением. С появлением Иисуса Христа, спасшего человека Своим крестным страданием, страдание начинают рассматривать как лучший путь последования Христу, а потому как богоугодный путь к спасению. Однако даже если люди до сего дня опытно познают, что страдание оказалось для них целительным или же что они оказываются способными к сознательному принятию страдания ради последования Христу, все-таки такое понимание страдания как наказания и лекарства не может представлять собой единственный возможный ответ на вопрос о смысле страдания. Уже в книге Иова очевидно, что такого рода понимание страдания недостаточно, да и Сам Иисус Христос недвусмысленно отверг подобные представления (ср. Ин. 9:1–3). Также и толкование страдания как несение креста с Господом не должно приводить к тому, чтобы страдание начинало предстать богоугодным, но должно сопровождаться решительным сопротивлением любому страданию и любому злу как неугождному Богу, как чему-то, чего Бог не одобряет.

¹ *Malum physicum* (лат.) — физическое зло. — Примеч. пер.

² *Privatio boni* (лат.) — недостаток добра. — Примеч. пер.

К этому добавляется то обстоятельство, что в Новое время экзистенциальный вопрос о страдании сдвигается скорее в область физического зла, то есть превращается в вопрос о том, почему творение Божие таково, что не может существовать без страдания. Философ Готтфрид Вильгельм Лейбниц в своих «Опытах теодицеи» (1710) хотя и предпринимает попытки показать, что существующий мир есть лучший из всех возможных миров, однако катастрофическое лиссабонское землетрясение 1755 г. вынуждает его решительно отказаться от подобного взгляда. Вопрос о страдании все чаще стал восприниматься в качестве «краеугольного камня атеизма» (Георг Бюхнер), тем более после человеческой катастрофы Шоа¹, превращающей любое богословие в «богословие после Освенцима» и, таким образом, вновь радикально заостряющей вопрос о теодицее.

Наше сегодняшнее знание о возникновении мира, а также наше знание о характере библейских повествований о грехопадении, как раз не стремящихся к историчности, решительно выбило почву из-под ног патристического и схоластического ответа на вопрос о физическом зле и поместило вопрос об исполненности творения страданием в совершенно новый контекст. В отношении чисто философского мышления большинство разделяет убеждение Иммануила Канта «о неудаче всех философских попыток *теодицеи*» (как называлось его сочинение 1791 г.), — убеждение, согласно которому оправдание Бога силами одного лишь человеческого разума не представляется возможным. Однако и далее предпринимаются довольно влиятельные попытки, прежде всего в англосаксонском пространстве, обосновать веру в Бога перед лицом страдания в мире силами разума (Ричард Свинберн, Джон Хик), при том что при этом практически вновь стали прибегать к святоотеческой идее страдания как элемента вразумления или человеческого развития. Хотя в богословии и отрицается иногда довольно решительно (например, со ссылкой на Рим. 9:20) возможность любого рода теодицеи в пространстве веры, в большинстве случаев, однако, настаивают, во-первых, на том, что окончательное оправдание Бога перед лицом страдания мира может свершиться лишь с Пришествием Христа и с началом суда над миром (при том что последний все чаще рассматривается из перспективы жертв,

¹ Шоа (*евр.*) — бедствие, катастрофа. Это понятие употребляется для обозначения действий нацистов по планомерному уничтожению еврейского народа перед и во время Второй мировой войны. — *Примеч. пер.*

ожидающих от этого суда справедливости). Во-вторых же, представляется совершенно законной и попытка назвать основания для надежды на Бога, несмотря на страдания и несмотря на то, что эти основания не могут стать убедительным ответом на вопрос о страдании. Так, страдание можно толковать как «цену любви» (Гизберт Гресхак), то есть как следствие того, что Бог сотворил человека с тем, чтобы тот свободно ответил на Его любовь, но и как следствие того, что человек может злоупотребить этой свободой и, как показывает история, злоупотребил ею. Ответ Бога на это злоупотребление — вочеловечение Его Сына, благовестие Евангелия о бесконечном милосердии Бога (ср. Лк. 15) и — перед лицом зла и насилия человеческого — путь Иисуса Христа вплоть до крестного страдания, путь, в воскресении Распятого оказывающийся путем, на котором Бог преодолевает зло и насилие человеческое и раз и навсегда встает на сторону страдающих людей. Вопрос о физическом страдании, однако, остается открытым и не поддается окончательному разрешению (несмотря на все попытки объяснить страдание как часть эволюции, как это делает, например, Тейяр де Шардэн). В качестве последнего ответа остается, наверное, только высказывание Павла, согласно которому «нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас... <...> И сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:18, 21). Христианская вера уповает на то, что страдание, остающееся непостижимым, имеет свой смысл в непостижимости Троицыного Бога и что его можно принять как последование Распятому, Который, будучи на кресте и несмотря на богооставленность, предал Свою жизнь в Божии руки. В последовании Распятому даже *плач* становится приемлемым и понятным способом выражения невыносимой (своей и чужой) скорби перед Богом, к чему как раз и приглашают библейские псалмы. И наконец, если христиане хотят, чтобы их ответ на вопрос о страдании был правдоподобным, то частью этого ответа должно стать реальное *сопротивление* любому страданию людей и твари, — сопротивление, участники которого осознают, что страдание является неотъемлемой частью человеческой жизни и останется таковым до конца истории, но что оно все же представляет собой нечто, чего не должно быть и что будет устранено Богом с наступлением конца времен. Поэтому сопротивление страданию является выражением веры в Бога, который когда-нибудь сотворит «новое небо и новую землю» (Откр. 21:1),

где не будет уже ни смерти, ни скорби, ни плача (ср. Откр. 21:4), но лишь вечная радость.

Лит.: *Hermann F. u. a. Leid, Leiden // Lexikon für Theologie und Kirche.* 3-е изд. Bd. 6. S. 780–786; *Pröpper Th., Striet M. Theodizee // Lexikon für Theologie und Kirche.* 3. Aufl. Bd. 9. S. 1396–1398; *Kreiner A. Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente.* Freiburg, 2005; *Neuhaus G. Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage (Quaestio Disputationes; 220).* Freiburg, 2003; *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (Quaestio Disputationes; 169) / Hrsg. H. Wagner.* Freiburg, 1998.

Буркхард Нойманн

Страсти (правосл.)

Страсти (греч. παθήματα), по православному учению, — устойчиво воспроизводящиеся душевные состояния, целиком подчиняющие человека некоему мирскому стремлению и тем самым лишаящие его возможности стремиться к Богу, достигать общения с Ним и продвигаться к соединению с Ним. Аскетика (и просто религиозная жизнь) обнаруживают такие состояния на опыте, тогда как догматическое богословие выводит их существование из фундаментальных предикатов падшести и греховности, сопоставляемых способу бытия человека. Оба определяющих свойства страсти — устойчивое сохранение ее и лишение человека способности к некоторым другим состояниям, устремлениям, стратегиям — указывают на ее отличие от обычных, «естественных» душевных состояний, которым присуща текучесть, постоянная смена и в которых человек способен двигаться в любом направлении внутри диапазона возможностей человеческой природы. Эта «неестественность» душевного устройства, свойственного страсти, — первая характерная ее черта, фиксируемая христианской (аскетической) психологией. Замечая, что от «естественного» отлично также и душевное устройство, отвечающее богоустремлению и духовному восхождению человека, прп. Исаак Сирийский приходит к трехуровневой схеме, или модели, душевной реальности: «Естественное состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. Сверхъестественное состояние есть возбуждение к созерцанию пресущественного Божества. Противоестественное же состояние

есть движение души в мятущихся страстями» (*Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. С. 19).

Основные проявления противоестественного характера страсти двояки: во-первых, страсть, укрепившись в человеке, превращает его в пленника и раба (ср.: «Страсти суть... подчинение души, смущение ума и рабство» (*Ефрем Сирин, прп.* Уроки о покаянии. Т. 2. С. 344)); во-вторых, будучи следствием падшести и греховности, она и ведет неизбежно ко греху (ср.: «Грехи суть действия страстей, когда кто приводит их в действие на деле» (*Дорофей, авва.* Душеполезные поучения и послания. С. 23)). Первое из этих свойств составляет основу понимания страстей в дохристианской, а позднее — в секуляризованной культуре: в этом понимании, идущем от Аристотеля, суть страсти видится в пассивном, страдательном претерпевании, а отсюда также и в страдании как таковом, в болезненных, мучительных восприятиях. Данный смысл сохранился в христианстве в понятии «Страсти Христовы»; однако в целом в христианском учении о страстях, созданном в основном восточнохристианской аскетикой в ранний период ее развития (IV–VII вв.), этот момент менее важен. Для христианского сознания главное — второе из указанных свойств: то, что человек в страсти не просто раб, но *раб греха*, он отпал, отрезал себя от Бога. Поэтому страсть прямо связана со злом и ведет к разрушению богоподобия человека, заключенного в его личности и идентичности: «Страсти суть место, гнездилище зла в человеческой личности... Страсти всегда безличны, они суть средоточие космических энергий... Страстный человек, “человек, обуянный страстями”, теряет свою личность, личностную идентичность» (*Флоровский Г. В.* Ночная тьма. С. 206). Страсть, таким образом, гибельна для бытийной участи человека, и этим определяется характер христианского учения о страстях: оно должно представлять собой учение о борьбе со страстями — как с препятствиями на пути к Богу. По схеме прп. Исаака Сирина, человек должен преодолеть противоестественное состояние, дабы, вновь обретя естественное, восходить далее, к сверхъестественному.

Борьба со страстями — один из основных и самых обширных разделов христианской аскезы. Издавна получив название «невидимой брани» (греч. *ἀόρατος πόλεμος*) (ср.: «Духи злобы втайне сражаются с душою... и нападают на нее невидимую бранию» (*Филофей Синайский, прп.* Сорок глав о трезвении // Добролюбие. Т. 3. С. 403)), она культивировалась как в восточной, так и в западной монашеской традиции, между которыми происходил

своеобразный «обмен опытом» даже в эпоху обостренной межконфессиональной вражды: так, в 1796 г. прп. Никодим Святогорец издал, хотя и без указания источника, греческий перевод-переработку влиятельного католического руководства по «невидимой брани», составленного Лоренцо Скуполи («Битва духовная», 1589), а позднее свт. Феофан Затворник выпустил русское переложение труда Скуполи и Никодима («Невидимая брань», 1892), — и обе переработки вошли в фонд широко популярной православной литературы.

Борьба имеет целью устранение и искоренение страстей; и, чтобы достичь сей цели, необходимо прежде всего изучить их. Надо узнать, откуда и как приходят эти противоестественные состояния; как они внедряются и овладевают человеком; как развиваются страстные состояния; как можно на них воздействовать, что заставляет страсть усиливаться или ослабевать, и т. д. Далее, страсти многочисленны и очень различны, и это порождает еще ряд задач: необходимо выяснить все их множество и обрести конкретное знание о всякой страсти, понять законы каждой из них, раскрыть их связи между собой, а также и с противостоящими им добродетелями и в итоге — против каждой найти свое оружие и противоядие.

Начальным заданием служит прослеживание генезиса страстей, процесса их зарождения и развития. Уже на раннем этапе аскезы складывается весьма детальная универсальная схема, в которой для любой страсти выделяются пять стадий ее внедрения. Приведем эту схему в компактном изложении прп. Филофея Синаита: «Наперед бывает *прилог* (προσβολή — приражение, действие, когда брошенная вещь ударяет в то, на что она брошена); потом *сочетание* (συνδυασμός — содвоение, внимание сковано предметом); далее *сосложение* (συνκατάθεσις — предмет прирадившийся и внимание занявший возбудил желание — и душа согласилась на то); за сим *пленение* (αἰχμαλωσία — предмет взял в плен душу, возжелавшую его, и как рабу связанную ведет к делу); наконец *страсть* (πάθος — болезнь души), частым повторением, удовлетворением одного и того же желания и привычкою (к делам, коими оно удовлетворяется) вкачествовавшаяся в душе. Вот поприще для победы в происходящей в нас брани!» (Филофей Синайский, прп. Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. С. 417–418). В эпоху расцвета монашеско-аскетической традиции в Московской Руси эта схема в версии прп. Филофея целиком заимствуется прп. Нилом

Сорским в его «Уставе», первом оригинальном памятнике русско-го исихазма. Преподобный Максим Исповедник дополняет, что страсти способны внедряться в сознание человека по всем каналам: «Ум воспринимает страстные мысли тремя путями: через чувство, через телесное устройство и через память» (*Максим Исповедник, приг.* Главы о любви. II, 74. Т. 1. С. 117).

Исторически еще ранее реконструкции генезиса страсти аскетика начала заниматься установлением номенклатуры страстей — составлением их списков, отысканием способов их упорядочения, классификации, выделением самых могущественных и опасных из них и т. п. Прообраз списка страстей дан уже ап. Павлом (см. Гал. 5:19–21). В аскетике же исходным и основоположным текстом на эту тему в течение многих веков служил и на Западе, и на Востоке краткий трактат Евагрия Понтийского (ок. 345–399) «Об осьми помыслах, или О восьми лукавых духах» в латинской традиции (в действительности — часть его главного сочинения «О духовном делании, или Монах»). Здесь впервые представлен классический набор из восьми страстей: «Есть восемь основных помыслов, которыми объемлются все [другие] помыслы. Первый помысел — чревоугодия, а за ним [следует] помысел блуда; третий — сребролюбия; четвертый — печали; пятый — гнева; шестой — уныния; седьмой — тщеславия, а восьмой — гордыни» (*Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах. С. 96*). Эта осьмерица стала краеугольным камнем всего христианского учения о страстях. Позднейшие труды обсуждали, каким образом все прочие страсти вытекают из этих главных, насколько обязателен порядок их следования, и т. п. Предлагались и модификации списка; так, в Средние века на Западе известна была система из семи страстей, или же смертных грехов, именовавшаяся SALIGIA, по первым буквам латинских слов, означающих: гордыня, скупость, блуд, зависть, чревоугодие, гнев, уныние. Анализ свойств ведущих страстей также исходит из Евагрия: «Гнев есть наиболее стремительная страсть... Бес уныния, который также называется *полуденным* (Пс. 90:6), есть самый тяжелый из всех бесов... Помысел тщеславия — наитончайший» (*Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах. С. 97–98*) и т. д. Страстью же наихудшей и опаснейшей изначально твердо признана гордость, замыкающая человека от Бога.

Проблема классификации, выделения видов страстей требовала наделения их антропологическими и психологическими характеристиками. Прежде всего страсти характеризовались при-

надлежностью к определенной «части души», согласно введенному свт. Григорием Нисским, а затем прп. Евагрием трехчастному делению душевных энергий на мыслительные, желательные и раздражительные (они же яростные, включающие эмоции). Так, по прп. Иоанну Кассиану, к мысленной части принадлежат хульные помыслы, к желательной — «самоугодие» (сластолюбие, тщеславие и т. п.), к раздражительной — ненависть, зависть, гнев. Но в данном пункте между разными авторами уже нет единства, а помимо того вводился и ряд других принципов классификации, как то на страсти плотские и душевные и проч.

Главная же задача учения о страстях — поиск стратегий и средств их уничтожения. В аскетике и пастырстве накоплен огромный материал, включающий как общие методики и приемы, так и средства борьбы с каждой конкретной страстью. Общая стратегия в «Невидимой брани» резюмируется так: «Порядок, в каком надобно... побороть свои злые пожелания и страсти, есть следующий: войди вниманием в сердце свое и исследуй тщательно, какими помыслами, какими расположениями и пристрастиями оно особенно занято и какая страсть наиболее господствует над ним... потом против этой страсти прежде всего и поднимай оружие... На этом и сосредоточь все внимание и заботу, с одним только исключением, что когда подымется меж тем другая какая страсть случайно, то ею следует тебе тотчас заняться и ее прогнать и потом опять обращать оружие против главной своей страсти» (Невидимая брань. С. 66–67). Существует и ряд общих приемов, самый прямолинейный из которых состоит в активизации той добродетели, что противоположна истребляемой страсти. Святитель Феофан Затворник писал, что надо «намеренно предпринимать и совершать дела, прямо им [страстям] противоположные. Например, чтобы подавить скупость, надо начать щедродательность, против гордости надо избрать уничижительные занятия...» (Цит. по: Умное делание о молитве Иисусовой. С. 148). Надо также уметь использовать взаимосвязи страстей, которые часто несовместимы, мешают одна другой и т. п. В целом же подчеркнем теснейшую связь «невидимой брани» с дисциплиной покаяния: вся эта брань подвижна покаянной установкой и может считаться частью покаянных трудов.

В принятом понимании борьба со страстями ограничена в своих задачах преодолением конкретных страстей, не направляясь на уничтожение их источника, самого «предиката страст-

ности» в человеческой природе (последнее достигается лишь в бесстрастии, на существенно более высокой ступени духовного процесса). Поэтому составляющие ее аскетические концепции и практики почти целиком принадлежат к той сфере, которая в современной культуре находится в ведении научной психологии. Позитивистское мировоззрение считает, что дискурс аскезы выражает глубоко устаревшую трактовку психологических явлений (Особенно «ненаучной» и «отсталой» всегда считалась демонология аскезы, представление «невидимой брани» на языке борьбы с бесами. Современная наука, однако, уже учится видеть реальный смысл аскетической демонологии как специфической и по-своему весьма эффективной знаковой системы (см., например: *Valantis R. Daemons and the perfecting of the monk's body: Monastic anthropology, daemonology and asceticism*. Р. 47–79) и должен целиком уступить место научному дискурсу. Такая позиция, однако, несостоятельна. Даже и рассмотрение страстей, сугубо мирских явлений сознания, аскетика осуществляет в ином, более широком контексте, чем мирская наука: ее контекст дополнен онтологическими измерениями, и душевные явления описываются в нем понятиями не просто психологии, но «онтологической психологии». Эта «онтологическая психология» аскезы выявляет такие мотивы, связи явлений, находит такие приемы, средства управления и контроля, каких не открыть в рамках секуляризованной науки. Но, разумеется, и научная психология владеет обширным теоретическим и практическим арсеналом, недоступным аскетической психологии. Это создает предпосылки плодотворного диалога двух подходов к душевной сфере. Элементы такого диалога уже налицо сегодня: с научной стороны — в формировании направления «христианской психологии», а с аскетической стороны — в трудах современных представителей монашеской традиции, учитывающих понятия и парадигмы научной психологии, — как, например, игумена Софрония (Сахарова) и митрополита Иерофея (Влахоса).

Лит.: *Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или Монах // Творения аввы Евагрия / Пер. А. И. Сидорова. М., 1994; Ефрем Сирин, прп. Уроки о покаянии // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 1993; Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания. Тула, 1991; Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Творения прп. Максима*

Исповедника / Пер. А. И. Сидорова. М., 1993; Невидимая брань. М., 1991; Умное делание о молитве Иисусовой: Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992; *Филофеи Синайский, прп.* Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992; *Флоровский Г. В.* Ночная тьма // *Флоровский Г. В.* Избранные богословские статьи. М., 2000; *Hierotheos, metropolitan of Nafpaktos.* Orthodox psychotherapy (The science of the Fathers). Publ. by Birth of the Theotokos Monastery, 1994; *Spidlik Thomas, S. I.* La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique. Roma, 1973; *Valantasis R.* Daemons and the perfecting of the monk's body: Monastic anthropology, daemonology and asceticism // *Semeia*. Vol. 58. 1992.

С. С. Хоружий

Страсти / Бесстрастие (католич.)

1. *Антропологический феномен.* В бытовом языке «страсти» означают либо сильные движения чувств, сказывающиеся на воле и поступках отдельных людей и целых коллективов, кратковременно или же более продолжительно, и могущие иметь такое сильное влияние на сознание, что способны вывести из строя рациональные представления о целях и средствах и парализовать любую критическую рефлексию; либо же под «страстями» подразумевают предпочтения, которым человек посвящает себя без остатка, будь то в профессиональной жизни, будь то в свободное время. В традиционной европейской философской и богословской терминологии слово «страсти» (греч. *pathe*, лат. *passiones*) употреблялось, напротив, в качестве основного понятия, обозначающего разного рода аффекты, эмоции и чувства, являющиеся продуктом обычного психического устройства человека и нуждающиеся в творческом и ответственном подходе со стороны человека как существа, наделенного разумом. Таким образом, речь здесь идет не об интересах как таковых и их роли в конфликтных ситуациях, а обо всех состояниях и действиях, уходящих своими корнями в область душевной жизни, в склонности человека, играющих определенную роль в момент вынесения суждения и влекущих за собой радость или скорбь (ср.: *Аристотель*. Никомахова этика — *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. 1105, b 21). Своим названием страсти обязаны наблюдению, что эмоции чаще всего переживаются как нечто, что происходит с человеком,

и представляют собой, как правило, состояния, возникающие без участия воли. Психические и соматические составляющие этих состояний при этом теснейшим образом взаимосвязаны, так что объяснение страсти необходимо искать в подверженности этих составляющих определенному взаимовлиянию. Оценка конкретной поведенческой реакции субъекта на свои собственные эмоции зависит от используемой антропологической концепции. Поэтому мы имеем дело с весьма различными, даже противоположными, суждениями в этике, для которой вопрос о роли аффективного, являющийся одним из элементов теории поступков («мотивация»), играет, как и прежде, большую роль.

2. *Философия и богословие.* Осознавая непреходящее значение эмоций в жизни и поступках человека, античные и средневековые мыслители произвели на свет детально разработанные и глубочайшим образом продуманные теории об аффектах. Учитывая их и находясь с ними в критическом диалоге, Фома Аквинский выстроил, наверное, самую обширную и стройную философско-психологическую теорию страстей (*Summa theologiae*. I–II, q. 22–48). Страсти для него — это акты чувственной способности к стремлениям, сопровождающиеся телесными изменениями. Он различает одиннадцать видов страстей: любовь, ненависть, тоска, отвращение, радость, боль и скорбь, надежда, отчаяние, мужество, трепет, гнев. Эти виды он подразделяет, в свою очередь, на две основные способности чувственной души: похотливость (стремление к любви и вожделению) и гневность (стремление к достижению успеха); эти две способности отличаются друг от друга тем, что в одном случае речь идет об обретении блага или же избегании зла, в то время как в другом — о преодолении препятствий, стоящих на пути к достижению блага или к недопущению зла. На основании противоположностей добра и зла каждая из этих двух групп распадается на две подгруппы аффектов: аффекты желания и аффекты боли. А если еще дополнительно учитывать соответствующий модус отношений между объектом и субъектом, иными словами, степень достижимости объекта, то возникает весьма впечатляющая стройная система классификации страстей, в которой можно найти корни любого душевного движения, связанного с чувственной способностью человека к стремлению (на современном языке это назвали бы разного рода инстинктами!). Они составляют две большие группы с парами-противоположностями:

amor — odium, desiderium — fuga, delectatio — tristitia, а также *spes — desperatio, audacia — timor, ira*¹ (не имеет самостоятельного противоположного аффекта).

3. *Нравственное значение страстей.* На вопрос о том, какое отношение субъекта к своим чувствам надлежит рассматривать как правильное, в этике есть очень разные ответы. Классификация и реконструкция аффектов, имеющаяся, например, в системе Фомы Аквинского, зиждется на антропологическом предположении, что вождение и стремление к успеху, лежащие в основании и характеризующие любого рода аффекты, являются неотъемлемой частью природы человека, то есть созданы и задуманы Богом. Соответственно этому страсти имеют своей задачей помочь человеку посвятить все свои силы своим целям и задачам и избежать зла; поэтому страсти являются не просто частью природы человека, но и необходимы для нравственного образа жизни. Факт их существования сам по себе не является ни благом, ни дурным, то есть рассматривается как нравственно индифферентный (*Summa theologiae*. I — II, q. 24, a. 1). Однако страсти ставят человека, существо разумное, перед задачей формировать их и подчинять их власти разума и воли. При этом они, однако, подлежат не искоренению, а сдерживанию — так, чтобы вождение и разум находились в гармонии друг с другом. Таким образом, страсти становятся даже помощниками и оказывают поддержку человеку в деле нравственного роста и усовершенствования. Способность к стремлению, а не один только разум тоже может принять участие в пестовании нравственности (у Канта иначе).

Некультивированное и неконтролируемое, то есть пущенное против разума, на самотек, обхождение со страстями является безнравственным. Однако — если продолжить мысль Фомы Аквинского — высшим благам грозит и другая опасность: там, где предпринимается попытка не просто сдерживать страсти, а погасить их или же как можно сильнее подавить так называемые «болезни души». Согласно Фоме, это ведет к параличу движущей силы, необходимой для осуществления нравственных целей. По-

¹ *Лат.*: любовь — ненависть (*amor — odium*), стремление — уклонение (*desiderium — fuga*), веселье — печаль (*delectatio — tristitia*), а также надежда — отчаяние (*spes — desperatio*), мужество — страх (*audacia — timor*), гнев (*ira*). — Примеч. пер.

добное отношение к феномену аффектов, имеющее своим идеалом бесстрашие (апатию), широко представлено в этической традиции Античности (Платон, многие представители Стои, неоплатонизм, манихейство; его следы прослеживаются, по крайней мере отчасти, и в острой критике эмпирической этики Юма у Канта). Подобное отношения к аффектам емко передано в формуле Цицерона об аффектах как *perturbationes animae*¹ (Тускуланские диспутации — *Tusculanae disputationes*. IV, 60). Несмотря на то что авторитетные отцы придерживались иного мнения (Фома, а кроме него еще, например, Августин и Франц Сальский), в христианской аскетике подобное отношение получило широкое распространение и в остаточных формах благочестия продолжало существовать вплоть до недавних времен. Характерно, что богословски его обосновывали весьма односторонне истолкованной притчей Христа в Ин. 12:24, понятой как призывание к «умерщвлению», а также словами Павла о распятии плоти с ее страстями и похотями в Гал. 5:24. Эти примеры — лишь малая толика высказываний Св. Писания, которое в целом совсем не говорит об эмоциях как о чем-то отрицательном (например, Пс. 68:10 и Рим. 10:2) и, прибегая к антропоморфическому языку, приписывает страсти даже Самому Богу (Исх. 20:5; 4 Цар. 19:31; Ис. 59:17 и 63:15; 1 Кор. 10:22; 2 Кор. 11:2).

В рамках этого типа традиции страсти не являются неотъемлемой частью человека, а выступают заведомо непримиримой противоположностью нравственности. Нравственность требует от субъекта, стремящегося к нравственному образу жизни, как раз отхода от влияний, возбуждающих тело и чувства. Добродетель и нравственность стремятся, таким образом, не к тому, чтобы задействовать силу страстей в осуществлении нравственного преобразования, а к игнорированию вспыхивающих аффектаций, к их подавлению или, по крайней мере, ослаблению.

Эта антиномия является в конечном итоге следствием антропологии, мыслящей состав человека, дух и тело, в дуалистических категориях. В противоположность этому антропологическая концепция, мыслящая человека в единстве тела и духа, вполне способна адекватно выразить опыт того, что человеческие страсти могут проявляться амбивалентно, и не впасть при этом — как некоторые сторонники эпикурейских настроений — в искушение рассуждать о том, что счастье жизни состоит в наслаждении чувствами, в отдаче

¹ *Perturbationes animae* (лат.) — «волнения души». — Примеч. пер.

себя на откуп страстям или же в погоне за чувственными похотями и в избегании любого рода боли. Ибо страсти могут проявляться и независимо от разума субъекта, а потому — в погоне за максимальным осуществлением своих вожделетельных устремлений — они могут обрести самостоятельность. Вероятность подобного поворота событий, однако, еще не говорит о том, что чувственная способность человека к стремлению-вожделению и разного рода его варианты не поддаются формирующим и сдерживающим влияниям разума. Но опыт того, что страсти могут взять верх над субъектом, обрести самостоятельность и, таким образом, нанести человеку ущерб, все-таки присутствует в богословском знании о возможности греха. Это знание представляет собой вызов нравственному самовосприятию человека и является для него призывом к формированию и развитию своих телесно-чувственных способностей.

4. *Современные науки о человеке и обществе.* Противоположный вопрос о том, какую критическую функцию могут иметь страсти для нравственной жизни, является предметом размышлений современной психологии в тех ее областях, где речь идет об описании инстинктивной сферы человека. При этом, однако, не предпринимаются попытки ни сформулировать абстрактные понятия блага, ни постичь, что есть само благо, в сторону которого следует направлять аффекты, ни найти эмпирические подпорки для традиционной типологии; речь здесь идет об исследовании направленности инстинктов на определенные цели (самосохранение, питание, половой инстинкт, общественный инстинкт и пр.), об анализе конструктивных и прежде всего деструктивных мотивационных переживаний, а также о берущих здесь свое начало процессах самопознания, имеющих значение для всей жизни, и, далее, о постижении взаимоотношений между инстинктивной жизнью и тем, что происходит в прочих областях душевной жизни. Представители различных подходов и теорий единодушно приходят к выводу о том, что аффективное, а также его культивирование, имеет огромное, решающее значение для развития личности и для выстраивания нравственных способностей субъекта. Сюда относятся не только знание критериев того, что есть благое и правильное, но и способность к восприятию, чувство реальности, положительные, адекватные отношения на уровне чувств, эмпатия, фантазия и конструктивное обхождение с агрессией и страхами. Выражаясь

на языке морали и психологии, можно сказать, что нравственное поведение личности состоялось в полном смысле слова, только если ей удалось привести в гармонию стремление к вожделению с нравственными требованиями, а в деле осуществления добра превратить в привычку (добродетель) соработничество чувств и аффектов. Последовательно же практикуемое недопущение, подавление или изолирование аффективных импульсов и потребностей — за исключением, конечно, таких явлений, как аскеза ради высших целей или перенаправление аффективных энергий на другие цели (сублимация), — могут привести к безынициативности, отсутствию вкуса к жизни, к социальной зажатости, а в случаях ригидности (также — или даже как раз — религиозно обосновываемой) — к неврозам, к патологическим чувствам вины, страха и ненависти к себе. Неврональные повреждения, сказывающиеся на способности к эмоциональному переживанию, могут оказать негативное влияние и на когнитивные функции.

Эмоции и страсти играют большую роль также в политике, экономике, искусстве и спорте. Поэтому в будущем им и их анализу надлежит стать в еще большей мере объектом социологических, социально-психологических, экономических и социально-этических исследований.

Лит.: *Brungs A.* Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin. Halle, 2002; *Affekte.* Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen / Hrsg. S. Hübsch u. a. Heidelberg, 1999; *Luschin R.M.* Trieb // Neues Lexikon der christlichen Moral. / Hb. Hans Rotter, Günter Virt. Innsbruck; Wien, 1990. S. 792–797; *Meier M.* Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in Quellen kritischer Darstellung. Münster, 1912; *Pfürtner S.* Trieblehre und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin. Freiburg; Schweiz, 1958; *Schockenhoff E.* Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin // Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters / Hb. Martin Thurner. Stuttgart, 1998. S. 99–123; *Schuster J.* Moralisches Können. Studien zur Tugendethik. Würzburg, 1997.

Конрад Хильперт

Страх (правосл.)

Страх — одна из наиболее часто встречающихся страстей души. Слово «страх» в русском, а также в большинстве славянских языков близко слову «страсть», что указывает на их смысловую общность. Синонимами слова «страх» являются слова «боязливость», «испуг», а его значение пересекается со значениями слов «тревога», «ужас», «трепет». Тревогой называют страх без определенности или употребляют это понятие для наиболее общего определения психологического состояния, называемого страхом.

Страх может быть естественным поведенческим паттерном, приводящим к осторожности, безопасности, комфортности. Такой страх можно отнести к естественным страстям или потребностям, то есть к необходимым эмоционально-поведенческим комплексам.

Наиболее часто встречающимися проявлениями страха являются тревоги и опасения, связанные с базовыми эмоционально-негативными состояниями: беззащитностью, покинутостью, одиночеством, беспомощностью и др. Эти базовые состояния присущи каждому человеку с первых мгновений его жизни. Они связаны с повреждением человеческой природы первородным грехом и греховным бытием. Совершенство человека, как возможность обожения, снижает до минимума или вообще исключает человеческий страх в таком смысле.

Впервые страх появляется еще в раю. Адам говорит Господу: *Голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся* (Быт. 3:10). В дальнейшей судьбе человечества страх — постоянный спутник падшей природы.

Страх может являться причиной множества разнообразных страстей. В основании гнева, агрессии, мстительности, зависти, уныния, отчаяния лежит та или иная форма страха. Страх имеет множество видов: страх бедности, социальные страхи (страх увольнения, потери жилья), страх потери здоровья, страх нападения. «Не всякий страх благ и спасителен, но есть и некий враждебный страх... ибо враждебен страх, внушающий нам боязнь смерти... И вообще, такой страх — это чувство, которое, по-видимому, есть последствие неверия» (*Василий Великий, свт. Творения. Ч. IV. Беседа на 33-й псалом. С. 301*). Преподобный Иоанн Лествичник пишет, что «страх есть предвоображаемая беда; или иначе, страх есть трепетное чувство сердца, тревожимое и сетующее от пред-

ставления неведомых злоключений. Страх есть лишение твердой надежды» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 179*).

Боязливость, то есть страх перед людьми, или бесами, или какими-либо событиями в жизни, которые случаются или могут случиться в будущем, есть признак нездоровья в духовной жизни христианина. Преподобный Иоанн Лествичник определяет боязливость как «дщерь неверия и порождение тщеславия» (Там же) и указывает, что это есть греховная страсть, проистекающая от страсти гордыни: «Гордая душа есть раба страха; уповая на себя, она боится слабого звука тварей и самых теней» (Там же).

Преподобный Симеон Новый Богослов указывает на связь боязливости с унынием: «Уныние и телесное отяжеление, от лени и нерадения появляющиеся в душе... приносят разуму помрачение и отчаяние, отчего господствуют в сердце помыслы боязливости и хулы» (*Симеон Новый Богослов, прп. Сто глав богословских и практических. С. 26*); «Демон боязливости сопутствует демону уныния и нападает вместе с ним, а тот помогает этому и хватает [жертву], и первый наводит на душу страх с очерствением, второй же производит в душе и уме помрачение и расслабление, а также окаменение и отчаяние» (Там же. С. 28). Святитель Иоанн Златоуст говорит, что «грех... делает человека боязливым и робким; а правда производит противное действие» (*Иоанн Златоуст, свят. О статуях. С. 104*).

Особое место в творениях святых отцов занимают наставления о борьбе со страхом.

По свидетельству прп. Симеона, борьба со страхом есть обычное состояние монаха, находящегося в начале или середине духовного пути: «Кто стяжал чистое сердце, тот победил боязливость, а кто еще очищается, тот иногда одолевает ее, иногда же бывает одолеваем ею. Кто же вовсе не борется, тот или совершенно бесчувствен и является другом страстей и демонов... или является рабом боязливости, подвластным ей, трепещет, как младенец, рассудком и боится страха там, где нет ни страха, ни боязни для боящихся Господа» (*Симеон Новый Богослов, прп. Сто глав богословских и практических. С. 26*).

Преподобный Иоанн замечает, что монахам, живущим в общежительных монастырях, эта страсть реже бывает свойственна, чем отшельникам (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 179*). Далее он предлагает следующие способы для борьбы с боязливостью: «Не ленись в самую полночь приходить в те места, где ты боишься быть. Если же ты хоть немного уступишь сей младенческой

и смеха достойной страсти, то она состарееется с тобою. Но когда ты пойдешь в те места, вооружайся молитвою; пришедши же, распростри руки и бей супостатов именем Иисусовым; ибо нет сильнейшего оружия ни на небе, ни на земле» (Там же. С. 180); «Нельзя в одну минуту насытить чрево; так нельзя и боязливость победить скоро. По мере усиления в нас плача [о грехах] она от нас отходит; а с уменьшением оного увеличивается в нас» (Там же); «Если же мы, от сокрушения сердца, с преданностью Богу, усердно ожидаем от Него всяких непредвидимых случаев, то мы воистину освободились от боязливости» (Там же).

Преподобный Симеон Новый Богослов рекомендует: «Не удивляйся, если, когда над тобой господствует боязливость, ты трепещешь, боясь всего, ибо ты еще несовершенно и слаб и, как младенец, боишься страшилищ. Ибо боязливость есть младенческую и достойная смеха страсть тщеславной души. Не желай говорить словами с этим демоном или прекословить ему, ибо когда душа в трепете и смятении, слова не помогают. Оставь их, смири разум твой, насколько хватит у тебя силы, и вскоре поймешь, что боязливость исчезла» (*Симеон Новый Богослов, прп. Сто глав богословских и практических. С. 27*).

Многие святые отцы предупреждают, что на подвижника нередко нападают бесы, стараясь испугать его, навести «страхование».

Святитель Афанасий Великий передает наставление об этом прп. Антония Великого: «Какими демоны нас находят, приходя к нам, такими и сами делаются в отношении к нам... Поэтому если найдут нас боязливыми и смущенными, то немедленно нападают, как разбойники, нашедшие неохраняемое место, и что сами в себе думаем, то и производят в большем виде. Если видят нас страшливыми и боязливыми, то еще больше увеличивают боязнь привидениями и угрозами, и наконец бедная душа мучится тем. Но если найдут нас радующимися о Господе... и рассуждающими, что все в руке Господней, что демон не в силах побороть христианина и вообще ни над кем не имеет власти, то, видя душу, подкрепляемую такими мыслями, демоны со стыдом обращаются вспять... Душа постоянно да радуется в уповании; и увидим, что демонские игральща — то же, что дым, что демоны скорее сами побегут, нежели нас будут преследовать, потому что они крайне боязливы, ожидая уготованного им огня... и особенно страшатся знамения креста Господня» (*Афанасий Великий, свт. Житие Антония Великого. С. 213*).

Преподобный Паисий Величковский также советует: «Если кто боязлив, то не смущайся нисколько, но будь мужествен и возлагай упование на Бога и совсем не обращай внимания на смущение. Не допускай укорениться в себе сему детскому настроению... но считай его за ничто, как бесовское» (*Паисий Величковский, прп. Крины сельные*. С. 76).

По свидетельству прп. Иоанна Лествичника, «по мере оскудения любви бывает в нас страх; ибо в ком нет страха, тот или наполнен любви, или умер душою» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица*. С. 299). Таким образом, страх совершенно побеждается любовью. Это не значит, что любовь есть антитеза страха. Любовь изгоняет страх или ослабляет его так, что он перестает терзать душу. В любви страх делается как бы неощутимым, несмотря на осознанное его присутствие.

В православной аскетической литературе существует также другое значение понятия «страх» — «страх Божий». Страх Божий — совершенно иное состояние, в корне отличающееся от обыденного человеческого страха. Это состояние трепета, благоговения, умиления, смирения и острого нежелания потерять связь с Богом. Страх Божий — боязнь удаления от Бога вследствие греха. В произведениях русской аскетической литературы часто повторяются слова Псалтири: *Начало премудрости — страх Господень* (Пс. 110:10).

Если от обычных страхов — включая даже такой сильный, как страх смерти, — христианину надлежит избавляться как от признака духовного несовершенства, то страх Божий, наоборот, надлежит приобретать и укреплять в себе, и оба этих процесса — стяжание страха Божия и преодоление обычных человеческих страхов — являются взаимосвязанными.

Святые отцы постоянно подчеркивают, что страх Божий, поселяясь в сердце человека, изгоняет всякий другой страх и делает человека поистине бесстрашным: «Кто боится Господа, тот выше всякого страха, тот устранил и оставил далеко за собой все страхи века сего. Далеко он от всякой боязни, и никакой трепет не приблизится к нему» (*Ефрем Сирин, прп. О страхе Божиим и о последнем суде*. С. 105); «Кто сделался рабом Господа, тот боится одного своего Владыки; а в ком нет страха Господня, тот часто и тени своей боится» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица*. С. 180).

«Механизм» этого вытеснения подробно объясняет свт. Тихон Задонский: «Ибо большим страхом уничтожается малый страх,

и от большей печали исчезает малая печаль, и большая болезнь делает незаметной малую, как за большим шумом не слышен слабый голос. Печаль века сего и страх временной беды угащаются печалью о спасении души и страхом вечной гибели, как свет свечи — светом солнечным... Этот страх колеблет и самих демонов, бесплотных духов. И демоны боятся геенны, на которую осуждены, и пытаются сделать участниками ее сынов человеческих, чтобы не одним в ней мучиться. Удивительно, что люди не трепещут перед тем, перед чем трепещут демоны-духи» (*Тихон Задонский, свт. Письма. С. 99*).

Святые отцы придавали очень большое значение стяжанию страха Божия для совершенствования души христианина. По словам прп. Ефрема Сирина, «страх Господень — кормчий души... источник жизни... Страх Господень просвещает душу... истребляет лукавство... ослабляет страсти» (*Ефрем Сирин, прп. В подражание притчам. С. 86*). Святитель Василий Великий указывает на необходимость определенного баланса между страхом и надеждой: «Зная, что крепок наш Владыка, бойтесь Его крепости и не отчаивайтесь в Его человеколюбии. Для того чтобы не делать неправды, хорош страх; а для того чтобы, однажды согрешив, не вознрадеть о себе по безнадежности, хороша надежда на милость» (*Василий Великий, свт. Беседа на псалом 61. С. 379*).

О благотворном действии страха Божия прп. Иоанн Лествичник говорит: «Когда страх Господень приходит в сердце, то показывает ему все грехи его» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 260*); «умножение страха Божия есть начало любви» (Там же. С. 301).

В самом духовном чувстве страха Божия различаются степени совершенства. Неудивительно, что святые отцы признавали непременной обязанностью христианина трудиться над стяжанием этого духовного чувства и возрастать в нем.

Лит.: *Афанасий Великий, свт. Житие Антония Великого // Творения. Т. 3. М., 1994; Василий Великий, свт. Беседа на псалом 61 // Творения. Ч. 1. М., 1891; Он же. Творения: В IV ч. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1991; Ефрем Сирин, прп. В подражание притчам // Творения. Ч. 1. М., 1993; Он же. О страхе Божиим и о последнем суде // Творения. Ч. 4. М., 1993; Иоанн Златоуст, свт. О статуях // Творения. Т. 2, ч. 1. СПб., 1899; Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2010; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию // Творения прп. Максима Исповедника / Пер. А. И. Сидорова. Т. 2. М., 1993; Паисий Величковский, прп. Кринь сельные. Одесса, 1910; Симеон Новый Богослов, прп.*

Сто глав богословских и практических // Добротолюбие: Симеон Новый Богослов. Диадокх. Илия Пресвитер. М., 2002; Тихон Задонский, свт. Письма. М., 2006.

Диакон Георгий Максимов

Страх / Трепет (католич.)

1. *Феномен.* Страх / трепет относится к основным переживаниям человека; он находит свое выражение в стесняющем (от лат. *angustus* — тесный) и мучительном ощущении опасности и может проявиться в когнитивной, эмоциональной и соматической симптоматике. Обладая биологически-психическими защитными функциями и находя себе многообразное выражение, страх представляет собой и фундаментальное антропологическое ощущение, поскольку в нем отражается осознание принципиальной угрозы для существования. Понятия «страх» и «трепет» стали различать лишь со времен Сёрена Кьеркегора. Согласно ему, трепет является реакцией «на что-то конкретное, в то время как страх является реальностью свободы как возможности для возможности» (Понятие страха — *Der Begriff Angst*. I. § 5), то есть в ситуации страха человек видит угрозу своему существованию как таковому, а потому страх неконкретен. Общепринятым это различие, однако, не стало, потому что конкретные проявления страха не всегда позволяют подобную однозначную систематизацию.

Экспрессивное выражение страха/трепета находит себе различные оценки с точки зрения культуры, социума, нравственности и религии. Так, будучи понятым как проявление психическоментальной слабости, оно может вызвать либо презрение, либо сострадание; будучи же понятым как реалистичная оценка своих сил, будет считаться полезным и благоразумным; распознанное в качестве невротического и патологического явления, а вместе с тем и как значительное ограничение свободы в принятии решений, экспрессивное выражение страха/трепета демонстрирует необходимость психиатрического и психотерапевтического вмешательства; также и в религиозном отношении страх/трепет может истолковываться — в зависимости от объекта, внушающего это чувство, — либо как подобающая установка верующего человека (например, страх Божий), либо же как выражение сомнения и неверия.

2. *Богословие и философия.* В страхе / трепете проявляется фундаментальное отношение человека к себе и к миру, а также различное видение себя и мира, что становится очевидным в различных перспективах философской и богословской традиций.

1) *Ветхому Завету* известно переживание страха и трепета, например, перед врагами, перед лицом других опасностей или перед Самим Богом (Исх. 33:20). Здесь оно толкуется как такое движение сердца (Ис. 7:2, 4; Втор. 30:8; Пс. 21:15), при котором человека покидает мужество. Многие псалмы свидетельствуют об ощущении, что даже в ситуации великого страха боящийся не один и может положиться на Бога (Пс. 21). Страх Божий как «начало премудрости» (Пс. 110:10) и познания (Притч. 1:7; Иов. 28:28) выражает собой признание Яхве как Творца и Господа, а также осознание того, что тварь во всем своем делании находится в принципиальной зависимости от Него, а это, в свою очередь, должно проявляться в почитании Яхве (Втор. 10:12) и в правильной нравственной установке (Экл. 12:13). Согласно Ис. 11:2f., страх Божий является одним из даров Духа.

Согласно *Новому Завету*, совершенная любовь (1 Ин. 4:17f.) исключает страх перед наказанием гневающегося Бога-Судии, поэтому ее следует толковать как проявление спасения (ср. Ин. 16:33). Несмотря на то что в Новом Завете страх Божий в своем ветхозаветном значении уходит на задний план и уступает место категории веры, тем не менее иметь страх Божий время от времени советуют и новозаветные авторы, и тогда он предстает движущей силой праведных и богоугодных дел (Мф. 10:29; Лк. 1:50; Деян. 9:31; Рим. 11:20). Согласно свидетельству Нового Завета, Иисусу (Мк. 14:32–42) и Павлу (2 Кор. 2:4 и др.) был тоже ведом страх.

2) *Фома Аквинский* причисляет страх (*timor*) к гневным страстям, поскольку он направлен на опасное зло в будущем (*malum futurum difficile*), которому едва ли возможно противостоять (*Summa theologiae*. I–II, q. 41, а. 1), не впадая при этом в окончательное отчаяние. В противоположность страху грусть направлена на наличное зло (*Ibid.* q. 42, а. 3). Опираясь на Аристотеля, Фома различает страхи, направленные на зло, угрожающее жизни (*malum corruptivum*) и вызывающее ощущение опасности в результате естественного стремления человека к самосохранению, и страхи перед ужасным злом (*malum contrastivum*), подвергающим опасности исполнение субъективного желания или стремления (*Ibid.* q. 41, а. 3). Он подразделяет страхи по признаку естественных и неестественных причин (ср.: *Ibid.*) или,

опираясь на Иоанна Дамаскина, на страхи, связанные с собственными действиями (леность, стеснение из-за недостойного поступка в будущем, стыд из-за совершённого недостойного поступка) или с внешними событиями (боязливое удивление, страх как возмущение и потрясение, парализующий страх) (Ibid. q. 41, a. 4). Поскольку страх, согласно томистскому учению о страстях, имеет естественное происхождение и одновременно доступен духовно-когнитивному осознанию, он доступен и влиянию извне и подлежит ответственному воздействию с помощью разума и воли. Страх Божий (*timor Dei*) является, согласно Ис. 11:2f., одним из даров Духа, проявляющимся в трепете детей Божиих как нежелании оскорбить провинностью честь Божию, свой последний оплот, и нарушить верность Богу, а вместе с ней и благо богообщения и богознания (*timor filialis*). Этот страх — как уже у Августина (например, *De diversis quaestionibus*. 83, q. 36) — необходимо отличать от рабского эгоистического страха перед наказанием (*timor servilis*), который в лучшем случае приводит к истинному страху Божию (*Summa theologiae*. II-II, q. 19 und q. 22). Экзистенциальной угрозе уничтожения надлежит противостоять добродетелью мужества (*Summa theologiae*. II-II, q. 125, a. 2). Фома соотносит страх Божий с богословской добродетелью надежды (*Summa theologiae*. II-II, q. 22 и q. 141, a. 1 ad a. 3).

3) Сёрен Кьеркегор трактует страх — в отличие от трепета — как «головокружение свободы» (Понятие страха — *Der Begriff Angst*. II, § 2) и следует, таким образом, Фридриху Вильгельму Йозефу Шеллингу, размышлявшему над непостижимостью человека для себя самого и над сомнением в рациональности мира, а также повествованию книги Бытия (Быт. 3). Радикальная неуверенность, осознаваемая человеком в момент осознания того, насколько ограничено пространство его возможностей, а с ним и свобода, приводит, по Кьеркегору, к двум разным видам страха: к страху, связанному с возможностью зла (*Der Begriff Angst*; IV, § 1), и к страху, связанному с возможностью добра, поскольку оно, хотя человек к нему и стремится, подвержено опасности (Ibid. IV, § 2). В обоих видах страха проявляется скованность и теснота страха — ощущения, которые человек испытывает всю свою жизнь, поскольку осознает свои возможности, занят исключительно собой, а потому раздавлен чувством вины. В момент осознания того, что человеку надлежит самому брать на себя ответственность за свою жизнь, осознается и восторг, но и угроза свободы. Поэтому Кьеркегор обозначает страх как «симпатетическую антипатию и антипате-

тическую симпатию» (Ibid. I, § 5). Поскольку человек является синтезом духа и чувственности, свободы и неизбежной необходимости, осознаваемой им в ситуации страха, то: «Чем глубже страх, тем величественнее человек» (Ibid. V). Такой страх есть отчаяние (Болезнь к смерти — Die Krankheit zum Tode. I, B), потому что человеку не обойти основного антропологического закона своего существования. Лишь с обретением веры в Бога и лишь с верой в то, что истинное существование есть богосозданный синтез, человек обретает способность жить под постоянным давлением страха. Так, человеку надлежит «учиться бояться» (Понятие страха — Der Begriff Angst. V) — учиться у веры бояться; это позволит ему обходиться со страхом мужественно и решительно (ebd.).

Размышления Кьеркегора продолжает Хайдеггер — уже в отрыве от религиозного фона. Он усматривает предмет страха в «бытии-в-мире как таковом» (Бытие и время — Sein und Zeit; § 40); будучи основным ощущением человека — ощущением «кошмара», царящего в мире, и чувством ненадежности бытия вообще, — страх позволяет зарождение трепета, то есть несобственного, скрытого и конкретного страха.

4) Пауль Тиллих, находящийся под влиянием экзистенциализма, также размышлял над категориями страха и мужества. На примере Лютера и реформаторских *sola gratia* и *sola fide* он показывает, как человеческий страх, если он прибегает к мужеству, произрастающему из исполненного верой доверия к Богу, может привести человека к положительной переоценке самого себя: «Приятие человека Богом, его прощение и оправдание — это единственный и последний источник мужества к бытию, мужества, способного вобрать в себя страх вины и проклятия» (Мужество быть — Der Mut zum Sein [= Gesammelte Werke. XI]. 124). Лишь в страхе человек начинает осознавать свою конечность и возможность своего небытия. Осознание это проявляется по-разному: а) как страх судьбы и смерти, б) страх вины и проклятия, в) страх пустоты и бессмысленности (Ibid. 38–48). Этим трем видам страха может быть приурочена определенная эпоха, в которой доминирует определенный аспект: а) Поздняя Античность, б) позднее Средневековье, Возрождение и Реформация, в) начало Нового Времени в XIX в. (Ibid. 50–54). В то время как первые два вида страха отмечены еще ясным смысловым горизонтом, духовный страх перед утратой смысла и перед пустотой — самая радикальная из угроз, поскольку она напрочь лишает человека какой бы то ни было уверенности в осмысленности бытия. Ибо

даже в случае крайней степени отчаяния, не ведающего больше надежды, в первые два периода все-таки остается общий для всех смысловой фон, в Новое время подвергающийся все большему сомнению. Несмотря на этот негатив, мужество к бытию означает дарованную верой силу положительного отношения к себе, жидущегося в осознании своего экзистенциального приятия Богом; мужество к бытию и представляет собой, согласно Тиллиху, суть веры (Ibid. 117–139). В этом он согласен с *Карлом Ранером*, понимающим радикальное и экзистенциальное мужество как веру, с дерзновением и надеждой посягающую на фрагментарность, вину и смерть и делающую ставку на удачу всего существования, жидущуюся в милости свободного Бога. Подобная мужественная надежда противостоит отчаянию перед лицом конечности (Вера и мужество — *Glaube und Mut*. 1976).

Целительный аспект христианской веры в состоянии страха подчеркивает *Ойген Древерманн*. В спорном синтезе психоанализа Фрейда и глубинной психологии Юнга и на фоне экзистенциальной философии Кьеркегора он толкует яхвистскую прамифологию как миф, содержащий повествование о грехопадении. На основании страха, проистекающего из тварности, человек вынужден компенсировать свое чувство неполноценности, чтобы начать казаться достойным любви; зло Древерманну представляется «самонадеянностью от страха» (Психоанализ и нравственное богословие — *Psychoanalyse und Moralthologie*. 1). Лишь вера в любящего и оправдывающего Бога, открывшегося в Иисусе Христе, позволяет человеку преодолеть свой патогенный экзистенциальный страх. Также и *Ойген Бизер* фокусирует свое внимание на Христе как целителе, исцеляющем людей от страха, переводя двусмысленность трех основных отношений человека (к себе самому, к ближнему и к Богу) в плоскость не допускающей никаких двусмысленностей любви к Богу, к ближнему и к самому себе. Таким образом, в христианской вере преодолевается экзистенциальный страх человека (Страх и вера — *Angst und Glaube*, 1997). Обе концепции рискуют, однако, стереть границу между невротическим страхом и нормальным или экзистенциальным действительным страхом и игнорируют положительную функцию страха как предупреждения об опасности и его функцию защиты идентичности человека.

3. *Антропологические концепции, пастырское душепопечительство.* По причине многоуровневости этой проблематики возник целый ряд различных антропологических концепций, рассматривающих страх / трепет либо биологически, либо психологически, либо социологически. Зигмунд Фрейд особенно интенсивно занимался феноменом страха. Он различает реальный страх, адекватную эмоциональную реакцию на действительную опасность — страх как сигнальная функция, от невротического страха, неадекватного, преувеличенного и дисфункционального по отношению к имеющейся ситуации. Граница между нормальным и невротическим страхом подвижна, ее характеристика зависит в том числе от культурных и психосоциальных факторов. В ходе экзистенциально-философского разграничения простого страха бытия как боязни смерти с одной стороны от экзистенциального страха, озабоченного удержанием собственного существования путем отказа от мнимых необходимостей с другой стороны (*Ясперс Карл. Философия. II. Просветление экзистенции — Jaspers Karl. Philosophie. II. Existenzzerhellung*), психологи обращают внимание на то, что этот страх человеку необходим, чтобы быть в состоянии вести самостоятельную жизнь в согласии с самим собой и развиваться в зрелую личность.

В области пастырско-психологической и богословско-этической принято различать между нормальными и невротическими, или патологическими, страхами; задача этой области состоит в том, чтобы помочь людям осознать, интегрировать и преодолеть свои страхи, наделить людей умением бояться (научить мужеству) и способностью реалистично (мудро) жить со своим страхом. Кроме того, представители этой области настаивают на том, что пугающие и разрушительно влияющие на человека механизмы, присутствующие в социуме и религии, нужно серьезно анализировать и менять.

4. *Богословско-догматические соображения.* Феномен страха / трепета свидетельствует об осознании зависимости от других людей, а также об осознании фрагментарности, хрупкости, несправедности и конечности человеческого существования как самого по себе, так и в различных жизненных контекстах, когда человек вдруг опытно переживает, что его существование находится под постоянной угрозой — как в смысле возможности его принципиального прекращения, так и в смысле реальной возможности влиять на свою судьбу. Феномен страха может быть вызван как

конкретной, реальной опасностью, так и осознанием опасности ошибиться в выборе или же вообще прожить жизнь понапрасну. В тот момент, когда подобный страх сгущается до полной безнадежности, он перерастает в уныние и отчаяние. Таким образом, страх можно рассматривать как обратную сторону человеческой свободы, которая, находясь принципиально между условностью и безусловностью, осознает свою собственную контингентность и ощущает свое отношение к себе, к миру и к Богу как ненадежное и зыбкое. Подобное состояние может деструктивно сказаться на воле к жизни, парализовать ее или же — в зависимости от того, насколько сильна укорененность человека на определенной мировоззренческой почве, — напротив, вдохнуть в него мужество взять собственное существование приступом, сознательно, дерзко.

Таким образом, страх / трепет представляет собой индикатор человеческого самосознания, принципиально нестабильного и ощущающего себя — во всей полноте проявлений, устремлений, а также глубинных слоев личности — в опасности как в биофизическом или психическом отношении, так и в отношении нравственном, экзистенциальном и духовном. Несмотря на то что страх и ощущение вины негативно сказываются на выстраивании человеческого существования и могут привести к стагнации, вера и надежда на обретение последнего смысла — говоря по-христиански, надежда на прощающее, освобождающее, свершающее милосердие Божие — все же способны настолько ослабить давление страха и ощущения вины, способны настолько обнести их оградой бесстрашия, обезоружить, что перед лицом ненадежности существования страх / трепет начинает способствовать укреплению личности, а не ее разрушению.

Лит.: Anzenbacher A. Die Phänomenologie der Angst bei Thomas von Aquin // *Das Mittelalter*. 2007. № 12. S. 85–96; Balthasar H.U., v. Der Christ und die Angst. 6. Aufl. Einsiedeln, 1989; Biser E. Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild. München, 1996; Bongardt. M. Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards. Frankfurt am Main, 1995; Boss M., Rahner K. Angst und christliches Vertrauen // CGG. 1981. IX. S. 69–100; Ueffing M. Der Umgang mit Angst auf dem Weg menschlicher Reifung. Ein pastoralpsychologischer Beitrag vor dem Hintergrund der Psychologie von Verena Kast und der Spiritualität von Teresa von Avila. Frankfurt am Main u. a., 2004.

Июген Заутермаистер

Творение (правосл.)

В христианской традиции весь мир мыслится как создание Бога, добровольно сотворенное Им из ничего. «Как только Благой и Преблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, — пишет прп. Иоанн Дамаскин, — но по преизбытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из небытия в бытие и творит все без изъятия — как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и невидимого. Творит же Он, мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом» (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 44).

Святитель Тихон Задонский также говорит о том, что Бог творил мир в соответствии со Своим замыслом: «Как сочинитель книги из разума своего выносит слова и пишет их на бумаге и так сочиняет книгу и как бы из ничего делает нечто, так Премудрый и Всемогущий Создатель сотворил все, что писал в Своем Божественном разуме, чего пожелал» (Иоанн (Маслов), архим. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. С. 1049).

Сотворение мира не привело ни к какому ограничению Бога: «Прежде чем возник мир, был только Живой и Беспредельный Бог. Когда мир из небытия был вызван к бытию, Бог, конечно, не сделался ограниченным, вся полнота жизни и беспредельности осталась при Нем. Но эта полнота жизни и беспредельности выразилась и в тварях, живых и ограниченных, которых безмерно много, и все одарены жизнью» (Иоанн Сергиев, прот. Сочинения. Т. 1. С. 282–283). «Как горшечник, с одинаковым искусством сделавший тысячи сосудов, тем не истощил ни искусства, ни силы, так и Создатель этой вселенной, имея творческую силу, не только достаточную для одного мира, но бесконечно ее превосходящую, привел в бытие все величие видимого одним мановением воли» (Василий Великий, свт. Творения. Ч. 1. С. 6).

Акт творения мира не был вызван какой-либо необходимостью, но свободным желанием поделиться Своей благодатью: «Вседостаточный Бог произвел твари из небытия в бытие не потому, чтобы в чем-либо имел нужду, но чтобы они, по мере своей способности воспринять, причащаясь Его блаженства, наслаждались и чтобы Сам Он радовался делам Своим, видя их радующимися» (Максим Исповедник, прп. Добротолюбие. Т. 3. С. 68).

Преподобный Иоанн Дамаскин указывает следующую важную характеристику творения: «Не из сущности Божией произошел тварный мир, а волей и силой Божией приведен из небытия в бытие... Рождение состоит в том, что из сущности рождающего происходит рожаемое, равное ему по сущности. Творение же и создание состоит в том, что творимое и созидаемое происходит извне, а не из сущности творящего или созидающего и, без всякого сомнения, не подобно ему по сущности» (цит по: *Дьяченко Григорий, свящ. Уроки и примеры христианской веры. СПб., 1900. С. 150*).

Размышляя о способе и последовательности сотворения мира, святые отцы всецело полагались на библейское повествование о творении мира: «Никто не должен думать, что слова о шестидневном творении есть иносказание, — пишет прп. Ефрем Сирин. — Непозволительно также говорить, будто бы всё, что, по описанию, сотворено в продолжение шести дней, сотворено в одно мгновение или что в этом описании представлены лишь условные наименования, или ничего не означающие, или означающие нечто иное. Напротив, должно знать, что как небо и земля, сотворенные в начале, есть действительно небо и земля, а не что-либо иное подразумевается под этими словами, так и сказанное обо всем прочем, что сотворено и приведено в устройство после сотворения неба и земли, включает в себе не пустые наименования, но сила этих наименований соответствует сама сущность сотворенных естеств» (*Ефрем Сирин, прп. Творения. Ч. 8. С. 250*).

Сотворение мира Богом происходило в два этапа, следовавших один за другим. Первый — когда Творец создал все из ничего, произвел само вещество мира, заключавшее в себе начала или зародыши для всех его существ. Второй — сотворение из уже готового первоизданного и еще не устроенного вещества, совершившееся в продолжение шести дней. Об этом говорит святитель Иоанн Златоуст: «Бог сотворил все, видимое нами, в течение шести дней. Но первый день резко отличается от других, следующих за ним, а именно: в первый день Бог сотворил все из несуществующего, а начиная со второго дня Бог ничего уже не созидает из несуществующего, изменяет только как благоугодно Его всемогущей воле то, что было сотворено в первый день» (*Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 6. С. 737*).

Сотворение невидимой части мира — ангельского мира, — по общему мнению святых отцов, произошло также в первый день: «В первый день сотворено девять духовных природ в молчании

(ангельский мир) и одна природа словом; это — свет. Во второй день сотворена твердь. В третий день Бог произвел собрания вод и злаки, в четвертый — отделение света, в пятый — птиц, пресмыкающихся и рыб, в шестой — животных и человека» (*Исаак Сирин, прип.* Слова подвижнические. С. 78).

Заслуживает особого внимания то, как святые отцы говорили о сотворении растительного мира: «*Да произрастит земля зелень...*» (Быт. 1:11). И земля, соблюдая законы Создателя, начав с ростка, в краткое мгновение времени осуществила все виды возрастания и тотчас довела их до совершенства» (*Василий Великий, свт.* Творения. С. 76). «Бог... повелевает земле произвести злаки, и траву, и различные плодоносные деревья. Злаки возникли в одно мгновение, но сразу стали такими, как будто росли месяцами. Также и деревья во время своего сотворения возникли в один день, но по совершенству и по плодам на ветвях казались порождениями многих лет» (*Ефрем Сирин, прип.* Творения. Ч. 8. С. 264).

Сотворение мира Богом, согласно святым отцам, есть сверхъестественный акт, поэтому любая попытка объяснения процесса сотворения через распространение на прошлое наблюдений современных естественных процессов некорректна. Как растения, произведенные мгновенно, казались по своему виду выросшими в течение многих лет, так и весь остальной мир был сотворен чудесно в малое время, однако по виду казался уже многолетним.

Об этом, в частности, говорит митрополит Макарий (Булгаков): «Моисей... пишет, что мир и земля получили бытие и образовались в продолжение шести дней не по силам и законам, ныне действующим в природе, а по непосредственному слову Божию. Но Всемогущий, без всякого сомнения, мог в самое короткое время — или даже мгновенно — произвести то, что по силам и законам природы образовалось бы только в течение столетий или тысячелетий. Эти силы и законы начали действовать в природе только с тех пор, как сама она, вместе с бытием, получила полное образование от Бога, а распространять действие их на предшествовавшее время, подчинять им всемогущество Самого Творца при первоначальном устройстве неба и земли — неправомерно» (*Макарий (Булгаков), еп.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 100–101).

Особым творением Божиим является человек. Многие святые отцы указывают, что именно человек был задуман первым, а всё материальное творение было создано для него как та среда,

в которой он мог бы обитать. «Явив сначала в подобающем украшении землю и небо и всё, что на них, Бог приступает к сотворению человека, бытие которого Он имел в мысли раньше того» (Кирилл Александрийский, *свт.* Творения. Ч. 4. С. 11–12).

Христианские писатели, говоря о мире как о творении Божиим, всегда подчеркивали его красоту, гармонию и совершенство. Святитель Климент Римский пишет: «Солнце и лики звезд, по Его велению, согласно, без малейшего уклонения, проникают на назначенные им пути. Плодоносящая земля по Его воле в определенные времена производит изобильную пищу людям, зверям и всем находящимся на ней животным, не замедляя и не изменяя ничего из предписанного Им... Наконец, малейшие животные мирно и согласно составляют сожителства между собою. Всему этому повелел быть в мире великий Создатель и Владыка всего» (Климент Римский, *свт.* Послание к Коринфянам. С. 55–56).

Из устройства мира человек может и должен познавать своего Творца: «Должен быть премудр Тот, Кто все сотворил так премудро. Должен быть добр Тот, Кто все доброе сотворил... Кто дал разум человеку, тот непременно имеет еще лучший разум... Как из книги познается разум сочинителя, из здания — мудрость архитектора, как отражается в зеркале чистый образ смотрящегося в него, так и из созданий и совершенства каждого из них познается Создатель» (Дьяченко Григорий, *свящ.* Уроки и примеры христианской веры. С. 158).

Как говорит святитель Тихон Задонский, «мир сотворен ради человека, но все вещи в мире — это следы Божии, они свидетельствуют о Боге; они, как ручки, ведут человека к Жизни, Источнику Жизни, и показывают Его, и учат из Него черпать и освежать свои души... Созданное показывает Благодать и Любовь Божию к нам и учит нас любить Бога, хвалить и благодарить Его как Создателя и Благодетеля своего. Они не требуют любви к самим себе, но как бы так говорят нам: мы сотворены Создателем для вашей пользы и вашего употребления, любите Того, Кто нас сотворил ради вас, а не нас самих, ибо мы сами любить вас не можем, и, употребляя нас ради своей пользы, благодарите Того, Кто дал нас вам» (Иоанн (Маслов), *архим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. С. 1051).

Творение человека — это средоточие методологического начала антропологии, методологический узел основных проблем уче-

ния о человеке: смысл жизни человека, место человека в космосе. Творение, как Божественный акт, определяет отношения Бога и человека. Если Господь Сам сотворил человека, дал ему дух, разум, свободу и творчество, то есть дал ему быть богом («по образу и по подобию»), то это значит, что Бог поставил человека рядом с Собой. Если человек в любовном акте сотворен Богом, свободным и разумным, то он может стать «одесную» Бога, над всем миром, на недостижимой высоте, и там обрести совершенный образ и совершенную красоту, познать Истину и обрести свободу.

Лит.: *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1991; *Дьяченко Григорий, свящ.* Уроки и примеры христианской веры. СПб., 1900; *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1993; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону: Братство свят. Алексия, 1992; *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 6. СПб., 1900; *Иоанн (Маслов), архим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Загорск, 1981; *Иоанн Сергиев, прот.* Сочинения. М., 1894; *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1993; *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1886; *Климент Римский, свт.* Послание к Коринфянам // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988; *Макарий (Булгаков), еп.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1993; *Максим Исповедник, прп.* Добротолюбие. Т. 3. М., 1889.

Диакон Георгий Максимов

Творение (католич.)

Вера в сотворенность мира Богом затрагивает основополагающее понимание действительности, характеризующее христианскую веру. Согласно этому пониманию, мир, природа, эмпирическая действительность, включая человека с характерным для него сложным единством тела и духа, созданы Богом из ничего (*creatio ex nihilo*), постоянно удерживаются Им в бытии (*creatio continua*) и, сохраняя свою обретенную при творении самостоятельность (*concursus divinus*), приводятся к своей, Богом назначенной цели (*providentia*). Понятие творения означает, таким образом, все, что не есть Бог. Это понятие означает, что именно потому, что творение не есть Бог, оно обязано своим существованием одному только Богу и удерживается только Им. Поскольку отношения Бога и твари обнимают собой всю действительность, они уникальны и не имеют аналогов. Понятие творения постулирует потому

одновременно как бесконечную отличенность твари от Бога, так и ее связь с Ним и находится, таким образом, между двумя крайностями — монизма и дуализма. Абсолютная зависимость мира от Бога противостоит Его *свободе*, обладая которой Он помещает или же не помещает тварь в бытие. Настолько, насколько тварь зависит от Бога, настолько независим и свободен Бог создавать или не создавать мир. Свобода Его, однако, не является произволом, но свободой любви. Поэтому собственно мотив творения состоит в *любви* Бога, в полноте Своей троичной любви стремящегося сообщиться тварям и даровать им причастность к Своей жизни. Поэтому с самого начала не может быть речи ни о какой необходимости в существовании творения. Творение существует не потому, что должно существовать; творение радикальным образом контингентно. Для существования творения нет никакой другой причины, кроме свободной воли любящего Бога. А это значит также: Бог не нуждается в творении, но творение глубинно нуждается в Боге. Вместе с тем творение, имея начало в одном только Боге, является благом (ср. Быт. 1), так что на почве иудео-христианской веры в Бога оказывается невозможным назвать материю злой, противопоставляя ее духу. Вера в благость всего творения с особой остротой порождает вопрос о происхождении страдания и зла — вопрос, которым не раз задавалась христианская вера.

Корни веры в Бога-Творца христианская вера усматривает прежде всего в повествовании книги Бытия о сотворении мира (Быт. 1–2). Несмотря на то что Израиль узнал Бога в первую очередь как освободителя, то есть Израиль узнал Бога прежде всего в Исходе и в заключении Завета. Однако вера в этого Бога, восприятие Откровения Его как Бога всех людей и, прежде всего, опыт вавилонского пленения ведут Израиль к познанию Бога как Творца. И как раз здесь очевидно, что вера в сотворенность мира Богом представляет собой не нейтральную констатацию, а обладает сотериологической функцией: поскольку Бог есть Творец, Израиль может доверять Его силе во время такого кризиса, как изгнание. При этом вопрос о том, присутствует ли здесь уже (ср. классическое место 2 Мак. 7:28) идея *creatio ex nihilo*, может оставаться открытым. В качестве богословской категории ветхозаветная вера в сотворенность мира Богом означает, что Бог благоволит земле и человеку, потому что создал их из любви и остается им верен. То обстоятельство, что библейский канон ставит так называемые повествования о сотворении мира в начало, говорит о том, что

в творческом делании Бога он усматривает необходимую предпосылку спасающего делания Бога и в то же время усматривает в этом спасающем делании главную цель Бога.

Новый Завет перенимает веру в единого Бога-Творца, однако вера в Иисуса как «абсолютного Носителя спасения» (К. Ранер), просматривающаяся прежде всего в Прологе к Евангелию от Иоанна (ср. Ин. 1:1ff.) и в гимне послания к Колоссянам (ср. Кол. 1:15–20), приводит к учению о посредничестве Иисуса Христа в деле творения. Тем самым открывается в конечном итоге троичное понимание творения. В Никео-Константинопольском Символе веры сформулирована вера в Бога как «Творца неба и земли, мира видимого и невидимого». Вера в Бога-Творца предстает здесь предпосылкой Божественного Откровения о спасении в Иисусе Христе.

Возможность сотворения мира из ничего, живая связь Бога с ней, особая роль человека в творении, возможность реального общения Бога с человеком, деяния Бога в мире, а также устремленность творения к определенной цели образуют основные элементы христианской веры, — элементы, обоснование которых стало особым вызовом для богословия творения перед лицом мышления и научного уровня эпохи Нового времени. Как бы то ни было, первый член Символа веры, содержащий веру в Бога-Творца, остается предпосылкой всех прочих членов Символа. Очевидным это становится, если прежде всего обратить внимание на то, что учение о сотворенности мира Богом в католической догматике обычно находится где-то с краю. Обычно оно помещается между учением о Боге и христологией или же сотериологией, при том что новые очерки догматического богословия вычленивают богословскую антропологию из учения о творении в отдельную главу. Подобное расположение характерно в смысле той роли, которую в действительности играет учение о творении: оно служит в качестве *связующего звена* между учением о Боге, Едином и Троицином, и спасением человека Христом. Поскольку христианское богословие в существе своем представляет собой учение о спасении, постольку учение о творении не является центральным моментом догматики; ее центральным моментом, без сомнения, является христология. Из христологической перспективы раскрывается история спасения как таковая. Из христологической перспективы раскрывается и специфически христианский, то есть троичный, образ Бога. В этом смысле вся проблематика, связанная с творе-

нием, подчинена центральной христологической проблематике. С другой стороны, учение о сотворенности мира Богом (наряду с учением о Боге в узком смысле слова) представляет собой ту область догматики, в которой она особенным образом соприкасается с «естественным» знанием человека, а со времен эпохи Нового времени — в особенности с естественными науками. Так, учение о сотворенности мира Богом стало почвой для основных понятий христианской веры и подлежит увязыванию с современным знанием. Чтобы соотнести творение со спасением, католическое богословие прибегает к уже классической формулировке реформатского богослова Карла Барта, согласно которой творение является «внешним основанием Завета», а Завет — «внутренним основанием творения» (*Барт К. Церковная догматика — Barth K. Kirchliche Dogmatik*. III, 1. S. 103, 258).

Католическое учение о творении пребывает в области высокого напряжения, сравнимого с напряжением, царящим между разумом и верой. С одной стороны — учение, сформулированное с опорой на Рим. 1:20 и принятое Первым Ватиканским собором в качестве догмата веры, учение, согласно которому «Бог, причина и цель всех вещей, без сомнения, познаваем силами естественного света человеческого разума, созерцающего тварные вещи» (*Denzinger-Hünemann*, 3004). С другой — убежденность в том, что лишь вера в триединого Бога делает мыслимым действительное творение из ничего. Соответственно этому в богословии творения можно различить два подхода, неотделимых, однако, друг от друга: *метафизический* или *философский* подход, характерный для эпохи вплоть до середины XX в., подчеркивает прежде всего разумность тварного мира и полемизирует, соответственно, с этих позиций с прочими теориями происхождения мира. *Сотериологический* подход, широко распространенный в современном богословии, рассматривает творение мира Богом с точки зрения Откровения Божия и видит в Откровении предпосылку истории спасения, в которой оно (Откровение) находит свое истинное завершение. Поскольку, согласно Фоме Аквинскому, «знание божественных Лиц необходимо, чтобы правильно мыслить о твари» (*Summa theologiae*. I, q. 32, a. 1 ad 3), творение здесь зиждется в Троице. Поскольку Бог в Себе есть любовь, поскольку Бог в Себе есть единство в различии, Он может поместить в бытие нечто принципиально отличное от Него, но не ограничивающее Его при этом и не ставящее Его в зависимость от себя. В этом контексте

ведется полемика и с другими интерпретациями сотворенности мира Богом.

Упрек, который христианство слышит в свой адрес, прежде всего во второй половине XX в., — упрек, состоящий в том, что учение о творении или даже скорее просто реплика о владении тварью в Быт. 1:28 совиновны в экологической катастрофе, — уступил между тем место более реалистическому и справедливому видению, учитывающему контекст библейского высказывания о владении землей и то обстоятельство, что как раз из тварности человека вырастает его ответственность за творение. Концилиарный процесс¹ борьбы за мир, справедливость и сохранение творения внес существенный вклад в постижение экологической заботы как центрального элемента христианской жизни и поступков.

Современное богословие творения стоит перед двумя вопросами. Во-первых, ему приходится полемизировать с натурализмом, сводящим всю действительность к явлениям естественно-научного порядка, а потому отрицающим такую характеристику человека, как духовность, свобода и разум. Во-вторых, креационистская позиция, сформировавшаяся в американском пространстве и интерпретирующая библейскую историю творения как естественно-научный документ, привела к ужесточению споров о понимании эволюции. При этом — в качестве обратной реакции на креационистскую позицию — эволюцию превращают в обширное мировоззрение, выходящее за рамки естественно-научной теории. С католической точки зрения доказанные естественно-научные открытия не могут противоречить вере в сотворенность мира Богом; напротив, они помогают лучше и глубже узнать творение Божие.

Лит.: *Maier B. Schöpfung. I: Religionsgeschichtlich // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 9. S. 216–217; Hoppe R. Schöpfung. II: Biblisch-theologisch. 2: Neues Testament // Ibid. S. 220–223; Kessler H. Schöpfung. IV: Theologie- u. dogmengeschichtlich, V: Systematisch-theologisch // Ibid. S. 226–236; Zenger E. Schöpfung. II: Biblisch-theologisch. 1: Altes Testament // Ibid. S. 217–220; Kehl M. Und Gott sah, dass es gut*

¹ Концилиарный процесс — межхристианское (то есть соборное, концилиарное) движение, берущее свое начало на VI. Ассамлее Всемирного Совета Церквей (Ванкувер, 1983 г.). Участники ассамблеи приняли решение о необходимости общехристианского совместного (концилиарного, т. е. соборного) противостояния опасности уничтожения мира оружием массового поражения. Было принято решение о начале совместной христианской борьбы за мир, справедливость и сохранение творения. — *Примеч. пер.*

war. Eine Theologie der Schöpfung / Unter Mitarb. v. H.-D. Mutschler u. M. Sievernich. Freiburg, 2006; *Küng H.* Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion. München, 2006; *Kessler H.* Evolution und Schöpfung in neuer Sicht. Kevelaer, 2009.

Буркхард Нойманн

Тело / Плоть (правосл.)

Понятие «тело человека» выражает его физическую, биологическую и пространственную природу. Тело в православной антропологии не столько биологический организм, сколько духовное здание для деятельности, разума, чувства и хранения души и духа. Тело не просто служит «вместилищем» души, но являет собой духовно-деятельное единство души и тела.

В библейской антропологии эта двойственная природа человека обозначена разными терминами, главные из них — «тело» и «плоть». Встречаются и символические определения: «земля», «персть», «прах», «пепел». Но они содержательно не отличаются от понятий «тело» и «плоть»; это поэтические метафоры, напоминающие человеку, из чего Господь сотворил его.

Термин «плоть» имеет несколько значений: 1) та часть тела человека, которая не есть кости, кровь, жир, волосы, кожа, то есть относится к мышцам и внутренним органам (см. Быт. 2:23; *Кости мои прилипли к коже моей и плоти моей, и я остался только с кожей около зубов моих* (Иов. 2:5; 19:20)); 2) вообще телесность человека, и в этом смысле слово «плоть» является синонимом слова «тело» (см. Иов. 19:26; Сир. 17:30; Иез. 11:19); 3) всякое живое существо — и люди, и животные; 4) общность между людьми; она может быть супружеской, родовой, семейной, кровной (см.: Быт. 2, 24; то же и у апостола Павла (например, Еф. 5:31); 5) символическое именование греховности, материальности, противоположности духу, враждебности небесному, приверженности земле, законам естества, миру.

Понятия «плоть» и «тело» различаются в нравственном смысле, в отношении к греховности, к тлению. Тело есть форма, образ, который выражает красоту, а не биологические механизмы и вещества, вместе именуемые плотью. Тело не только форма, не только состав членов, но еще и носитель черт, превосходящих естество. Отсюда — и сама возможность телесной красоты, являющейся

выражением в теле сверхъестественного, образа Божия. Итак, тело, но не плоть — прекрасно, художественно.

Но плоть — это также и способы функционирования, скорость, интенсивность, характер, особенности и даже патология обмена веществ. Все эти процессы обеспечивают жизнь тела, а оно, хотя и растет, изменяется, стареет, остается именно тем телом, которое создано было в зачатии. Таким образом, в телесном составе человека мы должны видеть не мертвенно-материальный субстрат вещества человека, но живую природу разных уровней.

Если плоть — это психофизиология, то тело может быть и «бесплотным». Оставаясь телом, оно преображается и становится нетленным, предлагается в свет. Тело, по словам прп. Максима Исповедника, может «уподобиться душе». И действительно, в человеческом теле заложена возможность стать иным, его ждет духовное преображение и воскресение в силу сопричастности Христу. К плоти это едва ли относится.

Слова «тело» и «плоть» в православной антропологии очень часто являются синонимами.

В вопросе происхождения тела (также и плоти) человека православная вера следует за Библией: *И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою* (Быт. 2:7). Хотя в словах Писания сотворение тела и его оживление описывается последовательно, однако Православная Церковь понимает эту последовательность как логическую, а не хронологическую: «Тело и душа сотворены в одно время...» (Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 79). Святые отцы многократно утверждали, что тело и душа были созданы одновременно и что у каждого человека есть лишь одна индивидуальная душа и одно индивидуальное тело.

Бог сотворил тело человека особенным образом: не одним повелением, как при создании других тварей, а Своим прямым действием. Это показывает, что и по телесной организации человек превосходит все другие творения. Отсюда происходит возвышенный взгляд на значение человеческого тела, характерный для Священного Писания и Священного Предания Православной Церкви: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа* (1 Кор. 6:19).

Отцам ранней Церкви было свойственно отмечать «художественность», то есть красоту, одухотворенную эстетику тела человека. Эстетика тела наилучшим образом отражена в иконописа-

нии и вообще в церковном искусстве. В православной традиции наивысшей красотой почитается тело Иисуса Христа, распятого на кресте.

Церковь учит, что первозданный человек до грехопадения имел в теле такие свойства и устремления, которые были утрачены после изгнания его из Эдема. Оно было чуждо болезням, старению, смерти, а также у него имелась способность к чувственному видению духов. После же грехопадения человеческая природа исказилась, в том числе и в своей телесной части.

Однако Православная Церковь всегда осуждала как заблуждение любую попытку объявить само по себе тело злом и главным источником греха. Тело лишь следует и отражает душевное устройство человека, являющееся следствием избранного им образа жизни.

Православному мировоззрению чуждо представление о противоположности и взаимной чуждости тела и души — напротив, они являются частями единого естества, призванными в гармонии служить единой цели. Разлад в это единство вносит грех, и сам человек виноват, если в нем нарушен тот порядок, при котором эта гармония возможна: «Необходимо, чтобы плоть шла позади, а не впереди, чтобы она не управляла нашей жизнью, но принимала законы духа... Пока плоть сохраняет подобающее ей значение, не бывает ничего несообразного» (*Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 638, 656, 646*).

Поэтому в Писании говорится: *уклоняй злое от тела твоего* (Еккл. 11:10). И прп. Ефрем Сирин советует: «Охраняй непорочность своего тела. Если сохранишь ее в любви Христовой, то сможешь преуспевать во всякой добродетели. Обитающий в тебе Святой Дух возрадуется о теле, о том, что храм Божий наполнен благоуханием невинности и праведных желаний, и укрепит тебя на всякое благое дело» (*Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 1. С. 591*).

Авва Исаия пишет, что следует оказывать необходимое попечение и о естественных потребностях тела, однако это попечение должно быть ограничено. При этом святые отцы подчеркивали, что аскетические подвиги совершаются «для обуздания скотоподобных устремлений плоти, а не для отъятия у нее здоровья и сил, необходимых для самого подвижничества» (*Игнатий (Брянчанинов), еп. Сочинения. Т. 2: Аскетические опыты. С. 350*). Ограничение в телесных удовольствиях идет на пользу не только душе, но и самому телу, поэтому в конечном счете тоже является формой попечения о теле.

Объясняя аскетическое понятие «умерщвление плоти», свт. Филарет Московский говорит: «Плоть не то, что тело. Тело, с его естественными свойствами и действиями, создал Бог, и создал не для смерти. После нарушения заповеди Божией и вкушения запрещенного плода тело стало плотью, жребий которой есть смерть... Поэтому под названием плоти надо подразумевать возбужденные в человеке самолюбие и чувственность, проявляющие себя ложной жизнью в страстях и похотях и в делах, управляемых страстями и похотями» (*Дьяченко Григорий, свящ. Уроки и примеры христианской веры. С. 338*). Итак, под «умерщвлением плоти» понимается умерщвление в ней греховных привычек и действий, совершаемое через соединение со Христом: *если Христос в вас, то тело мертво для греха* (Рим. 8:10).

Для того чтобы исцелить всего человека — душу и тело, воплотился Сын Божий и Своим подвигом открыл путь ко спасению. Боговоплощение подняло на несоизмеримую высоту человеческое естество, в том числе и его телесную часть, так как, по словам св. Иринея Лионского, «праведная плоть [Христа] примирила [нашу] плоть, связанную грехом, и привела в дружбу с Богом» (*Иринеи Лионский, св. Против ересей. С. 475*).

Церковь всегда подчеркивала реальность человеческого тела Спасителя. Тело Господа Иисуса Христа было отлично от наших тел только своей безгрешностью, оно не испытывало действий первородного греха, и Он «показал недоступной для греха ту плоть, какую и Адам при первом создании имел безгрешной, но через преступление сделал доступною греху» (*Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 3. С. 322*). Поэтому Христос у многих святых отцов назван Новым Адамом.

Благодаря делу спасения, совершенному Господом, человек, входя в Церковь, в таинстве крещения получает возможность не только сражаться с грехом в теле своем, но и побеждать его, поскольку «Христос посредством крещения сделал тело для нас более легким, подняв его крылом Духа» (*Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. С. 624*).

Смерть разлучает тело и душу. После смерти у тела — свое собственное бытие, но связь с душой сохраняется до Второго Пришествия Христа и Страшного суда. Однако тело после смерти истлевает, то есть разлагается, и перестает существовать как физическое, биологическое, физико-химическое тело. Вещества, входящие в состав человеческой плоти, переходят в иные состояния, поэтому

сама материя, конечно, не исчезает. Но тело, как организация, как генотип, как образ, как индивидуальность, сохраняется, и сохраняется душой. Исходя из вышеприведенного различия тела и плоти, справедливо будет сказать, что тело сохраняется душой, и сохраняется духовно, а плоть исчезает — «прах возвращается в прах».

Еще одним положением учения Церкви о человеческом теле является догмат о воскресении всех людей из мертвых, которое произойдет при конце мира, перед Страшным судом. Тогда *оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела... и земля извергнет мертвецов* (Ис. 26:19), тела умерших оживут, обновившись и соединившись со своими душами.

Тело воскреснет тем же, что и было при жизни человека. Тем же — это значит, что у тела будут тот же образ, та же узнаваемая индивидуальная природа. Образ телесный, или индивидуальность, которая будет воскрешена в теле, не принадлежит самому телу, но является памятью души, ее связью с телом. Душа после смерти хранит образ тела или, лучше сказать, является сама (отчасти) образом тела. Воскресение тела будет, таким образом, воссоединением тела с его душой (и только с его душой). Изменения, которые человек вносит в свой образ тела, — следствия поступков, привычек, пороков, добродетелей. Но не всякое событие будет иметь последствие в воскресшем теле. По учению святых отцов, воскресение праведников принципиально отличается от воскресения грешников.

Конечно, образ воскресшего тела отражает не только две категории — спасенного и наказуемого — телесного естества, но и многие характерные признаки и свойства человеческой телесности. Тела святых после воскресения будут иметь такие свойства, которые ныне людские тела не имеют.

Тело Христово и плоть Его есть человеческие тело и плоть, но преображенные Божеством Сына Божия. Тело и плоть Христовы бессмертны, нетленны, исполнены славы Божией. Это бесконечная перспектива человеческого естества, ибо где Христос, там может пребыть и человек; сколь славно человеческое естество Иисуса Христа, столь славное естество может унаследовать и человек. Все люди воскреснут телесно, но не все в теле смогут прославить Бога. Телесное воскресение откроет различия в теле праведников и грешников, спасенных во Христе и осужденных, отрекшихся от Христа.

Тело понимается как сложная форма, как структура, где отдельные элементы занимают свое специфическое место. Так,

например, голова находится наверху тела, глаза — в верхней части головы. А голод мы ощущаем в животе, «под ложечкой». Мы не придаем этому значения, а между тем без такого устройства нашего тела жить не можем. Наше видение мира построено на том, что наши глаза находятся на определенном расстоянии от земли. Эта величина бессознательно входит во все наши ориентации. Другой пример. Двигаясь в полной темноте, мы можем твердо знать расположение предметов по легкому прикосновению к ним любой частью тела. Имея лишь отрывочные сведения о положении предметов, мы автоматически достраиваем в мыслях всю картину, исходя из размеров и пространственного положения своего тела. Само тело, таким образом, является структурнообразующей базой пространственной ориентации.

Кроме того, мы воспринимаем свое тело как нечто внешнее по сравнению с внутренней самоидентификацией. Но здесь человек в своем сознании наблюдает два образа себя самого: первый — «я внутри тела», второй — «я — это мое тело». Последний образ характерен для осознания себя в окружающем мире. Когда мы ориентируемся в окружающей обстановке, образ и «я» практически совпадают, и мы идентифицируем себя со своим физическим телом.

Совсем другая картина наблюдается, когда мы осознаём свой внутренний мир, свои ощущения, работу органов чувств, боль. В этом случае «я» оказывается внутри тела, как бы внутри некоей «одежды», которая есть тело. Так появляется «внутренний человек». Как бы ни воспринималось это понятие, «внутренний человек» — это «я» внутри тела.

Таким образом, тело — сложное морфологическое образование в психике человека — осознается в зависимости от уровня нашего восприятия тройко: 1) как образ и форма личности в сознании макрообъектов («я» в мире); 2) как сложная структура: органы, чувство пространства в осознании предметов, размеры и ориентирование среди них в масштабах, сопоставимых с размерами тела (комнаты, двора); 3) как внешняя оболочка, внутри которой есть «я».

Исходя из того, как мы понимаем плоть, можно выделить в сознании характерные смыслы: так, например, чувство усталости или, наоборот, бодрость, боль или удовольствие, голод или насыщение могут осознаваться как имеющие конкретную точку приложения (рука, нога, желудок и пр.), так и принадлежащие всему

телу. При этом плоть не осознается как нечто отдельное от тела. Однако плоть не принадлежит к пространству вне тела, но только внутри его. Плоть аморфна в своих проявлениях и не осознается человеком как что-то отдельное от тела, но имеет громадное влияние на душу и само тело. Плоть в этом смысле есть неперемutable условие телесной жизни. Плоть всегда влияет на душу человека, ибо источает главные побуждения телесности. Плоть по греховной привычке, которая привнесена воспитанием или пороком, может склонять душу ко греху.

Плоть — это самое «темное» место в душевной жизни человека, наиболее темный слой последней. Темный — в смысле трудности осознания. Плоть осознается и познается опосредованно, через тело, выражаясь в психических формах телесности. Например, когда человек чувствует голод, он говорит: «сосет под ложечкой»; когда хочет спать — «слипаются глаза» и т. д. Эти привычные состояния являются только символами процессов, осознать которые напрямую, непосредственно нам не дано. Плоть, таким образом, составляет область неосознаваемого, отчасти область неподвластного. Тело может осознаваться, но чаще всего опосредованно. Тело служит символической основой многих психических процессов.

Лит.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. М., 1993; *Дьяченко Григорий, свящ.* Уроки и примеры христианской веры. СПб., 1900; *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1881; *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1905; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов на Дону, 1992; *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1903; *Ириней Лионский, св.* Против ересей // Творения. М., 1996.

*Протоиерей Андрей Лоргус,
диакон Георгий Максимов*

Тело / Плоть (католич.)

На бытовом языке под «телом» (*Körper*) понимают материальное, пребывающее в пространстве и времени, подверженное изменениям, чувственно воспринимаемое измерение вещей. В немецком языке существует разница между телом (*Körper*) неодушевленного сущего и телом существа одушевленного. Последнее, то есть тело, пронизанное самопричинными движениями, принято называть

телом в смысле живого тела (*Leib*). Поскольку жизнь в телесной материи живых существ обусловлена течением крови и сокращением мышц (связок), вызванным деятельностью нервов, постольку подвижные составные части живых существ принято называть также плотью / мясом (*Fleisch*). Лишь в переносном, хотя и часто встречающемся, смысле слова телесная материя животных, годных в пищу, также называется плотью / мясом (*Fleisch*). Последующие размышления касаются исключительно человеческого тела (*Leib*), поскольку лишь в этом качестве понятие «тело» стало центральным предметом христианского Откровения и богословской рефлексии.

В Античности понятие «тело» (греч. *soma*) рано стало употребляться как термин, обозначающий материальные и связанные с материей элементы (человеческого) бытия, — в отличие от его духовных элементов. При этом «тело» стало комплементарным понятием, употребляющимся в контексте рассуждений о «душе» или «духе», и превратилось в существенный элемент вопроса о соотношении тела и души в человеке. На протяжении истории философии тема тела затрагивалась преимущественно в контексте «тело — душа». Существуют три модели решения вопроса об их взаимоотношении. 1. Дуалистическая точка зрения, согласно которой между телом и душой внутренней связи нет, а душа может переходить во многие тела (реинкарнация) или же существовать совсем без тела (орфики, Пифагор, Платон). В рамках подобной позиции тело расценивается, как правило, отрицательно (как «темница» души), а не как нечто, неразрывно связанное с самим существом человека. 2. Целостный взгляд, согласно которому тело и душа взаимосвязаны друг с другом как материя и форма, не могут существовать независимо друг от друга и образуют человека только в единстве друг с другом (Аристотель, Фома Аквинский). 3. Монистический взгляд, в рамках которого либо дух, либо тело становится универсальным принципом, а все остальное рассматривается лишь как эпифеномен, способ проявления главного (идеалистический монизм (Гегель); материалистический монизм (Маркс), некоторые течения аналитической философии и современной науки о мозге).

В отличие от (античной) философской традиции, Ветхому Завету (за исключением сравнительно поздних софийных произведений) не знакомы (понятия для) различения материального и духовного измерений в человеке. Ветхозаветные авторы поль-

зуются скорее названиями отдельных жизненных функций или органов в человеке (дыхание, сердце), когда хотят взглянуть на человеческое бытие в целом из какой-то определенной перспективы отношений человека с Богом. Поэтому когда в Ветхом Завете речь идет о плоти (евр. *basar*), то этим словом обозначается весь человек, причем имеется в виду, что он беспомощен и преходящ (например, Пс. 77:39; Ис. 31:3). Поскольку (по сравнению с Богом) все люди ветхи, «всякая плоть» становится обозначением и всего человечества в целом (Ис. 40:6; Иер. 25:31). Что телесно-половые измерения человеческого бытия рассматриваются в принципиально положительном свете, вытекает из того обстоятельства, что Бог сотворил людей изначально в естественной наготе. И лишь после грехопадения первой человеческой пары человечество начинает угнетать чувство стыда (Быт. 3:7). Из-за причастности телесности к событию греха и вины динамика спасения охватывает и это измерение человеческого бытия. В то время как ранние слои Библии не содержат в себе представлений о том, что жизнь человеческая продолжается после смерти (Пс. 5:6; Ис. 26:14), позже, в пророческих текстах, постепенно формируется вера в коллективное и индивидуальное пробуждение «сухих костей» (Иез. 37:1–14), то есть человека, при том, что здесь недвусмысленно упоминается и его телесное измерение.

В Новом Завете взгляд на телесность как на часть человека, неразрывно связанную с ним и подлежащую спасению, с одной стороны, уже известен, а с другой стороны, с пришествием Христа обретает новый смысл. В основной христологической категории воплощения (дословно «становление плотью», «инкарнация») Божественного Сына-Слова (Ин. 1:14) находит свое выражение вера в то, что Бог открыл Себя в Иисусе Христе в преходящести, что, будучи Богом, Он стал истинным человеком, что тем самым дела спасения направлены на человека в целом. В собрании посланий ап. Павла можно заметить явное, не подлежащее точному определению влияние античного греческого телесно-душевного дуализма. Согласно Павлу, можно различать дух (*pneuma*), тело (*soma*) и плоть (*sarx*). Если понятие духа обозначает человека, обновленного спасительной благодатью Божией, то «тело» означает человека в смысле его естественной тварности, а «плоть», напротив, доступность человека для греха (Рим. 8:3). Согласно Павлу, хотя человек, будучи потомком Адама, и живет во плоти, но все-таки ему надлежит жить не *по плоти*, а *по духу* (2 Кор. 1:17). Поэтому несмотря

на то что плоть у Павла постоянно несет в себе возможность греха, тело однозначно рассматривается как участник посмертного спасения человека. Согласно концепции ап. Павла о воскресении мертвых, преходящее «душевное тело» Адама преобразится в «духовное тело» славы, по образу Христа (1 Кор. 15:42–53). А то, что у Павла тело рассматривается как неотъемлемая составляющая человеческой личности, следует из употребления терминологии «тела» в евхаристическом и экклезиологическом контексте. Обозначая хлеб Евхаристии как «тело Христово», он хочет сказать, что в нем присутствует вся личность Христа (1 Кор. 10:16). И соответственно этому Церковь, зиждущаяся на евхаристическом общении, рассматривается как организм, тело (1 Кор. 12:13).

Формирование богословского учения о телесности проходило под знаком попытки перевести библейские представления о телесности человека в систематические категории (греческой) философии. При этом имело место, например у Августина (Об истинной религии — *De vera religione*. 39), практически совершенное отождествление павлинистического понятия «плоти» с античным понятием «тела», получившим негативную коннотацию, в особенности в платонической традиции. Отсюда пошла тенденция рассматривать всю телесную природу человека в свете греховности, что привело к возникновению элемента враждебности по отношению к телу в христианской традиции. И лишь с принятием Аристотеля в XII и XIII вв. началось постепенное высвобождение библейско-христианского представления о принципиально положительном характере человеческой телесности. Фома Аквинский подчеркивал, что телесно-духовное единство человека соответствует изначальному замыслу Бога-Творца, а потому безусловно благо (О могуществе [Бога] — *De potentia*; 3, 10). Выходя за рамки аристотелевского учения, Фома учил, что в единстве с материей человеческого тела пребывают не только обе низменные части души (вегетативная и чувственная), но и высшая, интеллективная сила души, *форма* (*Сумма теологии* — *Summa theologiae*. I, 76, 3). Тело есть принцип индивидуации духовной формы; посмертная участь ожидает всего индивидуума, состоящего из тела и духа. Решающим для католического богословия оказалось представление Фомы о том, что из благой, созданной Творцом телесной природы человека вытекают определенные «естественные» правила для правильного обращения человека со своим телом (например, самосохранение, этика пола). Согласно же взглядам богословов Реформации, телесная

природа человека была настолько ослаблена грехом, что человек едва ли теперь в состоянии собственными силами управлять своим телом в соответствии с замыслом Творца. А потому в протестантской традиции богословская этика тела формулируется с опорой не на естественный закон, а скорее на богословие милости, что ведет к возникновению большого количества разных (от либеральных до библейско-фундаменталистских) позиций.

Лит.: *Wolf H.W.* Anthropologie des Alten Testaments. München, 1984; *Brandenburger E.* Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. Neukirchen, 1980; *Rahner K., Görres A.* Der Leib und das Heil. Mainz, 1967; *Borsche T., Sprechth R., Rentsch Th.* Leib-Seele-Verhältnis // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel; Stuttgart, 1989. Col. 185–206.

Мартин Турнер

Трезвение (правосл.)

Трезвение (греч. νῆψις) — установка бдительной собранности сознания, служащая одним из ведущих принципов исихазма (мистико-аскетической практики восточного христианства (см. статью *Исихия*), а под его влиянием также и православной духовности в целом. Как специфическая категория духовного и антропологического процесса восхождения человека к Богу, понятие «трезвение» вырабатывалось восточнохристианской аскетикой постепенно.

Доисихастская история термина небогата и не дает оснований говорить о существовании особого концепта трезвения. В русском языке этот факт выступает особенно четко: здесь трезвение воспринимается как понятие сугубо из аскетического дискурса, а вне контекста аскетической (исихастской) духовности греческие *nepsis* или *nerho* (быть трезвым, в прямом и переносном значении) переводятся другими словами, как правило, «трезвость» (антонимичное «опьяненности») или «бодрствование», не несущими глубоких концептуальных смыслов и коннотаций.

В этих неконцептуализованных значениях трезвость встречается в античной философии начиная с досократика Эпихарма (V в. до н. э.), учившего: «Трезвым будь, стремись не верить, в этом сметка состоит» (*Эпихарм*. Фрагмент 13. Ч. 1. С. 263). На уровне «житейской мудрости» трезвость и бодрствование, трезвое и зоркое отношение

к реальности — установка, близкая стоикам и находимая, в частности, у Эпиктета. Намечалась и философская (эпистемологическая) нить: как состояние ясного сознания и здравого разума, трезвость благоприятствует познанию. Этот мотив присутствует у гностиков; а в неоплатонизме Порфирий говорит о Плотине, что «в жизненных заботах и попечениях он никогда не ослаблял напряжения бодрствующего своего ума» (Порфирий. Жизнь Плотина. С. 656). Наибольшее в дохристианской культуре продвижение к философскому осмыслению термина мы находим у Филона Александрийского (ок. 20 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.), сочинившего трактаты «О трезвости» и «Об опьянении». Говоря об интеллектуальном созерцании, Филон характеризует его как «трезвое житие» (*bios nerphon*) — состояние, когда ум не опьяняется образами; но еще выше он ставит «трезвое опьянение» — «божественное опьянение, трезвейшее, чем сама трезвость», видя аллегория этого состояния в благословении Авраама Мелхиседеком, что «вынес хлеб и вино» (Быт. 14:18).

Наконец, и Новый Завет остается также в границах старой обыденной семантики трезвости; типичный пример — слова ап. Павла: *будем бодрствовать и трезвиться (gregoromen kai nerphomen). Ибо спящие спят ночью, и упивающиеся упиваются ночью. Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся...* (1 Фес. 5:6–8).

Аскеза отцов-пустынников — уникальная антропологическая лаборатория, которая сразу же погружается в напряженный поиск, процесс строительства как внутреннего, так и внешнего монашеского уклада, включающий выработку разнообразных техник, отыскание принципов монашеской этики, формирование новых систем добродетелей, грехов, страстей. Становится ясно, что выстраивание пути восхождения аскета к соединению с Богом требует пристального прослеживания, мониторинга работы сознания, новой дескрипции внутреннего мира и внутренней жизни человека.

Уже ранняя, на первый взгляд самая бесхитростная, «наивная» аскетическая литература на поверку оперирует обширным арсеналом антропологических и этических понятий. Она черпает понятия из доступного культурного фонда, активно и часто радикально переосмысливает их, дополняет собственными, вновь создаваемыми понятиями. Задачи аскезы нуждались в некоторой модели аскетического сознания в его работе. Позднеантичная культура и сам Новый Завет давали для этой модели достаточный материал; с самого начала аскетический дискурс включает

в себя почти все свои основные категории: трезвение, бдительность, внимание, рассудительность, различение, хранение ума, хранение сердца и многие другие. Однако этот набор понятий был аморфен, взаимосвязи в нем были неясны и неустойчивы, и для превращения в эффективную модель сознания требовалось его структурирование, прежде всего — выделение главных элементов.

Первоначально трезвение не играло ведущей роли. Аскеты «по инерции» полагали, что в подвиге главное дело разума остается тем же, какое указывала античная мудрость — осуществлять рассуждение и различение (добра и зла, вредного и полезного и т. п.), и потому чаще других свойств в центр выдвигалась рассудительность, *diakrisis*. Ее выделяют многие апофтегмы, говорящие о самых знаменитых аввах — Антонии Великом, Пимене, Агафоне, об амме Синклитикии (ср.: «Надобно нам с рассуждением управлять своею душою» (О матери Синклитикии. 17. С. 326)). Однако структура еще отнюдь не закреплена; естественно, что в тех же «Апофтегмах» и других ранних памятниках на первое место нередко ставятся те или иные «негативные» установки — «отречение» (*apotage*, отрешенность от мира, его благ, от желаний и т. п.), молчание, память смертная и др. Адекватное структурирование могло быть найдено лишь в процессе углубления самого аскетического опыта; и этот процесс обнаруживал, что дело и назначение христианского разума в духовном восхождении — иные, нежели у языческого философского разума. Разум и сознание должны сами меняться, строго целенаправленно менять себя, и для этой цели главное — уже не различающая способность, а способность зорко держать самое сознание в фокусе внутреннего зрения и под его контролем.

Данный вывод, имеющий принципиальное значение для аскетической и православной антропологии, был закреплён и продуман уже на следующем этапе развития исихастской традиции, в период синаяского исихазма (VII–X вв.). Это неудивительно: способность сознания, которой теперь отводилась ключевая роль, по существу, не была известна античной мысли. Это и была аскетическая категория трезвения, открытая исихастами на опыте и детально проанализированная в писаниях синаяских подвижников — прпп. Иоанна Лествичника († 649), Исихия Синайского (VII–IX вв.?) и Филофея Синайского (IX–X вв.). Хотя термин употреблялся и ранее и, к примеру, авва Пимен даже учил: «Всего нужнее для нас трезвенный ум»

(Об авве Пимене. 135. С. 259), однако в раннюю эпоху не только рефлексия, но и сама практика, опыт трезвения еще заведомо не имели зрелой формы, описанной синайскими отцами и вошедшей с тех пор в основу исихастского метода.

Базовым текстом исихастского учения о трезвении можно считать трактат прп. Исихия Синайского «О трезвении и святости» — текст в двухстах главах, дающий глубокое аналитическое описание практики умного делания, ее духовных целей и комплексных средств — интеллектуальных, психологических, психофизических. Место трезвения в практике теперь отчетливо определено: оно относится к сфере средств духовно-антропологического восхождения и играет в ней центральную роль, организуя и объединяя собой весь комплекс специфических свойств и предикатов исихастского сознания. «Тот подлинно есть истинный монах, кто держит трезвение. ...Трезвение есть духовное художество, которое... с Божией помощью совершенно избавляет человека от страстных помыслов... дарует... верное познание Бога непостижимого, сколько сие возможно для нас... и есть творительница всякой заповеди Ветхого и Нового Заветов и всякого блага будущего века подательница» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве // *Добротолюбие*. Т. 2. Гл. 159, 1. С. 192, 157. (В русском «Добротолюбии», включая и современные переиздания, сохраняется старое, неточное название трактата и его неверная атрибуция автору V в.)).

Более точно, необходимой предпосылкой восхождения является формирование специального режима работы или же строя организации, модуса сознания, порождающим ядром которого служит не столько трезвение само по себе, сколько триада трезвение — внимание (*προσοχή*) — стража (*φυλακή*). В этом модусе, который естественно называть «модусом трезвения», сознание достигает собранной сфокусированности на определенном внутреннем предмете — именно, на множестве всех энергий сознания и человека в целом; и с помощью внимания и стражи сохраняет, воспроизводит определенный строй, устройство, «конфигурацию» этих энергий — именно, строй, нужный для творения непрестанной молитвы, стяжающей благодать, силою которой и осуществляется восхождение к соединению с Богом во Христе. Взятые же вкупе, трезвение (точнее, модус трезвения, со всеми примыкающими свойствами) и непрестанная Иисусова молитва образуют основу исихастской практики, умного делания.

Вот главные характеристики сознания в модусе трезвения: внимание (членимое на ряд видов: внимание ума, сердца, внимание к себе и др.), память (также членимая — памятование о Боге, память смертная, память о грехах своих), самонаблюдение, различение (диакрисис), хранение (блюдение, стража) ума и — отдельно — сердца, бодрствование, бдительность, «внутри-пребывание» (особый род интроспекции, термин свт. Феофана Затворника), сердечное безмолвие (см. *Исихия*), чистота сердца. Через свою связь с конститутивным принципом трезвения все они организуются в единую логическую структуру. Важная особенность модуса трезвения в том, что он направлен на созидание и поддержание, стражу цельности и единства человека, не только его сознания, но всего человеческого существа. Это достигается путем преодоления всех антропологических дихотомий, рассечений, бинарных оппозиций: между телесным и духовным (ср.: «С дыханием твоим соедини трезвение и имя Иисусово» (*Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве // *Добротолюбие*. Т. 2. Гл. 189. С. 199)), между внутренним и внешним («Если внутренний наш человек трезвится, то, по словам Отцов, он силен сохранить и внешнего» (Там же. Гл. 173. С. 195)), между действием и претерпеванием, активностью и пассивностью (основная Аристотелева оппозиция; ср.: «Трезвение, сердечное внимание, способность различения и суждения характеризуют человека в его целостности... В области духовной жизни... нет больше противоположения активного и пассивного... Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может возмутиться, он уже ничему не “подвержен”; но он также и не “активен” в обычном смысле этого слова... Состояния же активные и пассивные указывают, наоборот, на внутреннюю разодранность» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Т. 8. С. 106)). Благодаря своей строгой ориентации к цельности человека, трезвение эффективно выражает холистическую природу исихастской практики, которая противопоставляет эту практику всему руслу языческой, а позднее западноевропейской спекулятивной мистики.

В философском аспекте модус трезвения есть определенный аппарат для осуществления акта внутреннего (интеллектуального) всматривания и тем самым — определенная эпистемологическая парадигма. В этом качестве он обнаруживает значительное сходство с эпистемологической парадигмой современной гуссерлианской феноменологии, основанной на принципе ин-

тенциональности — пристальной нацеленности сознания на избранный предмет с целью постижения его смысловой структуры. Эта неожиданная близость аскетической практики с современным философским подходом обусловлена тем, что исихазм, как и феноменология, по своей природе есть метод; и в обоих случаях этот метод, восходя к эллинской оптической парадигме познания, включает в себя обращенность к опыту сознания, строгую фиксацию его содержаний и развитие техники контроля за ним. Но, разумеется, это сходство принципов трезвения и интенциональности (подмеченное и реконструированное С. Хоружим в книге «К феноменологии аскезы» (М., 1998)), никак не отражается на тех сторонах умного делания, что связаны с молитвой и благодатным обожением.

С тех пор как синаяский исихазм создал учение о трезвении, оно неизменно оставалось в центре внимания исихастов. Каждая следующая эпоха обращалась к нему, продумывая его заново, дополняя и углубляя (в отличие от исихии, учение о которой, будучи довершено тем же синаяским исихазмом, в дальнейшем почти не потребовало развития). Существенный вклад в учение о трезвении внесли учителя исихастского возрождения XIII–XIV вв. Никифор Уединенник, Григорий Синаит, Григорий Палама. Исихастов иногда даже называли «отцы трезвящиеся», и это имя закрепилось до наших дней во французской терминологии (*les Pères néptiques*). Подъем исихастской традиции в XIX–XX вв., связанный с появлением греческого и славянского «Добротолюбия», приносит и новое осознание духовного значения трезвения. Выдающимся учителем трезвения по праву может быть назван свт. Феофан Затворник (1815–1894).

Центральная роль трезвения в православно-аскетической духовности утверждена сегодня неоспоримо; и все бесчисленные сборники, флорилегии, антологии аскетической направленности, ныне служащие массовым православным чтением, едва ли не в первую очередь могут рассматриваться как наставления в трезвении. Можно с уверенностью сказать, что трезвение прочно стало одним из ведущих принципов православного отношения к себе, к жизни и миру.

Лит.: Исихий Иерусалимский, прп. Слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Т. 2. Троице-Сергиева Лавра, 1992; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Т. 8. М., 1972; Об авве Пимене // Достопамятные сказания о подвиж-

ничестве святых и блаженных отцев. М., 1846; О матери Синклитикии // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. М., 1846; *Порфирий. Жизнь Плотина* // Плотин. Сочинения. СПб., 1995; Святые отцы о молитве и трезвении / Сост. свт. Феофан Затворник. М., 1997; Умное делание о молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. Издание Свято-Сергиевой Троицкой Лавры, 1992; *Эпихарм. Фрагмент 13* // Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989; *Hausherr. Hésychasme et prière*. Roma, 1966; *Miquel P., osb. Abbé de Ligugé. Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*. Abbaye de Bellefontaine, 1986.

Хоружий С. С.

Трезвение (католич.)

«Трезвитесь, бодрствуйте» (1 Пет. 5:8а) — когда-то этот стих открывал ежедневное чтение Св. Писания в ночной молитве латинской Церкви (в повечерии). Трезвость (лат. *sobrietas*) означает, в первом значении слова, противоположность опьянению (лат. *ebrietas*). Чрезмерное употребление дурманных напитков не приводит к добру, потому что не позволяет человеку полноценно пользоваться разумом или вообще совершенно лишает разума. Оно ведет к сонливости, к ложным суждениям или к утрате контроля над собой. Трезвый же бодр, способен к ясным суждениям и сдержан (ср.: *Фома Аквинский. Сумма теологии — Thomas v. Aquin. Summa theologiae. II — II, q. 143*). На подобном фоне сразу ясно, почему *трезвость* во втором значении слова содержит в себе много больше, чем просто умеренность в питье и еде. С помощью процитированного выше библейского стиха и в наши дни формулируется принципиальная христианская установка, последнее время все больше предающаяся забвению, — это постоянная проверка того, каким образом проявляется моя внутренняя жизнь, постоянная проверка цели жизни («различение духов») — на фоне обетования вечной жизни в славе Божией. И тут становится ясным, что состояние трезвости выходит далеко за пределы земной жизни, а потому имеет эсхатологический характер. Трезвение адекватно земному, потому что христианская жизнь еще не достигла своей цели, но проходит испыта-

ние. Духовное же «опьянение», в котором человеческий разум не распускается, но возносится, выходя за свои пределы — в любви и радости о Господе, — это не «фантазии», а четкая установка человека на «ясность духа», а также — если прибегнуть к парадоксу — «трезвящееся опьянение». Требование духовной трезвости, в противоположность к «увлеченности фантазиями», касается каждого христианина, всей жизни, а не только людей, связавших себя со Христом и Его Церковью особым образом, посвященных в священный сан или принесших обет. В контексте христианской аскезы (упражнения) трезвение наряду с целомудрием и умеренностью (*temperantia*) считается одной из основных человеческих добродетелей, в которых человеку надлежит упражняться. То есть человеку следует упорядочить свои природные инстинкты и сфокусировать их на основной цели. Трезвение призвано помочь удерживать в равновесии любого рода аффекты и душевные переживания в целом, держать под контролем беспокойный маятник внутренней жизни. Человеку надлежит отвергнуть «мирские похоти», ему надлежит жить в этом мире «целомудренно, праведно и благочестиво», «ожидая блаженного исполнения нашего упования» (Тит. 2:12f.).

Иоанн Златоуст сравнивает человека, шагающего по жизненному пути, с канатоходцем; в своем толковании на 1 Фес. 9:4 он пишет: «Кому предстоит пройти по узкой тропинке над пропастью, тому не придет в голову разразиться громким смехом или пуститься в путь в опьяненном состоянии; нет, на такую тропу он ступит во всетрезвости, с ясным рассудком. И ничего лишнего он с собой не возьмет: чем меньше тяжестей в котомке, тем лучше». На фоне последней цели человека, на фоне грядущих свершений перед Лицом Божиим узкий путь по земной жизни представляется особым испытанием, которое надлежит выдержать в трезвении и бодрствовании, в целомудрии и умеренности, но и с глубокой верой в помощь свыше.

Лит.: Otten K. Castissima sobrietas: «Heilig zu bewahrende Nüchternheit» — ein Grundzug benediktinischer Spiritualität // Erbe und Auftrag. 1996. № 72. S. 130–137; Lewy H. Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen, 1929; Vogüé A., de. Das Fasten lieben. Eine mögliche und in unserer Zeit notwendige Observanz // Vogüé A., de. Unter Regel und Abt. Schriften zu Benedikt und seinen Quellen. Beuron, 2010. S. 79–92.

Рудольф Прокши

Труд, работа (правосл.)

«Труд» (ц.-сл. Трудъ) и «работа» являются тождественными по смыслу понятиями, но обозначаются разнокоренными словами. Слово «труд» происходит от латинского *trudo* — «принуждаю», «заставляю». Трудный — значит заставляющий напрягаться, страдать, терпеть лишения и тяготы, дающийся через труд, через напряжение. Слово «работа» происходит от «раб», или невольник, и несет отпечаток необходимой несвободы, отчасти неизбежного страдания.

Труд понимается в Ветхом Завете как творчество — до и после грехопадения труд был первейшей заповедью, данной человеку Творцом (само творение (см. Быт. 1:1–2:4; 2:7) выступает прежде всего как результат труда Яхве): *И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его* (Быт. 2:15). Господство человека над природой не ограничивается использованием человеком различных природных богатств и прямым служением ему различных животных, но и предполагает задачу сохранения творения и в конечном счете самосохранения.

Работа понимается скорее как служба (ср. евр. עָבַד). Даже в контексте рассказа о грехопадении: *в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят* (Быт. 3:19) — работа не отождествляется со злом. Речь идет не о том, что труд как таковой проклят Богом или является наказанием за непослушание, а о том, что всякая работа вне райского сада трудна и связана с тяготами и лишениями (евр. מְלָא, греч. κόπος, πόνος). Работа — удел всякого человека, но не в смысле закона природы, а в смысле Божественного задания. Работа в Ветхом Завете не совершается «ради себя самой», не понимается как сотворчество Богу и не имеет никакой сотериологической функции, а служит, как правило, добыванию необходимого для жизни. Абсолютизированный труд человека, который исходит из ложной уверенности в собственных силах, является тщетным и напрасным (см. Пс. 126:1). Работа же, выполненная в согласии с Богом, вознаграждается и приносит плоды (см. Пс. 127:2). В Ветхом Завете отсутствует негативная оценка физического труда в сравнении с трудом интеллектуальным, поскольку все человеческие навыки восходят в итоге к Божественной мудрости (см. Исх. 31:3).

В Новом Завете при традиционном отношении к многообразию профессий как само собой разумеющемуся жизненному порядку появляется новый теологический аспект труда: с точки зрения спасения важнейшая забота человека — попечение о Царствии Божием (см. Лк. 12:31). Поэтому Господь Иисус Христос призывает уподобиться детям и беречься от увлечения поиском надежного материального обеспечения жизни (см. Лк. 12:15; Мф. 6:25–33).

Понятие «труд» (*κόπος*) в Новом Завете приобретает расширительное толкование. Апостол Павел подчеркивает тяготы ежедневной работы (см. 1 Кор. 4:13; 2 Кор. 6:5), в том числе миссионерской (см. 1 Фес. 2:9). Труд дает возможность помогать нуждающимся (см. Еф. 4:28); труд и связанные с ним тяготы совершаются *о Господе* (Рим. 16:12), а потому неотделимы от веры, любви и надежды (см. 1 Фес. 1:3). Пафос труда, типичный для Нового времени, Библии в целом чужд.

В древней Церкви труд рассматривался как важная часть практической жизни христианина, праздность же оценивалась крайне негативно (Дидахе. 12:3). Апостольские правила наряду с прочими добрыми делами советуют употреблять доход от труда на выкуп рабов. Выработка богословской позиции по вопросу о труде была связана с полемикой против язычников. Апологеты выступали против распространенного в образованных кругах мнения, что заниматься ремесленническим трудом унижительно для свободного человека (см.: *Minucius Felix*. Oct. 8; *Origenes*. Contra Cels. III, 55).

В гомилиях свт. Иоанна Златоуста, уделявшего большое внимание социальным аспектам церковной жизни, можно найти некоторые элементы теологии труда. Прежде всего он раскрывает его наставительный характер. Обращаясь к библейскому рассказу о рае и грехопадении, Златоуст различает смысл труда до и после отпадения человека от Бога: 1) Бог дал малое и умеренное попечение о хранении и возделывании райского сада — труд безболезненный и нетягостный; поскольку Бог все предпринимает и делает для пользы человека, то благодаря труду человек избавляется от беспечности, становится целомудреннее и понимает свою подчиненность Владыке (*Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. 4, ч. 1. Беседы на книгу Бытия. 14, 2–3); 2) проклятие лишает человека покоя и благополучия, и потому в связи с грехом труд приобретает иное измерение: «изнурительного напряжения», «мучительного труда» для всегдашнего вразумления (Там

же. 17). Таким образом, труд во втором значении понимается как ограничение, постоянное напоминание о природе.

В «Толковании на святого евангелиста Матфея» труд отождествляется с заботой (*μέριμνα*): слова Христа о птицах небесных и лилиях полевых следует понимать не как запрещение занятий, а как излишнее попечение о еде и одежде (Там же. Т. 7, ч. 1–2).

Похожие, но также несистематичные попытки выработать принципы христианской трудовой этики мы находим и в Западной Церкви. У Блаженного Августина труд есть Божия заповедь человеку, он необходим для материального обеспечения монашеского сословия (см.: De op. mon. 26, 35), а связанные с ним тяготы — средство для самосовершенствования (см.: De civ. Dei. 18, 49; ср.: Hieronymus. Ep. 17, 2; 130, 15). Фома Аквинский называет четыре цели труда: производство необходимых для жизни вещей, избавление от праздности, обуздание пороков, возможность творить милостыню (см.: Summ. theol. 2, II, q. 187 ad 3). Вместе с тем в схоластическую эпоху под влиянием Аристотеля создается католическое учение о *vita contemplativa*). Бонавентура и Фома Аквинский освобождают преподавателей университета, проповедников, духовных лиц от обязанности трудиться. Созерцание понимается как отличительный признак человека; в познании есть нечто существенное, что не является работой. С этим связано и различие между *artes liberales* и *artes serviles*: достоинство «свободных искусств» заключается в том, что они не могут использоваться для практических целей и не нуждаются в легитимации за счет какой-то социальной функции (ср.: Summ. theol. 2, II, q. 141, 6 ad 1).

В эпоху Реформации происходит переоценка роли человеческого труда. Так, Лютер не отказывается от противопоставления *vita contemplativa* и *vita active* (на примере Марфы и Марии), однако оно служит не для выстраивания иерархии между различными видами деятельности, а для того, чтобы избежать «замыкания» труда на себе самом (см.: WA 31/1, 437, 12–14). Несмотря на секуляризацию, повседневный труд ради ближнего становится формой богослужения, а профессия рассматривается как призвание (*Berufsarbeit*).

В Новое время переосмысление труда как творческого начала в человеческой жизни соответствовало переустройству производственных отношений в ходе индустриализации и модернизации западноевропейского общества. Согласно Ханне Арендт, «Новое время в семнадцатом веке начало с теоретического возвеличения

труда, а в начале нашего столетия кончило превращением всего общества в работающий социум» (*Arendt H. Vita active*, или О деятельной жизни. С. 11). Вместо подчеркивавшихся прежде тягот, бремени (*molestia*), в работе видят теперь сознательное усилие и активную деятельность по изменению мира (*opus, opera*). Пие-тизм и Просвещение трактуют труд, соответственно, как полезную деятельность и путь к счастью. В работах А. Смита и Д. Рикардо разделение труда становится важнейшим фактором производства и реальным мерилom стоимости.

Новые философские концепции труда в XIX в. (К. Маркс и социализм) разорвали с «христианско-идеалистической» традицией и привели к созданию атеистическо-гуманистического понятия о труде. Вместе с тем они способствовали тематизации «социально-го вопроса» в евангелической теологии и появлению «социально-го учения» Католической Церкви (энциклики «*Regrum novarum*» (1891), «*Quadragesimo anno*» (1931)) в конце XIX — начале XX в. Так, религиозные социалисты (П. Тиллих) критикуют вместе с марксизмом отчуждающую работу и одновременно критикуют сам марксизм за абсолютизацию роли труда в становлении человека.

Представление об экономическом порядке в католической социальной доктрине основывается на двух основополагающих принципах труда и собственности, причем право на труд акцентировано больше, чем право на собственность. Кардинал Й. Хёффнер перечисляет семь аспектов труда: как необходимость; как путь к самоосуществлению человека; как оформление мира и овладение им; труд и профессия как служба (интеллектуальный труд, социальная помощь, административная работа, хозяйственная работа); как наказание; как искупление; как прославление Бога и приготовление к свободе славы *de meij Божиих* (*Höffner Kardinal Joseph. Christliche Gesellschaftslehre. II, 2, 1. S. 142–149*).

Первое глубокое осмысление социально-экономической проблематики с точки зрения православной религиозной метафизики мы находим в «Философии хозяйства» (1912) С. Н. Булгакова. Понимая хозяйство как «борьбу человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни», Булгаков определяет его как «трудовую деятельность» (*Булгаков С. Н. Философия хозяйства. I, 1, 5. С. 86–88*). «Трудовое начало жизни» соотносится с природой как «совокупностью даровых... сил жизни и ее роста» (Там же). Хозяйство включено в план мироздания, будучи «актуальным проявлением жизни, достигшей самосознания и остроты»

(Там же). В свете такой софиологической интерпретации природа является «естественной основой культуры, материалом для хозяйственного воздействия» (Там же), в отрыве от нее хозяйство невозможно.

В книге «Православие» (1965) о. Сергей Булгаков отмечал важную роль христианского аскетического труда в становлении европейской культуры: «Христианство освободило и реабилитировало всякий труд, в особенности хозяйственный, и оно вложило в него новую душу. В нем родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация носит в себе черты соединения мироотреченности и мироприятия в этике хозяйственного аскетизма, причем именно это соединение противоположностей в напряженности своей и дает наибольшую энергию аскетического, религиозно мотивированного труда. Этот свободный аскетический труд есть та духовно-хозяйственная сила, которою утверждён фундамент всей европейской культуры» (Булгаков С. Н. Православие. С. 351).

В новейшее время вопрос о труде получил подробное освещение в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», где осуждается резкая социальная дифференциация, отмечается целесообразность сосуществования многообразных форм собственности и акцентируется внимание на творческом труде, направленном на благо общества. В главе VI («Труд и его плоды») выделяются несколько принципов понимания труда, опирающиеся в том числе на русскую аскетическую традицию. 1. Труд органически встроен в человеческую жизнь, является его творческим самораскрытием. В силу богоподобия человек стал «сотворцом и соработником» Господа, однако после грехопадения характер труда изменился: его творческая составляющая ослабла, а сам он стал преимущественно способом добывания средств к жизни. 2. Слово Божие не только обращает внимание на необходимость ежедневного труда, но и задает его особый ритм (заповедь субботствования (см. Исх. 20: 8–10)); таким образом, процесс человеческого труда «соотносится с божественным творчеством». Труд обретает свой синергетический смысл именно в силу онтологически установленного разрыва в череде будней. Воскресный день должен быть посвящен Богу, чтобы повседневные заботы не отвратили человека от Творца. 3. Совершенствование орудий и методов труда, профессиональная дифференциация и усложнение форм труда способствуют улучшению материальных условий жизни человека. Но труд сам по себе не является безусловной ценностью.

Служение эгоистическим интересам противоречит смыслу труда как «соработничества Господу» (содействие исполнению замысла Бога о мире и человеке). 4. Всякий труд имеет своей целью человека и его благо, при этом не отдается предпочтения никакому из видов человеческой деятельности, если таковая соответствует нравственным нормам христианства. 5. Работающий вправе пользоваться плодами своего труда, а отказ в оплате честного труда расценивается не только как преступление против человека, но и как грех перед Богом. Вместе с тем труд не следует рассматривать в отрыве от социальной справедливости. Последний пункт православной социальной концепции адресован не государству, а обществу и поэтому может пониматься как призыв к гражданско-правовой инициативе и активному участию человека в общественной жизни.

Лит.: *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни. СПб., 2000; *Булгаков С. Н.* Православие. М., 1991; *Он же.* Философия хозяйства // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993; *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006; *Дидахе; Зеипель И.* Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви. М., 1913; *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб.: Изд. Духовной академии, 1898; *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.* М., 2000; *Chenu M. D.* Pour une théologie du travail. Paris, 1955; *De civ. Dei; De op. mon; Hieronymus.* Ep. 17, 130; *Holzappel H.* Die sittliche Wertung der Arbeit im christlichen Altertum. Würzburg, 1941; *Höffner Kardinal Joseph.* Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer, 1997; *Minucius Felix.* Oct. 8; *Origenes.* Contra Cels.; *Summ. theol.;* WA 31/1, 437, 12–14; *Wimmer J.* Die Arbeit im Lichte des Christentums. München, 1926.

А. В. Михайловский

Труд / Творчество (католич.)

Понятие. Понятие «работа» трактуется в разных контекстах довольно по-разному. Вот его основные значения. 1. Деятельность, связанная с усилием; этот оттенок проявляется и в этимологии разных языков. 2. Целенаправленная деятельность; подобное понимание работы, в основе которого лежит теория деятельности, просматривается в том числе в аристотелевском различении между деятельностью ради деятельности (*praxis*) и деятельностью, направленной на достижение иной цели (*poiesis*); в последние примерно 200 лет подобная работа отождествляется

с инструментальной деятельностью. 3. Деятельность ради других; здесь не в последнюю очередь сказывается склонность наших современников в быту называть любую активность на пользу других «работой», например, поддержание дружеских связей — «работой над отношениями». 4. Деятельность за вознаграждение; подобное понимание ограничивает понятие работы областью экономики, проводит различие между работой-зарплатком с одной стороны и свободным временем и репродуктивной или волонтерской видами деятельности с другой стороны. 5. Какая-либо услуга или создание чего-либо, и в более узком экономическом смысле — производство товаров; эта точка зрения, ориентированная на производство и результат, разворачивает работу в сторону потребления; с культурологической точки зрения здесь можно различить три больших периода: а) эпоха охотников и собирателей, б) период земледельчества, скотоводства и оседлости наряду с возникновением высоких культур (неолитическая революция ок. 10 000 до Р. Х.), а также с) период после индустриальной революции на исходе XVIII в. (Полани К. Великая трансформация — *Polanyi K. The great transformation*) — современная фаза индустриализации, когда обменное и инновативное хозяйство окончательно заступает на место самообеспечения. 6. Деятельность в рамках общественного обмена услугами; подобное институциональное понятие работы сфокусировано на общественном признании определенных видов деятельности, выражающемся прежде всего в форме вознаграждения.

Социально-антропологическое измерение. Работа в смысле (творческой, продуктивной) деятельности неразрывно связана с человеком. В работе и с помощью работы (хотя, конечно, не только) человек реализует себя. Ибо человек, будучи «вечно становящимся» (А. Портманн — A. Portmann), стремится развиваться, внести свою лепту в мир, формируя себя самого и окружающую его среду. В этом смысле работа — посредник между природой и культурой / техникой.

С точки зрения социальной антропологии следует обратиться прежде всего к следующим аспектам работы. 1. Работа является неотъемлемой частью *conditio humana*¹, поскольку человеку нужно так или иначе активно заботиться о своем пропитании.

¹ Лат.: условие человеческого существования. — Примеч. пер.

2. Работа наделяет жизнь смыслом: человек есть *homo faber*¹, жизнь в бездеятельности не приносит ему радости. 3. В работе или же в необходимом для работы образовании человек обретает многообразные навыки (знания, умения, культурные навыки, установки), обогащающие его личность. 4. Работа упорядочивает жизнь: суточный, а также годовой ритм работы создает порядок, оставляющий свой след и в религиях, а также социально зафиксированный, например в праздниках. Таким образом человек обретает осязаемый ориентир, помогающий ему распределять время в жизни. 5. Работа приводит к возникновению социальных контактов и общности: совместная работа создает чувство социальной взаимопринадлежности и может внести серьезный вклад в формирование самосознания. Кроме того, профессиональная деятельность может стать важным источником социального признания и высокой самооценки.

На практике обеспечены, конечно, далеко не все эти функции. И тогда работа (но и безработица) в разных своих проявлениях легко становится тем, что К. Маркс рассматривал как «отчуждение». В настоящее время многообразие проблем, вращающихся вокруг всего, связанного с работой, нашло себе меткое обозначение в социальной категории прекариата, несущей в себе вместе с тем и диагноз эпохи.

В Библии. В библейских Писаниях можно проследить четыре основных измерения понятия «работа». Во-первых, труд трактуется как *conditio humana* — церковное Предание с самого начала подчеркивает это его качество (ср.: Августин. Пространный комментарий на книгу Бытия в 12-ти книгах — *Augustinus. De Genesi ad litteram libri duodecim*. 8, 8). Более раннее повествование о творении (Быт. 2–3) противопоставляет картину идеального мира, сад Эдем, жестокой действительности и, возможно, таким образом размышляет над неолитическим переворотом, оставившим неизгладимый след в истории культуры. Адаму уже в саду Эдем дается задание возделывать его и охранять. Труд, таким образом, является неотъемлемой частью самого человеческого существа. С помощью труда человек продолжает Божественное дело творения. Повествование об изгнании из райского сада содержит трезвые и реалистические размышления о действенности труда: в Библии это

¹ Лат.: человек созидающий. — Примеч. пер.

почти всегда — тяжелый физический труд; чаще всего речь идет о возделывании земли и о скотоводстве. Мужу отводится работа в поле — работа в поте лица, жене — домашняя работа, многообразие которой обобщается в образе чадорождения и связанных с ним скорбей. При этом труд имеет для человека и принципиальную ценность; он разворачивает пред ним поле для деятельности и самореализации. Ценность труда становится очевидной еще и потому, что действия Божии часто описываются с помощью образов, заимствованных из мира труда (например, Ис. 45:9).

Во-вторых, труд в Библии подотчетен Богу. Важную роль играют в этом смысле описания труда и представления о труде в обоих повествованиях о творении. В более позднем, повествовании о сотворении мира (Быт. 1), человек обретает положение господина и получает при этом задание: будучи управляющим, поставленным Самим Богом, он должен сообщать творению силу Божественного благословения. Однако это не означает, что он таким образом получает право на произвол, на злоупотребление прочими тварями; Господь поставил его «садовником» (Быт. 2:15), и в соответствии с этим заданием человеку как господину надлежит действовать во благо подданных, то есть во благо мира животных и всей земли в целом.

Особое значение, особую роль в истории культуры сыграла заповедь о хранении субботного покоя. Исх. 20:8–11 трактует заповедь о хранении субботы из перспективы Самого Бога, сотворившего мир: Господь тоже покоился в седьмой день. В деютеронимическом варианте Десятословия эта заповедь стоит в контексте воспоминаний об Истходе (Втор. 5:12–15). В обоих вариантах текста подчеркивается не только долг израильтян хранить субботу, но также и право рабов на отдых. Религиозной же в собственном смысле слова эта практика становится лишь в послевоенный период, постепенно. Спор о правильном толковании заповеди о хранении субботы просматривается еще в Евангелиях (Мк. 2:23–28; 3:1–6 par.; Лк. 14:1–6).

Третье измерение прослеживается в поучениях и наставлениях, отражающих положительное отношение к физическому труду; в Ветхом Завете это видно прежде всего в писаниях софийной традиции. Мудрец осуждает леность и призывает к разумной трудолюбивости (Притч. 19:15; 20:4 и пр.). Очевидно, что и Павел ценит (ручной) труд (1 Фес. 4:11); он неоднократно подчеркивает, что зарабатывает себе на пропитание сам (Деян. 18:2f.; 20:34; 1 Кор. 9:15; 1 Фес. 2:9; 2 Фес. 3:7–12). Ставшую крылатой фразу из деютеро-

павлинистического 2 Фес. (3:10) «Кто не хочет трудиться, тот и не ешь» следует, скорее всего, толковать в том смысле, что в общине была принята складчина, а не в смысле нравственного принципа, действительного на все времена.

Четвертая тенденция — особая — просматривается у Иисуса Сираха, отзывающегося о физическом труде как о менее ценном по сравнению с трудом ученого. Здесь сказывается отношение к труду, распространенное в античной культуре (Сир. 38, 24–34; Цицерон. Об обязанностях — *Cicero. De officiis*. I, 150f.).

Иисус предстает перед нами плотником (Мк. 6:3). Своим ремеслом Он занимался, по всей видимости, вплоть до выхода на проповедь — как и Его ученики: некоторые из них называются рыбаками (Мк. 1:16). Однако же Он призывает не позволять заботам и законам, царящим в мире труда, одолевать нас. Его собственное отстраненное отношение к миру труда объясняется, по видимости, образом жизни, который Он вел, будучи харизматическим странствующим проповедником; свою роль играет, видимо, и ожидание близящегося конца.

В целом Библия охватывает все оттенки труда и отношения к нему: от работы как скорбной необходимости трудиться ради хлеба насущного вплоть до работы как источника вполне оправданной гордости. Мир труда образует ту ситуацию, на фоне которой становятся понятными многие притчи, изречения и поучения. Однако человеку ни в коем случае не следует впадать в зависимость от труда (Лк. 12:15–20; 1 Тим. 6:17) или же эксплуатировать своих ближних (Ам. 5:11; Иак. 5:4 и мн. др.).

В богословии. В раннехристианской литературе, например в общинно-уставных указаниях «Дидахе» (нач. II в.) и «Дидакалии» (сер. III в.), работа расценивается как *opus humanum*¹, как нечто, чем человек продолжает дело творения Божия. Прослеживающаяся в греко-римской мысли иерархия разных видов деятельности, более уважаемой и менее уважаемой, практически не находит себе продолжения. Нерадивость и леность считаются вредными; каждый обязан зарабатывать свой хлеб сам (Дидаск. 13), а не становиться без нужды обузой для общины. Этот принцип недвусмысленно применяется также и к странствующим проповедникам и миссионерам, следующим (описанному выше) примеру

¹Лат.: дело человека; свойственное человеку. — Примеч. пер.

апостола Павла, — на пропитание они должны зарабатывать себе сами (Дидаск. 11:3–6; 12:3–5); однако миссионерская деятельность считается трудом, дающим право ожидать вознаграждения (Мф. 10:10; 1 Кор. 9:6–14; 1 Тим. 5:17). Но прежде всего каждому надлежит стараться заботиться о своем ближнем, который беднее, как заповедано в Мф. 25:35f. (Дидаск. 4:6f.). Таким образом человек служит общему благу. Не в последнюю очередь подчеркивается и воспитательная ценность труда.

В монашестве по отношению к работе можно различить два основных направления. Отшельники — по примеру Антония — рассматривают ручной труд как неотъемлемую часть своего подвижничества (ср.: *Афанасий Великий. Житие св. Антония. Гл. 3, апофтегма 1*); с другой же стороны, прослеживается и скрытая неприязнь к (физическому) труду — со ссылкой в особенности на то, что он отвлекает от собственно монашеских целей, от непрестанной молитвы (1 Фес. 5:17). Западное общежительное монашество с самого начала увязывает молитву и труд, что раз и навсегда оставляет свой след в уставе св. Бенедикта (ср.: *Бенедикт Нурсийский. Устав монашеский / Regula monachorum. Гл. 48; см. также: Августин. О монашеском труде — Augustinus. De opere monachorum; на Востоке — Василий Кесарийский. Правила, пространно изложенные — Basiliius von Cäsarea. Regulae fusius tractatae. 38f., 42*). Благодаря подобному отношению к труду как к духовному деланию постоянно имеющаяся вероятность вспышек презрения к труду и стремления к бегству из мира пресекается на корню. Эти точки зрения, расценивающие (физический) труд в основном положительно и лишь изредка относящиеся к нему как чему-то низменному или как к помехе, влияют на формирование богословской литературы с древних времен вплоть до Нового времени (*Фома Аквинский. Любые вопросы — Thomas. Quaestiones quodlibetales. 7, art. 17: польза труда — «primo ad otium tollendum... secundo ad corpus domandum... tertio... ad quaerendum victum»¹*).

С началом индустриализации и с возникновением связанного с ней социального вопроса, представлявшего собой прежде всего рабочий вопрос, труд становится центральной темой социально-католицизма, а к концу XIX в. обретает черты социальной проповеди. Первая энциклика на эту тему, *Rerum novarum*² (папы Льва

¹ *Лат.:* «Во-первых, для устранения праздности... во-вторых, для укрощения плоти... в-третьих... для приобретения пищи». — *Примеч. пер.*

² *Лат.:* дух перемен. — *Примеч. пер.*

XIII, 1891 г.), определила основные направления в решении этого вопроса; затем они были подхвачены следующими энцикликами, которые привели их в соответствие с духом времени; актуальными они остаются и по сей день. Во-первых, труд постоянно рассматривается в контексте общества; речь идет о справедливом построении общества, об общем социальном благе. Во-вторых, достоинство трудящихся является здесь основным масштабом. Их интересы ставятся над интересами капитала. Поэтому трудящиеся имеют право объединяться в представительства — такие как профсоюзы или кредитные и потребительские товарищества. Кроме того, они имеют право на государственную правовую защиту, в случае нужды они вправе ожидать помощи. В отличие от социализма, здесь признается частная собственность, которая, однако, подчинена добродетели солидарности и щедрости; частная собственность предоставляется в распоряжение социальной ответственности. «*Populorum progressio*»¹ (папа Павел VI, 1967 г.), через сорок лет — «*Sollicitudo rei socialis*»² (папа Иоанн Павел II), а также энциклика 2009 г. «*Caritas in veritate*»³ (папа Бенедикт XVI) перед лицом все более очевидной глобализации расширяют горизонт этой проблематики и охватывают собой вопросы международного характера. Энциклика «*Laborem exercens*»⁴ (папа Иоанн Павел II, 1981 г.) еще раз ясно подчеркивает, что настоящим субъектом труда является человек и что человеческий труд по отношению к интересам капитала первичен, а потому подлежит справедливой оплате. Этот момент образует самую «ось социальной этики» (19.1). После падения Берлинской стены энциклика «*Centesimus annus*»⁵ (папа Иоанн Павел II, 1991 г.) недвусмысленно выступает против капитализма и социализма, за свободное, социально ориентированное рыночное хозяйство и призывает к демократии на базе прав человека и ответственности по отношению к общему благу.

Также и Второй Ватиканский собор в своей Пастырской конституции «*Gaudium et spes*»⁶ подробно высказывается на тему «человеческого творчества в мире» (33–39) и выносит положительную оценку как индивидуальному, так и коллективному

¹ Лат.: «Развитие народов». — Примеч. пер.

² Лат.: «Забота о вещах социальных». — Примеч. пер.

³ Лат.: «Любовь в истине». — Примеч. пер.

⁴ Лат.: «Выполняя работу». — Примеч. пер.

⁵ Лат.: «Сотый год». — Примеч. пер.

⁶ Лат.: «Радость и надежда». — Примеч. пер.

творчеству. Но воплощая собой ответственность человека за устройство общественных институтов (25) — при том что долг ответственности следует из самого устройства человеческой личности, — творчество всегда должно ориентироваться на человека. Эта идея обретает черты вероучения в следующих затем размышлениях касательно экономической жизни (63–72): экономика должна служить человеку. И поэтому перед Церковью — как указывал еще Павел VI (Речь по случаю празднования 75-летия «Rerum Novarum». 22.5.1966 // Texte zur katholischen Soziallehre. 8. erw. Auflage / Hg. Katholische Arbeitnehmer-Bewegung. Bornheim, 1992. S. 397–403, 399) — встает задача по развитию «богословия труда» (Шеню — Chenu).

Социальная этика — современные тенденции. В современном обществе труд рассматривается чаще всего и прежде всего в экономическом контексте. С точки зрения социальной этики необходимо осветить в особенности четыре имеющиеся в наличии линии в развитии темы труда.

1. Распределение труда и глобализация

Первый признак современного мира труда — это разделение труда: профессионализация и специализация трудовых сил и профессий, развитие специализированных рынков и соответствующих предприятий со всей сетью фирм-поставщиков, фирм-покупателей и посредников, а также возникновение глобальных рынков, предприятий и цепочек выгод. Труд предстает здесь в первую очередь не набором действий определенной личности, а сложным организационным процессом.

Последствия подобного «удлинения торговых цепочек» (Н. Элиас — N. Elias) и растущей взаимозависимости торговых процессов многообразны и неоднозначны: конечно, глобальная торговля представляет собой определенную форму взаимопонимания между народами. Благодаря обмену товарами, услугами и идеями, а также благодаря трудовым мигрантам мир, во многих смыслах, объединяется. Близость и удаленность больше не являются понятиями чисто пространственными, но несут в себе и социальные, и эмоциональные компоненты, а также компоненты, связанные с товарообменом и с обменом технологиями. Кроме того, растет культурный обмен. Нередко высказываются опасения по поводу перенасыщения мира западными представлениями

и связанной с этим банализации, в то время как другие не нарадуются на «гибридные культуры» или же трезво констатируют «глокализацию» — местное проявление глобализации. Далее, глобализированная экономика оказывает существенное влияние на вопросы войны и мира, а также на стабильность, солидарность и социальное равенство в рамках общества, организованного по национально-государственному принципу. Государство в состоянии регулировать далеко не все предпринимательские инициативы, так что государства оказываются в конкурентной борьбе, предлагая наиболее выгодные условия для предпринимательства. В результате зачастую именно (в социальном или экологическом смысле) проблематичные предприятия переводят производство в южные страны, где социальные и экологические стандарты очень невысоки. Таким образом труд соскальзывает по направлению к эксплуатации; достаточно назвать основные моменты: детский труд, *sweatshops*¹, социальный и экологический *dumping*².

2. Техника и новые технологии

Другой решающей характеристикой современного развития труда является растущий уровень технической оснащенности. Работа все более и более возлагается на технику — будь то сельскохозяйственные машины, будь то всевозможные компьютеры. Механизация, с одной стороны, конечно, облегчает работу, но с другой стороны, слышатся жалобы на то, что труд становится все монотоннее. Кроме того, в результате разделения труда и усиленного использования техники человек все реже является производителем конкретного продукта, с которым он был бы связан внутренне и изготовление которого могло бы принести ему удовлетворение. В этом смысле труд становится все более виртуальным.

К этому добавляется постоянное появление новых технологий. Научная база общества зачастую меняется с невероятной скоростью. Человек оказывается перед необходимостью учиться,

¹ Этим понятием обозначаются фабрики и мануфактуры (чаще всего в развивающихся странах), на которых люди трудятся за гроши и в плохих условиях. — *Примеч. авт.*

² Продажа товаров ниже производственной цены, в ущерб стране-производителю и человеку-производителю, с целью любой ценой ослабить конкурентов и добиться монополии. — *Примеч. пер.*

не прекращая учебы всю жизнь. Вместе с тем разделение труда и умножение технологий порождают новые опасности, ведущие к осознанию необходимости вынести этому явлению этическую оценку — в смысле способности предвидеть возможные последствия работы с техникой, чтобы учиться со всей ответственностью справляться с подобного рода опасностями и продолжать добиваться этического взросления общества в обхождении с подобным риском.

3. Трудовое общество и социальное государство

Важным механизмом общественного единения является сегодня трудовая деятельность. Она дает человеку не просто заработок и социальную защищенность, а облекает его в определенный социальный статус и может стать важным элементом его социального самосознания. Трудовая деятельность представляет собой, кроме того, мощнейший двигатель развития благосостояния. В послевоенной Германии не просто идеалом, но одновременно и чем-то само собой разумеющимся была трудовая занятость всего населения на фоне обычной трудовой биографии (трудовая деятельность на полную ставку, по возможности без перерывов, по возможности у одного и того же работодателя — для мужчин; ведение домашнего хозяйства и воспитание детей, иногда в сочетании с незначительными дополнительными заработками, — для женщин). Между тем в результате повсеместных изменений в экономике, в образовании, в образе жизни и в возрастной структуре общества роли полов в значительной мере выравнивались. Вместе с тем трудовые отношения становились все более нетипичными и тяжелыми (работа по временным договорам, временная дополнительная работа без прекращения трудовых отношений на основном месте работы, низкая зарплата, «поколение практикантов» и пр.). Эти изменения на рынке труда оказывают сильное влияние на финансирование и оформление социального государства.

Концепцию трудовой занятости всего общества критикуют, с одной стороны, аргументируя тем, что в обществе не хватит работы на всех, и потому подобная модель общественного устройства теряет под собой почву (в том числе Х. Арендт, У. Бек, Р. Сеннетт, Дж. Рифкин). По этому поводу надо отметить, что прогнозы нехватки работы на всех не новы и имели место еще в XIX в. Кроме того, на фоне демографических изменений начинает давать о себе знать и нехватка рабочей силы. С другой стороны, занятость всего обще-

ства (не только мужчин, но и женщин) пытаются отклонить с тем аргументом, что подобная модель спорна в нравственном смысле. С подобной моделью общественного устройства связаны-де всевозможные несправедливости, например, неуважение к труду на семейном поприще — чаще всего удел женщин. Кроме того, работа-де превращается в доминанту по отношению к другим областям благополучной, удачной жизни. Поэтому есть идея, по крайней мере теоретическая, — ввести безусловный основной доход.

4. Использование природных ресурсов и целесообразность труда

Последняя важная характеристика современного мира труда — это интенсивное использование и загрязнение природы. Экономические методы западного мира, имеющие статус глобального образца для подражания, нецелесообразны; они подтачивают свои же собственные экологические, а также социальные и культурные корни. Поэтому принцип целесообразности требует перестроить общество, но прежде всего сферу труда и хозяйства так, чтобы требования и границы естественных условий жизни соблюдались в смысле социальной справедливости как в пространстве между отдельными поколениями, так и в глобальном пространстве. А это в свою очередь требует создания новых правовых норм, новых методов производства, изменения жизненных моделей и потребительских привычек, что, опять же, скажется на формировании мира труда.

Лит.: *Arendt H. Vita activa oder Vom tätigen Leben. München, 1960; Biebert W. Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Ein Beitrag zur evangelischen Sozialethik. Stuttgart, 1954; Chenu M.-D. Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Mainz, 1956; Conze W. Arbeit // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1 / Hrsg. Brunner Otto u. a. Stuttgart, 1972. S. 154–215; Hegel G. F. W. Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main, 1986; Kegler J., Eisen U. Arbeit/Lohnarbeit // Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel / Hrsg. Crüsemann, Frank u. a. Gütersloh, 2009. S. 16–22; Krebs A. Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 2002; Meiser M. Muss ein Mönch arbeiten? Augustin, *de opere monachorum* im Horizont der altkirchlichen Diskussion // Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum / Hrsgg. Detlev Dormeyer, Folker Siegert, Cornelis de Vos J. Münster, 2006. S. 114–140; Lang B. Der arbeitende Mensch in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche*

Skizze // Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeit / Hrsg. Verena Postel. Berlin, 2006. S. 35–56; Ludwig H., Gabriel K. Gesellschaftliche Integration durch Arbeit. Über die Zukunftsfähigkeit sozialkatholischer Traditionen von Arbeit und Demokratie am Ende der Industriegesellschaft. Münster, 2000; Kompendium der Soziallehre der Kirche / Hrsg. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. Freiburg, 2006.

Йохен Остхаймер

Удовольствие (правосл.)

Слово «удовольствие» происходит из древнерусского языка и является сложным по своему составу. Значение корней слов, из которого оно состоит, раскрывает значение данного понятия. «Удами» назывались физические части тела, а «волити» — желать, хотеть. Удовольствие есть воля телесных органов, другими словами, — воля, желание плоти. Таково буквальное значение термина. Однако современное антропологическое его понимание несколько иное: удовольствие — это положительные, приятные, позитивные ощущения, переживания, состояния, которые могут быть как произвольными, так и целенаправленно достигаемыми. Удовольствие обычно не имеет определенной моральной составляющей, поэтому нуждается в нравственной оценке и регулировании.

При сравнительном анализе слов, обозначающих это понятие в русском и немецком языках, можно сделать предположение об основной разнице в восприятии смысла рассматриваемого понятия. Русским словом «удовольствие» называется мотив, которым руководствуется какой-либо человек, определяющий свои последующие действия. Результат этих действий касается в наибольшей степени лишь телесной составляющей данной личности. Немецкое понятие *Vergnügen* обозначает уже результат какого-либо действия, совершённого над человеком, или личностью, имеющей духовную, интеллектуальную и телесную составляющие. Результат действия отражается на всех этих составляющих, но в разной мере. Мы видим, что в русском языке слово, обозначающее рассматриваемое понятие, отражает мотив, побуждающий к определенным действиям, а в немецком — отражает само действие, присутствующее как совершившийся факт. В остальном эти слова по отражению характера действия являются эквивалентными.

Если же принять за исходную позицию то, что и русский, и немецкий термины в своей основе относятся к действию на телесную составляющую личности, не рассматривая при этом мотивационно-результативный аспект, то можно говорить об их почти полной близости. Соответственно этому необходимо рассматривать их значение как отражающее лишь воздействие на плотскую (телесную) составляющую личности. К тому же возможна такая постанова, что в конечном итоге нет разницы между целью и результатом, если речь идет по сути об одном и том же.

С самого начала развития христианской традиции стремление к реализации плотских страстей, что можно в определенной мере отождествить с удовольствиями, рассматривалось как греховное. В Послании к римлянам апостол Павел определяет плотской грех как следование похотям, то есть крайним страстям плотского происхождения: *да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его* (Рим. 6:12). Вместе с критикой стремлений к похотям он предлагает способ преодоления греховного желания и действия: *И не предавайте членов ваших греху в орудиях неправды, но представьте себя Богу, как ожившие из мертвых, и члены ваши Богу в орудие праведности. Грех не должен над вами господствовать...* (Рим. 6:13–15). Таким образом, по определению апостола Павла, стремление к плотским удовольствиям греховно и способствует потере связи человека с Богом.

В III в. свт. Климент Александрийский в своем «Педагоге» писал об удовольствиях, рассматривая их достаточно широко и касаясь чувственных удовольствий вообще (а не только удовольствий, связанных с похотями). Он прослеживал взаимосвязь между стремлением к удовольствиям и формированию у человека отношения к ним, уводящего его мысли от Бога, отягощая при этом душу. «Как в удовольствиях, через чувство вкуса получаемых, мы совет подали соблюдать осторожность, подобно этому мы встречаем удовольствия, посредствуемые и чувствами зрения и обоняния, дабы через оные, незаметно для самих себя, как бы через незапертые какие двери, не открылись чувственности в душу, чего мы должны избегать» (Климент Александрийский, свт. Педагог. Кн. 2, гл. 8). Далее свт. Климент, называя стремления к удовольствиям сладострастием, предлагает вовсе отказаться отводить им место в жизни христианина.

Климент Александрийский, размышляя о нормах христианской жизни во всех аспектах, касающихся даже определенных бытовых

вопросов, характерных как для христианского, так и для всякого другого общества, писал о том, что «жизнь, посвященная чреву, не есть что-либо возвышенное». Считая плотские удовольствия самыми низкими, при этом определяя, что «погоня за удовольствиями есть нечто, совершенно чуждое Божественной природе, [ибо] удовольствия чрева напоминают воробьев, половые — свиней и козлов» (Там же. Кн. 3, гл. 7). Здесь Климент расширял и прилагал к бытовым ситуациям мысль апостола Павла о том, что плотские удовольствия, утверждающиеся на следовании половым страстям, способствуют потере человеком его пути по направлению к Богу, делая его при этом подобным животным. Апостол Павел писал: *Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угождать не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас* (Рим. 8:5–9). Соответственно, как в апостольский век, так и в последующий период еще ранней Церкви плоть отождествлялась с животным началом в человеке, актуализация которого уводила его от Бога. Тем самым нарушался весь строй и сущность христианской жизни.

О противостоянии духовного и плотского начал в человеке писал современник свт. Иоанна Златоуста, прп. Иоанн Кассиан Римлянин (нач. V в.) в сочинении «О борьбе плоти и духа». В частности он определял значение слова «плоть» как концентрацию «воли плотской или худых желаний», отделяя от этого понятия человека как существа. Вместе с тем значение слова «дух» прп. Иоанн определяет так: «не какое-либо существо личное, а пожелания души добрые и святые». В этой связи прп. Иоанн пишет о «непрерывной междоусобной брани» между этими двумя качествами человеческой натуры, так как они «находятся в одном и том же человеке». Потому, согласно мнению прп. Иоанна, «тогда как похоть плоти, главным образом стремящаяся к греховному, находит удовольствие в одном том, что относится к удовлетворению потребностей настоящей жизни, дух, напротив, весь желает прилепиться к делам духовным, оставляя даже самые необходимые потребности плоти...» (Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания // Добротолюбие. Т. 2. Гл. 3).

Плотское и духовное свойства природы человека не должны противопоставляться друг другу, ибо оба они являются свойствами

единого, целостного человека, как сотворенного из материи, так и духовной личности. Великий византийский мистик прп. Симеон Новый Богослов в X в. писал о сотворении человека «из двух естеств, мысленного и чувственного, души и тела». При этом он подчеркивал, что нарушение их баланса произошло из-за впадения человека в «великую болезнь», свойство которой есть нарушение их естественной гармонии (см.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слово шестое // Творения. Т. 1. С. 66*). Немесий, ранее епископ города Эмесы, живший в первой половине V в., в своем труде «О природе человека» определял тело как «орган души», ибо «каждой психической способности (силе) для деятельности ее назначены особые части тела... Душа занимает место художника, тело — инструмента, материя есть то, на чем сосредоточивается действие... (так, например, как материя подлечит женщина, ибо на ней сосредоточивается действие; действие же есть прелюбодеяние, или блуд, или законное сожителство)» (*Немесий Эмесский. О природе человека. Гл. V. О стихиях. С. 55*). На данном примере видно, что не всякое действие, приводящее к удовольствиям, то есть к тем вещам, в которых проявляется стремление плоти, является греховным. Климент Александрийский в «Педагоге» говорит том, что христианину в отношениях с женщиной дозволяется «предаваться утехам плоти» только в том случае, если эта женщина является женой, и только для зачатия законного потомства (*Климент Александрийский, свт. Педагог. Кн. 2, гл. 10*). Тем самым учитель Церкви, раскрывая одну из сторон брачных отношений в христианстве, подчеркивает единство и целостность природы человеческой, в рамках которой гармонично должны сосуществовать духовное и плотское начала. Как модель такой гармонии на примере отношений между супругами подчеркивает апостол Павел в своем наставлении христианским супругам в Послании к Ефесянам. Он, сравнивая отношение мужа к жене с отношением человека к своей плоти, утверждает необходимость должной заботы и необходимого плотского попечения: *Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь...* (Еф. 5:28–29).

«Законность» удовольствий плотского характера, которые сопровождают супружеские отношения, определяют и современные богословы. Примечательно, что в данном случае речь идет не столько о собственно удовольствиях, сколько о гармонизации отношений между материей и духом, о гармонизации представлений роли ма-

терии в существующем мире. Английский богослов XX в. Клайв Льюис, рассуждая о сущности супружеских отношений и рассматривая их в максимально широком аспекте, писал: «Я знаю, что некоторые твердолобые христиане считают, будто половые отношения, тело или удовольствия вообще дурны сами по себе. Но они ошибаются. Христианство — едва ли не единственная религия, которая одобрительно относится к телу, которая считает, что материя — это добро, что Сам Бог воплотился в человеческом теле, что нам будет дано какое-то новое тело даже на небесах и что это новое тело станет существенной составной частью нашей красоты, радости и энергии» (*Льюис К. С. Просто христианство. Кн. III: Христианское поведение. Гл. 3: Нравственные нормы общества*). Тем самым современное основное богословие подводит нас к осознанию роли материи в жизни всего мира и роли отношения человека к телу как части материального мира в общем процессе гармонизации всего мира.

Однако не просто материя, составляющая плоть человека, способна участвовать в процессе гармонизации мира. Плоть человека может приобрести иные качества и оказаться в иных отношениях с духом, позволяющих человеку быть соработником Бога в материальном мире. И огромная роль в этом процессе отводится духовным качествам человека, участвующим прежде всего в его внутренней гармонизации. Основным признаком этой гармонизации является возврат человека к совершенному состоянию, в котором преобладают страсти и удовольствие сменяется блаженством. Святой Максим Исповедник, византийский мистик и подвижник, в первой половине VII в. писал о таком преображении: «... у усердных [в добродетели] и страсти становятся прекрасными, когда те, мудро отстранив их от телесных [вещей], направляют их на стяжание небесных [благ]. Например, когда они желание делают стремительным движением духовного влечения к Божественному, наслаждение — благодатной радостью деятельного восхищения ума Божественными дарами...» (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Т. I. С. 28*). Таким образом святой подвижник определял путь духовно-телесного совершенствования человека, состоящего прежде всего в преображении сознания человека, которое руководит всеми его дальнейшими действиями. Во второй половине XIX в. свт. Игнатий (Брянчанинов) повторил мысли прп. Максима Исповедника, подводя тем самым итог осмысления грехопадения человека и определяя путь его духовного возрождения: «Вместо наслаждения плотского, скотоподобного, долженствовало

быть святое, духовное» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке*). То есть преобразению мира предшествует преобразование сознания человека. Преобразенное сознание руководит действиями, переориентируя их от получения плотского удовольствия к достижению состояния блаженства. Само по себе состояние блаженства состоит прежде всего в ином восприятии цели и результата воздействия на телесную структуру человека, именуемую плотью.

Человек, согласно учению Церкви, состоит из духа, души и тела. Действия этих составных его естества определил в XX в. русский ученый, врач и богослов свт. Лука (Войно-Ясенецкий) в труде «Дух, душа и тело». Душа, по мысли свт. Луки, реализует свое предназначение посредством актов сознания, которое руководит действиями различных органов тела. При этом «мысль всегда сопровождается чувством, чувство и воля — мыслью... В актах и состояниях сознания всегда участвует дух наш, определяя и направляя их». Но душа человека отличается от души животных. Если у животных душа представляет собой комплекс простейших органических и чувственных восприятий, то человеческая душа может обладать высшими дарами Духа, духом познания, духом разумения, «Духом Господним или даром благочестия». Поэтому предназначение человека в том, чтобы он преодолевал животные стремления души к удовольствиям плотского, животного характера, стремясь к небесному предназначению. Согласно мнению свт. Луки, страсти и стремления к удовольствиям необходимо преобразовать в духовные стремления к облечению в нового человека, созданного по образу Бога. Сами по себе удовольствия удаляют человека от Бога, ибо концентрируют сознание на плотских стремлениях. Но удовольствия, преобразованные в стремления души к состоянию блаженства, приближают человека к Богу, ибо возвышают дух человека, преодолевая плотские стремления, делают его богоподобным.

Лит.: *Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке* // Богословские труды. Сб. 29. М., 1989; *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания*. Сергиев Посад: СТСЛ., 1993 // *Добролюбие: В 5 т.* Сергиев Посад: Изд-во СТСЛ, 1992; *Климент Александрийский, свт. Педагог*. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996; *Льюис К. С. Просто христианство; Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию* // Творения прп. Максима Исповедника: В 2 т. / Пер. А. И. Сидорова. Т. 2. М., 1993; *Немесий Эмесский. О природе человека*. М.: Канон+, 1998; *Симеон Новый Богослов, прп. Творения*. СТСЛ, 1993.

Священник Владимир Егоров

Удовольствие (католич.)

1. *Феномен.* Понятие «удовольствие» обозначает как субъективно приятное или желанное переживание, так и действие, направленное на собственное развлечение и увеселение. В зависимости от ситуации удовольствие предстает либо в телесной, либо в эмоциональной, либо в интеллектуальной разновидности. Несмотря на то что представления об удовольствии у переживающего субъекта могут быть, как правило, самого разного качества, а с растущей развитостью и образованностью субъекта горизонт этих представлений может существенно повыситься и расшириться, но также и сузиться, все же применительно ко всем формам удовольствия принято считать, что они возникают благодаря не одним лишь внешним раздражителям. Скорее они предполагают некий особый вид автономного действия субъекта. Даже в том, что касается игры — наверное, самой древней и наиболее укорененной в культуре формы одиночного или общественного удовольствия, к которой в последнее время добавились разные способы проведения свободного времени и всевозможные развлечения, — переживание удовольствия является не просто результатом пассивного пробуждения аффектов со стороны, но и результатом осознанной свободы к совершению активных действий, которые хотя и следуют зачастую строгим правилам, но все же сознательно освобождаются от повседневных обязанностей и прочих привязок к конкретным целям, довлеющим над человеком в обычной ситуации. И именно этим и обосновывается освобождающий эффект удовольствия. Он, в свою очередь, является предпосылкой того, что общественно переживаемое удовольствие может стать средством и выражением согласия с самим собой, с обществом, в котором человек живет, и с окружающим его миром. Для переживания удовольствия, таким образом, человеку необходимо активное восприятие и желание, а также осознание удовольствия.

2. *История богословия: точки зрения и акценты.* Можно с уверенностью сказать, что первым христианам удовольствие — в той форме, в которой оно, будучи неотъемлемым элементом эллинистической и римской культуры, а также элементом отношения к жизни богатого слоя городского населения, — представлялось чем-то подозрительным. Несмотря на то что раннее христианство

располагало библейскими текстами, содержащими целый ряд размышлений, наполнявших удовольствие положительным содержанием в рамках творения и ассоциирующих удовольствие с благостью Творца (Еккл. 3:13; Притч. 31:6f.), хотя и сопровождавшихся призывом остерегаться роскошествования и расточительства (Сир. 18:32; 32:15), — все же преобладающим настроением была тревога о том, что готовность человека к удовольствию может вступить в конкуренцию с тем образом жизни, который представлялся необходимым на фоне приуготовления эсхатологического будущего. Эта тревога выкристаллизовывается либо в отношении предмета удовольствия — Бога или Божества, как видно уже у Павла (Рим. 13:13f.; Кол. 3:5), либо же той власти, с которой страсти овладевают человеком (хорошие — христианские или же, соответственно, плохие — языческие: *voluptas, concupiscentia* и *cupiditas*¹ у латинских отцов начиная с Тертуллиана).

Прежде всего, последняя разновидность конкуренции сильно повлияла на формирование богословской антропологии, христианского духовного руководства и практики благочестия, влияние которых усилилось, в свою очередь, под влиянием монашества. В дурных страстях — буквально архетипические иллюстрации которых просматриваются в ненасытной похоти плоти и в нездоровой потребности в общественном признании (например, *gula, libido, luxuria* или *gloria*²) — христиане мгновенно распознали последствия грехопадения, с которыми человеку следует бороться. Подобная установка сказалась в особенности на учениях о пороках, по контрасту с которыми выстраивались учения о добродетелях. Стремясь определить этическое значение разных форм человеческих желаний в зависимости от их вида, их подвластности психологическому контролю и их социальных последствий, прибегали и к помощи философской традиции Стои.

Этот взгляд, расценивающий удовольствие хотя и не всегда негативно, однако всегда как нечто подозрительное и в этой своей установке укрепившийся на фоне принципиального отрицания конкретных явлений позднеантичной языческой культуры удовольствия (зрелища, гладиаторские бои со смертельным исходом, косметика и украшения знатных дам), подвергся радикаль-

¹ *Voluptas, concupiscentia cupiditas* (лат.) — удовольствие, вожделение и желание. — Примеч. пер.

² *Gula, libido, luxuria gloria* (лат.) — аппетит, влечение, разнузданность или тщеславие. — Примеч. пер.

ному переосмыслению и корректировке лишь с обнаружением и осознанием разницы между моментом поступка и моментом претерпевания. «*Delectatio est operatio*»¹, — пишет Фома Аквинский, противопоставляя свой тезис мнению о том, что «*delectatio consistit in moveri*»² (*Summa theologiae*. I–II, q. 31, a. 1). Опираясь на категории греческой традиции, он рассматривает область объектов, на которые направлены аффекты, *delectabile*³, как отдельный вид блага наряду с благом как таковым (*honestum*)⁴ и «благом по отношению к чему-либо» (*utile*)⁵. Аффективное отношение человека к *delectabile* подразделяется — в зависимости от объекта, с которым связано ожидание осуществления желания или переживания радости, — на любовь, желание или радость. Поскольку эти силы являются частью рациональной области души и предваряют решение, принимаемое волей, они сами по себе не являются ни добрыми, ни дурными. Их нравственное качество зависит, скорее, в каждом конкретном случае от того, в какой степени разум содержит их в правильном порядке. Говоря современным языком, удовольствие рассматривается и как активная форма переживания, в которой задействованы также сознание, разум, воля и способность к познанию, а не только объект вожеления.

Другая линия положительного отношения к удовольствию примыкает к аристотелевской добродетели евтрапии⁶. Социальное поле условий и адресатов удовольствия оказывается здесь в центре внимания — сильнее, чем в ориентированном на субъект учении о пороках и аффектах. Характеризованная еще Аристотелем как нечто среднее между балагурством и крестьянской угрюмостью (Никомахова этика — *Nikomachische Ethik*. IV, 14, 1128a), евтрапия помогает Фоме (*Summa theologiae*. II — II, q. 168), а также и известным мыслителям, занимавшимся нравственным богословием и ссылавшимся на Фому (например, Йохан Михаэль Зайлер, Альфонс Ауэр), скорректировать точку зрения отцов Церкви, дисквалифицировавших шутку и смех своей эсхатологической

¹ «*Delectatio est operatio*» (лат.) — «Наслаждение есть поступок (действие)». — Примеч. пер.

² «*Delectatio consistit in moveri*» (лат.) — «Наслаждение состоит в движении». — Примеч. пер.

³ *Delectabile* (лат.) — приятное. — Примеч. пер.

⁴ *Honestum* (лат.) — добродетель. — Примеч. пер.

⁵ *Utile* (лат.) — полезное. — Примеч. пер.

⁶ *Ευτραπεία* (греч.) — шутка. У Аристотеля: находчивость, остроумие в беседе. — Примеч. пер.

серьезностью, а также время от времени развеивать усталость духа путем отдохновения души, удовольствия, радости от общения, игры и найти удовольствию этическое оправдание.

3. *Этический норматив.* Несмотря на то что как таковое скептическое отношение к удовольствию на сегодняшний день уже давно уступило место принципиальному согласию с феноменом удовольствия как элементом самопознания, как предпосылки и вызова в обретении новых навыков, как выражения согласия со служебной ролью творения по отношению к человеку и, наконец, как важного медиума социальной коммуникации, все же вопрос о границах допустимости удовольствия по-прежнему актуален. Безусловно, вопрос о границах допустимости удовольствия симптоматично поменял центр тяжести: если раньше интерес концентрировался на рассмотрении определенных видов удовольствия и поведения, определенных аффектов как явлений объективно дурных, то теперь интерес сместился, с одной стороны, к самим активным субъектам, ищущим удовольствия, что-то потребляющим или предлагающим, а с другой стороны, — к желанию сохранить условия, служащие достижению названных выше целей в виде воспроизводства, самопознания, общения, учебы, содействия единению людей и положительного отношения к миру.

Пространство свободы желания, поиска и осуществления удовольствия, открывающееся человеку, ищущему отдыха, испытания самого себя, усиления эмоций и владения ими, интеракции с другими людьми, фантазии и вымыслы, — это пространство в современном обществе необозримо и многообразно. Его важнейшими границами являются — кроме тех, которые обусловлены конституцией конкретного человека, его индивидуальными особенностями, — права человека (включая защиту от клеветы, компрометации, охрану частной сферы и защиту чести), социальный мир и уважение достоинства человека. Достоинство человека может быть оскорблено в том числе заместительно, символически, например, непристойными изображениями или угрожающими, обидными, уничижительными жестами. Другая этическая граница образуется из собственных возможностей и потенциалов человека, находящихся под угрозой умаления или совершенного уничтожения, к примеру, из-за того, что человек впал в какую-либо зависимость или стал пренебрегать прочими

своими обязанностями и жизненными пространствами. С древнейших времен философы и мудрецы многих культур согласны друг с другом в том, что тот, кто всегда руководствуется только импульсами своих желаний, впадает в конечном итоге в крайнюю степень зависимости от собственных настроений и упускает истинное счастье, узреть которое можно лишь из перспективы всей жизни.

4. *Структурные преобразования.* С началом Нового времени удовольствие выделилось в самостоятельную область общественной жизни, и целые индустрии заняты его производством. Повышенный спрос на удовольствие не в последнюю очередь объясняется тем обстоятельством, что люди прибегают к нему и ищут его в качестве компенсации и противовеса строго упорядоченному и утомительному миру работы и функциональной задействованности. Этос отдельного человека, выступающего либо потребителем, либо продавцом, чаще всего не в состоянии противостоять этому процессу организованного удовольствия и его существованию за счет человеческого фактора или же направить его в приемлемое русло. Для этого необходимы дополнительные социально-этические ориентиры для структурного выстраивания и налаживания дисциплины производства удовольствия. Так, с помощью структурных мероприятий по наблюдению, контролю и улаживанию конфликтных ситуаций следует заботиться о том, чтобы нормативное представление о человеческой личности в ее автономности и неприкосновенности не подвергалось бы систематической банализации и обесмысливанию. То же касается и вреда, наносимого социальному единству людей сомнительными формами удовольствия. Кроме того, необходимой в смысле справедливости представляется и гарантия достаточной доступности удовольствия и отдыха для всех. Для тех слоев общества, которые из-за возраста, болезни, инвалидности, беременности или психической лабильности в момент участия в удовольствии вынужденно оказываются в невыгодном или зависимом от других положении, необходимо выработать специальные правила, которые бы защищали и поддерживали их (защита детства и юношества, защита от дискриминации, защита от психологической травли).

Руководствуясь христианским представлением о человеке, представителям области образования следовало бы, кроме того,

поставить себе важную задачу по развитию потребительской компетентности, способствующей ответственному отношению к рынку удовольствий. Другой целью должна была бы стать организация рынка помощи для тех людей, которые пытаются заглушить пустоту, бессмысленность, одиночество, конфликты, чувство вины и жизненные кризисы с помощью поверхностного удовольствия. Только когда будет готовность принимать людей так, чтобы их жизнь — несмотря на страшный надлом, несовершенство, подспудную враждебность, рискованность и мучительность — оказалась все еще стоящей принятия, все еще основанием для благодарности, тогда и станет очевидным, что радость является стержневым настроением христианства.

Лит.: Auer A. Ist Unterhaltung vertane Zeit? // Stimmen der Zeit. 1980. № 198. S. 735–749; Hausmanninger T. Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert. München, 1992. S. 498–635; Hengelbrock J., Lanz J. Affekt // Historisches Wörterbuch der Philosophie. I. S. 89–100; Höffe O. Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich? München, 2007. S. 105–114; Kessler A. Tertullian und das Vergnügen in De Spectaculis // Freiburger Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie. 1994. № 41. S. 313–353; Rahner H. Eutrapelie, eine vergessene Tugend // Geist und Leben. 1954. № 27. S. 346–353.

Конрад Хильберт

Ум / Разум (правосл.)

Ум — характеристика способности мышления и понимания, в истории философии — то же, что разум, дух; славянский перевод древнегреческого философского понятия «нус» (латинское — «интеллект»).

Рассудок и разум — философские категории, выражающие определенные способы теоретического мышления. Различение рассудка и разума как двух «способностей души» намечается уже в античной философии: если рассудок — способность рассуждения — познаёт все относительное, земное и конечное, то разум, сущность которого состоит в целеполагании, открывает абсолютное, божественное и бесконечное. У Н. Кузанского, Дж. Бруно, И. Гамана, Ф. Якоби и др. сложилось представление о разуме как о высшей по сравнению с рассудком способности познания: разум

непосредственно обобщает единство противоположностей, которые рассудок разводит в стороны.

Определение культуры как торжества разума, ставшего основанием познания и поведения людей, возникло в XVIII в. на Западе в эпоху «преромантизма» (во Франции и в Германии) и перешло к русским мыслителям как «сама собой разумеющаяся истина». Решающее значение в этом имело гносеологическое различие понятий «рассудок» и «разум», которое положил в основу своей системы И. Кант (в различении рассудка (*Verstand*) как функции логических операций и разума (*Vernunft*) как источника идеи). После Канта благодаря влиянию Ф. Шиллера в трансцендентализме И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля это различие продолжает сохранять фундаментальное значение. У русских мыслителей произошло отождествление рационализма, как явления общекультурного характера, с рассудочным познанием. Противопоставление рассудочного знания «всецелому разуму» слилось с противопоставлением рассудочного знания вере. Отождествление западного христианства со всей системой рационализма произошло очень рано у А. С. Хомякова (1804–1860) и позже повлияло на ход философской работы И. В. Киреевского (1806–1856).

А. С. Хомяков — религиозный философ, поэт, публицист, один из идеологов славянофильства — в философском анализе делает исходным положение о том, что «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени». Однако вещество или материя «перед мыслью утрачивает самостоятельность». В основе бытия лежит не материя, а сила, понимаемая разумом как «начало изменяемости мировых явлений».

В антропологии Хомякова с особой силой выделяется учение о целостности в человеке. Последняя есть иерархическая структура души: существуют «центральные силы нашего богообразного разума», вокруг которого должны располагаться все силы человеческого духа.

В гносеологии Хомякова основным является понятие «целостного разума», поскольку «всецелая» истина доступна лишь «церковному разуму», а индивидуальный, обособленный разум способен лишь на частичные, неполные знания. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается связанным не с разумом, а с рассудком. Рассудочное познание противопоставляется у Хомякова целостному духу. Вера для него есть функция разума (целостного). «Я называю верой, — пишет

Хомяков, — ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка». Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все человеческое знание; эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию» — они образуют «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах». Это «живое знание, — пишет Хомяков, — требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека». Само по себе это «живое знание» «еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет сверх того и всю область рассудка». Познавательный процесс начинается в вере, продолжается в работе рассудка и находит свое завершение во «всецелом разуме».

Для Хомякова имеет значение не психологическая целостность, создающая субъективное единство в познающем духе, а целостность объективная, связанная с моральными требованиями, исходящими от «всесущего разума».

И. В. Киреевский — философ и литературный критик, один из ведущих теоретиков славянофильства — различает два типа просвещения: европейское — рассудочное и секуляризованное и русское — воспринятое от Византии и основанное на началах братства и смирения. Западный человек для Киреевского — однозначно рассудочный, а человек русской культуры — носитель целостного сознания, понимаемого как органическое единство рассудочной и эмоциональной сфер жизни. В таком противопоставлении западный человек является носителем духа отрицания, то есть эгоизма и индивидуализма, в то время как русский человек — это носитель соборного или, по словам Киреевского, «общинного» духа.

Одним из ключевых понятий религиозно-философской системы Киреевского становится «разум». Опираясь на святоотеческие труды, Киреевский вводит в философию ряд новых понятий, в том числе «верующий разум», иначе говоря, разум, вознесенный до уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере, и «цельность разума», то есть собранность всех отдельных частей души воедино. «Цельность разума» становится синонимом святоотеческого «целомудрия».

Господство раздробленного мышления Киреевский наблюдал на Западе: «Западный человек в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом —

отдельно — силы разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвертом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти».

«Цельность разума» необходима для постижения «цельной истины». Вера для Киреевского — это «высшая разумность, живительная для ума», а «не слепое понятие», противостоящее «естественному разуму», и не только «внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть».

Объединяя веру и разум, Киреевский употребляет понятие «верующее мышление». По его словам, «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости» (*Киреевский И. В. О верующем разуме*). Киреевский заканчивает свою другую статью выводом о том, что «цельному сознанию верующего разума» может подчиниться «раздвоенная образованность Запада».

Иначе понимал свою жизненную задачу священник П. А. Флоренский (1882–1937), религиозный мыслитель и ученый. Он понимал ее как проложение путей к будущему цельному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, интуицию и рассудок, богословие и философию, искусство и науку.

Ключевой проблемой теодицеи в работе «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» (1914) Флоренский полагает вопрос: как возможен разум? Он последовательно различает рассудок (болезненный разум) и разум, становящийся таковым, когда познает Истину. Таким образом, разум возможен через Истину, а «Истина сама себя делает Истиною». Обращаясь к особой роли духовного опыта, Флоренский постоянно подчеркивает недостаточность рассудочного познания. Именно так философу видится возможность универсализации познания. Для него это прежде всего синтетическая генерализирующая идея, реализация которой возможна не как результат рассудочной деятельности, а как целостный опыт, а именно факт духовного опыта. Для Флоренского принципиально важным является понимание духовного опыта, не сводящееся к мистическому озарению, но включающее в себя представление о деятельности разума (что есть разумение, не равное

мистическому озарению, и одновременно логос объективного бытия твари), то есть «тот акт, посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя и посредством которого в Боге находит свое утверждение как самоистощающаяся; другими словами, разум вещи есть... условное представление о Безусловном».

В своем исследовании истины Флоренский анализирует этимологию слова «истина» в разных языках и указывает на определенный онтологизм этого понятия, совмещающий в себе человеческое и божественное, философское и социологическое. В русском и еврейском языках, по мнению Флоренского, присутствуют характеристики Божественного содержания Истины, а в греческом и латинском — антропологические характеристики. Проблема достоверности Истины — поиск критерия Истины — предлагается в следующих вариантах: самоочевидность чувственного внешнего опыта; самоочевидность интеллектуального внутреннего опыта; самоочевидность мистической интуиции.

Флоренский указывает на неполноценность и недостаточность рассудочного (конкретно-воззрительного, интуитивного) мышления, полагая, что апелляция к критерию самоочевидности приводит к пустой тавтологии, отсутствию теоретической и практической значимости такого мышления. Опосредованное (отвлеченно-логическое, дискурсивное) суждение также не может быть признано удовлетворяющим познавательным интересам, поскольку его направленность на выяснение первоосновы для объяснений и обоснований приводит к «беспредельному отступлению назад». Признав недостаточность логистического подхода к познанию Истины, Флоренский предлагает путь пробабиллизма, то есть он намерен принять некоторое допущение, которое, возможно, окажется верным. При этом речь идет об опыте, который сочетал бы в себе «фактическое восприятие» и «внутреннюю разумность». Подобный опыт должен базироваться на трех суждениях: 1) существует абсолютная истина; 2) она познаваема, то есть она — «безусловная разумность»; 3) она — конечная интуиция, имеющая свойства бесконечной дискурсии.

Таким образом, если истина существует, то принципиальная возможность ее познания видится Флоренскому во вводимом им понятии интуиции-дискурсии. Флоренский говорит о сочетании в процессе познания дискурсивной интуиции (дифференцированной до бесконечности) и интуитивной дискурсии (интегрированной до единства): «Истина... Бесконечное, мыслимое как

целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект, Господь» (Стоп и утверждение истины. С. 43). Однако возможность познания Истины заключаются не в интуиции и не в дискурсе. Истина возникает в душе как результат свободного откровения. Флоренский полагает, что таким образом достигается «конечный синтез бесконечного», дающий нам самодоказуемого Субъекта, Который есть «Единая Сущность о Трех Ипостасях», то есть Божественная Троица.

Таким образом, христианская догматика получает подтверждение в сфере гносеологии. Третий этап в познании Истины обозначается как подвижнический. На этом этапе происходит отказ от требований доказательности и вступает в силу вера, благодаря которой преодолевается этап пробабиллизма. Возможность познания Истины в этом случае проявляется в причастности разума бытию, а бытия — разуму. Существенное познание истины возможно в результате «вхождения в недра Божественного Триединства», через пресуществление человека, через вхождение человека в Бога как в объективную Истину и Бога в человека как философствующего субъекта. Истина открывается человеку в любви, понимаемой Флоренским не в субъективно-психологическом смысле, а в объективно-метафизическом. Любовь дает человеку возможность истинного знания, возникающего как откровение Триипостасной Истины сердцу человека. Однако «бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте», поскольку лишь в собственном опыте человек демонстрирует свое богоподобие и, следовательно, способность быть причастным к объективному бытию Истины. Любое знание, которое воспринимается нами как истинное, является таковым лишь постольку, поскольку в нем содержится — хотя бы в символическом виде — нечто от высшей Истины.

Природа Истины антиномична, так как ее познание требует духовной жизни, опирающейся на подвиг рассудка — веру. Сама вера является для рассудка актом самоотрешения, следовательно, и сама она антиномична по своей природе. Неантиномичное суждение не является источником побуждения рассудка «начать подвиг веры». Истина — это антиномия суждений и антиномия понятий.

Рассудок, согласно Флоренскому, не целостен, он рассыпается в бесконечном множестве антиномий. Их столько же, сколько может быть актов рассудка. Но в существе своем они сводятся к дилемме, к антиномии всех антиномий — антиномии конечности

и бесконечности. «По греховной природе своей рассудок имеет закал антиномический, ибо рассудок двузаконен, двуцентрен, двуосен» (Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта). Рассудок, чтобы помыслить движение, должен помыслить покой и попытаться соединить статическую множественность понятий и динамическое их единство. Но это, по Флоренскому, невозможно сделать. Рассудок, с одной стороны, стремится остановить мысль, с другой — придать ей бесконечное движение. Нормы рассудка необходимы, но они невозможны.

В работе «Столп и утверждение истины» Флоренский делает вывод, что разум может пребывать либо в состоянии познания Истины в религиозном догмате, поскольку он предполагает духовный подвиг, очищение и внутреннее творчество и ограничение, либо в рассудочном, логицистском стремлении познания Истины, не дающем нам подлинного ее знания.

Лит.: Киреевский И. В. О верующем разуме // Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911; Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта. С приложением экскурса об антиномической структуре разума // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996; Он же. Стоп и утверждение истины. М.: Путь, 1914.

Н. Ю. Конопальцев

Ум / Разум / Мышление (католич.)

Одним из самых важных и влиятельных философских определений человека является высказывание Аристотеля о том, что человек есть «существо, обладающее чувствами и наделенное разумом» (греч. *zoon logon echon*, лат. *animal rationale*) (Аристотель. Политика. 1253a9¹; ср. подобное уже у досократика Алкимея, фрагмент Б, 1a).

¹ Все ссылки на Аристотеля автор статьи приводит по так называемому «исчислению Беккера». Иммануил Беккер подготовил между 1831 и 1837 гг. полное собрание произведений Аристотеля и подверг сквозному построчному «исчислению» практически все дошедшие до нас труды философа. В созданной Беккером системе ссылок на труды Аристотеля первая цифра указывает на страницу беккеровского издания, буква — на колонку, цифра после буквы — на номер строчки. Например, здесь: 1253a9 — с. 1253, левая колонка, строчка 9. В немецком богословии и философии подобная система ссылок является общепринятой. — Примеч. пер.

Этот взгляд нашел свое отражение и в том определении человека, которое оказалось решающим в формировании западного средневекового христианства. В поздней античности Боэций (ок. 475–526), сохранив христианское понимание человека, сложившееся под влиянием Аристотеля, присовокупил к нему такую черту, как индивидуальность: человек — это «отдельное существо, наделенное разумной природой» (*naturae rationabilis individua substantia* — *Contra Eutychen et Nestorium* [изд. Stewart]. IV, 21).

Слово «логос», к которому в этом контексте прибегнул Аристотель, обозначает одновременно и мышление, и разумность, и ясную речь. Еще Мартин Хайдеггер (1889–1976) указывал на то (в статье: *Logos. Heraklit Fragment 50 // Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954. S. 207–229, zit. s. 210), что «логос» имеет ту же этимологию, что и немецкое слово *legen* (класть), и изначально подразумевает упорядоченность, структуру, пронизывающую собой мир как космос, распознаваемую человеком и поддающуюся описанию при помощи средств языка. Опираясь на это значение, Аристотель отличает «логическое» мышление философии от предшествующего ему мифа: если миф претендует на истину, ссылаясь на авторитет того, кто этот миф пересказывает, то есть ссылаясь на предание, — то философское высказывание может рассматриваться как истинное лишь в том случае, если в пользу него приводятся аргументы, которые каждый отдельный человек сможет перепроверить и подтвердить с помощью естественного разума — независимо от того, к какой культурной традиции он себя относит (ср.: *Метафизика*. 1000a18–20). Однако разумное познание, свойственное логосу, отличается не только от веры в авторитетность мифа, но и просто от восприятия чувственного мира: если воспринимающие замечают лишь «что» какой-либо вещи, то знающие способны к узнаванию и «почему» одной (ср.: *Метафизика*. 981a28–30). Аристотель последовательно описывает разумное мышление как рациональную науку о причинах (*Метафизика*. 982b7–9), и чем более общими являются причины, усматриваемые человеком с помощью разума, тем обширнее становится знание, потому что из него выводится все второстепенное (*Метафизика*. 982a19–23). Говоря в знаменитой первой фразе своих лекций по метафизике о том, что знание, обретенное человеком в рациональной аргументативной регрессии, есть знание, к которому «все люди стремятся от природы» (*Метафизика*. 980a21), Аристотель хочет сказать этим две вещи: во-первых, он подтверждает, что разумное мышление составляет

природу человеческой сущности, а во-вторых, он ставляет разумное мышление в определенное соотношение с другими, аффективными измерениями человеческого самовыражения, а именно в соотношение «способности к стремлению».

На протяжении всей истории философии и западного богословия мыслители обращали внимание прежде всего на следующие вопросы: в каком соотношении находятся друг с другом разумное мышление и чувственное восприятие, а также какое из этого вытекает соотношение духа с телом? Как соотносятся между собой способность человека к интеллектуальному восприятию с его смертностью, личностностью и индивидуальностью? Правоммерно ли говорить о том, что суть человека заключается прежде всего в его разумности, или же мы таким образом пренебрегаем другими измерениями человеческого бытия и жизни — например, эмоциональным, экзистенциальным или интерперсональным. Каковы (логические и языковые) условия, возможности и границы человеческого разума и насколько могут, к примеру, такие трансцендентные величины, как Бог, Его существование и Его природа, стать предметом этого разумного мышления? И еще: как соотносятся между собой истина веры и истина разума?

В знаменитой притче о линиях в пятой книге своей «Политии» (Государство. 509d–511e) Платон различает, в том числе в смысле их иерархии, четыре разные ступени в процессе познания; он делит их на пары, одна из которых образует группу чувственного восприятия, а другая — группу восприятия духовного. Это подразделение сохраняло свое влияние как по существу, так и терминологически вплоть до «Критики чистого разума» Канта и «Феноменологии духа» Гегеля — влияние в вопросе об определении и обозначении разного рода познавательных способностей, а также в вопросе их классификации. По Платону, в области чувственного познания мы имеем дело с предположением (*eikasia*) и верой (*pistis*), имеющими своим предметом видимое (*horaton*) и поддающееся восприятию (*aistheta*), но в своей ценности в смысле истинности не выходящими за рамки простого мнения (*doxa*). В верхней области духовного познания Платон усматривает наличие разума (*dianoia*; лат. *ratio*) и интеллекта (*noesis*; лат. *intellectus*), при том что предметом разумного познания являются математические соотношения и геометрические фигуры, а предметом интеллектуального познания — только чисто духовные идеи по ту сторону пространства и времени, идеи, которые Платон называет

единственно истинным бытием вещей. Знания идей человек достигает, по Платону, не с помощью чувственного познания, а — как он поясняет в другом месте — с помощью воспоминания (*anamnesis*) об идеях, которые он созерцал во время предсуществования души до ее вступления в телесный мир (Федон. 72 е–77d). Телесность, обмирщенность и обрастание индивидуальными чертами Платон расценивает как нечто чуждое человеку, как помеху.

У Аристотеля это видение хотя и изменяется в том смысле, что он представляет себе суть вещей, доступную разумному познанию, уже не как Платон, в виде идей, подспудно существующих по ту сторону действительности, а в виде «формы», сопровождающей чувственные вещи по причине их единства с материей (гилеморфизм). Чувственное познание, а вместе с ним и телесность человека обретают, таким образом, в представлении Аристотеля положительную функцию, так как человек, по Аристотелю, может познавать истинность вещей, только если он из чувственных вещей сможет «абстрагировать» интеллигибельную форму (*aphairesis*). Однако Аристотелю не удастся до конца преодолеть платонический дуализм тела и разумного мышления, потому что он настаивает на том, что способность к разумному мышлению (*nous*) глубинным образом связана с телом-формой не подобно другим двум частям души (вегетативная и сенситивная душа), но скорее присоединяется к ней «извне» (*thyraten*), то есть является одновременно частью общего мирового духа, не поддающегося ни индивидуации, ни привязыванию к телесности (О возникновении животных — *De generatione animalium*. 73b27).

Западные христианские мыслители поздней Античности и Средневековья переняли эти представления античной философии о человеке как существе разумном, но в процессе развития философии подвергли их существенному переосмыслению с позиций библейско-христианского образа человека, — образа, в котором телесность и индивидуальность расцениваются однозначно положительно и в котором также учитывается сильная зависимость человека от его эмоциональных сил, в особенности в его отношениях с Богом.

Августин (354–430) дополняет (нео)платоническое понятие разума прежде всего идеей (почерпнутой им из собственного опыта) о том, что человек, будучи свободным духовным существом, в состоянии осуществить свою индивидуальную сущность лишь во внутренних диалогически-персональных молитвенных отношениях с Богом (ср.: Исповедь — *Confessiones*). Поэтому аф-

фективные стороны человека выступают наравне с интеллектуальными, а человек (будучи «образом Божиим») мыслится, по аналогии с Троицей, как троичное единство «памяти, разума и воли (или же любви)» (*memoria, intellectus, voluntas [amor]*; ср.: О Троице — *De trinitate*. XIV, 3, 5 und 22, 42). В особенности у позднего Августина, как и в дальнейшей истории богословия (Бонавентура, Лютер), время от времени прослеживается склонность поставлять волюнтаривную способность человека над интеллектуальной — тенденция, явившаяся результатом учения о благодати, доведенного до крайности. Такой же влиятельной оказалась мысль Августина о том, что разум человека пребывает в зависимости от предварительного озарения человека истиной (от иллюминации). Гипотеза Божественного присутствия в глубине человеческого духа — присутствия, создающего предпосылки для работы интеллекта, — толковалась мистически уже у Августина (ср.: Об истинной религии — *De vera religione*. 39), а также в средневековой духовности (например, в идее Мейстера Экхарта о рождении Бога в «искре души») и за ее пределами.

Великое достижение Фомы Аквината (ок. 1225–1274), и по сей день считающееся догматически обязательным в католическом богословии, заключается в том, что ему удалось средствами философии привести к гармоническому единству античное представление о человеке как существе разумном и христианское представление о положительном характере телесной индивидуальности человека, а также прояснить соотношение между разумным познанием и верой или же богословием.

В отличие от Аристотеля, в глазах которого не разумная душа человека, а лишь вегетативная и сенситивная душа состоит в гилеморфическом единстве с телом, Фома однозначно описывает в том числе и мыслительную часть души (*anima intellectiva*) как неотъемлемую форму человеческого тела (ср., например, *Summa theologiae*. I, q. 76, a. 1). По Фоме, это касается и эсхатологии человека, поскольку эсхатологическая полнота станет уделом не только разумной души, но и человеческого индивидуума, состоящего из духа и тела. Однако здесь обнаруживается вот какая сложность: несмотря на то что «человеку не свойствен» способ познания, не опирающийся на чувственные ощущения (ср.: *Summa theologiae*. II — II, q. 175, a. 1 ad 1), Фома все же отказывается признавать за воскресшим телом какую-либо положительную функцию в эсхатологическом боговидении, потому что, опираясь на

учение о Боге как существе чисто духовном, последовательно мыслит блаженное видение Бога как деятельность (одной лишь) разумной души (Сумма теологии — *Summa theologiae*. I — II, q. 4, a. 6 ad 2).

Много внимания Фома уделяет также различению между философским мышлением естественного разума с одной стороны и верой и богословием как наукой веры с другой. Для Августина (и для мыслителей и богословов, находившихся под его влиянием) христианство было «истинной философией» (Против Юлиана — *Contra Julianum*. IV, 72), из чего делался вывод, что основные положения христианского исповедания веры (такие как Троица и Воплощение) могут быть хотя бы приблизительно познаны и обоснованы разумом. В противоположность этому взгляду Фома различает философию и богословие уже в методе, к которому прибегают обе эти науки: философия — такая наука, которая восходит от (тварных) действий к их абсолютной трансцендентной причине; богословие же — это такая наука, которая формирует свои взгляды методом дедукции и выводов и исходит при этом из Божественного Откровения, зафиксированного в Священных Писаниях и церковном учении (Сумма против язычников — *Summa contra gentiles*. IV, 1, nr. 3349). Будучи наукой восходящей, естественное мышление в состоянии познать Бога лишь как абсолютную причину, но не сможет познать ни Его троичности, ни воплощения в Иисусе Христе. Разум способен разработать лишь «преддверие веры» (*praeambula fidei*). Здесь Фома имеет в виду естественные истины, предшествующие вере и призванные составить ее предпосылку, — такие как, например, существование Бога или тварность и конечность мира (Комментарии к «О Троице» Боэция — *Expositio super librum Boethii De trinitate*. II, 3). Поскольку же разум и вера в одинаковой степени дарованы Богом, то содержанием веры или откровения ни в коем случае не может стать нечто, противоречащее принципам естественного разума (О могуществе Бога — *De potentia*; 4, 1). Так, разум обретает роль контролирующей инстанции веры. Фома различает естественный, разумный характер философии от сверхъестественного благодатного характера богословия (Сумма богословия — *Summa theologiae*. I, q. 2, a. 2 ad 1).

С рождением философии Нового времени в центр внимания попадает «мышление, опирающееся на самое себя» (Гегель. Лекции по истории философии: Новая философия — *Hegel. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: Neuere Philosophie*. S. 165). Центральным становится вопрос об условиях, возможностях и границах чис-

того разума человека («трансцендентальная философия» Канта; ср.: Критика чистого разума — *Kritik der reinen Vernunft*. В, 25). Согласно Канту, философское богопознание не представляется возможным, поскольку любое познание должно опираться на чувственный опыт, а категории нашего разума (например, классический принцип причинности) не в состоянии предложить человеку почву для выработки обоснованных мнений о наличии трансцендентных существ. После того как фрейдовский психоанализ обнаружил «бессознательное» и с тех пор как современная наука о мозге стала сводить разумную деятельность человека к процессам чисто нейробиологического характера, стало подвергаться сомнению как определение человека как существа разумного, так и выводимая из этого определения свобода действий. Современное богословие стремится сегодня оспорить в особенности эти положения.

Лит.: *Brüntrup G.* Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung. Stuttgart, 2001; *Loichinger A.* Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie (= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie. Bd. 3, 1 und 3, 2). Neuried bei München, 1999; Wandel des Vernunftbegriffs / Hrsg. H. Poser. Freiburg; München, 1981; Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen / Hrsg. L. Scheffczyk. Freiburg; München, 1989.

Мартин Турнер

Уныние (правосл.)

Основным термином в древнегреческом языке, обозначающим понятие «уныние» в христианской литературе, является ἀκηδία (др. варианты: ἄθυμία, κατήφεια), не встречающееся в Священном Писании, где вместо него, как правило, употребляется слово λύπη — «печаль». Со страстью уныния тесно связаны другие понятия, которые в христианской письменности используются как при описании различных проявлений уныния, так и в качестве его синонимов: тоска (πόθος), скука (ἄλυσ), нерадение (ἀμέλεια), леность (ἀεργία), праздность (ἀπραγία). Как правило, в современном словоупотреблении синонимами слова «уныние» могут служить «апатия», «отчаяние», «сплин», «меланхолия», «хандра» и «депрессия».

Страсть уныния следует строго отличать от состояния «печали по Боге, ради Бога» (другой вариант: «печаль о [своих] грехах»),

которое точно определено уже в Священном Писании: *Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть* (2 Кор. 7:10). Это состояние возникает от покаяния в грехах, или от желания совершенства, или от созерцания будущего блаженства (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О постановлениях киновитян. С. 117*) и отличается кротостью, терпением, сохраняя в себе все плоды Святого Духа (см. Гал. 5:22) (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О постановлениях киновитян. С. 117*). Печаль по Богу очищает сердце, погрязшее во грехах (*Нил Синайский, прп. О восьми лукавых духах. С. 128*). Кроме того, эта светлая печаль по отсутствию в мире Его любви не способствует греховному отделению человека от других людей, но, наоборот, вызывает сострадание к грешникам (см. 2 Кор. 12:21). В этом состоянии человек, оплакивая свое несовершенство, способен простить, а тем самым понять ближнего, а значит стать ближе к нему и к Богу. К согрешившим членам Церкви эта печаль должна стать проявлением Божественной любви, чтобы не позволить им впасть в настоящее уныние: *вам лучше уже простить его и утешить, дабы он не был поглощен чрезмерною печалью* (2 Кор. 2:7). Таким образом, печаль о грехах, именуемая драгоценным Божиим даром, который должен сопровождать все поступки человека (см.: *Исаак Сирий, прп. Слова подвижнические. С. 419*), становится сама деятельным средством против уныния, ибо «плачущий о себе не знает уныния» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 212*).

В отличие о печали по Боге, уныние в святоотеческой литературе именуется «погибелью души» или «всепоражающей смертью» (Там же. С. 211, 339). Уныние, будучи болезнью человеческого духа, порождает в нем немощи и болезни, уничтожая весь состав человека (Притч. 12:25; 15:13; 17:22; 18:15). Именно уныние, в отличие от остальных страстей, может быстрее привести человека к смерти, провоцируя на совершение самого страшного греха — самоубийства (*Иоанн Златоуст, свт. К тому же Стагирию о том, что уныние хуже демона. Слово второе. С. 194*). Погружаясь в это смертное уныние, человек противопоставляет себя самой сути христианской веры, основанной на победе Христа над смертью. Если любые другие страсти содержат в себе искаженные отблески добродетелей (как, например, блуд по отношению к любви), то уныние в своем воздействии на человека является отражением полного небытия — смерти, которая является самым безысходным проявлением зла в этом мире.

Все прочие страсти преимущественно затрагивают отдельные стороны души, опасность же уныния состоит в том, что оно, охватывая все силы души, может привести в движение и остальные страсти (*Максим Исповедник, прп. Главы о любви. С. 144*). С одной стороны, в состоянии уныния человек не может впасть в ряд грехов, требующих от него активного деятельного состояния, но гораздо опаснее, что при этом он лишен возможности творения добрых дел или труда над собственным покаянием (*Нил Синайский, прп. О восьми лукавых духах. С. 127–128*). Кроме того, несмотря на ложную свободу от некоторых страстей, человек в унынии практически всегда находится в плену у присущей этой страсти гордыни (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 384*). Как и в случае гордыни, уныние разрушает отношения с другими людьми, порождая в душе человека омерзение, презрение, отвращение к ближним (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О постановлениях киновитян. С. 119*). Христианин может быть свободным в своей жизни от совершения ряда грехов, например прелюбодеяния, убийства или лжесвидетельства, но горькая правда состоит в том, что еще никому в этом мире не удалось избежать уныния. Даже ученики Христовы погружались в печаль (см. Лк. 22:45), а Спаситель во время Гефсиманской молитвы испытывал в душе смертельную скорбь (см. Мф. 26:37–38). Каждому христианину придется испытать в своей жизни горькое состояние сынов чертога брачного, у которых отнимается Жених (см. Мф. 9:15).

В аскетической литературе уныние иногда описывается как результат действия в человеке какой-нибудь предшествующей сильной страсти, симптомы которой под влиянием уныния проявляются в еще большей степени, захватывая весь состав человека. Изнемогшая от страстей душа представляет собой благодатную почву для зарождения уныния. Затаенные обиды, страсти под влиянием происшедшего искушения обостряются, вызывая в душе христианина уныние (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О постановлениях киновитян. С. 115*). Уныние может зародиться от неудовлетворенного и неисцеленного греховного желания (*Нил Синайский, прп. О восьми лукавых духах. С. 128*).

Естественными предпосылками для возникновения уныния могут являться как уединенная жизнь, лишенная необходимых социальных контактов с другими людьми, так и чрезмерные труды. Поэтому важно не доводить себя до физического и умственного истощения, не создавая таким образом благоприятной среды для

возникновения этой страсти (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 212; Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 366*); одинаково вредны как отсутствие посильного труда, так и постоянная смена впечатлений и праздность (Там же. С. 137–138). «Матерью уныния» именуется тщеславие; среди других источников уныния называются страсти сластолюбия, славолубия и сребролюбия (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 349*). Таким образом, любая страстная привязанность, а также связанные с невозможностью ее полного удовлетворения последствия могут привести к унынию. Помимо этих причин, по сути, уныние возникает от отсутствия в человеке страха Божия, то есть от потери живой связи с Ним (Там же. С. 350).

В результате глубокого поражения души уныние приводит к возникновению затянувшегося чувства отчаяния или страха. В этом случае необходимо осознать, что подобное состояние является важным свидетельством необходимости изменения образа жизни (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 417*). Христианин должен непременно стараться искоренить эту страсть, «тягчайшую из всех зол»: ведь именно победа над унынием доставляет подвижнику «самое большое количество венцов» (*Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 211*).

Прежде всего исцеление от уныния должно состоять в изменении самой перспективы его восприятия христианином: если понять, что уныние является не более чем сокровенным испытанием добродетели человека, то перебороть эту страсть позволит опытное знание о Боге, доверие Его Промыслу в этом мире (см.: *Исаак Сирин, прп. О Божественных тайнах и о духовной жизни. С. 220, 249; Максим Исповедник, прп. Главы о любви. С. 142*). Испытание унынием важно для становления веры христианина, оно зачастую является изнеможением души, которой так же необходимы искушения для дальнейшего развития, как и пища для тела (*Нил Синайский, прп. О восьми лукавых духах. С. 129*). Никогда не следует полностью отчаиваться, но полагаться на слова Господа: *Терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19). Для исцеления от уныния также необходим деятельный опыт преодоления скорбей и борьбы с искушениями (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 221*). Как бы ни было тяжело подвижнику, только доверие Богу помогает осознать, что состояние уныния носит временный характер. Боязнь за свою жизнь, маловерие и малодушие являются основными признаками уныния, которые должны быть мужественно от-

вергнуты христианином, возложившим все упование своей души на Бога (Там же. С. 380).

Различают два типа уныния: одно происходит от тяжести совершённых грехов, другое — от гордости, не позволяющей человеку познать собственную вину в постигших его несчастиях. От первого типа уныния исцеляет воздержание и теплая надежда на Бога, от второго — смирение и неосуждение ближних (см.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 364*). Избегать уныния также помогает регулярный телесный труд (см.: *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 138*), который должен быть сопряжен с молитвой, памятью о грехах, размышлением о смерти и будущих благах (см.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 212–213*). К наиболее действенным средствам против уныния относят псалмопение, милосердие и нестяжание (Там же. С. 398). Осознание любви Божией, которое приходит в результате работы над собой по очищению от грехов, помогает избавиться от уныния: необходимо вспоминать о милости Господа, заповедавшего прощать ближнему *до седмижды семидесяти раз* (Мф. 18: 22), и Который Сам является источником прощения (см.: *Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 383*).

Самой главной ошибкой человека, впавшего в уныние, является попытка увидеть причину происшедшего искушения во внешних обстоятельствах, в других людях, вместо того чтобы искать ее в себе: охваченный унынием человек «убегает людей, как виновников ее смущения, не понимает, что причина болезни внутри...» (Духовные наставления прп. Серафима Саровского мирянам и инокам. 12. С. 430). Попытка убежать от общения с ближними или обрести спасение от уныния только в смене обстановки не может принести необходимого результата: «Переносимое с места на место растение не приносит плода» (*Нил Синайский, прп. О восьми лукавых духах. С. 129*). Поэтому «нападение уныния надо не бегством отклонять, но противоборством побеждать», и «совершенство сердца приобретается не столько удалением от людей, сколько добродетелью терпения» (*Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О постановлениях киновитян. С. 116, 135*). Однако не стоит слепо следовать этому правилу, иногда нужно проявить силу воли и изменить обстоятельства, когда они устойчиво склоняют тебя ко греху и, как следствие, приводят к унынию, которое в результате приобретает устойчивые патологические формы. Так, например, у прп. Исаака Сирина есть образное указание на необходимость деятельного

поиска, включая, возможно, активную смену обстановки (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 35*).

Часто человек, испытав жестокое разочарование в людях, естественным образом ради самосохранения замыкается в себе, прекращая общение с доставившими ему неприятности ближними, тем самым как бы полагая в них источник своих душевных бед. Общение с другими полезно, но способно дать лишь временное утешение. Необходима, скорее, регулярная работа над собой под руководством опытного подвижника. Это может не только изгнать уныние из души, но и придать силы к дальнейшему подвигу в благочестии (*Нил Сорский, прп. Слово 5-е: О борьбе и победе над восьмью главными помыслами страстными. С. 68*).

Избавление от уныния приходит к тем, кто «возлагает упование на Бога и на тех, которые могут наставлять Его по Боге»; впавший в отчаяние одинокий человек может рассчитывать на помощь, поскольку «Бог просветит и малое дитя сказать ему волю Свою» (*Дорофей авва, прп. Душеполезные поучения. С. 93*). Крайне важно в таком состоянии не «полагаться на самих себя, не верить тому, что говорит помысел» (Там же). При этом христианину следует ясно осознавать временный характер исцеления от уныния, чтобы быть готовым к новому искушению: пребывать в активной борьбе против этой страсти ему предстоит в течение всей жизни (*Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. С. 418*).

Современный человек оказывается в парадоксальной ситуации: вся культура развлечений на первый взгляд призвана избавить от уныния, но в результате поразительным образом воспроизводит его в еще большей форме. Уныние становится реакцией на несовершенство всех человеческих предприятий. Но тем самым это несправедливое устройство человеческого социума каждый день бросает вызов христианину, заставляя его осуществлять деятельное спасение в борьбе за свою веру в ежедневном аскетическом подвиге. Если христианин будет предаваться унынию из-за того, что что-то в этом мире происходит не так, как ему бы хотелось, то в конечном счете можно потерять не только веру, но и саму жизнь.

Таким образом, нужно прежде всего изменить свое отношение к несправедливой реальности. В результате опыта духовной жизни уныние перестает быть навыком, привычным состоянием. Сохраненное в православной традиции опытное знание о борьбе с унынием на основании видения своей греховности позволяет избавиться от мечтательных и пустых надежд, заранее приготавливая

человека к тому, что не все его желания смогут получить явное исполнение, не всё в его духовной жизни будет проходить гладко, а значит, не будет напрасных разочарований. Тем самым он сможет понимать и терпеливо переносить немощи других людей, таких же, в общем-то, больных и несчастных, как и он сам. Христианину следует со светлой печалью относиться к тому факту, что не все его добрые начинания обязательно принесут явную награду или чувство радостного удовлетворения.

Чтобы не дать унынию завладеть душой, необходимы опыт живой веры, мудрая поддержка старших наставников и навык в борьбе за хрупкое достоинство своего христианского призвания, основанный на твердом уповании на слова Спасителя: *В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16:33).

Лит.: Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики. Т. 2. Нижний Новгород, 1998; Дорофей авва, прп. Душеполезные поучения. М., 2000. Духовные наставления прп. Серафима Саровского мирянам и инокам. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Иоанн Златоуст, свт. К тому же Стагирию о том, что уныние хуже демона. Слово второе // Он же. Творения. М., 1991 (репринт 1898). Т. 1, кн. 1. С. 193–219; Иоанн Кассиан Римлянин, прп. О постановлениях киновитян // Он же. Писания. М., 1993 (репринт 1892). Исаак Сириин, прп. Слова подвижнические. М., 1998 (репринт 1911). Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2000; Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Он же. Избранные творения. М., 2004. С. 136–200; Исаак Сириин, прп. О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты. М., 2006. Нил Синайский, прп. О восьми лукавых духах // Он же. Творения. М., 2000. Нил Сорский, прп. Слово 5-е: О борьбе и победе над восьмью главными помыслами страстными // Он же. Творения. Слова об иноческом жителстве. Кириллов, 2008. С. 35–97. Серафим Саровский, прп. Духовные наставления прп. Серафима Саровского мирянам и инокам // Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. М., 2003. С. 418–464.

А. Е. Петров

Уныние / Печаль (католич.)

1. *Феномен.* В опыте уныния и печали живет ощущение, могущее коснуться каждого человека. С этим опытом связано переживание безрадостности, отчаяния, утомленности, подавленности, вялости, пресыщения, инертности, меланхолии, тоски, неуверенности в себе, безвыходности, безнадежности, беспокойства, досады, страха, депрессии, чувства изолированности, вины и пр. Эти переживания варьируются в том, что касается их продолжительности, интенсивности и качества. Подобные настроения отражают преобладающее состояние души и одновременно являются своего рода очками, сквозь которые человек взирает на свое собственное существование и на мир как в целом, так и в частности. Также и в Библии имеются свидетельства о том, что подобные настроения владели такими людьми, как Саул, Илия, Иеремия, Иов.

2. *Богословие и философия.* Сложности и многослойности феномена уныния / скорби соответствует большое количество всевозможных попыток упорядочивания и объяснения этого явления, — попыток, которые, в свою очередь, выделяют либо антропологическое, либо патологическое, либо нравственное, либо же духовное значение этих аффектов и состояний души. Все они руководствуются при этом интересом практического характера, пытаясь постичь их адекватно их значению в человеческой жизни и в характере отдельного человека, а также пытаясь сформулировать, каким образом отдельному человеку надлежит обходиться с ними, чтобы жизнь задалась и прошла счастливо.

В этом контексте предпринимаются попытки истолковать уныние / скорбь с точки зрения их патологического аспекта и дать им определение душевного заболевания. Другие теории подчеркивают общечеловеческий характер этого явления, ссылаясь на специфическую антропологическую обусловленность человека как существа конечно-свободного. В связи с этим ставится и вопрос о способности человека к ответственности в обхождении с подобными ощущениями и настроениями (*passiones*), а также вопрос об их нравственной оценке. В тот момент, когда к ним начинают относиться как к нравственно проблематичным, они начинают считаться страстями или грехами разной степени тяжести. Рассматривая уныние/грусть в качестве чего-то греховного, ему

приписывают определенное духовное измерение, а еще точнее — в момент поиска ответа на вопрос, способствует ли уныние/грусть движению (к Богу) или же, скорее, препятствует ему. В западном богословии и западно-христианской философии прослеживаются три модели во взгляде на эту проблематику.

1. Страсти / печаль (греч. *lupē*) и пресыщенность (греч. *akedia*) представляют собой — наряду с чревоугодием, блудом, сребролюбием, гневом, тщеславием и гордостью — составные части учения о восьми страстях в раннехристианском монашестве. Евагрий Понтийский был первым, кто письменно сформулировал и систематизировал это учение. Согласно ему, эти пороки представляют собой насыщенные аффектами помыслы (*logismoi*), навеваемые бесами. Если человек вступает с ними в соглашательские отношения и предается им, они могут развиваться в греховные страсти, так называемые пороки (ср.: *Praktikos*. 75). В то время как печаль проистекает от бессилия перед чувственными похотями (*Ibid.* 10), то акедия представляет собой плод как гневной, так и желающей части души. Акедия приводит к одряхлению естественной силы души и может вызвать такие чувства, как безразличие, пустота и скука, пресыщенность и гадливость, беспокойство и отвращение, нетерпеливость, вялость, тоску, а также бесплодные мечтания, отвлекающие монаха от духовных упражнений (ср.: *Ibid.* 12). Иоанн Кассиан первым распространил учение о восьми пороках в западном монашестве. Для него акедия представляет собой опасность для богообщения и рассматривается как «робость сердца» (*anxietas cordis*). В борьбе с теплохладностью помогает лишь сознательное сопротивление и постоянство (*De coenobiorum institutis*. X). Этому основному греху сродни печальное настроение души (*tristitia*), могущее привести человека к отчаянию и унынию, а также делающее его неспособным к религиозному созерцанию. Печаль лишь тогда полезна, когда она проистекает из сожаления о собственных грехах, из стремления к совершенству или из размышления о будущем блаженстве (*Ibid.* IX). Григорий Великий в своем семичастном списке основных грехов, корнем которых он полагает гордыню, сводит печаль и акедию воедино (*Moralia in Iob.* 31, 87). Его цель — показать, что учение о пороках касается всех христиан. В наше время учение о пороках вновь затрагивается у Ансельма Грюна, который, вскрывая психологическо-духовную опору в сочинениях Евагрия

и адаптируя их для современного восприятия, формулирует смысл и опасный потенциал этих страстей для (человеческой) личности и (христианской) жизни.

2. Согласно Фоме Аквинскому, страсти являются нравственно нейтральными и лишь путем сознательного формирования становятся нравственно добрыми или же, в случае неразумного приложения, становятся нравственно дурными. В рамках учения Аквина-та об аффектах желающая сила печали (*tristitia*) противоположна радости и имеет место в том случае, когда в наличии имеется какое-то зло. Она может выражаться в четырех подвидах — утомленность / подавленность, тоска / страх, зависть и жалостливость (в смысле страсти в отличие от сострадания как добродетели) — и иметь разрушительное действие. Она снижает внимательность, а вместе с ней и способность воспринимать новое. Она навеивает страх, подавляет и парализует в конечном итоге деятельную радость и производительность. Однако, согласно Фоме, печаль в тех случаях нравственно добра, почетна и полезна, когда объектом печали является какое-либо зло (*Summa theologiae*. I — II, q. 35–39); тогда она, согласно 2 Кор. 7:10, способствует спасению. Отчаяние (*desperatio*) представляет собой желающую силу, имеющую место тогда, когда желаемый предмет оказывается недостижимым. Надежда же направлена на то, что кажется достижимым. Если отчаяние ведет к тому, что человек отказывается от надежды на спасение и благу волю Божию, то оно — грех (*Summa theologiae*. I — II, q. 40). Фома отличает отчаяние от *acedia* (II — II, q. 35). В противоположность патристическим представлениям (Евагрий, Кассиан, Григорий Великий) он определяет *acedia* как вид печали о Божественном творении. Она греховна, потому что препятствует к совершению добрых дел и относится с неприязнью к добру, возлюбленному Богом. Смотря по тому, соглашается ли разум с этим плотским помышлением или нет, можно говорить либо о смертном, либо о допустимом грехе. Отчуждая человека от Бога, *acedia* предстает «поверхностностью, в возникновении которой она сама только и виновата» (Михаэль Тойниссен), — тем, что отдаляет человека от истинного источника радости. В этой неуместной беззаботности, приводящей к унынию, Фома усматривает (если в наличии нет признаков борьбы с ней) результат добровольного акта. В XX в., в особенности Йозеф Пипер, говорили об отчаянии как форме безнадежности наряду с самонадеянностью. В *desperatio*,

в отчаянии, представляющем собой, согласно Фоме, «антибытийное предвосхищение не-исполнения» желаемого (*Pieper J. Über die Hoffnung. München, 1992. S. 51*), разрушается характер человеческого существования как пути (*status viationis*). Будучи сознательным решением, отчаяние есть грех, потому что противоречит действительности, отрицая спасение, совершенное Христом, а вместе с ним и глубинную христианскую надежду. Оно даже представляет собой самый опасный грех, поскольку угрожает нравственному существованию человека. «Начало же и корень отчаяния есть *acedia*» (*Ibid. 58*). Будучи извращенной формой смирения, формой разлада человеческой личности, она препятствует человеку быть таким, каковым создал его Бог, и заглушает в нем тоску по Богу. Пипер понимает *acedia* как отчаяние слабости, о котором говорил Кьеркегор, и рассматривает ее как «одну из основных характеристик» (*Ibid. 64*) секуляризованного общества.

3. Представление Сёрена Кьеркегора об унынии перекликается с патристическим представлением об *acedia* («Или — или» — *Entweder — Oder. II, 198*), при том что он рассматривает его как само воплощение греховности, чем усиливает его значение в богословском понимании греха. В *acedia* становится очевидной дряблость духа, пренебрегающего начать творить добро. Человек сам проходит мимо себя; осознав это, он может прийти до отчаяния как экзистенциальной безнадежности. Последнюю Кьеркегор понимает как «болезнь к смерти» и отличает ее от чистого аффекта отчаяния. Для Кьеркегора бытие человека как «я», осознающего полярную напряженность своего бытия меж свободой и необходимостью, бесконечностью и конечностью, предполагает сотворенность человека Богом. Человек тонет в сомнениях, видя, что он не хочет быть таким, каким задумал его Бог. Он либо отчаянно хочет не быть собой, то есть впадает в отчаяние перед лицом трудности стать собой и отказывается поэтому от становления собой (отчаяние от слабости), либо он отчаянно хочет быть собой, то есть упрямо-бессильно принимает свое состояние отчаяния за свое собственное «я» (отчаяние от упрямства). Отчаяние является для Кьеркегора основной антропологической характеристикой. Ибо человек не способен своими собственными силами найти синтез, равновесие между полярными моментами своего существования. И один лишь религиозный «прыжок», вера в Бога, помогает спастись от этого отчаяния, потому что тогда человек принимает свое

настоящее предназначение. Экзистенциальный анализ Кьеркегора оказал сильное влияние на философскую (например, Хайдеггер, Тойнниссен) и богословско-антропологическую мысль (например, Древерманн, Панненберг). В противоположность Кьеркегору, Романо Гуардини понимает уныние как «созидательную печаль» (О смысле уныния — *Vom Sinn der Schwermut*. 1983. S. 41), как тоску по «любви и красоте» (*Ibid.* S. 46), способную вторгнуться в «бессмысленность отчаяния» (*Ibid.*, S. 43). «Настоящее разрешение» проблемы отчаяния возможно «лишь в вере, в любви Божией» (*Ibid.* S. 57). Смысл человека как образа Божия — в том, чтобы быть «живой границей» (*Ibid.* S. 56) вечности. Тогда в унынии может открыться «полнота бытия» (*Ibid.* S. 43). Возможным это становится «в молитве и послушании» (*Ibid.* S. 56) Богу.

Наряду с этими тремя моделями понятия «уныние», «отчаяние» и «печаль» играют важную роль и в христианской мистике. В переживании опыта «темной ночи», очищающем в особенности бессознательное в человеке и делающем его открытым по отношению к Богу, — в этом процессе человек совершенно пассивен. Иоанн Креста описывает душевную боль и муку, причиняемую подобной удаленностью Бога, боль, всегда сопровождающую ощущение удаленности Бога, и муку, всегда подобную глубокой депрессии (*Die Dunkle Nacht*. II, 6). Этот *horror vacui*¹, зачастую продолжительный период беспомощности и отчаяния, рассматривается как путь очищения, на который выводит человека Бог и который должен привести к душевно-духовному преображению.

3. *Душепопечительство*. С появлением современных наук о человеке и обществе проблема уныния / печали все чаще воспринимается и разрешается как психическое заболевание и социальное явление. При этом различают разные формы депрессивных нарушений. К депрессии приводят и ей способствуют соматогенные, психогенные и эндогенные факторы. На основании биофизиологических и психологических подходов применяются различные модели для лечения этого заболевания. С учетом сложной, дивергентной этиологии картины болезни стала очевидной настоятельная необходимость в отказе от морализаторства и, таким образом, в облегчении участи пациента, с тем чтобы переживание пустоты, бессилия, безрадостности, покорности судьбе, негодности

¹ *Horror vacui* (лат.) — боязнь пустоты. — Примеч. пер.

и ненужности, сопровождаемое чаще всего ощущением вины, не ложилось бы на человека дополнительным грузом. В этом случае мы имеем дело с ростом понимания того, насколько необратимы могут быть последствия ложных форм религии и религиозности, насколько сильно может быть их влияние на формирование болезнетворного чувства вины. С другой стороны, депрессия может привести к утрате способности к вере или к чувству безнадежной богооставленности, что является указанием на глубинное измерение подобного заболевания. Теория и практика в сфере душепопечительства призваны учитывать многообразие уныния и депрессии.

4. *Систематическое богословие.* Феномен уныния / печали может быть истолкован как нарушенное отношение к себе, к миру и к Богу — при том что чувство экзистенциального принятия и согласия является либо поврежденным, либо неразвитым, либо было утрачено и при том что само существование начинает восприниматься как неподъемный, удушающий груз. Проявляющийся таким образом кризис смысла жизни может — в зависимости от интенсивности — перерасти в отчаяние и привести к чувству бессмысленности, в результате чего человек может стать апатичным или даже отдаться на волю саморазрушительным настроениям. Ему не хватает тех базальных источников мотивации, которые бы заряжали его энергией, позволяющей совершать сознательные и целенаправленные действия, и осуществлялись бы в форме надежды, то есть приводили бы к обретению антиципированного смысла, а также в форме аффирмативного отношения к себе, миру и Богу.

Уныние / печаль представляют собой индикатор утратившей баланс личности, структура которой глубоко повреждена, личности, которая на биофизическом, социально-психологическом, нравственном и духовном уровнях впала в состояние сильнейшего разлада или в далеко идущее настроенческое смещение, что дает о себе знать и вовне, в аффективно-эмоциональной и когнитивной области. Подобному кризису идентичности, проявляющемуся таким образом, не следует сразу давать просто богословские, этические или духовные негативные оценки, поскольку тогда не учитывается ингерентный смысловой потенциал кризиса, а также есть опасность пройти мимо другой возможной его причины. Уныние — как симптом кризиса идентичности и смысла — сле-

дует понимать как оборотную сторону человеческой тоски по удающимся отношениям с самим собой и с другими, по любви и смыслу, — тоски, формирующейся в результате антропологического напряжения между конечностью и бесконечностью. Эта тоска, имеющая негативную подоплеку, может быть в этическом смысле истолкована как тоска по счастью и смыслу, в богословском смысле — как тоска по исцелению и спасению, а в духовном смысле — как тоска по боговидению и встрече с Богом.

Лит.: *Arntz K. Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert.* Regensburg, 2003; *Kießling K. Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie.* Freiburg; Basel; Wien, 2002; *Lambrecht R. Melancholie. Vom Leiden an der Welt und den Schmerzen der Reflexion.* Reinbek, 1994; *Theunissen M. Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard.* Frankfurt am Main, 1993.

Йохен Заутермайстер

Ценности / Этика (правосл.)

Ценности (этика, нравственные нормы) в самом общем смысле понимаются как универсальные категории, играющие роль определяющих конструкторов в формировании внутреннего мира человека. Ценности обладают нормативным значением: на основании тех или иных ценностно окрашенных ориентиров индивид может корректировать свое поведение. В перспективе действия человека на основании некоторых приоритетов ценности могут трактоваться как духовные интересы. Ценности выступают также в качестве критериев оценки действий индивида. Исследованием категории «ценности» занимается аксиология. В учении Православной Церкви категория «ценности» находится в теснейшей связи с понятиями «нравственность» и «этика». Этика, будучи учением о нравственности, является одним из разделов православного богословия. Основываясь на вероучительных положениях Писания, этика включает в себя учение о грехопадении, спасении, представление о человеке как об образе Божиим.

Большую роль в православной этике играет восточно-христианская традиция аскетизма. С. Булгаков отмечал, что православная

этика всегда религиозна. Исходным пунктом христианского этического учения является представление о порочности человеческой природы, поврежденной первородным грехом. Избавление от страданий и обретение блаженства, спасение как избавление от нравственной гибели оказывается невозможным для человека без помощи Бога: *Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?* (Мф. 6:25). Поэтому особое значение в достижении спасения приобретает Божественная благодать.

Важнейшую роль для понимания религиозной морали играет понятие «духовные ценности», которые обычно противопоставляются ценностям земным, плотским. Под духовной ценностью подразумевается нечто, что мы признаем объективным смыслом и оправданием нашей жизни. Ценность «есть то, чем он [человек] живет и за что он борется; то, что освещает его жизнь и направляет его творческую силу» (Ильин И. А. Поющее сердце). Личность должна не только иметь духовные, абсолютные ценности, но также осознавать их; особенно это касается ценностей нравственных (Н. О. Лосский). Многие православные мыслители подчеркивают, что природное стремление к высшим духовным ценностям, прежде всего к любви и благу (а последние в абсолютном смысле есть Бог), заложено в человеке (см.: *Василий Великий, свт.* Пространно изложенные правила). Часто в святоотеческой литературе встречается представление о том, что естественное состояние человека — именно нравственно чистое, а не греховное (свт. Иоанн Златоуст). Последнее представляется скорее результатом человеческой свободы, реализуя которую личность вступает в грех. Грех — поступок против истинной природы человека (*Леонтий Византийский, свт.* Против Нестория и Евтихия (фрагменты). С. 231–245). Однако при таком понимании свобода не перестает быть одной из базовых ценностей, так как истинная свобода отличается от произволения как такового. Апостол Павел говорит, что подлинная свобода есть свобода от греха (см. Рим. 6:18–23). В этом заключается еще один важный момент для осознания значения свободы для христианской этики, а именно, свобода не представляет ценности ради себя самой. «Вне духа и против духа она теряет свой смысл и свое священное значение» (Ильин И. А. Путь духовного обновления).

Другой определяющей ценностью в рамках православной морали является любовь. Божественная любовь, любовь человека к Богу и любовь людей друг к другу являются взаимоопределяющими элементами духовной жизни каждого индивида. Основа этого положения — евангельская заповедь о том, что каждый должен любить ближнего, как самого себя. Только на этом фундаменте возможна любовь к отвлеченным ценностям, которые воспринимаются как абсолютные. Истина, нравственная добродетель, свобода, красота — составные части абсолютного блага полноты жизни, подчиняющиеся ценности личностей (Н. О. Лосский).

Священник П. Флоренский пишет о том, что не только дружба двух индивидуумов, но и истинная любовь немислимы без участия Божественной силы: «Любя, мы любим только в Боге и через Бога, так как любовь ставит непременно условием преодоление себялюбия и вступление в новую область бытия, которое повсюду имеет отпечаток красоты. Истинная любовь создает такую реальность, в которой осуществляются три абсолютные ценности, ибо Бог входит в любящего и познается как абсолютная истина, то есть любовь». В таком аспекте сущность православной этики можно выразить словами аввы Дорофея: «Если возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу нашей любовью, столько соединяемся любовью и с ближними, и сколько соединяемся с ближними, столько соединяемся и с Богом.

Квинтэссенцией православного учения о нравственности является Нагорная проповедь (см. Мф. 5–7). В ней не только обозначаются основные новозаветные заповеди, но и проявляются в их сопоставлении и отличии с ветхозаветной моралью. В системе христианской морали пересматривается понятие справедливости, на котором базируется большинство этических представлений (в особенности философских концепций Нового времени). В православном учении принцип справедливости не является главенствующим, так как ему в какой-то степени противостоит представление о милости (Бога к человеку и, как должное следствие, человека к человеку). Таким образом, так называемый принцип талиона («око за око, зуб за зуб»), играющий значительную роль еще в ветхозаветной морали, уступает место принципу прощения *прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим*. Во многом благодаря этому в христианстве рождается и получает распространение практика отпущения грехов. Нельзя сказать, что «золотое правило морали» теряет здесь свое непреходящее значе-

ние — оно скорее дополняется христианским представлением о любви. Греческий язык Евангелий передает особенности христианского понимания любви в термине «агапе» (в отличие от других возможных понятий любви: «эрос», «филия», «сторге»). Агапе является любовью всеобъемлющей, всепрощающей, жертвенной. Из любви следует и справедливость, но не наоборот. Синонимом такой любви может быть милость: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф. 5:7).

Противопоставление истинных ценностей земным (*Не можете служить Богу и маммоне*) находит достаточно широкое распространение в православном богословии (и, соответственно, в христианской морали, естественной). Эти две установки не исключают друг друга принципиально, однако расхождений между ними больше, чем пересечений. Одним из самых ярких примеров противоречия может служить евангельская заповедь *любите врагов ваших*, абсолютно не совместимая с привычными для человеческого общества социальными и природными установками. Такая «несовместимость» с представлениями рассудка характеризует не только любовь к врагам, но и любовь вообще в ее христианском понимании. Часто можно встретить представление о христианской этике как этике ненасилия. Хотя некоторые православные мыслители придерживались той точки зрения, что непротивление обозначает трусость (или — в более мягком варианте — пассивность), все же речь идет именно об отрицании насилия, а не непротивления. Это особенно подчеркивает значение любви как одной из ключевых ценностей. Следование же подобным противоречиям разумным нормам должно опираться на личную веру.

Из приведенных выше противопоставлений двух миров и двух типов ценностей не следует заключение о том, что земной мир и, соответственно, земное существование обесцениваются в учении Православной Церкви. Во-первых, мир является сотворенным Богом и уже поэтому наделяется смыслом и ценностью. Во-вторых, человек представляет собой образ Божий. Отсюда следует утверждение ценности человеческой жизни, что ясно обозначено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (православное учение резко отрицательно относится к вопросам о возможности эвтаназии, аборт, самоубийства). В-третьих, Церковь не оставляет без внимания вопросы культуры, общества и все сферы человеческой жизни, в которых реализуются духовные ценности. Однако эти ценности не должны быть самодовле-

ющими, поскольку в православной морали определяющее место остается за высшими ценностями, входящими в икономию человеческого спасения и предполагающими следование евангельской морали.

Понятие «ценности» в современном обществе находится в тесной связи с понятием «права человека». Формирование церковного вероучения в области социальной доктрины происходит в условиях оживленной полемики о правах человека. При этом Русская Православная Церковь предлагает следующий перечень неотъемлемых прав граждан: право на жизнь, свобода совести, свобода слова, право на образование, социальные, политические и социально-экономические права, коллективные права.

В православном учении о нравственности большую роль играет понятие «совесть». Совесть — это нравственный внутренний судия. Совесть есть «мерило моральных ценностей, нравственный законодатель, внутренний свет, путеводящий человека» (архиеп. Киприан (Керн)). Близко к такому представлению находится понятие «сердце». Сердце считается средоточием моральной и духовной жизни человека, нравственных способностей и устремлений. Эта традиция, получившая широкое распространение в христианской мысли, уходит корнями в ветхозаветные представления о человеке. В Новом Завете наиболее иллюстративным примером тесной связи антропологии и этики может служить фраза *где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. 6:21). Таким образом, личность и ее поведение определяются именно духовными интересами. Отсюда — различие «религии идеальных ценностей» и нерелигиозного морализма, отрицающего абсолютные ценности и чреватого нигилизмом (Франк С. Л. *Этика нигилизма*). Нравственный смысл человеческой жизни составляют истинные ценности, которые осуществляются в служении добру «чистому, всестороннему и всеильному» (Соловьев В. С. *Оправдание добра*).

Следует подчеркнуть тесную связь этики и морали с онтологией, или метафизикой, в православной философии. Священник П. Флоренский утверждает, что религиозная онтология суть фундамент, на котором держится христианская нравственность (Флоренский П. А. *Записка о христианстве и культуре*). Онтологизация ценностей находит прямое выражение во взглядах В. С. Соловьева, указывающего на три абсолютные ценности: благо, истину и красоту. Они же, в свою очередь, сопоставляются им с тремя ипостасями Святой Троицы. Человек, признающий любовь и благо в качестве высших

ценностей, обращает, таким образом, тварный мир, раздробленный грехом, к онтологическому Центру — Богу (см.: *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность). Франк приходит к заключению, что сотворение мира Богом и состоит прежде всего в придании ему ценности и смысла: «Мир имеет свою реальную опору и свою идеальную основу в Боге, а именно это и означает тварность мира». Мир безмерно длился во времени по обоим направлениям, и все же у него есть абсолютное начало и конец, не во времени, конечно, а поскольку он имеет абсолютную основу и абсолютную цель.

Значение морали и вместе с ней категории ценностей для философских построений православной мысли достаточно велико. В такой перспективе этика приобретает более глубокие основания. Конечным смыслом православной этики является не только спасение отдельной человеческой души. Особенно ярко это проявляется в контексте богословских эсхатологических мотивов, нашедших отражение в русской религиозной философии. Вл. Соловьев пишет: «В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире» (*Соловьев В. С.* Оправдание добра). Н. О. Лосский понимает мировой процесс как реализацию абсолютных ценностей.

Несмотря на взаимозависимость областей морали и онтологии, религия во всей своей полноте не должна сводиться к нравственности, в противном случае она становится безжизненным фарисейством. Мораль не должна считаться некоей самодостаточной целью всякого религиозного поведения. Поэтому осуждается лицемерие, выставяющее напоказ следование этическим принципам. Искренняя (внутренняя) мораль, таким образом, противопоставляется внешней (см. Мф. 6:1).

Лит.: Булаков С., прот. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1989; Василий Великий, свт. Пространно изложенные правила. Творения. Ч. 5; Гартман Н. Этика. СПб., 2002; Ильин И. А. Путь духовного обновления. М., 1993; Он же. Покоее сердце // Ильин И. А. Сочинения. Т. 2. М.: Медиум, 1994; Леонтий Византийский, свт. Против Нестория и Евтихия (фрагменты) // Церковь и время. 2001. № 15; Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. 1944; Он же. «Ценность и существование». 1931; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000; Риккерт. Г. Ценности жизни и культурные ценности // ЭОН.

Альманах старой и новой культуры. Вып. 1. М., 1994; Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения. Т. 1. Нравственная философия. М.: Мысль, 1988; Флоренский П. А. Записка о христианстве и культуре // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996; Флоровский Г., *прот.* Тварь и тварность; Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. М.: РОССПЭН, 2010; Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / Пер. А. Филиппова. М., 1988; Agadjanian A. Russian orthodox vision of human rights: recent documents and their significance. Erfurt, 2008.

Ж. П. Алфилова

Ценность / Ценности (католич.)

Понятие «ценность», охватывающее собой целый понятийный горизонт, происходит из экономики и вошло в словарь политической экономии, философии, антропологии и богословской этики позднее, только на рубеже XIX и XX вв.

1. *Понятие ценности и история ценностных теорий.* Этические суждения о том, что «имеет ценность» или «ценно», знавала еще Античность. В философии вместо понятия «ценность» употребляли понятие «(мирского) добра». Важный вклад в философию ценности внесли прежде всего Платон, Аристотель и стоики. Христианское богословие заимствовало античную философию ценности и продолжило ее развитие в области нравственного богословия. Лишь в XIX в. понятие «ценность» превратилось в философский термин, заступивший на место понятия «добро». Большое значение в развитии понятия ценности и феноменологии ценности сыграл в середине XIX в. Рудольф Герман Лотце. В своих рассуждениях он отталкивается от идеи о том, что ценности существуют лишь в оценочных актах, имеющих своим началом человека. Ценностная сфера характеризуется модусом значимости. Действительная ценность изначально отделена от вещей и людей и характеризуется своей особой значимостью для людей, — значимостью, становящейся очевидной в момент сообщения посредством чувства (желания). Чувствующий человек наталкивается на ценность вещей, не зависящую от человеческого произвола. Впоследствии Фридрих Ницше предпринял субъективирование ценностей, заведя речь

о «переоценке ценностей». Он не отрицал существования ценностей, однако же судил их посредством параметра воли к власти. Вильгельм Виндельбанд рассматривал ценности не как ценности власти отдельного человека, а как культурные ценности, укорененные в высшей духовной реальности. Генрих Рикерт толковал ценности как требования долженствования. Ценностная философия конца XIX — начала XX в. пыталась преодолеть формализм кантовой этики и найти критерии для объективных ценностей. Ценности рассматривались не только в качестве инстанции долженствования, но и как смыслообразующие элементы, предполагающие определенную поведенческую реакцию. Нравственные ценности служат осуществлению предельного, обширного смысла человеческого существования и перерастанию нравственной идеи в поступки в конкретных областях жизни. Общественные ценности позволяют осуществлять осмысленное и полезное сосуществование людей. При этом этические и общественные ценности подвержены изменениям. Неокантианизм как философия ценностей усматривал в ценностях основу и предмет философии. Австрийская аксиологическая школа (Франц Brentano, Алексис Мейнонг), а также феноменология (Эдмунд Гуссерль, Мартин Хайдеггер) определяют ценности как корреляты интенциональных актов. Макс Шелер в своих произведениях создал материальную ценностную этику. В своем произведении «Формализм в этике и материальная этика ценностей» он подробно разбирает тему ценностей, представляющих собой в его глазах «очевидные, ощутимые феномены». Ценности — это материальные свойства, присущие определенным благам независимо от того, являются ли они ценными для кого-либо. Согласно Шелеру существуют объективные ценности, стоящие в несубъективистском соотношении друг ко другу. Они не поддаются ни чувственному познанию, ни разумному; суть ценности может быть постигнута посредством духовного, нечувственного акта («изначально интенциональное ощущение», «эмоциональное априори»). Шелер говорит об «эмоциональной интуиции сущностей». Человек может интуитивно постичь объективные, существующие сами по себе ценности посредством своего рода практического познания, посредством видения или же ощущения ценности. Ценностная слепота для него случается по вине самого человека и представляет собой нравственный недостаток, поскольку человек тогда начинает предпочитать неценное ценному. Это царство ценностей построено по иерархическому

принципу: внизу находится ценность желанности или ценность пользы, выше — биологическая, эстетическая и личностная самооценка (на личностном уровне находится нравственное и благое); высшей ценностью считается религиозная ценность, святое. Иерархический порядок ценностей очевиден в актах, в рамках которых определенным ценностям оказывается предпочтение, в то время как другие считаются второстепенными. Материальная ценностная этика Шелера оказала значительное влияние на персоналистскую этику.

Николай Гартманн учил, что ценности представляют собой сущности, независимые от сознания. Ценности обладают идеальным бытием-самим-по-себе; по отношению к действительности они носят характер идеи. Ценности раскрываются в чувстве ценности. Ценным может ощущаться только то, что ценно. Слепота по отношению к ценности проистекает из отсутствия чувства ценности. Ценности существуют независимо от оценок ценности. Наряду с чувством ценности человеку дано и чувство высоты ценности; высота ценности должна в каждом отдельном акте определяться заново.

В противоположность этому Мартин Хайдеггер отрицает какое бы то ни было ценностное мышление. В тот момент, когда нечто объявляется ценностью, оцененное — с точки зрения Хайдеггера — обесценивается. Оно превращается в предмет для человеческой оценки. Провозглашение Бога высшей ценностью равно Его свержению. Мышление в категориях ценностей — величайшее надругательство над бытием.

Для Жана-Поля Сартра не существует никаких предопределенных ценностей и антиценностей. Поскольку согласно ему экзистенция предшествует эссенции; человеку, выброшенному в бытие, надо самому создавать и себя, и свои ценности.

В современной философии американский прагматизм выводит возникновение ценностей из человеческих интеракций. Непозитивизм и аналитическая философия исследуют ценностные суждения с точки зрения философии языка. Что мы делаем, когда мы выносим ценностное суждение? Мы приписываем вещам определенные свойства, мы выражаем чувства, мы формулируем некие рекомендации.

Современные социологи рассматривают ценности в качестве социальных фактов, которые подлежат анализу, но ни в коем случае не оценке. Ценности — это поведенческие стандарты, кото-

рые — в процессе социализации людей — были переняты и перенесены в культурный контекст определенного общества. Следовательно, ценности существенным образом сказываются на нашем поведении и на человеческом и общественном сосуществовании.

Современные психологи определяют ценности как мотивы поступков и ориентиры в момент осуществления свободы выбора. Ключевые понятия сегодняшних дебатов о ценностях — дебатов, имеющих место в области общественных наук, педагогики, нравственной философии и богословия, — это «ценностные изменения», «распад ценностей», «основные ценности» и «воспитание ценностей». Тема ценностей затрагивается сегодня прежде всего в экономических дебатах о соотношении материальных и нематериальных ценностей. Многие представители христианской этики и нравственного богословия предпочитают говорить не о ценностях, а о нормах и добродетелях.

2. *Ценность и ценности.* Ценности можно дать следующее общее определение: ценность — это нечто, что «в индивидуальной и социальной оценке [представляется] желательным, благим, обогащающим, достойным любви, осчастливливающим, полезным, нужным» (*Eid V. Wert. S. 270*). Ценности непосредственно связаны с личностью, а также с их восприятием и признанием со стороны субъекта в заданных исторических обстоятельствах. Ориентируясь на ценности, человеческая личность, являющаяся средоточием, местом и целью существования ценностей, может развиваться и формировать основные принципы своего существования. Существуют феномены, представляющие собой для человека объективные ценности, но существуют также и антиценности, не отвечающие существу человека и структуре его личности. Суждение о поступке и о решении, принятом в конкретной поведенческой ситуации, выносится на основании критерия и принципа ценности. Ценности — это «этические нормы», формулируемые «из расчета как их внутренних свойств, так и их дифференциации в области соответствующей компетенции в области поступков (добродетель) и их обязательности на территории субъекта (долг)» (*Heesch M. Wert/Werte. S. 1470*). Человек выносит ценностные суждения, о которых можно задать вопрос, на основании каких критериев они выносятся: представляют ли эти субъективно оцененные ценности какую-то объективную значимость для других, а также каким образом сочетается явно контингентное возникновение

ценностей с их объективностью и надвременной действительностью. Вопросы о возникновении и изменении ценностей сгущаются в понятии значимости. На основании этих вопросов можно различать благое само по себе от ценностей. В том, что касается действительности ценностей, сегодня принято различать между абсолютными, объективными, универсальными и относительными, субъективными ценностями. В то время как первые имеют безусловную значимость, вторые действительны лишь по отношению к лежащим в их основании абсолютным ценностям, а также по отношению к конкретному действию, о котором надлежит вынести оценочное суждение.

3. *Классификация ценностей.* Попытки классифицировать ценности на основании тех или иных критериев предпринимались бесчисленное число раз. Макс Шелер делил ценности на приятные и неприятные, жизненные ценности и духовные ценности, которые он подразделял потом на эстетические ценности, ценности справедливости и несправедливости, интеллектуальные и религиозные ценности (Формализм в этике и материальная этика ценностей — *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. S. 120–127). Ортега-и-Гассет предпринял следующее разграничение: ценности пользы, жизненные ценности и духовные (интеллектуальные, нравственные, эстетические и религиозные) ценности (*Obras Completas*. V. 6. P. 334). Алехандро Рольдан работает с жанром ценностной таблицы: логические, интеллектуальные, эстетические ценности, ценности устремлений, нравственные, религиозные, социальные, экономические, политические, чувственные, витальные и инстинктивные ценности (*Metafisica del sentimiento*. P. 441–444). Сегодня общепринятым является подразделение ценностей на личные (дружелюбность, обхождение с людьми, честность, верность), материальные (ценность обмена, деньги, имущество, власть), имматериальные или же духовные (умственные способности, знание, мудрость), общественные (права человека, демократия, свобода), ценности из области социальных наук или философские ценности (вера, любовь к ближнему, мир, справедливость). Нравственными ценностями являются такие ценности, ориентируясь на которые человек выстраивает свое поведение и поступки (образ мыслей, убеждения, установки, поступки), поскольку они, будучи мотивами и целями нравственного поведения, имеют нормативно-обя-

зывающий характер. Ценности, однако, не являются нравственными нормами, дающими указания для конкретных поступков. Далее, следует различать между ценностями как средствами, имеющими значение благодаря своей функции (например, деньги, власть, собственность), и ценностями, покоящимися на пережитом опыте, ценностями, связанными с определенными переживаниями и потому укорененными в чувстве (например, любовь, дружба, справедливость, мужество и пр.). На каждую ценность приходится антиценность (например, ложь против правды). Для отдельного человека ценности имеют индивидуальное значение. Порядок ценностей и представления, которые человек связывает с ценностями, подлежат изменениям и носят иерархический характер. Функция ценностей состоит, таким образом, в том, чтобы служить человеку масштабом и ориентиром. Такие явления, как так называемое изменение ценностей и призыв к воспитанию ценностей, приносят сегодня свой вклад в возобновление дебатов о ценностях.

4. *Дебаты о ценностях с середины XX в.* Из-за процесса секуляризации в последние десятилетия ценности были вырваны из религиозного контекста; произошла переориентация в иерархии ценностей. В высокоиндустриализированных западных обществах произошли изменения ценностей, поведшие за собой превращение ценностей долга и ценностей границы терпимости (таких как покой, порядок, прилежание, дисциплина, верность) в ценности собственных возможностей личности (таких как автономия, причастность, индивидуализм). Также и ценностная компетентность переместилась от коллектива к индивидууму, каждый раз занимающему разную ценностную позицию в зависимости от ситуации или жизненной фазы. Субъективирование ценностей привело, кроме того, к появлению разнообразных ценностных ориентиров. Налицо имеется уменьшение значимости конкретных ценностей для конкретных поступков, а также их функциональная дифференциация, поскольку в разных поведенческих областях действительны разные ценности. Индивидуализация ценностей способствовала переориентации отдельного человека на свои собственные ценности и привела к созданию новых ценностных привязок. В условиях модерна сегодня встает вопрос об ориентации общества, в котором царит ценностный плюрализм, а также вопрос об универсальности

и партикулярности ценностей: действительны ли ценности только в рамках конкретного мировоззренческого общества или же они обладают универсальным значением? Ценности сегодня существуют в качестве оценочных актов и обладают прескриптивным характером. Следовательно, ценностная этика — это этика оценочная, а ценностная педагогика — это оценочная педагогика. Воспитание ценностей, составляющее часть целостного развития личности, означает сегодня введение и помощь в ситуации ответственного вынесения оценочных суждений. Согласно современному взгляду, воспитание приводит к формированию определенного понятия ценности, а не ценности сказываются на воспитании. Религиозные мировоззренческие сообщества, имеющие за плечами готовые ценностные системы, вынуждены сегодня обосновывать свою уверенность в истинности своей картины мира, а также правильность своих ценностных концепций и защищать их по отношению к другим картинам мира.

5. *Ценностная ориентация иудео-христианской веры.* В иудео-христианском религиозном контексте ценности играют центральную роль. Христианская религиозная этика опирается на характерные для нее одной ценности, зиждущиеся на Откровении и передающиеся посредством Св. Писания. Уже в повествовании о сотворении мира творение называется «хорошим». Творение, образ Божий в человеке (достоинство человека), жизнь и свобода имеют характер ценности и подлежат восприятию в качестве благих даров Божиих человеку. Особенную ценность Ветхий Завет усматривает в мире, справедливости, правде и верности. В Новом Завете нравственные ценности любви к Богу, любви к ближнему, любви к врагам и справедливости имеют высочайшее значение. Христианская вера настаивает на необходимости нравственного сознания и поведения, ориентирующегося на ценности, согласующиеся с учением и Личностью Иисуса Христа. Христианская шкала ценностей опирается на нужду человеческую, как это ясно следует из заповедей блаженств в Нагорной проповеди (Мф. 5:3–11; Лк. 6:20–23). В истории христианства бывало, однако, и такое, что важные ценности, являющиеся сегодня частью христианских ценностей, веками рассматривались как нечто противоположное, например такие, как право человека на свободу совести и выбор веры. Автономная же мораль исходит из предположения, что специфически христианских ценностей не существует.

Лит.: Eid V. Wert // B. Stoeckle. Wörterbuch Christlicher Ethik. 3. Aufl. Freiburg, 1983. S. 270–275; Großheim M., Heesch M. Wert/Werte // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 8. Col. 1467–1472; Hügli A., Lichtblau K., Bertold J. Wert, Wert/Preis, Werterziehung, Wertewandel/ Werteforschung, Wertphilosophie, Werturteil/Werturteilsstreit // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 12. 2004. Col. 556–621; Joas H. Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main, 1997; Wright G.H., v. Normen, Werte und Handlungen. Frankfurt am Main, 1994.

Хуберт Фильзер

Чувство (правосл.)

Чувство — непосредственное переживание сменяющихся состояний «я». Ввиду исключительной многозначности русского слова «чувство» (от древнерусского «чуять», «слышать») нам придется остановиться на понимании его в различных аспектах.

Прежде всего следует выделить чувства-восприятия и чувства-эмоции и отметить различие между ними. В литературе представлено множество вариантов определения понятий «чувство» и «эмоция» и понимания того, как они соотносятся. Некоторые авторы определяют эмоцию как более узкое по объему понятие в отношении к чувству; некоторые различают их по наличию или отсутствию предмета переживания («я боюсь волка» — чувство, «мне страшно» — эмоция) и т. д. Мы намеренно выбрали из всего множества подходов тот, который больше подходит для наших целей, то есть наиболее простой и близкий к обыденному словопотреблению.

Восприятия, или ощущения, в первую очередь внешние, — это то, что в совокупности составляет опыт человека. В связи с ощущениями (восприятиями) психологи (следом за философами) часто говорят об «отражении» внешнего мира в познании человека при помощи внешних чувств. Чаще всего, следуя Аристотелю, называют пять чувств: зрение, слух, осязание, обоняние, вкус. Чувства-эмоции — такие, как радость, гнев, любовь, ненависть, удивление, страх и т. д., чаще трактуются как внутренние события душевной жизни человека и с познавательной его деятельностью связываются значительно меньше, причем всегда связь эта видится гораздо более опосредованной, чем в случае ощущения. Если внешние ощущения мы действительно переживаем как информацию о

состояниях внешнего мира, доставляемую нам через посредство органов чувств, то в чувствах-эмоциях нам открывается информация о внутренних состояниях нашего собственного «я», причем переживается она как совершенно непосредственная данность, как ощущение субъектом самого себя. В обоих случаях в чувстве представлено переживание отношения субъекта к миру, к другим людям, к их поступкам, к самому себе. Чаще всего, говоря об эмоциях, подразумевают, что это состояния, охватывающие всего человека (радость, горе и т. п.); иногда «органами чувств» для эмоций называют сердце и душу, но в нерелигиозном словоупотреблении это обычно не более, чем фигуры речи. Психологи склонны резко разводить указанные два вида чувств и даже говорят о том, что, во избежание терминологической путаницы, в науке следует отказаться от использования слова «чувство» применительно к ощущениям и оставить его только для эмоций. Возможно, для специальных научных задач это действительно целесообразно, однако есть своя истина и в логике языка, охватившего эти — столь разные, казалось бы, — сферы психических явлений единым словом «чувство». Ведь в обоих случаях речь идет о некотором переживании человека, причем каждый раз в этом переживании есть и момент информации, и момент оценки этой информации, то есть отношения к ней. И хотя в ощущении оценочная составляющая представлена заметно меньше, чем в эмоции, она, тем не менее, всегда присутствует и выявляется внимательным психологическим изучением (аналогичным образом всегда можно выявить информационную составляющую в эмоции, даже если она не обнаруживается с первого взгляда).

Очевидно, именно в таком — наиболее общем — значении присутствует слово «чувство» в писаниях отцов Церкви, когда они говорят о месте чувства в природе человека и о том, что роднит последнюю с природой прочего тварного мира. Как пишет архимандрит Киприан (Керн), «у многих отцов... человек определяется, в частности, как существо одушевленное и чувственное — эти определения фигурируют как бы как две стороны одной медали. Эти качества у человека, общие с животными, и манифестируют присутствие в нем животной природы. Как правило, речь идет о том, что в человеке смешаны различные природы — животная, разумная, ангельская, Божественная (иногда их больше, иногда меньше). То есть имеется смесь, в которой представлена животная природа, и она проявляет себя как “одушевленная и чувственная”».

Тем самым весьма расплывчатое понятие “чувственного” получает некоторую определенность — это то, что общее у человека с животным» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология святого Григория Паламы. С. 182). Так, например, Немезий Емесский учил: «По телу и по составу из четырех элементов человек приобщается к неодушевленным существам; по тому же, а также и по способности роста и размножения, он приобщается к растениям. С бессловесными у него обще это все, и кроме того, он с ними близок по стремлению к движению, по чувствам, по гневу, по желаниям... А по разумному началу он соприкасается с бесплотными и духовными существами» (Там же. С. 117). И хотя, конечно, величие человека «не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Создавшего», однако же «эта чувственная природа и не проклинается, не отвергается, как не отвергается и не проклинается плоть — хотя плоть и подчинена душе, а чувства разуму, хотя она и является смертной, а разум бессмертным, но в воскресении мыслится возрождение человека во плоти и, значит, вместе с чувственною природою» (Там же. С. 154, 182).

При этом в писаниях святых отцов встречается и употребление слова «чувство» в более узком смысле. Так, у прп. Иоанна Дамаскина мы находим это слово в значении, однозначно связывающем его с ощущением: «Чувство есть сила неразумной души, воспринимающая вещественные предметы или распознающая их. Органы чувств суть орудия или члены, чрез посредство которых мы чувствуем. Чувственными предметами называются предметы, подлежащие восприятию чрез чувство, а чувственным существом называется животное, обладающее чувством. Чувств — пять, равно как пять и органов чувств» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 89).

Психологи говорят о том, что человеку присущи десятки различных чувств, и спорят об их количестве и разновидностях, предлагая различные способы выделить и классифицировать их. Соответственно, указанные выше два значения слова «чувство» могут быть далее дополнены и дифференцированы. Прежде всего, перечислив пять общеизвестных внешних чувств, мы далеко еще не охватили всю сферу ощущения и восприятия. И добавить здесь следует не только так называемое «шестое чувство» (поэтическое выражение, подразумевающее чаще всего интуицию), но и обширный перечень восприятий собственного внутреннего состояния. Это восприятие тепла и холода, все разновидности болевых

ощущений и недомоганий (от четко локализованной острой боли до ощущения общей слабости, головокружения, тошноты), это всякая телесная нужда и недостаток (голод, жажда и т. д.), чувство усталости (локальное и общее). Далее идут аналогичные позитивные ощущения — чувства сытости, бодрости, освобождения от боли, ощущение собственной силы; двигательные чувства — ощущение мышечного движения (и тесно связанное с мышечным чувством ощущение пространства), ощущение сгибания суставов, чувство равновесия, чувство онемения и т. д. и т. п. Независимо от того, являются ли эти переживания нейтральными или оценочными (приятно — неприятно), они, с одной стороны, так же, как и внешние восприятия, несут субъекту информацию о состоянии тела в целом и отдельных его органов. Так же, как и эмоции, они переживаются как внутреннее состояние собственного существа, причем только специальная рефлексия позволяет отделить в переживании состояния тела от состояний души. Последнее сделать тем сложнее, что внутренние ощущения могут глубоко влиять на эмоциональное состояние и переживаться в единстве с ними (так, чувства голода, холода и боли едва ли будут сопровождаться позитивными эмоциональными переживаниями; исключение, конечно, составят те случаи, когда они приобретают специфическое значение преодоления греховного начала в рамках аскетической практики).

Эмоциональные состояния, в свою очередь, могут влиять на состояния физические; наиболее характерные внешние (телесные) проявления эмоций — изменение мимики и речи, бледность или покраснение кожных покровов, изменение артериального давления, изменение температуры тела, «гусиная кожа», дрожь в руках или во всем теле, интенсивное потоотделение. Особенно ярко телесное проявление чувства бывает выражено в случае аффекта (сильного, бурно протекающего эмоционального переживания, как правило относительно кратковременного, — ярость, ужас и т. п.). Эта «смычка» эмоций с восприятием еще раз подтверждает оправданность объединения их в одном понятии «чувство», однако и здесь мы еще не исчерпали всех оттенков значения этого слова.

В качестве разновидностей чувства рассматривают также настроение, стресс и страсть. Настроение — это длительное (в сравнении, например, с аффектом) эмоциональное состояние (радостное, угнетенное и т. п.), которое придает определенный эмоциональный тон, окраску всем другим переживаниям человека. Настрое-

ние связано с оценкой им своей жизненной ситуации в целом и, в свою очередь, определяет общий тонус жизни человека. Слишком сильные эмоции утомляют организм и вводят его в состояние стресса. Страсть — сильное, глубокое чувство, захватывающее человека надолго. Особую группу составляют чувства, вызванные способностью к эмпатии, то есть к сочувствию переживаниям другого человека, к состраданию.

Наконец, нередко приходится слышать о «высших чувствах». В этом ряду называют чувства нравственные (чувство ответственности, долга и чести, угрызения совести), эстетические (чувство прекрасного), даже интеллектуальные (познавательный интерес). Очевидно, сюда же следует отнести и религиозные чувства, которые, в свою очередь, при ближайшем рассмотрении явят нам довольно богатое многообразие.

Немало споров у психологов, философов и теологов вызвала проблема так называемого религиозного чувства. Начиная с XIX в. существовала традиция (исток ее связывают с именем немецкого философа Ф. Шлейермахера), признававшая существование в человеческой душе специфического чувства, ответственного за способность к религиозному переживанию, причем чувства простого, то есть несводимого к совокупности каких-то других чувств. Сам Шлейермахер говорил о «чувстве тварности» (*Creaturgefühl*; см.: Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи), а у его последователей вопрос о качественной определенности этого чувства решался различно. Наиболее известной в рамках этой традиции является концепция немецкого теолога Р. Отто о так называемом «нуминозном» переживании — чувстве священного как таковом (см.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его соотношении с рациональным).

Против этой точки зрения выступал, в частности, У. Джеймс, утверждавший в своей признанной классической работе «Многообразие религиозного опыта», что религиозное чувство — не более чем обычное чувство, которое направляется на религиозный объект. Так, религиозный страх или религиозное благоговение ничем не отличаются от обычного страха и благоговения, кроме того, что они привязаны к религиозным объектам. Однако, отвергая существование специфического и простого религиозного чувства, У. Джеймс в то же время говорит о том, что именно чувство является главным феноменом в системе религиозной

жизни: «Я действительно думаю, — пишет он, — что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта). Под чувством в этом случае подразумевается сложная совокупность явлений душевной жизни, которые в терминах современной психологии скорее могли бы расцениваться как установки, чем как эмоции.

Последняя тенденция — называть чувством не только ощущение или отдельную эмоцию, но некий сложный комплекс психических процессов — отнюдь не редкость, и подобное словоупотребление также находит свое оправдание. Вспомним известное определение любви, данное апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам: *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает...* (1 Кор. 13:4–8). Меньше всего в этом определении речь идет о внутренних состояниях души — скорее, о запрете на определенные состояния: *...не завидует, не превозносится, не гордится...* И в части положительных определений мы находим, скорее, нормы поведения (*долготерпит, покрывает*) и установки (*всему верит, всего надеется*), чем собственно эмоции. И тем не менее, разве описание состояния души лучше раскрыли бы природу чувства любви, чем перечисленные нормы поведения и установки? Неразрывная связь чувств (и эмоций, и ощущений) с мотивацией действия, очевидная современному психологу, предстает здесь в сопряжении чувства любви с побуждениями к действию либо неделанию, что позволяет раскрыть истинную природу этого чувства, а вместе с тем показать и строй души христианина, призванного стремиться к осуществлению этого чувства в своей жизни.

Лит.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2004; Киприан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. Киев, 2006; Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008; Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи. М., 1994.

Е. В. Орёл

Чувства (католич.)

Не будет преувеличением сказать, что чувства в современном систематическом богословии практически преданы забвению. Несмотря на то что чувства, без сомнения, неотделимы от человеческого существования и считаются частью его духовного устройства и религиозной практики, решающим моментом остается распространенное мнение, согласно которому, чувства не имеют отношения к *познанию* веры. Таким образом, чувства переносятся в область практического богословия и иногда этических дисциплин. Там же, где речь идет о рефлексии содержания веры, чувства чаще всего выводятся за скобки. Это имеет различные последствия: в богословской антропологии практически не учитывается человек как существо, имеющее чувства, как *homo affectus*. Внимание фокусируется на том, что человек снабжен свободной волей, в идеале управляемой разумом. Подобное же наблюдается и в богословском познании: если необходимо прийти к рациональным результатам, необходимо последовательно вычленять чувство, а вместе с тем — и всякое религиозное чувство. И наконец, эта установка имеет последствия в речи о Боге. Аффективные черты Откровения Божия обходятся стороной. Вочеловечение — как событие, касающееся человека экзистенциальным образом, тела и духа, разума и чувства, — лишается важных измерений.

Догматическое богословие унаследовало научный идеал, либо не оставляющий места чувствам, либо же приписывающий им сомнительную роль в процессе познания. Заметно это становится в том, какие понятия противопоставляются понятию «чувство»: разум, дух, рациональность, знание. В своем положительном смысловом содержании «чувство», однако, далеко не однозначно. Это понятие употребляется прежде всего для описания внутренних состояний человека, определяющих его установку и его отношение к окружающему миру и к себе самому. В рамках этого смыслового поля оно может обозначать своего рода внутреннюю настроенность; но оно охватывает и эмоции — любые движения чувств, а также в более узком смысле аффектов или страстей — сильных движений чувств (лат. *affectio, affectus*, греч. *pathos*). Понятие «чувство» употребляется, кроме того, для обозначения форм восприятия: чувственного восприятия (лат. *sensus*, греч. *aisthesis*), в особенности осязания, и интуиции

как непосредственного, допонятийного восприятия. В рамках обоих смысловых полей чувство неотделимо от тела: движения чувств — постольку, поскольку они сопровождаются соматическими явлениями; восприятие — постольку, поскольку оно осуществляется средствами телесных органов чувств и направлено на материально-телесное. В этой смысловой обширности оценка чувства в истории богословия и философии является амбивалентной и весьма различной.

В концепциях скорее дуалистического характера, руководствующихся иерархическим разделением духа и тела, чувство, имеющее телесные измерения, недвусмысленно презируется. Особенное влияние на историю богословия оказали здесь философии платонического происхождения. Несмотря на то что чувство, согласно Платону, является частью характерных для человека процессов, без которых невозможны ни познание, ни знание (ср. Теэтет), оно охватывает у Платона все-таки лишь внешние формы проявления отдельных вещей. К сути вещей имеет доступ лишь разум, способный распознать в отдельных впечатлениях общее, в конечном итоге — духовную идею. Так, чувственному ощущению приписывается свойство временности или даже обманности. Там, где христианско-(нео)платонические концепции перенимают этот взгляд, все земное, доступное чувствам, начинает трактоваться как знамение мира горнего. А чувственное восприятие, соответственно, представляется здесь всего лишь предварительным и часто неверным шагом к восприятию самого важного. С гносеологическим измерением соприкасается этическое: согласно Платону, душа подвержена страстям, которые тянут человека с его потребностями и похотями в земной, материальный мир чувств. Таким образом, познание воистину благого затрудняется, а потому владение своими страстями, благоразумие (*sophrosyne*) является одной из важнейших добродетелей. Заимствуя платоническую традицию, а также распространенный в стоицизме идеал бесстрастия (*apatheia*), святоотеческая эпоха демонстрирует однозначно отрицательное отношение к движениям чувств. Аффекты описываются как причина грехопадения или, как у Августина, как его последствие (ср.: *De civitate Dei*. XIV). Будучи наказанием за грех, они значительно сковывают свободную волю. Поскольку же со времен Адама это касается всего человечества, то, по Августину, аффекты неотделимы от грехопадения. При этом, несмотря на то что Августин знает, что движения чувств в человеке находятся под влиянием

тела, возникновение аффектов он усматривает прежде всего в душе и почти уравнивает их с волей.

Однако западная традиция далеко не ко всем чувствам относится отрицательно. Особым достоинством обладает прежде всего любовь, как желающее движение чувства в душе, поскольку она способна подвинуть человека к Богу как высшему и вечному благу. Согласно Августину, даже те движения чувств, которые направлены на земные вещи, могут обрести себе место в любви к Богу: там, где похоть и желание нацелены на правильное, то есть на Бога, и там, где с трепетом и страданием отвергается то, что уводит от Бога, там все на своем месте. Однако движения чувств в целом остаются все-таки противоречивыми, потому что лишь отчасти управляемы волей. А потому их не было в утраченном райском состоянии человека и не будет в грядущем, где, согласно Августину, будет царить радость, свободная от всякого покоя. Подобные рассуждения сказываются и на размышлениях Августина о человеческой природе Иисуса Христа: в тех местах Св. Писания, где говорится о Его аффектах, Он, в отличие от обычных людей, в совершенстве управлял ими Своей волей и пользовался ими для определенных целей.

Эта концепция Августина оказала значительное влияние на размышления о природе чувств в Средние века. Однако учение об аффектах в эпоху Высокого Средневековья отмечено новыми признаками: с началом научного наблюдения явлений в мире, а также с усилением светской придворной культуры мир уже не кажется только лишь тенью мира горнего, но обретает ценность сам по себе. Таким образом, ставится вопрос о достоинстве чувств, имеющих у человека по отношению к миру дольному. Любовь, как один из четырех основных аффектов, становится темой эпохи: как догматические трактаты, так и мистические сочинения рассуждают о восхождении любящей души к Богу. Восхождение это часто сопровождается здесь бурными движениями чувств в душе, которые в свою очередь подробно описываются и увязываются с соматическими последствиями. Чувства, направленные на земные вещи или людей (*affectio carnalis*), представляют собой исходный пункт этого восхождения и являются поэтому их предпосылкой. Хотя они при этом и преодолеваются, однако, в отличие от Августина, здесь они не подвергаются больше переоценке. Таким образом, они ценны сами по себе, а не лишь через призму Божественной любви. Например, для Ришара Сен-

Викторского брачная любовь хороша для человека и делает его счастливым (ср.: *De gradibus violentiae caritatis*. IV, 18). Конечно, ее следует очистить от чисто телесных похотей и урезать до размера, удобного человеку. Значительна ценность *affectio carnalis* и в богопознании: согласно Бернарду Клервосскому, *affectio carnalis* ведет сердце к вочеловечившемуся, телесному Христу (см. 20-ю проповедь на Песнь песней, 20, 6). Лишь в соработничестве земных и духовных устремлений человека богопознание становится адекватным событию Воплощения. В подобном устремлении человек познает Бога не одним лишь рассудком. Он узнает Бога всем своим существом, эмоционально и даже в совершенстве, хотя это возможно лишь в отдельные моменты (*unio mystica*). Знание Бога, обретенное им во встрече с Богом, поддается понятийному выражению лишь отчасти. Так аффективное ставится с когнитивным в один ряд, если вообще не выше его. Это сказывается на представлении о Боге: забота Бога о человеке исполнена движения чувств. Во всех описаниях страстной земной любви любовь Бога также предстает исполненной упоенностью и умилением.

По сравнению с богословской традицией, следующей Августину, Фома Аквинский заметно ограничивает значение чувств для воли и для познания (ср.: *Summa theologiae*. I — II, q. 22–48). Он относит их к области внерассудочных, чувственно-телесных устремлений. Хотя они и действуют на душу и волю, поскольку душа, будучи формой тела, неразрывно с ним связана, однако же истинная сила души — это разум, руководящий волей и призванный владеть аффектами. С другой стороны, связь души и тела, рассматриваемая в аристотелевской традиции не дуалистически, приводит к более положительному отношению к телесной чувственности. Чувственные впечатления расцениваются теперь выше, в качестве источников познания. Оно сообщает впечатление о земных вещах, которые рассматриваются теперь как ценные сами по себе, а не лишь как знамения дольного мира. Однако чувственные впечатления предстают все же материальными импульсами духовного разума. Так что и у Фомы сохраняется противопоставление тела духу, чувственного ощущения — разуму.

Разделение разума и чувства характерно для рационализма Нового времени и достигает своего апогея в картезианском противопоставлении *res extensa* и *res cogitans* (ср. «Размышления», «О страдательных состояниях души»). Опираясь на базирующиеся на этом учении рациональные стандарты, западно-христи-

анская мысль также относит чувство к области субъективного — мистику, пиетизм, частную религиозность. С другой стороны, эти менее «официальные» линии периодически оказывают влияние на течения, постулирующие определенный вклад чувства в обретение знания и критикующие, таким образом, рационализм. Так, романтизм заимствует у пиетизма чувственное переживание и настаивает на том, что чувство — это орган для познания абсолютного. На рубеже XX в. философы, представители естественных наук и литераторы ссылаются на средневековую мистику и рассуждают о познании с помощью интуиции. Эти размышления связаны с вопросом, каким образом может быть выражено чувство. Таким образом, внимание заостряется на поэтическом языке и вообще на искусствах. Предполагается, что искусствам легче, чем (якобы объективному) понятийному языку, воспринять чувства, выразить их и вызвать их у реципиентов. Импульсы к дискуссии о гносеологической ценности чувств исходят не в последнюю очередь из протестантской библейской герменевтики, постольку поскольку в деле толкования Св. Писания она сохранила внимание к чувству. Фридрих Шлейермахер ставит вчувствование в один ряд с филологическим объяснением текстов (ср. «Герменевтика и критика»). Следуя ему, Вильгельм Дильтей пытается обосновать метод наук о духе, пользуясь понятием «вчувствующее понимание». В настоящее время значение чувства для интересубъективного понимания мира продолжает обсуждаться в особенности в феноменологических, но также и в лингвистических, социально-философских, когнитивно-психологических и феминистских концепциях. Сторонники этих теорий оспаривают существование разума, выведенного из области влияния чувств и тела, и стремятся к преодолению противопоставления суждений чувства суждениям рассудка.

Современное систематическое богословие лишь изредка занимается подобными темами, ссылаясь при этом на наличие собственных (мистических) традиций. В таких случаях ему удастся реабилитировать духовность и религиозный опыт не только как моменты проживания веры, но и как моменты ее познания. Богословию открываются новые источники восприятия мира, в особенности в современном искусстве. Оно находится в поиске нового языка для выражения аффективных измерений Откровения и привязывает веру к установке на доверие, не отказываясь при этом от такого своего качества, как разумность.

Лит.: *Meier-Seethaler C.* Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. 3. Aufl. München, 2001; *Neri M.* Gesù affetti et corporeità di dio. Il Cuore e la fede. Assisi, 2007; *Sequeri P.* Il dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale (Bibliotheca di teologia contemporanea. 85). 3. Aufl. Brescia, 2000; *Wendel S.* Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei. 15). Regensburg, 2002.

Мирья Кутцер

Православные авторы

Алфимова Жанна Павловна — род. 1987 г., аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

Антонов Константин Михайлович — род. 1968 г., заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Бардин Максим — род. 1978 г. Окончил Московский государственный университет печати.

Барицкий Сергей Сергеевич, священник — род. 1983 г., руководитель радио-проекта портала Богослов.ру.

Егоров Владимир Борисович, священник — род. 1966 г., доцент Калужского института повышения квалификации работников образования (до 2007 г.), аспирант Тюбингенского университета.

Козырев Алексей Павлович — род. 1968 г., доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ.

Конопальцев Никита Юрьевич — род. 1979 г., сотрудник Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций».

Корольков Александр Аркадьевич — род. 1941 г., действительный член Российской академии образования, профессор, зав. кафедрой философской антропологии и психологии факультета философии человека Российского педагогического университета им. А. И. Герцена.

Литвинова Лариса Владимировна — род. 1939 г., шеф-редактор объединенной научной редакции богословия, патрологии и церковного права Церковно-научного центра «Православная энциклопедия».

Лоргус Андрей Вадимович, протоиерей — род. 1956 г., ректор Института христианской психологии.

- Максимов Юрий Валерьевич, диакон — преподаватель Московской духовной академии.
- Михайлов Петр Борисович — род. 1975 г., доцент, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
- Михайловский Александр Владиславович — род. 1977 г., доцент факультета философии НИУ ВШЭ (Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики»).
- Орёл Елена Владимировна — род. 1963 г., доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ, кандидат философских наук.
- Петров Александр Евгеньевич — род. 1973 г., научный редактор Церковно-научного центра «Православная энциклопедия».
- Хоружий Сергей Сергеевич — род. 1942 г., почетный профессор ЮНЕСКО, Институт синергийной антропологии, Институт философии РАН.
- Чурсанов Сергей Анатольевич — род. 1962 г., доцент кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Католические авторы

- Бишоф Хартвиг — научный сотрудник Института католического богословия при университете гг. Кобленц, Ландау.
- Биттер Готтфрид, священник — проф. (на покое) по кафедре религиозной педагогики и гомилетики при университете г. Бонна.
- Вальсер Ангелика — ассистент Исследовательского института богословской теории; ассистент Института богословской этики при университете г. Вены.
- Габриэль Ингеборг — профессор по кафедре христианского обществоведения, директор Института социальной этики при университете г. Вены.
- Гэде Герхард, священник — экстраординарный профессор по кафедре догматики и экуменического богословия при университете г. Мюнхена.
- Готтшамель Корнелия — ассистент-практикант в Институте нравственного богословия при университете г. Вены.
- Дивальд Урсула — научный сотрудник кафедры основного богословия при университете г. Мюнхена.
- Ёльдеманн Йоханнес — член совета директоров Института экуменики им. Йоханна-Адама Мёлера, г. Падерборн; преподаватель экуменики и конфессионоведения при Католической высшей школе земли Северный Рейн, Вестфалия.
- Заутермайстер Йохен — научный сотрудник кафедры нравственного богословия при университете г. Мюнхена.
- Кляйншверцер-Майстер Бригитта — юниор-профессор по кафедре догматики и экуменического богословия при университете г. Мюнхена.
- Кутцер Мирья — научный ассистент кафедры систематического богословия при университете г. Кельн (в наст. время в научном отпуске).
С 1 окт. 2009 г. — стипендиатка Австрийской академии наук.
- Лангер Михаэль, диакон — экстраординарный профессор по кафедре религиозной педагогики и кериgmатики при университете г. Регенсбург.
- Люнинг Петер (†) — приват-доцент по кафедре догматики и истории догматического богословия при университете г. Мюнстера; научный ассистент Института экуменики им. Йоханна-Адама Мёлера г. Падерборна.
- Миклушчак Павел — руководитель Компетенц-центра интеркультурного, интеррелигиозного и интерконфессионального обучения при Церковной педагогической высшей школе г. Вены, Кремса.

- Мюллер Зигрид — профессор по кафедре богословской этики и нравственного богословия при университете г. Вены.
- Нойманн Буркхард, священник — член совета директоров Института экуменики им. Йоханна-Адама Мёлера г. Падерборна.
- Нойнер Петер, священник — профессор (на покое) по кафедре догматики и экуменического богословия при университете г. Мюнхена.
- Остхаймер Йохен — научный сотрудник кафедры христианской социальной этики при университете г. Мюнхена.
- Прокши Рудольф, священник — профессор патрологии и Восточной Церкви, руководитель Института исторического богословия при университете г. Вены.
- Роттенвёер Герхард, священник — экстраординарный профессор (на покое) по кафедре догматики и экуменического богословия при университете г. Мюнхена.
- Тёниссен Вольфганг — профессор кафедры экуменического богословия при богословском факультете г. Падерборна; председатель совета директоров Института экуменики Йоханна-Адама Мёлера г. Падерборна.
- Турнер Мартин — экстраординарный профессор в Исследовательском институте средневекового богословия и философии им. Мартина Грабманна при университете г. Мюнхена.
- Фильзер Хуберт — экстраординарный профессор по кафедре догматики и экуменического богословия при университете г. Мюнхена.
- Фрик Экхарт, священник — профессор психосоматической антропологии при Высшей школе философии в г. Мюнхене; профессор по предмету *Spiritual Care* при университете г. Мюнхена.
- Хильперт Конрад — профессор по кафедре нравственного богословия при университете г. Мюнхена.
- Шэфер Кристиан — профессор кафедры философии при университете г. Бамберга.
- Шлоссер Марианнэ — профессор кафедры богословия духовности при университете г. Вены.
- Штубенраух Бертрам, священник — профессор кафедры догматики и экуменического богословия при университете г. Мюнхена.

Часто цитируемые римско-католические документы

Документы Второго Ватиканского собора

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. lateinisch-deutsche Studienausgabe, herausgegeben von Peter Hünemann, Freiburg; Basel; Wien, 2004 — собрание документов, латинско-немецкое учебное издание.

LG = *Lumen Gentium* — догматическая конституция о Церкви.

GE = *Gravissimum Educationis* — декларация о христианском воспитании.

DV = *Dei Verbum* — догматическая конституция о Божественном Откровении.

DH = *Dignitatis Humanae* — декларация о религиозной свободе.

PO = *Presbyterorum Ordinis* — декрет о служении и жизни священников.

Прочие церковные документы

Codex Iuris Canonici, 1917 — Кодекс канонического права, изд. 1917 г.

Codex Iuris Canonici, 1983 — Кодекс канонического права, изд. 1983 г.

DH = Denzinger-Hünemann = *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)* / Hg. von Heinrich Denzinger, deutsche Übersetzung von Peter Hünemann. Freiburg, 2010 — Собрание вероисповеданий и церковных вероучительных постановлений, впервые изданное в 1854 г. вюрцбургским догматиком Генрихом Денцингером и переведенное в 1991 г. Петером Хюнерманном на немецкий язык (отсюда сокращенное название издания: «Денцингер-Хюнерманн»).

Römische Bischofssynode, 1971. *Der priesterliche Dienst — Gerechtigkeit in der Welt*, eingeleitet von Klaus Hemmerle und Wilhelm Weber. Trier, 1972 — Документы Римского архиерейского синода, 1971 г.

Paul VI. Ansprache bei der 75 — Jahrfeier von «Rerum Novarum», 22.9. 1966 // *Texte zur katholischen Soziallehre*, (Hg.) KAB. 8. erweiterte Auflage. Bornheim. 1992 — Павел VI, Обращение по случаю 75-летия «Rerum Novarum».

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche; Freiburg; Basel; Wien. 2006 — Собрание документов по социальному учению Церкви, изданное Папским Советом по справедливости и миру.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band II: 1982–1990. Herausgegeben und eingeleitet von H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Fischer. Paderborn / Frankfurt am Main, 1992 — Полное собрание отчетов и коммюнике, принятых в рамках межхристианских собеседований во всем мире.

Вероучительные документы

Pius XI — Пий XI. «Casti Connubii», 1931.

Paul VI — Павел VI. «Evangelii nuntiandi», 1975.

Paul VI — Павел VI. «Populorum Progressio» 1967.

Johannes XXIII — Иоанн XXIII. «Mater et Magistra», 1961.

Johannes XXIII — Иоанн XXIII. «Pacem in terris», 1963.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Laborem Exercens», 1981.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. Апостольское послание «Familiaris Consortio», 1981.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Mulieris Dignitatem», 1988.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Redemptor hominis», 1979.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Sollicitudo rei socialis», 1987.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Centesimus Annus», 1991.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Nachsynodales apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterausbildung im Kontext der Gegenwart», 1992. — Постсинодальное Апостольское послание епископам, священникам и верующим по вопросам образования священников в современном контексте.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Brief an die Familien», 1994.

Johannes Paul II — Иоанн Павел II. «Ut unum sint», 1995.

Benedikt XVI — Бенедикт XVI. «Caritas in Veritate», 2009.

Benedikt XVI — Бенедикт XVI. «Deus Caritas est», 2005.

Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholische Kirche: Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau, 2004 — Послание Вероучительной конгрегации епископам Католической Церкви: О сотрудничестве мужчины и женщины.

Apostolische Konstitution "Sapientia Christiana" über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, 1979 — Апостольское постановление «Sapientia Christiana» о церковных университетах и факультетах, 1979.

Päpstlicher Rat für die Familien «Charta der Familienrechte», 1983 — Папский Совет по вопросам семьи «Харта прав семьи».

Богословские и междисциплинарные тексты XX–XXI вв.

Balthasar H. U., v. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. 3. Aufl. Einsiedeln, 1988.

Barth K. Kirchliche Dogmatik. III/1. Zürich, 1993.

Beauvoir S. de. Das andere Geschlecht. Hamburg, 2000.

Benjamin W. Ursprung des deutschen Trauerspiels. Vorrede, Gesammelte Schriften I/1. / Herausgegeben von R. Tiedemann und K. Schweppenhäuser. 6. Aufl. Berlin, 1993.

Biser E. Keine Angst, glaube nur: Das Eugen-Biser-Lesebuch. Gütersloh, 2007.

Boff L. Jesus Christus, der Befreier. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau, 1987.

Bonhoeffer D. Nachfolge. Gütersloh, 2008.

Bonhoeffer D. Ethik. Gütersloh, 2006.

L. Boros. Mysterium Mortis. 10. Aufl. Freiburg, 1991.

Butler J. Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies. 15. Aufl. Frankfurt a.M., 1991.

Casper B. Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg im Breisgau, 1982.

Delbrêl M. Wir Nachbarn der Kommunisten. 2. Aufl. Einsiedeln, 1975.

Delbrêl M. Christ in einer marxistischen Stadt. Freiburg, 1984.

Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie. Mainz, 1996.

Focault M. Dispositive der Macht. Berlin, 1978.

Focault M. Der Wille zum Wissen. Berlin, 1987.

Gasset O.y. Gesammelte Werke in 6 Bänden. Augsburg, 1996.

Guardini R. Vom Sinn der Schwermut. Kevelaer, 2008.

Heidegger M. Logos. Heraklit Fragment 50 // Vorträge und Aufsätze. Stuttgart, 1978.

Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2006.

Imdahl M. Ikonik. Bilder und ihre Anschauung // Was ist ein Bild. G. Boehm. München, 1994.

Irigaray L. Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin, 1994.

Jaspers K. Philosophie II. Existenzerhellung. München, 1994.

Jung C.G. Gesammelte Werke 1–20. Ostfildern, 2011.

Kutschera F.v. Grundfragen der Erkenntnistheorie. Berlin, 1981.

Kraus G. Grundriss zur Dogmatik. Band 2: Welt und Mensch. 1997.

Pieper J. Über die Hoffnung. Einsiedeln, 2007.

Polany M. The great transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Berlin, 1997.

Rahner K. Sämtliche Werke, herausgegeben von K. Lehmann, J. B. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffelt, H. Vorgrimler, A. R. Batlogg. Freiburg im Breisgau, 1995 и далее.

Scheler M. Gesammelte Werke. Studienausgabe. Band 2: Der Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik. Bonn, 2008.

Schneider Th. Zeichen der Nähe Gottes. Mainz, 2005.

Studer B. Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche; Düsseldorf; Patmos, 1988.

Tillich P. Der Mut zum Sein, Gesammelte Werke. Bd. 11. Berlin, 1991.

Двухязычный параллельный список статей

Основные категории

<i>Правосл.</i>	<i>Католич.</i>	
БОГОЧЕЛОВЕК ИИСУС ХРИСТОС (С. 25)	ИИСУС ХРИСТОС (С. 35)	JESUS CHRISTUS
ЧЕЛОВЕК (С. 46)	ЧЕЛОВЕК (С. 54)	MENSCH
ЛИЧНОСТЬ (С. 63)	ЛИЧНОСТЬ / ЭТИКА ЛИЧНОСТИ (С. 73)	PERSÖNLICHKEIT / PERSONALITÄT
МУЖЧИНА / ЖЕНЩИНА (С. 79)	МУЖЧИНА / ЖЕНЩИНА (С. 88)	MANN / FRAU
ДУША (С. 98)	ДУША (С. 105)	SEELE
ЛЮБОВЬ (С. 111)	ЛЮБОВЬ (С. 116)	LIEBE

Алфавитные статьи

<i>Правосл.</i>	<i>Католич.</i>	
Адам и Ева (С. 122)	Адам / Ева (С. 128)	Adam und Eva
Болезнь (С. 140)	Болезнь (С. 146)	Krankheit
Брак (С. 152)	Брак (С. 158)	Ehe
Бесстрастие (С. 134)		
Вера (С. 163)	Вера (С. 168)	Glaube
Власть (С. 175)	Власть / Насилие (С. 180)	Macht
Воздержание (С. 186)	Воздержание (С. 192)	Enthaltsamkeit
Воля (С. 198)	Воля (С. 204)	Wille
Грех (С. 210)	Грех / Первородный грех (С. 216)	Sünde
Достоинство / Права человека (С. 222)	Права / Достоинство человека (С. 228)	Menschenrechte

<i>Правосл.</i>	<i>Католич.</i>	
Дух / Духовная жизнь (С. 234)	Дух, духовная жизнь (С. 239)	Geist / Geistliches Leben
Инвалидность (С. 246)	Инвалидность; люди с нарушениями (С. 262)	Invalidität
Исихия (С. 257)	Исихия / Покой (С. 256)	Ruhe / Hesychia
Искушение (С. 268)	Искушение (С. 274)	Versuchung
Лицо, ипостась (С. 280)	Лицо / Ипостась (С. 287)	Person / Hypostase
Молитва (С. 291)	Молитва (С. 296)	Gebet
Мудрость (С. 305)	Мудрость (С. 324)	Weisheit
Обожение (С. 317)	Обожение (С. 318)	Vergöttlichung
Образ Божий (С. 331)	Образ (С. 338)	Bild Gottes
Образование (С. 343)	Образование (С. 347)	Bildung
Общество (С. 352)	Общество / Учение об обществе (С. 358)	Gesellschaft
Память (С. 365)	Память / Воспоминание (С. 369)	Gedächtnis / Erinnerung
Познание (С. 373)	Знание (С. 378)	Wissen
Покаяние (С. 387)	Покаяние (С. 393)	Buße
Пост (С. 400)	Пост (С. 406)	Fasten
Радость (С. 410)	Радость (С. 410)	Freude
Речь (С. 422)	Речь (С. 426)	Sprechen
Свобода (С. 430)	Свобода (С. 437)	Freiheit
Святость (С. 445)	Священность / Святость (С. 451)	Heiligkeit
Семья (С. 457)	Семья (С. 463)	Familie
Сердце (С. 472)	Сердце (С. 477)	Herz
Слово (С. 483)	Слово (С. 488)	Wort
Смерть (С. 493)	Смерть (С. 498)	Tod

Двухязычный параллельный список статей

<i>Правосл.</i>	<i>Католич.</i>	
Смирение (С. 505)	Смирение (С. 511)	Demut
Совершенство (С. 518)	Совершенство / Завершенность (С. 523)	Vollkommenheit / Vollendung
Совесьть (С. 537)	Совесьть (С. 542)	Gewissen
Созерцание (С. 547)	Созерцание (С. 552)	Kontemplation / Betrachtung
Сознание (С. 558)	Сознание / Самосознание (С. 563)	Bewusstsein
Сон (С. 569)	Сон / Сновидение (С. 576)	Schlaf / Traum
Страдание (С. 583)	Страдание (С. 589)	Leid
Страсти (С. 593)	Страсти / Бесстрастие (С. 599)	Leidenschaften
Страх (С. 605)	Страх / Трепет (С. 610)	Angst / Furcht
Творение (С. 617)	Творение (С. 621)	Schöpfung
Тело / Плоть (С. 626)	Тело / Плоть (С. 632)	Leib / Fleisch
Трезвение (С. 636)	Трезвение (С. 642)	Nüchternheit
Труд, работа (С. 644)	Труд / Творчество (С. 649)	Arbeit
Удовольствие (С. 660)	Удовольствие (С. 666)	Vergnügen
Ум / Разум (С. 671)	Ум / Разум / Мышление (С. 677)	Verstand / Vernunft
Уныние (С. 683)	Уныние / Печаль (С. 690)	Schwermut / Verzagtheit
Ценности / Этика (С. 696)	Ценность / Ценности (С. 702)	Werte
Чувство (С. 709)	Чувства (С. 715)	Gefühl

Научное издание

БОГОСЛОВСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Русско-православный / римско-католический словарь

На русском и немецком языках

Русское издание

Под научной редакцией

протоиерея Андрея Лоргуса и Бертрама Штубенрауха

Издательство «Паломник»

111141, г. Москва, ул. Плеханова, 15.

Издательство «Никея»

121471, Москва, ул. Рябиновая, стр. 19

www.nikeabooks.ru

Издательский отдел:

Тел.: (495) 416-80-41; edit@nikeabooks.ru

Отдел продаж:

Тел.: (495) 600-35-10; sales@nikeabooks.ru

Оптовая система закупок «Книгосвод»

Тел.: (495) 600-35-10; www.knigosvod.ru

Розничный интернет-магазин: www.symbbooks.ru

Тел.: (495) 510-84-12; sales@symbbooks.ru

Подписано в печать 12.12.2012. Формат 70x100 1/16.

Бумага офс.

Гарнитура «Palatino Linotype». Печ.л. 46.

Тираж 1000 экз. Заказ № 102720

ISBN 978-5-88060-036-6 («Паломник»)

ISBN 978-5-91761-194-5 («Никея»)

Отпечатано: SIA «Preses nams Baltic» «Янсили»,

Силакрогс, Ропажский район, Латвия, LV-2133

www.pnbaltic.eu

При подготовке книги были замечены следующие неточности:

Напечатано	Следует читать
Стр. 17 строчки 8 и 10 «ОН»	«ОНА»
стр. 22 строчка 4 «богатеиший»	«богатеишим»
Стр. 264 строчка 15 αμερινία	αναπαύω
Стр. 265 строчка 2 αναπαύσις	ανάστασις
Стр. 393 строчка 13 בוש	שוב
Стр. 625 строчка 4 снизу «оружением»	«оружием»
Стр. 723 «Ёльдемани»	«Ольдемани»

«Православная антропология возводит человека к таким достоинству и чести, выше которых едва ли что может быть. Мы с вами сыны Божии (Гал. 3:26) и боги (Пс. 81:6)! Наше человеческое достоинство, наше происхождение, смысл бытия имеют самое возвышенное измерение. Достоинство человека понимается как неотъемлемое, онтологическое основание каждой человеческой личности. И хотя грехопадение помрачило человеческую природу, ослабило дух человека, но достоинство человека остается на богоподобной высоте.

Человек живет среди людей, нуждается в людях, стремится к любви и ожидает любви — это неизбывный «закон» бытия. И если бы любовь во всем правила миром, то человек не нуждался бы в защите себя и своих прав. Евангелие учит человека этой любви. Евангельская любовь по своей надмирной сути не нуждается в правах человека. Любовь превосходит разделения между людьми, соединяет желания, цели, потребности каждого».

Протоиерей Андрей Лоргус

«Личностная идентичность человека задается и утверждается любовью к нему Отца, Сына и Святого Духа, а также тех человеческих личностей, которые конституируют свое существование по образу Божественных Лиц. Поэтому изначальный определяющий принцип бытия человека как личности может быть выражен следующим образом: “Я любим, следовательно, я существую”».

Чурсанов Сергей Анатольевич