

BIBLIOTHECA CLEMENTINA



ЭНЦО БЬЯНКИ
ЛЕКСИКОН
ВНУТРЕННЕЙ ЖИЗНИ

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

Энцо Бъянки

ЛЕКСИКОН
ВНУТРЕННЕЙ ЖИЗНИ

Издание подготовлено
ЦЕНТРОМ св. КЛИМЕНТА
Общение и диалог культур

КИЕВ

Enzo Bianchi

LESSICO
DELLA VITA INTERIORE
Le parole della spiritualità

BUR Saggi

Энцо Бъянки

ЛЕКСИКОН
ВНУТРЕННЕЙ ЖИЗНИ

ДУХ I ЛИТЕРА

Известный христианский подвижник, автор многих книг, настоятель монашеской общины в Бозе (Италия), делится своими размышлениями о духовной жизни. Это не проповедь, но откровенные беседы, приглашающие читателя к раздумьям и наблюдениям. Раскрывая смысл основных понятий внутренней жизни христианских подвижников, автор сосредотачивается на том, как можно сегодня полноценно жить такой жизнью. При этом Энцо Бьянки не разделяет христианскую духовность на восточную и западную, но представляет обе традиции как единый поток жизни во Христе и в Духе, как неисчерпаемую сокровищницу единой церковной Полноты.

Книга окажет неоценимую пользу всем ищущим путей внутренней жизни в современном мире и каждому, кто интересуется христианской духовностью, сущностью христианского делания.

Издатель: Константин Сигов

Перевод: Ирина Варжанская

Научная и литературная редакция:
Юрий Вестель, Адальберто Майнарди

Компьютерная верстка:

Вадим Залевский, Екатерина Салата

Художественное оформление: Ирина Пастернак

Б969 Энцо Бьянки. Лексикон внутренней жизни
/Пер. с итал. – К.: ДУХ і ЛІТЕРА. 2010. – 224 с.

Это издание осуществлено при поддержке фонда
RENOVABIS

и Понтификального совета по содействию единству христиан

Выражаем признательность монашеской
общине Бозе за поддержку перевода книги на русский язык

УДК: 27.1:27-584

ISBN: 88-17-00061-2

ISBN: 978-966-378-156-3

© 1999 Enzo Bianchi

© ЦЕНТР св. КЛИМЕНТА

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i>	11
<i>Пролог. Пути</i>	15
Духовная жизнь	19
Аскеза	23
Святость и красота	27
Чувства и дух	31
Бодрствование	35
Духовная брань	38
Идолопоклонство	47
Akedia	52
Пустыня	55
Ожидание Господа	60
Богоискание	64
Терпение	68
Верность во времени	72
Покаяние	79
Внимание	83
Слушание	86

Медитация	89
Memoria Dei	92
Память	96
Молитва как странствие	100
Lectio Divina	103
Созерцание	108
Слово Креста	112
Молитва как взаимоотношение	116
Слушание прежде всего	120
Молитва и образ Бога	124
Молитва заступничества	127
Молитва в истории	131
Просительная молитва	134
Хвалебная молитва	139
Благодарственная молитва	143
Безмолвие	156
Целомудрие	152
Послушание	156
Нищета	159
Пост	164
Надежда	168
Прощение	172
Любовь к врагу	176

Смирение.....	180
Самопознание	184
Уединение	188
Общение и сообщение	191
Общение и приобщение.....	195
Болезнь	199
Старость.....	203
Смерть и вера	207
Эпилог. Радость	212

Андре Луфу

Авва Антоний *сказывал:* «*Придет такое время, когда люди обезумеют и при виде того, кто не безумен, ополчатся против него со словами: “Ты безумец!”, так как он на них не похож».*

Предисловие

«Многие из святых отцов о сердечном делании, блюдении помыслов и хранении ума сказали различными словами, как каждый из них научен был Божией благодатью, но одинаково по смыслу, восприняв прежде слово Самого Господа, сказавшего: “От сердца исходят помышления злые и оскверняют человека” (Мф. 15:19-20), и научившего внутренность сосуда очищать (Мф. 23:26), и произнесшего, что в духе и истине подобает поклоняться Отцу (Ин. 4:24)».

Эти слова великого старца, преподобного Нила Сорского, долгое время сопутствовали моим размышлениям о внутренней жизни. Должен признаться, что моей излюбленной традицией понимания духовной жизни стала великая подвижническая традиция русского православия, ее поиск внутреннего единства, чистоты сердца, проис текающего из познания кротости и смирения Христа, из созерцания во Святом Духе бесконечного милосердия Бога.

Поэтому я с радостью принял предложение издательства «Дух и литература» опубликовать этот небольшой «Лексикон внутренней жизни» и на рус-

ском языке, после того как он получил признание в переводе на французский и английский языки. На последующих страницах приведены некоторые размышления о «словах», способных проложить путь через основополагающие элементы «внутренней жизни», зондировать то измерение, которое каждый человек хранит в глубине своей души и тем не менее иногда оставляет без внимания, особенно в нашу эпоху, когда, похоже, превалирует внешняя, показная сторона, «имидж». Однако за поспешностью поверхностных отношений кроется поиск человеком сути жизни, непреходящего смысла, который не канет в бездну в потоке дней. Чтобы найти этот смысл, нельзя уклоняться от величайших вопросов, никогда не оставлявших человека: откуда мы пришли? куда мы идем? для чего человек? и для чего смерть?

Слова данного лексикона призваны наметить путь к одному из возможных ответов, исходя из убежденности в том, что христианская вера может явиться живым родником смысла, смысла смыслов, того, в чем состоит соль жизни и радость бытия, даже если мы погружены в атмосферу индивидуализма, релятивизма и замкнутости. Это слова, вобравшие в себя живительные соки иудео-христианской традиции, а также моего усердного чтения библейских текстов и сочинений великих духовных авторов Восточной и Западной Церкви. Я полагаю, что именно благодаря такому глубокому укоренению, в этих словах улавливаются всеобщие элементы, которые не чужды ни одному человеческому существу.

В эпоху, когда многие торопятся изображать панорамы религиозных войн и столкновений цивилизаций, я стремился предложить «слова духовности» как место встречи и диалога между несхожими, позволяющего каждому узреть, что наиболее ценное есть у другого. Учась узнавать друг друга, мы учимся взаимной любви.

В христианской духовной традиции, особенно монашеской, одним из величайших плодов молитвы считается умиротворенность сердца. Я глубоко убежден в этой истине, явившейся ответом отцов Церкви на вопрос о значении молитвенной жизни. И все же осмелюсь сказать, что подлинный плод молитвы измеряется лишь милосердной любовью, любовью к нашим братьям и Богу, порожденной этой молитвой. Когда я размышляю о своей молитве, о молитве множества монахов Востока и Запада, молящихся по много часов в день, – в своей келье или за литургией всей обчины, – у меня невольно возникает вопрос: «Какой плод принесет вся эта молитва?» Затем я порой обнаруживаю в своем сердце некий самородок любви и отвечаю себе: «Чтобы его обрести, понадобилась такая громадная куча песчинок, созданных молитвой». Плодом молитвы становится агапэ, любовь, которая и есть Сам Бог. Когда же Бог пребывает в нас, мы более стойко выдерживаем написк дьявола, мы сильнее в испытаниях. И поскольку мы дерзаем восклицать: «Кто отлучит нас от любви Христовой?» (Рим. 8:35), именно поэтому нам дано обрести мир.

Путь, проложенный нашим «лексиконом», на этом не оканчивается: обнаружение того, что обитает в нас, это не заколдованный круг, а захватывающее переплетение познания себя и другого, памятования о прошлом и взгляда, устремленного в будущее, поиска Бога, наделяющего человеческую жизнь смыслом, и борьбы с ложными богами, порабощающими человека.

Данный словарь, как и любой другой, не заменяет действительность, описываемую заголовками его словарных статей. «Знать» отдельные слова еще не значит уметь говорить на неком языке и быть в состоянии произносить толковые и вразумительные речи; подобным образом дать определение «внутренней жизни» еще не значит жить ею изо дня в день. И все же в этом есть своя польза для дела.

Энцо Бьянки

*20 мая 2010,
память преподобного Нила Сорского*

Пролог

ПУТИ

«Авва, молви мне слово!» В начале IV в., когда христианство уже было признано официальной религией империи и начало проникать в плоть и кровь языческого общества, эта просьба, обезоруживающая своей простотой, необычайно часто стала раздаваться в пустынях Египта и Палестины, Сирии и Персии. Случайные посетители или же неискушенные братья имели обыкновение обращаться таким образом к одному из старцев, дабы испросить у него наставление, которое, рождаясь из опыта жизни в Духе, могло стать бесценной помощью в следовании Господними путями. Одно слово на всю жизнь, будучи заимствовано из жизненного опыта старца, могло наполнить смыслом будни человека. Такое слово, приходящее извне, способно было низойти до глубин естества и, будучи внешним событием, стать ориентиром для внутреннего мира слушателя. Сказанные на ухо, запавшие в душу, обдуманные и претворенные в жизнь эти слова, эхом вторящие Слову, довольно скоро составили самый настоящий «лексикон пустыни», сформировав язык духовности, и дали наименование новой духовной реальности. А

«наречь имя» вещам – значит сделать первый шаг к их познанию, к овладению ими, к постижению, не останавливающемуся на назывании. Довольно скоро появляются сказания об «изречениях и действиях отцов-пустынников», составленные, чтобы повсеместно распространять эти перлы мудрости, а также дабы воспрепятствовать неизбежному рассеянию – среди пространств и веков – подлинных отцов и отсрочить последующий закат христианской жизни. Их составители сознавали как свою ограниченность (что, собственно, и порождало в них желание поведать другим о том, что превосходит предел их собственных способностей), так и риск, связанный с подобным предприятием: «Пророки написали книги, и пришли отцы наши, и упражнялись в них, и изучили их наизусть; затем пришел род сей, и списал их, и положил их праздными на окна». И все же передача осуществлялась. Все новые поколения задавались вопросами и находили ответы, если и не напрямую из уст аввы, то хотя бы из строк какой-то прочитанной или скопированной рукописи, или же делясь размышлениями во время *collationes* (духовных собеседований) в общине. То есть в такой момент братского общения, когда каждый одновременно становится и аввой, и учеником другого, при единственном условии – быть искренним в словах и делах.

Я хотел бы, чтобы нижеследующие страницы стали звеном именно этой цепи непрерывного предания. Их происхождение аналогично намного более авторитетным сказаниям первых веков хри-

стианства. Они родились в ответ на настоятельные просьбы братьев, сестер и гостей нашей общины и облеклись в письменную форму, чтобы вступить в диалог с более широкой, но не менее заинтересованной аудиторией внутрицерковных, а зачастую и внецерковных кругов. Но если наиболее известные древние повествования подаются в алфавитном (по именам отцов) или систематическом (согласно излагаемым темам) порядке, то в этой книге я отдал предпочтение методу ссылок и параллельных мест, согласно которому один термин отсылает нас к другому, поясняя отдельные его аспекты и обходя вниманием остальные, возвращаясь к ним позже. Это – один из древнейших методов, который, начиная с библейских конкордансий, или симфоний, на Священное Писание, породил бесконечное множество вариантов аналогических или лексико-тематических словарей и продолжает снабжать матрицами для отбора «словарных статей» самые современные энциклопедии, будь они даже составлены в строго алфавитном порядке. Тот же метод получил, возможно, неожиданную, но потрясающую актуальность для поиска «в сети»: ведь все эти хваленые «линки» суть не что иное, как плод ассоциативного мышления, да и отражают они в первую очередь ментальные, а потом уже информационные «связи».

Итак, на этих страницах я старался следовать библейскому и святоотеческому преданию, предварившему и сформировавшему меня, дабы взять просьбам тех, кто искренне, горячо и непре-

стано «требует у меня отчет в моем упование» (ср. 1 Пет 3:15). На этом нелинейном, но целенаправленном пути автору порой придется вернуться к ранее пройденному вскользь, но при этом панорама, открывающаяся нашему взору, каждый раз будет иной, по мере того как смещается точка зрения и на распутье избирается непременно новая стезя. По некоторым «местам» я прошелся мельком, полагаясь на то, что стоит лишь наметить пару основных штрихов, как их богатство само бросится в глаза. В других же – как в случае, например, молитвы – мне хотелось задержаться подольше и попытаться, используя различные подходы, приблизиться к недостижимой полноте восприятия, подобно мотыльку, что танцует вокруг пламени, но приходит к истинному познанию огня, только бросаясь в него. Такова цена, которую я счел нужным заплатить в попытке оставаться податливым действию Духа, чутким к прокладывающим себе путь в нашей жизни новшествам, внимая *другому*, расстраивающему ранее намеченные планы. Поэтому что, следя путем христианской духовности, я обрел нечто вроде путеводной нити: ею стала убежденность, что *наша жизнь имеет некий смысл*, и нам надлежит не изобретать или вкладывать его, а просто обнаружить в себе и вокруг себя его наличие и действие. Взамен мы обретаем свободу принять его.

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Христианская жизнь немыслима без жизни духовной! Основное предназначение Церкви в отношении ее верных состоит в том, чтобы привести их к опыту богопознания, к жизни в единении с Богом. Крайне важно и сегодня непрестанно твердить об этих основополагающих истинах, поскольку мы живем в эпоху, когда в церковной жизни, в силу преобладания пастырского попечения, сложилось представление, будто бы религиозный опыт соответствует скорее служению обществу, чем установлению личных отношений с Богом, переживаемых в контексте общины, укорененных в слушании Божьего Слова в Писании, формируемых Евхаристией и выражаемых жизнью в вере, надежде и любви. Такое сведение христианского опыта к морали прямиком ведет к обессмысливанию веры.

Вера же приводит нас к *реальному опытному богопознанию*, благодаря ей мы окунаемся в духовную жизнь, жизнь под водительством Святого Духа. Верующий в Бога должен на опыте изведать Его: недостаточно иметь правильные представления о Боге. И этот опыт, неизменно обретаемый через веру, а не через зримое (ср. 2 Кор 5:7: «Мы ходим верою, а не видением»), изумляет и пленяет, так что мы невольно вторим Иакову: «Истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал!» (Быт 28:16), или

же псалмопевцу: «Сзади и спереди ты объемлешь меня, [...] от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо – Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты» (Пс 138:5 и след.). Иной раз наш духовный опыт знаменуется пустотой, молчанием Бога, сухостью, что побуждает нас повторять слова Иова: «Но вот, я иду вперед, и нет Еgo, назад, и не нахожу Еgo; делает ли Он что на левой стороне, я не вижу; скрывается ли на правой, не усматриваю» (Иов 23:8–9). Однако Бог может обращаться к нам даже посредством повседневного молчания. В самом деле, Бог действует в нашей жизни посредством того, что нам доводится в ней испытать, а значит, в том числе и «кризисов», мрачных и темных времен, которые могут встретиться на нашем жизненном пути.

Духовный опыт – это, прежде всего, опытное познание того, что мы *предварены*: Бог упреждает нас, ищет нас, призывает нас, предшествует нам. Мы не изобретаем Бога, с Которым хотим наладить отношения: Он уже опередил наше желание, будучи изначальным и Присносущим! При этом на пути богопознания мы нуждаемся в непременном посредничестве Христа: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14:6). Таким образом, *духовный опыт – это и сыновний опыт*. Святой Дух есть свет Божий, предваряющий нас и указующий нам путь к освящению, путь, предполагающий следование за Христом и с Ним. Духовный опыт становится не чем иным, как ответом веры, надежды и любви Богу Отцу, обращающемуся к человеку в момент его крещения со словом, наделяющим его

новым достоинством: «Ты – Сын мой!». Воистину, сыны в Сыне Иисусе Христе: таково обетование и стезя, открывающиеся нам в крещении! Как говорил Ириней Лионский, Дух и Сын подобны двум рукам, которыми Бог вает из нашего бытия жизнь в свободе и послушании, в единении и общении с Ним Самим и другими.

Подлинность духовного развития определяется некоторыми существенными элементами этого пути. Это, прежде всего, *кризис образа самого себя* – болезненный, но необходимый первый шаг к обращению, момент, когда вдребезги разбивается не подлинное, а воображаемое «я», созданное нами в стремлении к собственному идеалу самореализации. Без этого кризиса нам не приблизиться к истинной жизни в Духе. Если мы не умерли для самих себя, то и не воскреснем к новой жизни, обретаемой в крещении (ср. Рим 6:4). Далее потребуются *честность в отношении реальности и верность ей*, то есть реалистичность, ибо именно в истории и в повседневной жизни, *вместе с* другими, а не в одиночку осуществляется познание Бога и все большее единение с Ним. Это и есть тот самый момент, когда наша духовная жизнь достигает гармоничного сочетания послушания Богу и верности земному в жизни веры, надежды и любви. Это и есть тот самый момент, когда на зов Бога мы можем ответить Ему своим «да», приемля все дары и ограничения, свойственные нашей тварной природе. Таким образом, речь идет о том, чтобы пуститься в странствие веры, дабы, следуя

за Христом, изведать на опыте, что Он обитает в нас. Ап. Павел пишет к христианам Коринфам: «Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор 13:5).

Духовная жизнь разворачивается в сердце человека, в его сокровенном естестве, средоточии желаний и решений, в его внутреннем мире. Именно наличием этого внутреннего мира определяется подлинность нашей принадлежности к христианству. Христианская жизнь на самом деле предполагает не «продвижение вперед», или извечный поиск новизны, а «продвижение вглубь», нисхождение в сердце и обнаружение того, что оно есть Святая Святых Храма Божия, коим является наше тело! Действительно, речь идет о «поклонении Господу в сердце» (ср. 1 Пет 3:15). Это то место, где происходит наше освящение, то есть в нас вселяется Божественная Триединая жизнь: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы приDEM к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14:23). Целью нашей духовной жизни является наше участие в Божьей жизни, или, как называли это отцы Церкви, «обожение». «Бог действительно сделался человеком, дабы человек стал Богом», – пишет Григорий Назианзин, а Максим Исповедник прекрасно подытоживает: «Обожение совершается укоренением Божьей любви в нас, вплоть до прощения врагов, в подражание Христу на Кресте. Когда же ты станешь Богом? Когда будешь способен, подобно Христу на Кресте,

сказать: “Отче, прости их”, и более того: “Отче, за них я отдаю свою жизнь”». К этому ведет нас духовная жизнь, то есть жизнь, укорененная в вере в Бога Отца Создателя, движимая и направляемая Духом Освящающим, привитая к Сыну Иисупителю, Который учит нас любить так, как Сам возлюбил нас. По сему мы судим о своем приращении в достижении меры полного возраста Христова*.

АСКЕЗА

«Христианами становятся, а не рождаются» (Тертуллиан). В этом «становлении» нашел свое место и прочно утвердился христианский аскетизм. Слово *аскеза* нынче вызывает подозрения, а то и вовсе звучит абсурдно и непостижимо для многих людей и, что еще важнее, для немалого числа христиан. На самом деле, «аскеза» – термин, восходящий к греческому *askein*, «упражняться», «подвизаться». Он указывает на методичность применения, повторяемость упражнения, усилие, направленное на приобретение специфического навыка, а также искусности: и спортсмен, и художник, и солдат должны упражняться, оттачивая определенные телодвижения и жесты, чтобы достичь вершин мастерства. Таким образом, аскеза,

* Ср. Еф 4:15–16 (здесь и ниже примечания принадлежат редакции).

прежде всего, является естественной необходимостью: само взросление человека, как и становление его личности, требует некоего духовного роста в соответствии с фактическим («паспортным») возрастом. Возникает необходимость научиться говорить «нет», чтобы смочь сказать «да»: «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое», – пишет ап. Павел (1 Кор 13:11). Христианская жизнь, будучи возрождением к новой жизни, жизни во Христе, сообразованием собственной жизни с жизнью Божьей, требует приобретения «неприродных» навыков, таких как молитва или любовь к врагу, чего невозможно добиться без постоянной практики, упражнений, непрестанных усилий. К сожалению, миф о спонтанности, довлеющий над современной культурой и влекущий за собой противопоставление аскетических усилий и неподдельности, оказывается основной преградой на пути человека к зрелости и пониманию необходимости аскезы для духовного роста.

Безусловно, христианская аскеза неизменно остается лишь *средством и подчинена одной цели: милосердной любви*, любви ко Господу и ближнему. Не изведав нескончаемых падений, провалов, «огрехов», невозможно добиться того, чтобы правильно понятая христианская аскеза навсегда стала абсолютно неотделимой от благодати: «невозможное дело, чтобы кто-нибудь победил свою природу» (Иоанн Лествичник, 15.9). Христианская история

знала немало примеров крайностей и злоупотреблений аскетизмом, но Церковь всегда осуждала те излишества, которые сводили христианскую жизнь к серии героических подвигов. Ей даже удавалось подойти к этому с чувством юмора: «Если подвизаетесь в аскезе, как должно, — не гордитесь тем, что поститесь. Если же тщеславитесь сим, то какая польза в посте? Лучше человеку есть мясо, нежели надмеваться и величаться» (авва Исидор). Аскетизм направлен не на совершенствование собственной самости, а на снискание свободы и братских уз: его конечная цель — любовь, любовь милосердная. Аскеза всерьез принимает тот факт, что невозможно служить одновременно двум господам и что альтернативой послушанию Богу является раболепство пред идолами. Наше внутреннее естество нуждается в назидании, так же как любовь нуждается в отшлифовке и очищении, а отношения — в стяжании мудрости и учтивости: вот что подразумевает аскеза! В частности, «пот и труд» (Кавасила) аскетических усилий открывают доступ к Божьему дару, располагают все человеческое существо к его принятию. Итак, можно резюмировать христианский смысл аскезы следующей фразой: спасение приходит от Бога в Иисусе Христе. Аскеза — это не что иное, как принятие того факта, что мы являемся собой исключительно в силу благодати, даруемой Другим, именуемым Богом, и согласие обрести свою личностность во взаимоотношениях с этим Другим. И хотя аскеза нередко отражала негативное и презрительное отношение к телу, главным

образом из-за приверженности антропологической модели дуалистического типа, на самом деле она предусматривает обязательное участие всего тела в богопознании! Без этого аспекта христианство свелось бы либо к интеллектуальному упражнению, гноисису, либо к одной морали.

Более того, служа христианскому откровению, свидетельствующему о том, что подлинная человеческая свобода проявляется в готовности к самопожертвованию из любви к Богу и ближнему и открыта упреждающему Божьему дару, аскеза стремится избавить человека от себялюбия (*philautia*), от эгоцентризма и преобразить индивида в личность, способную к общению и бескорыстию, дарению и любви. Так, раннехристианское предание проявило готовность к самокритике, к примеру, в следующем утверждении одного из отцов-пустынников: «Многие безрассудно изнурили свои тела и покинули их, так ничего и не обретя. Уста наши из-за постов источают зловоние, мы знаем наизусть Писание, поем все псалмы, но не имеем того, что взыскиует Бог: любви и смирения». Только здравая аскеза с рассуждением угодна Богу. И она человечна, а не бесчеловечна. Она способна помочь человеку претворить свою жизнь в шедевр, в произведение искусства. Наверное, не случайно слово *askein* использовалось в древнегреческой литературе при упоминании художественного ремесла. Итак, цель аскезы состоит в том, чтобы жизнь верующего проходила под знаком красоты, которая в христианстве называется святостью.

СВЯТОСТЬ И КРАСОТА

В христианском предании, особенно восточном, выработалось преимущественно моральное толкование святости. Однако она, собственно, стоит не в безгрешности, а скорее в уповании на Божье милосердие, превосходящее по своей силе наши грехи и способное поднять падшего верующего. Святой – это песнь, возносимая Божьему милосердию, это тот, кто свидетельствует о победе трижды Святого и трижды милостивого Бога. Святость как благодать и дар требует фундаментальной открытости человека, что позволило бы Божьему дару заполнить его. Таким образом, святость, прежде всего, свидетельствует об ответном характере христианской экзистенции – характере, утверждающем, что бытие превыше дела, дар превыше корысти, даяние по милости превыше воздаяния по долгу. Можно сказать, что христианская святость, в том числе в ее этическом измерении, носит не судебный или правовой, а евхаристический (благодарственный) характер, будучи ответом на *charis* (благодатный дар) Бога, коим явился Иисус Христос. Вот почему знамением святости служат благодарность и радость. Свят тот, кто говорит Богу: «Не я, а Ты».

Такая точка зрения на предваряющую благодать позволяет разглядеть, что одним из имен святости является *красота*. Действительно, христианские воззрения на святость обнажают в ней, среди прочего, красоту. Еще Новый Завет

отмечает взаимосвязь этих двух призывов к христианам: *быть святым во всех поступках* означает не что иное, как *поступать красиво* (ср. 1 Пет. 1:15–16 и 2:12). Раскрываясь в красоте, святость, похоже, прежде всего, воспринимается вне индивидуализма, то есть не как плод усилий, пусть даже героических, кого-то одного, а как результат приобщения. Именно эта причастность иконописно показана в образах Моисея и Илии, «явившихся во славе» (Лк 9:31), а также апостолов Петра, Иакова и Иоанна, окруживших Христа, блистающего в сиянии преображения. Это – *соптитио sanctorum*, общение святых, или тех, кто участвует в Божественной жизни *соптимиканtes in Unitate*, в общении с Тем, Кто является единственным источником святости (ср. Евр 2:11). Как тут не вспомнить кафедральный собор Шартра сстатуями святых Ветхого и Нового Заветов, окружившими *Beau Dieu* (Прекрасного Бога) подобно лучам, исходящим из единого солнца? Слава Того, Кто есть Создатель красоты, сияет на лице Иисуса Христа (2 Кор 4:6), Мессии, воспетого псалмопевцем как «прекраснейшего из сынов человеческих» (Пс 44:3); она же изливается в сердца христиан, благодаря действию Духа Освящающего, Который придает их облику образ и подобие Лика Христова, претворяя биологическую индивидуальность каждого в событие взаимоотношения и общения всех. Таким образом, жизнь христианина, да и сам он как личность могут воспринять нечто от благолепия

Триединой Божественной жизни, жизни-общения, перихорезы* любви.

Святость – это красота, противящаяся уродливости замкнутости, эгоцентризма, себялюбия (*philautia*). Это еще и радость, противящаяся тоске тех, кто не отворяет душу дару любви, подобно богатому юноше, который «отошел с печалью» (Мф 19:22). Леон Блуг писал: «Нет иной печали, кроме как не быть святым». Итак, святость – это красота как дар и обязательство христианина. В мире, который «хорош» – как гласит сказание о творении в Книге Бытия, – человек создается Богом во взаимодействии различия полов и провозглашается подобающим собеседником Бога, способным принять дары Его любви. И это дело сотворения прославляется как *весъма прекрасное* (ср. Быт 1:31)**. В мире, призванном быть прекрасным, на человека возлагается ответственность за все творение, за красоту мира, за красоту собственной жизни, и за себя, и за других. Если красота «сулит счастье» (Стендаль), тогда каждый жест, каждое слово, каждое действие, вдохновленное красотой, является пророчеством о мире искупленном, о новых небесах и новой земле, о человеческом роде, собранном воедино в Небесном

* Греч. *perichoresis*, лат. *circuminsessio* – взаимопроникновение, взаимопребывание.

** Ветхозаветное слово *tob*, обозначающее благо в самом широком смысле, Септуагинта в данном случае передает как *kalos* «прекрасный».

Иерусалиме и пребывающем в бесконечном общении. Красота предрекает спасение: «Мир спасет красота», – писал Достоевский.

Христиане, призванные к святости, призваны и к красоте, но тогда правомочен вопрос к нам самим: как мы поступили с повелением хранить, творить и переживать красоту? Речь идет о необходимости восстановить красоту отношений, сделать Церковь общиной, где переживаются настоящие братские отношения, вдохновленные бескорыстием, милосердием и прощением; где никто никому не говорит: «Ты мне не надобен» (1 Кор 12:21), ибо каждая рана, нанесенная сопричастности, уродует красоту единого Тела Христова. Речь идет о той красоте, которая уподобляет Церковь светоносному месту (ср. Мф 5:14–16), пространству свободы, а не страха, расширения души, а не пренебрежения человечностью, симпатии, а не противопоставления себя другим людям, сострадания и солидарности, прежде всего, с самыми бедными. Это та красота, которой должны быть пронизаны наше жизненное пространство, литургия, окружающая среда, а наипаче живой Божий храм, то есть сами люди. Это та красота, которая порождается воздержанием, нищетой, борьбой с идолопоклонством и мирской тщетой. Это та красота, которая сияет там, где восторжествовала сопричастность, а не потребительство, созерцание и бескорыстие, а не стяжательство и алчность. Ведь христианство – это *philocalia* (добротолюбие), путь любви к прекрасному. А христианское призвание к святости

включает в себя призвание к красоте, к тому, чтобы сделать свою жизнь шедевром любви. Повеление: «Святы будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш» (Лев 19:2; 1 Петр 1:16) теперь уже неотделимо от заповеди: «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34). Христианская красота – это не данность, а свершение. Это – событие, в котором проявляется любовь и которое в ходе истории повествует всегда по-новому, поэтически, творчески о безумии и трагической красоте любви, коей возлюбил нас Бог, даровав нам Своего Сына, Иисуса Христа.

ЧУВСТВА И ДУХ

На сегодняшний день представляется проблематичной интеграция сенсорного аспекта в духовный опыт. Не утратило ли всякий смысл выражение «опытное богопознание»? Не следует ли примириться с тем, что его значение слилось с чисто интеллектуальным (то есть познавать Бога – значит говорить или писать о Нем), или же свелось к деятельности благотворительных обществ и филантропии (где опытное богопознание понимается как альтруистическая позиция), или стало достоянием мира мистики? Встреча с Богом происходит в вере, а не в зримом, но при этом объемлет всего человека вместе с его телом и органами чувств. Августин заявляет об этом так: «Ты позвал, крикнул

и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание Свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отведал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я возгорелся о мире Твоем» («Исповедь» X, 27, 38; перев. М. А. Сергеенко).

Текст бл. Августина эхом вторит учению его наставника Оригена о «духовных чувствах». Знаменитый александриец пишет:

Христос становится объектом каждого чувства души. Он называет Себя истинным Светом, просветляющим очи души, Словом, дабы быть услышанным, Хлебом жизни, дабы быть вкушааемым. Он равно именуется и «елеем», и «нардом», ибо душа наслаждается благоуханием Логоса, Он сделался «Словом, ставшим плотью» осозаемым и досягаемым, дабы внутренний человек уловил Слово жизни.

Толкование на Песнь Песней II, 167, 2.

Бог, вочеловечившись, раз и навсегда утвердил высокое духовное достоинство плоти. Правда, традиционное учение о духовных ощущениях порой основывалось на противопоставлении и размежевании телесных и духовных чувств, однако в некоторых своих вариациях (например, у Бонавентуры) наблюдается преемственность этих двух уровней восприятия. Тем не менее, по ту сторону антропологических концепций – ныне так или иначе

че неприменимых, – обусловленных древними доктринальными формулировками, крайне важно восстановить и переформулировать глубинную суть, на которой они настаивали. *Sensus fidei* не является схоластическим знанием, оно связано с прожитым, с познанием Бога «на практике», приводящим к возникновению «Богоощущения», то есть распознанию. Такому умению распознавать нас учит Евхаристическая Литургия, где совершающее тайнодействие является тайной веры, но вместе с тем Евхаристическая Литургия представляет собой опыт, обретаемый посредством всех органов чувств верующего, позволяя *слышать* проповедуемое Слово Божие, *видеть* иконы, свет, лица братьев, *вкусывать* евхаристические хлеб и вино, *ощущать запах* благовоний, ладана, *осознать* ближнего в приветствии мира... В Воплощении откровение было воспринято человеком через все его органы чувств; в домостроительстве таинств свершение тайнодействия также вовлекает все чувства человека, что, впрочем, предполагает некую обостренность и преображение восприятия и подразумевает постижение реальности «во Христе». Чувства не подавляются, а упорядочиваются верой, приуготовленные молитвой, укорененные во Христе, преображеные Святым Духом: таким образом, крещеный может явиться новой тварью, которая «действительно «видит» Сына Божия; «обоняет» и «слышит» Его слово, «осознает» Его и Им насыщается; «вкусывает» Его; дышит жизнью во Святом Духе». Так выражает свою мысль о появлении духовных чувств в Четвер-

том Евангелии экзегет Донатиен Молла. При этом нам не приходит в голову, что речь идет о «миистическом» опыте, недоступном подавляющему большинству. «Слушание» Слова Божия посредством чтения-молитвы текстами Св. Писания делает для верующего «зримым» Лик Христа, «осозаемым» Его присутствие, восхищающее его, позволяет «вкусить» утешение Духа и умиленно плакать... Это высшая конкретность духовного опыта.

Изведать веру значит изведать красоту, пережить встречу в равной степени реальную и несказанную, ощутить присутствие намного более сокровенное, чем собственное естество. На Востоке святой представляется человеком с сияющим лицом, источающим аромат телом, чья плотскость уже усовершилась в красоте и сопричастии. Безусловно, это беда, если кто путает психические и эмоциональные процессы с духовными, но духовное через психическое также питает органы чувств. Следовательно, «духовные чувства» это не только метафора, ибо они описывают опыт общения с Господом в разнообразных аспектах, в которых он может проявиться в душе человека: сладость, сила, близость, любовное влечение, послушание, действенное присутствие. Иными словами – *sobria ebrietas*, опыт любви. Когда бл. Августин утверждает, что око зрит, если зрит сердце, и что только любовь способна видеть, он тем самым подсказывает нам, что духовные чувства суть чувства, пронизанные глубоким опытом Божьей любви, которая очищает, гармонизирует и делает утонченной любовь человеческую.

Однако кто нынче может претендовать на роль «наставника духовной жизни тела в мире, который, либо не разграничивая, либо отграничиваая дух от плоти, утратил и то, и другое, и гибнет от этой потери?» (Кристина Кампо).

БОДРСТВОВАНИЕ

«Все, что нам нужно – это дух бодрствующий». Это изречение аввы Пимена, одного из отцов-пустынников, хорошо отражает существенную роль бодрствования в духовной жизни христианина. В чем же оно состоит? Новый Завет, противопоставляя бдение состоянию опьянения и дремотности, определяет его словом *трезвение* и выражением «не смыкать глаз». Тем, кто преследует ясно поставленную цель, чтобы не потерять ее из виду, необходимо быть именно бдительным. А поскольку христианин ставит своей целью взаимоотношения с Богом через Иисуса Христа, христианское бодрствование целиком и полностью связано с личностью Христа Пришедшего и вновь Грядущего. Василий Великий завершает свои «Нравственные правила» утверждением, что «отличительная черта» христианина – всегда быть начеку, бодрствовать ради Иисуса Христа: «Что свойственно христианину? Каждый день и час бодрствовать и при совершенном благоугождении Богу быть готовым, зная, что Господь придет в час, в который он не чает».

Акцент на временном измерении, присущий этому тексту, не случаен. Образцом бодрствующего является пророк, тот, кто старается истолковать взгляд и Слово Бога в определенном временном и историческом «ныне». Таким образом, бодрствование – это внутренняя ясность, рассудительность, критичный ум, присутствие в истории, отсутствие рассеянности и легкомыслия. Слушая Слово Божие, человек бодрствующий, внутренне сосредоточенный на его повелениях, становится *ответственным*, то есть глубоко неравнодушным, сознательно берущим на себя попечение обо всем, в особенности же – способным блюсти других и хранить их. «Быть *episcopis*, епископом, – пишет Лютер, – означает наблюдать, быть бдительным, рачительно блюсти». Следовательно, бдительность представляет собой свойство, требующее большой силы духа и наделяющее уравновешенностью: речь идет о необходимости быть бдительным не только к истории или ближним, а и к себе самому, своему служению, своему труду, своему поведению – в общем, ко всей сфере житейских взаимоотношений. До тех пор, пока над всем не воцарится господство Христа.

Трудность бодрствования заключается как раз в том, что блюсти надо прежде всего себя самого: враг христианина находится в нем самом, а не вовне. «Бодрствуйте на всякое время и молитесь, смотря за собою, чтобы сердца ваши не отягчались развлечениями, пьянством и заботами житейскими», – говорит Иисус в Евангелии от Луки. Бдительность

достигается путем борьбы с самим собой: бодрствующий человек – человек *стойкий*, вступающий в противоборство в защиту своей внутренней жизни, дабы не быть прельщенным миром, устоять под бременем невзгод бытия, одним словом, дабы соединить веру и жизнь, сохранив в ней равновесие и гармонию. Бодрствующий – это тот, кто врастает в жизнь, а не прячется за фантазиями или впадает в идолопоклонство, кто трудится, а не предается праздности, кто строит отношения, любит, а не безучастен, кто со всей ответственностью берет на себя свои фактические обязательства и ими живет в ожидании грядущего Царства. Итак, бодрствование – основа качества жизни и отношений, оно же стоит на страже полноты жизни и противостоит обольщеньям, которыми человека терзает смерть. Поэтому Павел предостерегает Солунских христиан: «Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться». Согласно символике Библии, а также некоторых других культур (стоит вспомнить, что греческая мифология сделала Гипноса, бога сна, братом-близнецом Танатоса, олицетворяющего смерть), уснуть означает перенестись во владенья смерти. Бодрствование же не просто отражает надлежащую позицию человека внимательного и ответственного, но и обретает особое значение для христианина, верой полагающегося на Христа, Который был мертв и воскрес. Бодрствование подразумевает, что человек глубоко проникся верой в торжество жизни над смертью. Таким образом, бодрствующий становится не только неусыпным,

в противовес человеку сонному, одурманенному, с притупленными внутренними чувствами, поверхностью воспринимающему вещи и отношения, но и человеком лучезарным и светоносным. Просвещенные погружением в крещальную купель христиане суть «чада света», призванные нести свет: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» (Мф 5:16). Речь идет не о духовном экспгиционизме, а о свойстве света, который, переполня бодрствующее сердце, льется через край и не может быть скрыт, ибо сам собой источается и распространяется. В определенном смысле бодрствование является тем единственным, без чего христианину никак не обойтись: внутреннее бдение – мать любой добродетели, соль всех деяний, свет помыслам и словам. Без нее все, что делает христианин, может оказаться чистой тщетой. Авва Арсений сказывал: «Всякому человеку надлежит бодрствовать в делах, чтобы не трудиться напрасно».

ДУХОВНАЯ БРАНЬ

Одним из основных проявлений христианской духовной жизни является *духовная брань*. Требование к верующему подвизаться таким образом выдвигается еще Священным Писанием: человек, призванный «господствовать» над всей тварью, обязан осуществить такое господство и над самим

собой, и над ему угрожающим грехом: «У дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты *господствуй над ним*» (Быт 4:7). Итак, речь идет о *внутренней борьбе*, обращенной не против сущих вовне, а против искушений, помыслов, побуждений и порывов, ведущих к совершению зла. Ап. Павел, заимствуя образы из спорта и военного дела (бег, рукопашная схватка), говорит о духовной жизни как об усилии, душевном напряжении в стремлении сохранить верность Христу, разоблачающем те внутренние движения, посредством которых грех входит в человеческое сердце, дабы пресечь оный на корню. Сердце, по сути, и есть поле боя. Сердце, воспринимаемое, согласно библейской антропологии, как орган, лучше всего воплощающий полноту жизни: средоточие нравственной и внутренней жизни, престол мудрости и желания, содержит в себе составные элементы того, что мы именуем «личностью», и сродни тому, что мы вкладываем в понятие «совести». Однако в христианстве все это не сводится, на деле, к простому процессу «распознания и психологической коррекции», а, как говорит ап. Павел, побуждает «подвизаться добрым подвигом веры» (1Тим 6:12), и представляет собой тот единственный ратный путь, к которому применимо определение «добрый». Таким образом, речь идет о брани, рожденной верой и единением со Христом через крещение, совершаемой в вере, то есть в уповании на победу, уже одержанную Самим Христом, и приводящей к вере, к ее сохранению и укреплению.

Духовная брань, согласно христианскому преданию, нацелена на то, чтобы уберечь «духовную святость» верующего. Ее венцом является *apatheia*, под которой однако следует понимать не *отсутствие страстей*, а *отсутствие патологии*. Таким образом духовная брань использует целительное свойство веры. Духовная жизнь, будучи весьма реальной и конкретной жизнью, нуждается в питании и подкреплении, обеспечивающих ее развитие, а также в лечении, когда возникает угроза ее целости и сохранности. Как на Востоке, так и на Западе христиане установили сферы и места для ведения этой брань с целью сохранить здравость поступков верующего, его стремление к приобщению, а не к потреблению. В монашеской традиции всегда усиленно подчеркивалось, что жизнь в вере принимает вид непрестанной борьбы с искушениями. Преп. Антоний, «отец монашествующих», сказывал: «Сие есть великое делание, чтобы поверг человек всякую погрешность свою пред собою, пред лицо Бога и берегся искушений даже до последнего своего дыхания». Но что же такое «искушение»?

Этим выражением обозначается помысел (греческие отцы использовали слово *logismoi*), побуждение, импульс, приходящий к человеку извне (то, что он видит, слышит, что находится вокруг него и т. п.), или же исходящий из его собственного естества, структуры личности, личной истории, особых слабостей, и внушающий человеку возможность совершить злодеяние, противное Евангелию. Со временем своей детской катехизации многие помнят список

«семи смертных грехов», распространившийся в католическом мире главным образом в эпоху Контрреформации, но восходящий к Григорию Двоеслову, выделявшему *тищеславие, зависть, гнев, печаль, скупость, чревоугодие и блуд*. В свою очередь этот список семи грехов был создан на основе перечня восьми основных («родовых») лукавых помыслов, принадлежащего Евагрию Понтийскому (IV век) и популяризированного на Западе Иоанном Кассианом. Если перечесть этот список сегодня, оставляя в стороне тот моралистический и легалистический контекст, в котором он дошел до нас, и вместо этого понять эти грехи как «отношения», они станут по-разительно актуальными (многие рассматривали их как форму психоанализа *ante litteram*), и мы сможем докопаться до глубинной и крайне простой сердцевины, порождающей, по сути, знакомые нам более или менее незамысловатые их формы.

Евагрий прежде всего говорил о *чревоугодии* (*gastrimargia*), которое проявляется не только в отношении еды (сводясь к тривиальному «греху обжорства»), но и в любой иной форме патологии, вызванной тем, что входит через уста человека (на ум приходят ярко выраженные формы булимии и анорексии). *Блуд* (*porneia*) определяется неуравновешенностью в отношении сексуальности, прежде всего как тенденция овеществлять как свое, так и чужое тело, абсолютизировать импульсы и сводить к объекту вожделения того, кто призван быть объектом любви. *Сребролюбие* (*philargyria*) действительно подразумевает скупость, но на более глубоко-

ком уровне оно отсылает нас к отношению к вещам и вскрывает тенденцию отождествлять себя с тем, чем обладаешь. *Гнев* (*orge*) указывает на то, что отношение к другим людям может извратиться вплоть до яростного неистовства, хотя верующий призван терпеливо и неутомимо упражняться (что этимологически восходит к аскезе) в принятии инаковости. *Печаль* (*lure*) подразумевает грусть, а также безнадежную неудовлетворенность того, кто не наладил сбалансированные отношения со временем и не в состоянии достичь единства времени в собственной жизни. Раздираемый ностальгией по прошлому и бегством в иллюзорное грядущее, человек во власти *духа печали* неспособен вести в день сегодняшний, в настоящее. Помысел *уныния*, *akedia* (не вошедший в западный список Григория Двоеслова, вероятно, слившись воедино с *печалью*), обозначает своеобразное нерадение (леность), *taedium vitae**, полнейшее отсутствие мотивации, превращающееся в губительный импульс и даже тягу к самоубийству. Оно проявляется как радикальная неустойчивость, отвращение к жизни, желание нуллифицировать свое бытие и обнажает неспособность построить гармоничные отношения с окружающим миром. *Тщеславие* (*kenodoxia*) является искушением отождествлять себя со своими достижениями. Наконец, *гордыня* (*urerephania*) подразумевает *hybris* (высокомерие) в отношении Бога и предполагает спесь, самоутверждение, подмену Бога своим «я».

* Пресыщение жизнью, опустошенность, душевная усталость.

Несложно увидеть, как духовная борьба, которая выделяет эти сферы (заимствованные из всех фундаментальных жизненных отношений) в качестве «поля боя», стремится привести верующего к личностной зрелости и раскрытию полной свободы. Бодрствование и внимание являются «трудом сердца» (Варсануфий), позволяющим верующему его очистить, ведь на самом деле злые помыслы исходят из сердца и оно же, благодаря вере, должно стать обителем Христа. В этом смысле «хранение сердца» (*phylake tes kardias*) для человека духовного является первейшим делом и единственным, что имеет поистине существенное значение. Как же происходит эта борьба? Необъятная аскетическая литература по этой теме, начиная с «*De agone christiano*» («О брань христианской») бл. Августина, включая творения Евагрия Понтийского и Иоанна Кассиана, вплоть до знаменитого трактата «Духовная брань» Лоренцо Скуполи (1530-1610)*, позволяет выделить некий конкретный путь, определенную динамику развития искушения в человеческом сердце, которую надлежит пресечь внутренней битвой. Фундаментальными моментами этого динамизма являются *внушение (прилог)*, *собеседование (сочетание)*, *согласие (сосложение)* и *страсть (или же порок)*.

Внушение – это рождение в сердце человека мысли о допустимости злодеяния, греховного поступ-

* Известного также в переводе Никодима Святогорца на греческий язык и затем в переводе на русский Феофаном Затворником под названием «Невидимая брань».

ка. Опасность данного помысла легко распознается по вызванному им в сердце смятению: он отнимает мир и безмятежность. Это подлинно общечеловеческий момент: никому не дано его избежать. Если задержаться на этом помысле и, удерживая его, *собеседовать* с ним, или пытаться рассеять, прибегнув к уловкам самооправдания, свое смятение и замешательство, вызванные им в глубине души, тогда его присутствие мало-помалу становится всесильным, неодолимым и берет верх над человеком. Именно тогда и возникает *внутреннее согласие*, личная решимость поступить вопреки Божьей воле. Если много-кратно уступать греховному помыслу, не проявляя склонности к борьбе, то человек становится рабом *страстей*, порока. Однако на начальном этапе этот процесс можно пресечь, незамедлительно вступив в брань с подобными помыслами и внушениями в момент их зарождения.

Но опять же: каковы конкретные методы такой борьбы? Прежде всего, надлежит полностью открыть свое сердце для духовного окормления, доверяясь духовному наставнику, затем молиться и призывать Господа, слушать и стараться вместить Слово Божие, наполнить жизнь взаимоотношениями, а также истовой любовью. Кроме того, такая брань требует особой бдительности в отношении себя самого*, а

* В святоотеческой традиции в этом смысле часто используется слово хранение (сердца, внутреннего человека), а также выражение «внимать себе», т.е. быть чутким, бдительным и трезвым.

также многочисленных человеческих связей, через которые может прийти искушение, соблазн идолопоклонства. Искушение способно принимать самые разнообразные формы, которые могут охватывать великое множество фундаментальных антропологических отношений. Отношение к еде, к своему телу и своей чувственности, к вещам (особенно материальным благам, деньгам), к другим, ко времени, к пространству, к труду и, наконец, к Богу. Посредством этой браны, во всех сферах нашей жизни, которыми определяется наш человеческий и духовный облик, должны воцариться порядок и дисциплина. Неизменно, в любую из этих сфер грех входит под видом соблазна жить в режиме *потребления*, а не *приобщения*. Поэтому бороться с искушениями нас превосходно учит Евхаристия, ибо именно в ней происходит прославление и торжество жизни как общения с Богом и людьми.

В этой борьбе нам надлежит упражняться: необходимо, прежде всего, различать свои греховные склонности, свои слабости и недостатки, особым образом сказавшиеся на нас. Их следует назвать и признать, а не откращиваться от них, и лишь затем вступить в долгую и тяжкую борьбу за то, чтобы внутри нас воцарились Божье Слово и Его воля! Эта брань – удел сердца, которое, в библейском смысле, является не только органом чувств, сколько принятия решений и волеизъявления. Навык духовной браны, приобретение «искусности в бою» (Пс 143:1; 17:35) крайне необходимы для того, чтобы Слово Божие принялось, укоренилось в челове-

ческом сердце. Если этого нет, тогда «заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, заглушают Слово» в сердце человека, «и оно бывает без плода» (Мк 4:19). Испытавшим это в своей духовной жизни известно, что такая брань длиться дольше любой внешней борьбы, однако им ведомы и приносимые ею плоды умиротворения, свободы, кротости и любви. Благодаря ей, вера обретает неослабность, превращаясь в добropобедное постоянство. Благодаря ей очищается и упорядочивается любовь. Вселенский патриарх Афинагор свидетельствует:

Дабы успешно бороться со злом надо вести войну внутри себя, одолеть зло в нас самих. Речь идет о самой ожесточенной войне – войне с самим собой. Я вел эту войну. Год за годом. Она была ужасна. Но сейчас я безоружен. Я ничего уже не боюсь, ибо “любовь изгоняет страх”. Я сложил оружие воли к победе, оправданий за счет других. Посему во мне больше нет страха. Когда ничего не имеешь, то ничего не боишься. “Кто отлучит нас от любви Христовой?”.

Воистину искушение, как писал Ориген, «делает из верующего или мученика, или идолопоклонника».

ИДОЛОПОКЛОНСТВО

Что мы имеем в виду под «идолопоклонством»? На ум приходит либо «фетишизм» – смысл, в котором данное слово уже почти не употребляется, а точнее, годится лишь для далеких краев и все более малочисленных туземцев, сохранивших приверженность «язычеству», – либо восторженное *поклонение* некой популярной особе из спортивного или музыкального мира, позаимствованное у идолопоклонства, либо переживающая кризис некая политическая идеализация с соответствующим культом личности. Как бы то ни было, нельзя с уверенностью заявить, что идолы уже канули в небытие вместе с сопутствующим им бременем служения и попиранием человека и его свободы. Фактически идолы по-прежнему остаются творением рук человеческих, а их возникновение, живучесть, видоизменение и функционирование удовлетворяют конкретные антропологические потребности и нужды.

Не следует забывать, что идол – как «изображение», «фетиш» – не является воплощением бога и не вводит в заблуждение его почитателя, вполне сознающего, что перед ним не само божество, а собственноручное творение, «рукотворное» изделие, им же самим предоставленное божеству в качестве «зримого образа», чтобы тем самым оно соизволило обрести лик. Следовательно, поклоняющийся статуе прекрасно понимает, что бог и это изваяние не одно и то же: оно лишь олицетворяет наше восприятие божества, по отношению к которому вся-

кий образ вторичен. В этом смысле можно сказать, что человеческий опыт божественного предшествует тому облику, которым человек его наделяет. Переработка человеком опыта божественного предваряет идолопоклонническое олицетворение, а идол лишь воссоздает, под видом лика одного из божеств, данный человеческий опыт божественного.

Так то, что возникает на уровне «изображения», предмета, оказывается подлинным и на более глубоком (или же высоком) уровне образа: идол, будь он хоть изваянием, хоть нематериальной действительностью, хоть идеологией, делает не размытыми, а более четкими человеческие воззрения на божественное. Даже являя свою откровенно ужасную сторону, идол действует успокаивающе на человека, воочию лицезрящего божественное под лицом одного из божеств. Возможно, из этого вытекает его поразительная «политическая» эффективность: издревле идол делал доступным и близким, как бы подручным божество, которое, отождествляясь с *полисом*, «городом-государством», позволяло ему самоопределиться. Вот почему даже после заката язычества политика не перестала создавать кумиров: будь то «великий вождь», или «человек, посланный Проридением», или же «любимец народа» – все эти боготворимые люди заклинают, смягчают божество или, если хотите, заговаривают человеческую судьбу. Именно идолопоклонство наделило сановностью куль личности, трансформировало ее в «близкий» и знакомый образ, домашнее божество. В этом раскрывается политическое значение идолопоклонства,

посыгающего на человеческую свободу, и становится понятным, насколько важны для борьбы против идолопоклонства реалистичность и активная роль духовности, внутреннего мира, способности к критической оценке, пока свобода не проявится не только в ответных действиях, но и в инициативных шагах, предложениях, замыслах.

Именно такое сокращение дистанции, хотя и не только оно, этакая «фамильярность» и пленяет людей (не стоит забывать, что древнеримская *фамилия* исконо включала и домашних слуг), она характерна в том числе и для «нематериальных» идолов, столь могущественных в наши дни. Неслучайно ныне сильнее всего людей прельщает миф – успех в сфере власти, денег иекса, – который удовлетворяет и дает выход трем *libidines* (страстям), присущим каждому человеческому существу: *libido dominandi* (любоначалие), *libido possidendi* (любостяжание) и *libido amandi* (любострастие). Таким образом, будучи не творением рук, а порождением человеческих импульсов, эти три силы довлеют над человеком, требуя поклонения и служения, и отнимают у него свободу, суля «божественный» удел, доступ к сверхчеловеческому и защиту от смертоносных сил.

Ныне, когда прельщение данными тремя *libidines* переходит из сферы личного в сферу общественного, проступают их типично идольские черты, которые в западном обществе легко распознать на экономическом уровне в поклонении всему, что можно сосчитать, начиная с биржевой котировки акций до сальдо текущего счета и числа собственных угодников.

В частности, мы можем утверждать, вторя словам из «Капитализма как религии» Беньямина, что общество, в котором парадигма *homo oeconomicus* заняла место *homo religiosus*, все те печали и тревоги, с которыми прежде обращались к религии, все рьяней пытаются взять на откуп деньги и рыночные структуры. Наверное, самым лучшим изображением этого идола служит денежная купюра, банкнота: «дух» денег воплощен в купюрах, а изображения на банкноте представляют собой иконы, являющие и испускающие этот дух. В деньги «верят», и, несомненно, по большей части люди уповают на деньги: деньги дают уверенность и внушают доверие. И все же, напоминает нам философ Витторио Матьеу (Vittorio Mathieu) в своей «Философии денег», они не являются вещью материальной и даже не связаны с материей, разве что как с символом.

В этическом же и социологическом плане идоложжение выражается в равнении на поведение «масс»: праведно то, что делают все – это своего рода новая демагогическая перефразировка сентенции *vox populi vox Dei**. Однако эти «массы», столь превозносимый «народ» не является самостоятельной, свободной общностью. Это не тело, члены которого взаимодействуют ради всеобщего блага, а скорее неопределенное нагромождение, скопление индивидов, подверженных грубым манипуляциям: так, опросы не фиксируют установки опрашиваемых, а их навязывают; художественный вымысел – в

* Глас народа – глас Божий (лат.).

литературе, кинематографе, театре – не воссоздает чувства и поступки, характерные для некой эпохи и некой культуры, а обуславливает их, да и фото- или видеосъемки не гарантируют подлинность фактов, а раздувают их. Виртуальная реальность не только превосходит, но и вытесняет фактическую действительность: тогда кажущееся становится истинным и объективным, технически возможное – дозволенным, вызывающее зависть – похвальным.

По сути дела, путь к идолопоклонству остается одним и тем же: пленительный путь рабства, в котором человеку мнится, что его цепи и решетки ежедневно покрываются новой порцией позолоты, тогда как наяву они лишь крепнут. На этом пути человек поступает по-своему, невзирая на наличие высшей инстанции – мира «божественного», – как и на то, что ей одной под силу явить все величие человека и сделать его полноценным. Весьма примечательно, что для Библии не существует атеистов и безбожников, однако есть идолопоклонники и, что еще хуже, искушение идолопоклонства, которому подвержены все: как верующие, так и те, кто к верующим себя не относит. Человек, предоставленный самому себе, человек, игнорирующий или ни во что не ставящий образ Бога, живущий в нем самом и ему подобных, человек, воображающий, что строит свою жизнь самостоятельно – это не атеист, а идолопоклонник, раб «эмманаций», исходящих от тех темных сил, которые проникают в человеческое сердце и там приводят в движение тлетворные элементы.

AKEDIA

«Расслабление души». Так Евагрий Понтийский, монах, живший в IV в., раскрывает понятие *akedia*, являющееся тем злом, чье название практически непереводимо на современные языки и которым определяется состояние духа, страдающего недугом, к симптомам которого относятся отвращение к жизни, тоска, малодушие, леность, дремотность, меланхолия, постылость, нерадение и безволие, хандра, безучастность... Иоанн Кассиан (IV-V вв.) ввел это понятие в обиход на Западе, с помощью латинской транслитерации данного термина (*acedia*), а позднее Григорий Двоеслов обозначил его в своем списке главных пороков как *tristitia* (уныние). Уныние как недуг, который, по мнению Евагрия Понтийского, поражает прежде всего пустынников (монашествующих, ведущих уединенный и замкнутый образ жизни), на самом деле просто был замечен и распознан в монашеской среде, хотя является «феноменом, присущим всему человеческому роду и, более того, расплатой за принадлежность к нему», как утверждает Габриэль Бунге, выдающийся исследователь наследия Евагрия.

Уныние проявляется в непостоянстве, порождающем неуравновешенность в подходе к пространству и времени: человеку невыносимо оставаться в уединении в собственной келье, неуютно в собственном теле (*habitare secum**), он с трудом воспринимает ход

* Обитание с самим собой или у себя (лат.).

времени. Евагрий пишет, что уныние «заставляет монаха замечать, будто солнце движется очень медленно или совсем остается неподвижным, и день делается словно пятидесятичасовым». Это своего рода душевная асфиксия, или же удушье, обрекающее человека на несчастное существование и побуждающее презреть то, что у него есть, ту ситуацию (рабочую, эмоциональную, общественную), в которой он находится, и возмечтать о недостижимом. Это делает его жертвой различных страхов (например, заболеваний, по большей части надуманных, а не реальных), неэффективным на работе, нетерпимым и невыдержаным по отношению к «другим» (зачастую превращаемым в объекты вымещения фruстрации и злобы). Такой человек уже не в силах совладать с помышлениями, которые теснятся в его душе и повергают его в прострацию, вызывая такую неудовлетворенность собой, что он задается вопросом, не была ли вся его жизнь промахом. Уныние может обернуться самым настоящим депрессивным состоянием (Катехизис Католической Церкви определяет уныние как «некую форму депрессии, вызванную ослаблением аскезы и бодрствования, небрежением сердца»), в котором человек испытывает искушение свести на нет всю свою прошлую жизнь (разорвать узы брака, нарушить монашеские обеты, что-то «изменить») или прямо покончить с собой. Уныние, как пишет Исаак Сирин, «позволяет ощутить вкус преисподней».

В древних монашеских описаниях уныние называется «полуденным бесом», нападающим пре-

имущественно в середине дня, в самые жаркие и тягостные часы суток (между десятым и четырнадцатым часом) до первого и единственного приема пищи, которую монахи вкушали около трех пополудни. Можно найти аналогичные, по крайней мере отчасти, описания у Паскаля и Бодлера, Кьеркегора и Гвардини, Бергсона и Янкелевича; кроме того, были обнаружены его взаимосвязи с депрессивными формами, описанными в психологии. Интересно отметить, что выявлена аналогия между этим злом, преимущественно уязвляющим человека в середине дня, и кризисом середины жизненного пути, настигающим человека именно между тридцатью пятью и сорока годами от роду. «Похоже, что существует некая биологическая подоплека, лежащая в основе возникновения такой тревожности, мучительных вопросов, отсутствия энтузиазма у тех, кому за тридцать. Не является ли это тем самым состоянием души, которое средневековые учёные называли *accidia*, коренной грех лености духа? Я полагаю, что это так» (Ричард Черч). Разнообразные виды реакций на этот кризис все же весьма напоминают реакции жертв уныния: отрицание очевидного, подавленность, заниженная самооценка, жажда власти, легалистский ригоризм, депрессия, чрезмерность в еде и питье, ступор...

Но как одолеть уныние? Прежде всего, следует признать наличие фундаментальных границ человеческой экзистенции, к которым относятся бренность и смертность (отцы-отшельники призывали

к *memoria mortis**), а также ответственно подойти к прошлой жизни и к собственным неспособностям и несовершенствам. Кроме того, понадобится призвать на помощь стойкость и терпение (умение жить незавершенностью), наполнить свою жизнь взаимоотношениями, привлечь тело к трудовой деятельности, не отказываться от помощи (для монашествующих – от «духовника»), молиться. В частности, Евагрий дает следующий совет: «В любом деле положи себе меру». Или же подвизайся в стяжании самообладания, да знай меру.

ПУСТЫНЯ

«Опыт пустыни покорил меня. Между небом и землей, между Всем и Ничем, твой вопрос становится жгучим. Словно неопалимая купина, он горит и не сгорает. Пылает сам по себе, в пустоте. Опыт пустыни – это еще и обращение в слух, максимальное слушание» (Эдмон Жабе). Вероятно, именно эта связь со слушанием привела к тому, что в Библии пустыня, упоминание которой всегда наполнено духовным смыслом, играет столь важную роль. Безусловно, подразумевается прежде всего место. Для него в еврейском языке имеется множество названий: *caravah* – засушливая и невозделанная местность, обозначение земель, простирающихся от

* Памятование о смерти, или же память смертная (лат.).

Мертвого моря до залива Акаба; *chorbah* – скорее психологическое, а не географическое определение, указывающее на безлюдную опустошенную местность, пристанище заброшенных руин; *jeshimon* – дикое и уединенное место, нехоженое и безводное; но в основном это – *midbar*, то есть необитаемая местность, неприветливая степь, населенная дикими зверями, где не растет ничего, кроме кустарников, да и те – терние и волчцы. Библейская пустыня почти никогда не является песчаной, она – результат выветривания и эрозии, вызванной редкими, но неистовыми ливнями, и отличается резкими температурными перепадами между днем и ночью (ср. Пс 120:6).

Пустыня глуха к человеческому присутствию и враждебна жизни (Чис 20:5). Будучи гибким местом, она выступает в Библии как незаменимое воспитательное средство, как инициация, посредством которой толпа, состоящая из вышедших из Египта рабов, становится народом Божиим. Это, по сути, место возрождения. А впрочем, не лежала ли у истоков рождения мира, когда упорядоченный космос создавался из бесформенного хаоса, некая первоначальная пустота? В акте сотворения земля, характеризовавшаяся отсутствием и негативностью («Когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посыпал дождя на землю»: Быт 2:4б-5), превращается в сад, уготованный человеку (Быт 2:8-15). Не сделает ли и новое

создание, мессианская эра, пустыню цветущей? «Возвеселится пустыня и сухая земля, и возрадуется страна необитаемая, и расцветет как нарцисс, великолепно будет цвести и радоваться» (Ис 35:1-2). Но между первоначальным созданием и новым созданием совершается *creatio continua* (непрестанное создание), дело спасительного вмешательства Бога в историю. И в этой истории пустыня оказывается местом великих Божественных откровений: в *midbar* (пустыне), говорится в Талмуде, Бога можно услышать как *meddaber* (Глаголющего). Именно в пустыне Моисей видит неопалимую купину и получает откровение об Имени (Исх 3:1-14); именно в пустыне Бог дарует Закон своему народу, встречается и соединяется с ним узами Завета (Исх 19-24); именно в пустыне Бог щедро раздает дары своему народу (манна, перепела, вода из скалы); именно в пустыне Он является Илии в «всевидении тихого ветра» (3 Цар 19:12); именно в пустыне Он вновь привлекает к Себе Свою Жену-Израиль после ее измены (Ос 2:16), дабы восстановить брачный союз...

Такова в общих чертах, согласно Библии, основоположная смысловая биполярность пустыни, семантическое поле которой пролегает между негативностью и позитивностью. Оно охватывает три обширных символических сферы, к которым относится сама пустыня: пространство, время и путь. Пространство враждебно, но его нужно перейти, чтобы достичь земли обетованной; срок долгий, но не бесконечен, он имеет предел, а промежуточный

период полон ожидания и упования; путь утомителен, многотруден и пролегает меж выходом из дома рабства и входом в гостеприимную землю, «где течет молоко и мед»: такова пустыня Исхода! Отражением этого безводного, однообразного и безмолвного пространства пустыни во внутреннем мире верующего является *испытание*, или же *искушение*. Стоил ли исход тех мук? Не лучше ли было остаться в Египте? Какое же это спасение, когда людям, страдающим от голода и жажды, грядущий день не сулит ничего нового? Как непросто смириться с тем, что пустыня является неотъемлемой частью спасения! Итак, в пустыне Израиль искушает Бога, и это пустынное место оказывается ужасающим орудием отсева, обнажающим скрытое в людских сердцах. «Помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтоб смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоем» (Втор 8:2). Пустыня – это урок самопознания, а странствие, предпринятое отцом верующих, Авраамом, в ответ на Божий призыв: «Иди к себе!» (Быт 12:1*), возможно, раскрывает духовный смысл скитаний по пустыне. Пустыня становится местом мятежей против Бога, ропота, пререкания (Исх 14:11-12; 15:24; 16:2-3. 20. 27; 17:2-3. 7; Чис 12:1-2; 14:2-4; 16:3-4; 20:2-5; 21:4-5). Иисус тоже проходит через пустыню как через необходимый искус перед началом Своего служения. Перед лицом дьявольской силы иллюзии и прелести

* Буквальный перевод с древнееврейского текста.

искушения сердце Иисуса оказывается всецело преданным одному лишь Божьему Слову (Мф 4:1-11). Укрепленный бранью в пустыне, Иисус приступает к делу Своего общественного служения!

Вместе с тем пустыня предстает как переходный период *времени*: пустыню не обживают, а переходят. Сорока годами, сорока днями исчисляется пора пустыни не только для всего Израиля, но и для Моисея, Илии, Иисуса. Этот период времени можно пережить, только научившись терпению, ожиданию, постоянству, дорогой ценой заплатив за надежду. И не исключено, что в необъятности безвременья пустыни кроется опыт и предвкушение вечности! Но пустыня это еще и *путь*: в пустыне надо продвигаться вперед, недопустимо «дезертировать», вопреки соблазну регресса (опустошения и движения вспять), наперекор боязни, подталкивающей повернуть назад и предпочесть безопасность египетского рабства рискованному предприятию обретения свободы. Свободы, которая не ждет нас в конце пути, а обретается *по пути*. Однако, чтобы пройти этот путь, нужно идти налегке, с небольшой поклажей: пустыня учит выделять существенное, будучи практикой лишений и совлечения. Пустыня оттачивает *веру*: она обостряет внутреннее зрение человека, а его самого наделяет бдительностью и прозорливостью. Таким образом, пребывающий в пустыне может распознать Божье присутствие и отречься от идолопоклонства. На примере Иоанна Крестителя, непревзойденного пустынника, мы видим, что он обладает лишь самым существенным:

он – глас вопиющего и призывающего к обращению, перст, указующий Мессию, испытующее око, от которого не скроется грех, плоть, иссущенная пустыней, бытие, прокладывающее стезю для Господа («в пустыне приготовьте путь Господу!» Ис 40:3). Пища его скучна, одежда его выдает в нем пророка, да и сам он умаляет себя перед лицом Того, Кто следует за ним: он доподлинно усвоил порядок минимизации, характерный пустыни. Но пустыня явилась для него и местом встречи, дружбы, любви: он – друг Жениха, стоящий подле Него и ликующий при звуке гласа Его.

Именно в такой двойственности предстает перед нами библейская пустыня, тем самым олицетворяя амбивалентность человеческой жизни, повседневный опыт верующего и тот самый противоречивый опыт богоопознания. Очевидно, прав был Анри Ле Со (Henri le Saux), когда писал: «Не в пустыне Бог. Сама пустыня есть тайна Бога как таковая».

ОЖИДАНИЕ ГОСПОДА

«Смерть Твою возвещаем, Господи, и воскресение Твое исповедуем, в ожидании *пришествия Твоего*». Эти слова звучат в самом сердце Евхаристического священнодействия, напоминая христианам об одном из основополагающих элементов их вероисповедания: ожидании пришествия Господа. «Христианин, – как писал кардинал Ньюман, –

это тот, кто ожидает Христа». Безусловно, в эпоху «всего и сразу», эффективности и продуктивности, когда и на христианах, похоже, сказалась жажда бурной деятельности, говоря об «ожидании», мы рискуем не снискать себе популярности, а то и вовсе остаться непонятыми. Ведь многие и впрямь усматривают в «ожидании» синоним пассивности и инертности, бегства от действительности и уклонения от ответственности. На самом деле христианину, не поддающемуся определению на основании одной его деятельности, без учета его связи со Христом, хорошо известно, что Тот, к Кому обращены его любовь и упование, и есть тот самый Христос, уже однажды пришедший, приходящий ныне и грядущий во славе. Будущее не может ничего не сулить христианину или обернуться пустотой, ибо ему определенно есть на что надеяться, ввиду обетования Господа: «Ей, гряду скоро!» (Откр 22:20). Действительно, итальянский глагол «attendere» (ожидать), исходя из его латинской этимологии (*ad-tendere*), подразумевает «тягу к...», «внимание к...»*, устремленность духа от средоточия вовне – к другому, к грядущему. Мы могли бы истолковать ожидание как действие, которое при этом не замкнуто на настоящем, а вершит будущее. Во Втором Послании ап. Петра этот аспект отражен в утверждении о том, что христиане своим ожиданием *торопят* наступление дня Господня (3:12).

* Как сосредоточенность на ком-нибудь или чем-нибудь, а также готовность внимать.

Такому особому христианскому видению времени, превращающему верующего в «человека, имеющего надежду» (ср. 1 Фес 4:13), «ожидающего Христа» (Флп 3:20; Евр 9:28), характеризующегося не только своим прошлым, но и своим будущим, включая то, что совершил в этом будущем Христос, впору бы стать бесценным свидетельством (или же парадоксальным свидетельством об обратном) для современного мира, над которым довлеет понятие времени, ничем не заполненного, развертывающегося в некоем *континууме*, исключающая какое-либо насущное ожидание и порождающая фатализм и неспособность ждать, столь типичные для современного человека. Следовательно, игнорировать это – значит не только неполно раскрыть суть веры, но и лишить мир свидетельства о надежде, которое он вправе услышать из уст христиан (ср. 1 Пет 3:15). Сам человек – это тоже ожидание. Но стоит лишь пренебречь существованием этого фундаментального антропологического измерения, указывающего на человека как на незавершенность, как мы оказываемся на грани идолослужения, ведь за идолопоклонством всегда кроется самодостаточность настоящего. Однако Господне призвание побуждает христианина *ожидать* то, что назревает, и проявить *терпение* касательно того, что наступит неведомо когда. Терпение же – это умение жить незавершенностью, переживать неполноту и фрагментарность настоящего, при этом не отчаиваясь. Терпеливость подразумевает не только способность пройти искус временем, быть постоянным

и стойким, но и способность проявить выдержку в отношении других, поддержать их, то есть принять их со всеми их немощами и терпеливо сносить. Все же именно ожидание Господа, жажда Его прихода вырабатывает в людях терпеливость по отношению ко времени и к другим.

Из этого видно, что терпеливое ожидание является признаком силы и твердости, стойкости и убежденности, а вовсе не слабости. В нем, прежде всего, проявляется отношение, свидетельствующее о глубокой любви к Господу и ближнему: «любви, которая долготерпит» (1 Кор 13:4). Движимое любовью ожидание превращается в желание, жажду встречи с Господом (2 Кор 5:2; Флп 1:23). Более того, ожидание Господа побуждает христианина обуздывать личные желания, учиться желать и отстраняться от желанного, сменить свой потребительский подход на стремление что-то разделить с другими, на братское общение, т.е. на подход евхаристический. Чаяние Господа наполняет души верующих признательностью. Воздавая благодарность, расширяя сердце, они достигают единства со всеми созданиями и провозглашают чаяния всего живого: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих [...] в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим 8:19-21). Все до одной Божьи твари чают нового неба и новой земли, чают преображения, чают Царства Божия. Таким образом, ожидание пришествия Господа становится для христиан мольбой о всеобщем спасении, выражением всеобъемлющей веры,

сострадающей каждому человеку и каждому живому существу. Но если именно в этом состоит многозначность ожидания Господа, если именно за это в ответе христиане, то не остается ничего иного, как задаться вопросом, который с горечью и вызовом бросил в свое время Тейяр де Шарден: «О христиане, призванные, вслед за Израилем, хранить неугасимым жгучее пламя жажды, во что мы превратили ожидание?».

БОГОИСКАНИЕ

«Бог возжелал, чтобы Его искали, и как при этом Он мог бы не желать быть найденным? Внук Баруха Бен Иехиэля, который в свою очередь был внуком Баал-Шем-Това, играл как-то в прятки с другим мальчиком. Он спрятался и долго сидел в укромном месте, полагая, что товарищ ищет его и не может найти. Но прождав немалое время, вышел оттуда и, не увидев нигде своего товарища, понял, что тот его не искал. Тогда он бросился в комнату дедушки, крича, рыдая и обвиняя своего вероломного друга. Со слезами на глазах Барух сказал: “То же самое говорит и Бог”». Это хасидское предание повествует о том, что Богу было угодно, чтобы Его искали. Но другие истории и другие слезы, выпавшие на долю того же еврейского народа, сегодня ставят вопрос богоискания иначе: речь идет об историях и слезах, проистекающих из той бездны зла, которой явился

Освенцим. Эли Визель пишет: «Бог и Освенцим несовместимы. Я не приемлю и протестую, я требую ответа... Бог во зле? В каком зле? Бог в страдании? В каком страдании? Я не знаю. У меня нет ответа. Я в вечном поиске». Наряду с Освенцимом, до и после него, другие геноциды, другие истребления, муки миллионов ни в чем неповинных людей по всему миру подымают с новой трагической острой один и тот же вопрос: «Где же Бог?». В битве со злом, появляющимся на арене истории, Бог, похоже, ретирируется, и притом решительно! Все это не может не придать особую направленность нашим сегодняшним размышлением о поиске Бога, том самом *quaerere Deum**¹, который всегда составлял одну из наиболее существенных и значимых для христианской духовности тем. Более того, все это приводит к необходимости радикальной постановки проблемы и рамок изложения предмета: какой поиск? и какого Бога?

Св. Писание настаивает на неоспоримом приоритете поиска Богом человека и утверждает, что человек и его мир является сферой интересов Бога, а Божие откровение предшествует и лежит в основе доступного человеку богопознания. Совершенно очевидно, что речь идет не о хронологической первоочередности, поскольку проблема Бога запечатлена в самом человеке, а также в его вопросах о себе, смысле своей жизни и мироздания. Следовательно, вопрос о Боге и вопрос о человеке естественно

* Поиск Бога (лат.).

взаимосвязаны. В великих религиозных традициях эти два вопроса всегда признавались неотделимыми друг от друга: это касается не только трех монотеистических религий, но и греко-римских верований, впитанных корнями западноевропейской духовности. Человек, отправившийся в храм Аполлона Дельфийского, чтобы испросить совета оракула, обнаруживал, что переадресован к самому себе надписью на фронтоне храма: «Познай самого себя». На сегодняшний день очередное обращение к данной тематике предполагает принятие во внимание всего драматизма этого двойственного вопроса: образу философа-циника Диогена, который среди бела дня бродит улицами Афин со светильником и кричит: «Ищу человека!», противопоставлен образ ницшеанского безумца, который тоже среди бела дня, вооружившись светильником, голосит посреди площади: «Ищу Бога!» – и открывает смеющимся над ним, что Бог умер, умерщвлен человеком, а затем отмечает горестное событие тем, что входит в храм, распевая *Requiem aeternam Deo*. Тем, кто задает ему вопросы, он отвечает: «Чем же еще могут быть церкви, как не могилами и надгробиями Богу?». Но, как верно заметил М. Фуко, «идея Ницше возвещает не столько смерть Бога, сколько смерть Его убийцы, то есть человека». В нынешней нигилистической культурной атмосфере, характеризующейся обмирщением самого обмирщения, современный человек «не только безбожен, но и бесчеловечен» (К. Жеффре). Он движется, слово потерянный, в тумане полной неопределенности,

дышишт абсурдом, заключающимся не так в бессмыслии, как в разрозненности несметного количества смыслов и отсутствии единого целеполагающего смысла, или смысла смыслов, о чём упоминал Левинас. Показательным для такой потерянности, типичной для современного человека, является столь явный «возврат Бога», просматривающийся в явлениях возрождения нуминозного чувства и расцвета сектантства, синкретических движений, разнообразных объединений. Его также несложно заметить в широком распространении идей сенсибельности и духовных техник, благодаря которым Бог не только ищется, а и незамедлительно обнаруживается в безличном божестве, в слиянии с Океаном Бытия, в обращении к чудотворному, в молитве, сведенной к предъявлению Богу претензии на удовлетворение определенной человеческой потребности. Все это говорит о том, что теперь богоискание должно включать также поиск и углубление человечности, поиск того, что поистине свойственно человеку, умение пробудить там, где необходимо, дремлющую человечность. Согласно еврейско-христианскому Писанию, фактически нет иных мест, где Бог мог бы находиться, кроме истории и людей, человеческого рода. История и род людской представляют собой также две среды, где Бог обитает посредством воплощения, дабы идти навстречу человеку, в поисках его самого и тем самым позволить человеку найти Его.

Не следует забывать, что Бога нельзя постичь, даже познавая Его: «*Si comprehendis, non est*

Deus», – пишет св. Августин, что значит: «Если думаешь, что уразумел Его, то это уже не Бог». Собственно категория искания обеспечивает дистанцию между ищущим и Искомым: наличие такой дистанции крайне важно, ибо Искомый в данном случае не предмет, а Субъект, более того – подлинный Субъект, поскольку Он Тот, Кто первым взыскал, призвал, полюбил, что и побудило человека, в ответ на Его инициативу, взыскать и возжелать Его. Пребывание в поисках предполагает фундаментально смиренный подход, обеспечивающий единственно возможное основание для отношений с другим. Взыскать Бога значит отречься от самонадеянной самодостаточности, прекратить претендовать на знание истины, отбросить убежденность в собственном превосходстве над другими. Богоискание, таким образом, подразумевает еще и поиск Бога в другом, стоящем передо мной, признание того, что Он не чужд другому.

ТЕРПЕНИЕ

Священное Писание указывает на то, что «терпение», прежде всего, свойственно преимущественно Богу: в Исходе 34:6 Бог назван *makrothymos*, то есть «многотерпеливым», «великодушным», «долготерпеливым» (эквивалентное еврейское выражение буквально означает «нескорый на гнев»). Бог, связанный заветом с народом «же-

стоковыйным», не иначе как терпелив. Ниспослание Сына Божия Иисуса Христа и Его смерть ради грешников стали высшим проявлением этого долготерпения, на котором и доселе зиждется нынешний век: «Не медлит Господь исполнением обетования [...], но долготерпит (*macrothymei*) нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет 3:9). О величайшем терпении Бога лучше всего в Библии свидетельствует тот факт, что Он есть Бог Глаголющий: общаясь с человеком, Он не торопит его с ответом, ожидая, что этим ответом станет обращение. Божье терпение не следует путать с бесстрастием Бога, напротив, речь идет о «неослабности Его Страстей» (Э. Юнгель). За ним кроется прозорливость Его любви – любви, «не желающей смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез 33:11), а также движущая сила обращения, даже если оно еще не завершено. Таким образом, терпение Бога нашло свое самое красноречивое выражение в страстях и распятии Христа: здесь асимметрия между Богом, претерпевающим муку, и грешным человеческим родом доходит до крайности и выражает неистовство любви и страдания Бога в Его распятом Сыне Иисусе Христе. С тех пор долготерпение как христианская добродетель – это плод Духа (Гал 5:22), ниспосланного Распятым-Воскресшим, и приобщение к энергиям, исходящим из Пасхального события.

Итак, для христианина терпение неотделимо от веры: это понятие включает как постоян-

ство, то есть неподвластную времени веру, так и *makrothymia*, «способность воспринимать широко», то есть умение жить в незавершенности, приемля ее. Второй из данных аспектов показывает, что эта добродетель непреложно смиренна: она приводит человека к признанию личной незавершенности и терпеливому отношению к самому себе. Убеждаясь в незавершенности и хрупкости взаимоотношений, она проявляется в терпеливости к другим; осознавая, что божественный замысел спасения еще не исполнился, она выражается в надежде, мольбе и чаянии спасения. Терпение – это добродетель Церкви, чающей Господа, ответственно живущей в «еще не», не предвосхищая конец и не мня себя венцом и полнотой божественного замысла. Оно отвергает нетерпеливость как мистики, так и идеологии и в своих отношениях с ближним и Богом идет тернистым путем слушания, повиновения и ожидания к созиданию общения – пока неполного и обусловленного ходом истории – с Богом и другими людьми. Терпение – это умение считаться со временем другого, вполне осознавая, что время лучше коротать не в одиночку, а сообща, заполняя его взаимоотношениями, встречами, любовью. Поэтому, наверное, беседа о терпении в наш век, оказавшийся во власти прелести, «времени разрозненности»* – когда под свободой зачастую подразумевается отсутствие всяческих уз и связей, возможность ни с того ни с сего взяться за очеред-

* Иными словами, оторванности и разобщенности.

ной почин, заново начать все с чистого листа, аннулируя или стирая все, чем раньше жил, а главное, все отношения и взятые на себя обязательства, – покажется весьма неуместной, но вместе с тем и весьма злободневной, ведь для христиан терпение не менее существенно, чем агапэ, чем Сам Христос. Терпеливо сносить, то есть подчинять свое бытие ритму другого (считаться с временами и сроками Бога и ближнего), значит проявлять свою любовь на деле. «Любовь долготерпит (*macrothymei*)», – говорит ап. Павел (1 Кор 13:4). Мерило же терпения верующего в итоге ничто иное, как «терпение Христово» (2 Фес 3:5: *hypotome tou Christou*).

Вот почему отцы Церкви нередко называли терпение *suntta virtus* (ср. Тертуллиан *De patientia* 1, 7). Без него нет ни веры, ни надежды, ни милосердной любви. Киприан Карфагенский писал: «Христианами нас делает вера и надежда, но дабы вера и надежда принесли плод, необходимо терпение» (*De bono patientiae* 13). Терпение, укорененное во Христовой вере, становится «силой самообладания» (Фома Аквинский), способностью не отчаиваться, не падать духом под бременем испытаний и лишений; кроме того – постоянством, способностью продержаться, оставаться самим собой и сохранить свой истинный облик; и наконец, способностью выдержать, поддержать других с их собственными историями жизни. В этом духовном делании нет ничего героического, достаточно верить в то, что и тебя, в свою очередь, поддерживают руки Христа, распостертые на Кресте.

Берясь за это непростое дело, верующий укрепляется Господним обетованием: «Претерпевший же до конца спасется» (Мф 10:22; 24:13). Обетованием, которое предполагает, что надлежит не только твердо держаться исповедуемой веры, но и на деле проявлять терпение и активную поддержку как в сфере внутрицерковных и внутриобщинных отношений («облекитесь в [...] долготерпение, снисходя друг другу», Кол 3:12-13), так и в сфере внешних (*ad extra*) связей со всеми другими людьми («будьте долготерпеливы ко всем», 1 Фес 5:14). Таким образом, терпение как категория взыскательна и к внутреннему устроению христианской общины, и к ее позиции в мире, среди прочих людей, среди неверующих. А взыскивая, она заставляет обо всем этом побеспокоиться!

ВЕРНОСТЬ ВО ВРЕМЕНИ

«О, если бы вы *ныне* послушали гласа Его» (Пс 94:7): в Библии именно союзом с Господом определяется время Израиля, народа Божия, под которым подразумевается бытийное время, исчисляемое Господним *davar*, словом-событием и послушанием народа Божия этому слову. Время в Св. Писании всегда связано с радикальной историчностью и тварностью человека, *ныне* избирающего своим уделом жизнь или смерть, благословение или проклятие. Итак, история устремлена к некой *telos*

(конечной цели), и на эту целесообразность, проявляющуюся во взлетах и паденьях рода человеческого, указывает Божий Промысл. Вместе с тем, она является историей спасения, ибо Бог непрестанно призывает человека идти к свету, к некой цели: Божьему Царству, предоставляя необходимые для этого средства чающим *shalom* – Божий дар и венец в награду за верность.

Эта концепция времени находит свое продолжение и в новозаветных текстах: когда наступает «полнота времени» (Гал 4:4), Бог посыпает Сына Своего, рожденного от жены, Чья жизнь, страстисмерть-воскресение становятся событиями историческими, уникальными, имевшими место в свой урочный час и положившими начало последним временам, в которых живем мы, в ожидании Его славного пришествия, в ожидании Царствия и обновления всего мироздания. Первое пришествие Иисуса во плоти возвещает начало *kairos*, времени Господнего благоволения, охватывающего все оставшееся время. Иисус, начиная Свое служение, провозглашает, что *исполнилось время* (Мк 1:15), пробил час полноты свершения, пора обратиться и уверовать в Евангелие (Мк 1:15; Мф 4:17). Из этого явствует, что надо *воспользоваться этим временем*, ибо благодатное время – это реальность в Иисусе Христе! Стёсси, смерть и воскресение Иисуса не являются всего лишь событием минувших дней: они реальны в настоящем, так что конкретный нынешний день озарен светом спасения. Вот, ныне время благоприятное, вот, ныне день спасения (ср. 2 Кор 6:2)!

Следовательно, первоочередной задачей христианина в отношении времени является уловить, внemля Слову, вновь звучащему *ныне*, сегодняшнее Бога в своем собственном текущем дне. Таким образом, наши взаимоотношения со временем, с тираном *Хроносом*, пожирающим своих детей, преображаются и обретают конкретные особенности: речь идет о способности судить о времени (ср. Лк 12:56), «различать знамения времен» (Мф 16:3), чтобы сподобиться распознать «время посещения» Богом (Лк. 19:44). Верующий знает, что отпущенный ему срок в руках Божиих: «Я говорю: Ты мой Бог. В Твоей руке дни мои» (Пс 30:15б-16а). Такова основополагающая позиция христианина, ибо наши дни действительно не принадлежат нам и не являются нашей собственностью. Времена – во власти Бога, а поэтому в Псалтири молящийся просит у Бога: «Скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, какое оно» (Пс 38:5), а также призывает Его: «Научи нас так счислять дни наши, чтобы нам приобрести сердце мудрое» (Пс 89:12). Мудрость верующего состоит в том, чтобы научиться считать отведенные нам дни, суметь истолковать их как благоприятную пору, Божье *ныне*, вторгающееся в наше собственное сегодняшнее.

Христианин должен «бодрствовать на всякое время и молиться» (Лк 21:36), вступив в борьбу с идолопоклонством, где потраченное время – это тот самый идол, тиран, стремящийся подчинить себе и превратить в раба человека. По ап. Павлу, христианин обязан стараться, не теряя времени

даром, творить добро (ср. Гал 6:10) и, как мудрые, дорожить временем, беречь его, использовать во благо, во спасение и наверстывать упущенное (ср. Еф 5:16; Кол 4:5).

И все потому, что время христианина – это время брани, искуса, муки. Даже после победы Христа, после Его воскресения и передачи энергий Воскресшего христианину, все еще не утратило силу влияние «бога века сего» (2 Кор 4:4). Вследствие чего время христианина остается временем изгнанничества, странствования (ср. 1 Пет 1:17) в ожидании эсхатологической действительности, когда Бог станет «всё во всём» (ср. 1 Кор 15:28). Христианин точно знает истину, которую нeliшне почаше повторять в наш век, когда никто не осмеливается даже заикнуться ни о постоянстве, ни тем более о вечности, в эпоху, измельчавшую и отдавшую предпочтение поверхностной сиюминутности и актуальности. Эта истина заключается в том, что время открыто вечности, жизни вечной, некоему времени, наполненному одним лишь Богом: такова цель всех времен, в коих «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр 13:8; ср. Откр 1:17). *Telos* нашей жизни – жизнь вечная, а значит, наши дни суть чаяние встречи с Богом Грядущим.

Если счесть подлинным такой смысл времени, отпущенного христианину, можно глубже понять емкие утверждения Дитриха Бонхёффера:

Нравственная амнезия: чем не повод для разрыва всяческих связей, уз любви, супружества, дружбы,

верности? Ничто не постоянно, ничто не пускает корни. Все ненадолго, все изменчиво. Но такие блага, как справедливость, истина, красота и вообще все великие свершения, требуют времени, стабильности, «памятования», в противном случае они вырождаются. Тот, кто не склонен брать на себя ответственность за прошлое и браться за созидание будущего, пребывает в «беспамятстве», и я не представляю, чем такого человека можно уязвить, как к ней подступиться, понудить опомниться.

Эти слова, написанные более пятидесяти лет тому назад и по сей день не утратившие актуальность, поднимают проблему верности и постоянства. А это нынче такая редкость, что мы уж и позабыли, как такие слова склоняются. Да и смысл их порою кажется не то подозрительным, не то устаревшим – под стать лишь особе, истосковавшейся по «бытым ценностям» и потому приветствующей их возвращение из небытия. Однако, если верность – это добродетель, незаменимая в любых межличностных отношениях, то постоянство – это добродетель, для которой определяющим фактором является время. Впрочем, и та, и другая затрагивают взаимоотношения с другим человеком, хотя и не только. Общепризнанные величайшие и абсолютные ценности существуют и обретают свои формы исключительно благодаря двум добродетелям. Ибо что есть справедливость при отсутствии верности у справедливых людей? Что есть свобода при отсутствии

постоянства у свободных людей? Без постоянства и верности не может существовать ни одна ценность и ни одна добродетель! Точно так же, как без верности не существует общей истории, которую творят все вместе. Ныне, когда время фрагментарно, а связи отсутствуют, эти реалии как бы бросают вызов человеку, в особенности же христианину. Ибо последнему доподлинно известно, что его Бог – Бог верный, явивший свою верность в Сыне Иисусе Христе, Который есть «Аминь, свидетель верный и истинный» (Откр 3:14) и в Котором «все обетования Божии стали “да”» (ср. 2 Кор 1:20).

Итак, этим аспектам присущ характер исторический, временной, соотносительный, который воплощает в себе христианская вера, описываемая ими как историческая ответственность. Вера перестает быть всего лишь абстракцией только тогда, когда не ограничивается отдельным периодом или часом жизни человека, а предопределяет весь его жизненный путь, до самой смерти. И на этом пути христианин знает, что его верность зиждется на Божьей верности завету, которая в истории спасения проявилась в верности неверному, в прощении, в принятии состояния грехопадения, нищеты и смерти человека посредством воплощения и Пасхального события. Верность Бога человеку, по сути, стала безграничной ответственностью за самого человека. А это означает, что верность и постоянство ставят перед человеком еще более радикальный вопрос – вопрос ответственности. Безответственный, как и самовлюбленный, никогда не будет верным еще и

потому, что верность кому-то неизменно предполагает наличие некого «Ты», любимого человека или дела, выступающего в роли любимого «Ты»: следовательно, не каждая верность является подлинной! Даже злопамятство – своеобразная верность из области ненависти. Верность, которую мы имеем в виду, проявляется *в любви*, сопровождается *благодарностью*, влечет за собой *способность стойко переносить* написк.

Янкелевич определяет верность как «настойчивое стремление не поддаваться склонности к отступничеству». Следовательно, верность состоит в активной борьбе, полем браны для которой является человеческое сердце. Именно сердце может сохранить верность или стать неверным! Это означает, что ее жизнестойкость зависит от степени подлинной внутренней свободы, подлинной личностной зрелости и подлинной любви! Неверность, способность бросить, отречься от взятых на себя обязательств и отношений, в которые некогда вступил, приводят к ситуациям, нередко встречающимся в нашей повседневной жизни и в основном подпадающим под эту схему. Это говорит о том, сколь узок был бы внутрицерковный подход к верности и постоянству, как и к их противоположностям, если бы сводился лишь к юридической стороне дела, к законопослушанию. В игру непременно вступает тайна личности, а не всего лишь проступок, подлежащий определенным санкциям. Этот проступок призван выявить состояние сердца, то есть личности. Более того,

если смотреть глубже, то сама неверность не является абсолютно чуждой нашей верности, подобно тому, как неверие закрадывается в сердце верующего. Ведь Библия это не что иное, как свидетельство верности неотступному и настойчивому желанию Израиля поведать историю о своей вероломности в отношении преданного ему Бога! В этом смысле «верный» христианин – этот тот, кто способен на памятование о Боге, *memoria Dei*, кто не забывает о Господнем Промысле. Именно такое постоянное припоминание Божьей верности может оживотворить и укрепить верность верующего одновременно с изобличением его неверности. Как раз это и происходит в самом сердце церковной жизни – евхаристическом анамнезисе.

ПОКАЯНИЕ

«Покайтесь и веруйте в Евангелие!» (Мк 1:15); «Покайтесь; ибо приблизилось Царство Небесное!» (Мф 4:17). Призыв к покаянию (по гречески *metanoia*, «обращение ума») является центральным для двух различных вариантов возвзвания, которым Иисус начал Свое проповедническое служение. Продолжая дело Осии, Иеремии и остальных пророков вплоть до Иоанна Крестителя (ср. Мф 3:2), увещевавших *возвратиться к Господу*, и Сам Иисус требует обращения, то есть возврата (евр. *teshuva*) к Богу единому и истинному. Такова была и про-

поведь ранней Церкви и апостолов (ср. Деян 2:38; 3:19), такова задача, которую ставит перед собой и перед своими верными Церковь любой эпохи.

Глагол *shuv*, как раз и означающий «возвращаться», имеет отношение к корню, означающему, среди прочего, «отвечать», тем самым обращение, как непрерывно возобновляемый возврат к Господу, вменяется в *ответственность* Церкви как единому целому, а также каждому христианину в отдельности. Действительно, обращение не является этической нормой и если оно и подразумевает уход от идолослужения и греховных путей, которым следовал человек (ср. 1 Фес 1:9; 1 Ин 5:21), то мотивируется и обосновывается оно эсхатологически и христологически: именно в связи с Благой Вестью об Иисусе Христе и Царстве Божием, приблизившемся во Христе, реальность обращения обретает смысл. Таким образом, одна лишь Церковь, где главенствует вера, способна переживать обращение. И только переживая его лично, Церковь может выступать в качестве достоверного свидетеля Евангелия в истории, среди людей, а значит, и благовествовать. Только конкретные примеры из жизни, преображенной Благой вестью, позволяющие воочию увидеть процесс обращения человека, могут подвигнуть на это других. Однако без обращения нет и провозвестия спасения, а следовательно, не под силу требовать от людей перемен. На самом деле, обмирщенные христиане могут лишь призывать людей оставаться такими, каковы они есть, мешая им увидеть действенность спасения: тогда они ста-

новятся препятствием для благовестия и ослабляют силу Благой вести. В одном прекрасном тексте Иоанна Златоуста говорится:

Не можешь проповедовать? Не можешь нести другим слово вероучения? Ну, так поучай своими действиями и своим поведением, новокрещенный. Когда люди, знавшие тебя бесстыдным и скверным, испорченным или бездушным, увидят тебя изменившимся, обратившимся, разве не заговорят, подобно иудеям, говорившим об исцелившемся слепорожденном: «Не тот ли это?» – «Это он». – «Нет, но похож на него». – «Разве это не он?».

В итоге, мы можем сказать, что обращение не тождественно всего лишь тому начальному моменту, когда человек уверовал и прилепился к Богу, открывающему «иной» исходный пункт, а представляет собой некий *способ претворить веру в жизнь*.

Здесь возникает проблема, касающаяся большинства христиан, которые стали христианами в силу семейной традиции, крещены во младенчестве, получили в детстве катехизическое наставление и естественное воцерковление. В результате им неведома перемена от некоего *до* к некоему *после*, переход от нехристианской позиции к вере, присущей «новообращенному». В то же время, на горизонте появляются люди, возвращающиеся на путь христианства после того, как много лет были далеки от веры, или же те, кто, по их словам, обратились после непредвиденной встречи со Христом, или же вследствие

постепенного созревания привитой им христианской веры. Даже в наших исконно христианских странах вновь возникает феномен обращения, что само по себе могло бы помочь всем христианам постичь главное, прийти к пониманию христианской жизни как постоянно возобновляемого обращения.

Обращение свидетельствует о вечной юности христианства: христианин – это тот, кто изо дня в день говорит, что сегодня начнет все заново. Оно происходит из веры в воскресение Христа: никакое падение, никакой грех не является окончательным и бесповоротным в жизни христианина, а вера в воскресение способствует возрастанию упования на Божье милосердие, а не убежденности в собственной слабости, что позволяет вернуться на путь подражания и веры. Григорий Нисский писал, что в христианской жизни человек идет «от истока к истоку, проходя один за другим нескончаемые источи». Христианин и Церковь воистину постоянно нуждаются в обращении, ибо они непрестанно должны распознавать идолов, появляющихся на горизонте, и неустанно возобновлять борьбу с ними, дабы утверждать господство Бога над окружающей действительности и их жизнью. В частности, для Церкви в целом обратиться – значит признать, что Бог не ее собственность, а ее Господь. А это подразумевает эсхатологическое восприятие жизни, жизнь в ожидании Царства Божия, которое должно наступить и которое Церковью не исчерпывается, а лишь провозвещается. Притом провозвещается ее личным свидетельством собственного покаяния.

ВНИМАНИЕ

Христианская традиция трактует *prosoche*, «внимание», как «сосредоточение», «внутреннее тяготение к...», «прикованность мыслей к...». Этому выражению (равно и в латинском варианте *attentio* и *attendere*) присущ некий динамический оттенок, ввиду которого считать обратившим внимание следует того, кто устремлен к чему-то. В его основании лежит не действие некой особой человеческой способности, а порыв всего человеческого существа, влечение души и тела. Когда найден смысл, суть, цель существования, внимание обеспечивает целостность поведения человека, направленного на достижение данной цели, и проявляется в его всецелой приверженности обнаруженной сути. С развитием внимания как способности возрастает степень цельности личности. Аскетические учения и восточные техники медитации демонстрируют прекрасную осведомленность в вопросах внимания: согласно буддизму, посредством внимания можно достичь проницательного восприятия действительности, именуемого отцами-пустынниками, а также в христианском предании *diorasi*, «прозорливостью» (подразумевающей глубокое проникновение в то, что скрыто за наружным и внешним). И все же в христианстве корни *prosoche* восходят к древнееврейской концепции *kashshah*, то есть внутренней сосредоточенности и трезвению сердца и чувств в общении с Богом, единению всего естества со сло-

вами молитвы или Писания, а посредством них и с Божиим присутствием. Вот почему в христианской традиции верующих призывают к особому вниманию во время служения литургии (*opus Dei*) и библейского чтения-размышления (*lectio divina*).

Однако внимание является бесконечно более глубоким явлением действительности. Оно подразумевает наличие ясного самосознания, которое приводит к различению присутствия Бога, пребывающего в человеке. Толкуя библейский стих: «Внимай себе»* (Втор 15:9), Василий Великий пишет: «Внимай себе, дабы внимать Богу». Это внимание превращается в борьбу с помыслами, которые отвлекают человека и отдаляют от средоточия, оно становится хранением сердца: «Внимание есть непрестанное от всякого помысла безмолвие сердца» (Исихий Синайт). Здесь содержится указание на один из аспектов этой борьбы, касающийся внимания: следует быть бдительным в отношении помыслов, рождающихся в душе, распознавать их природу, а также источник, искоренять пагубные и препятствовать их перерастанию в действие, то есть в прегрешение, вследствие внутреннего собеседования с помыслом, позволяющего говориться с ним. Тогда внимание очищает сердце и претворяется в молитву. Используя игру слов *prosoche* (внимание) и *proseuche* (молитва), основанную на их звучании, греческие отцы показали тесную взаимосвязь этих двух реалий. «Внимание, взыскую-

* В Синодальном переводе: «Берегись».

щее молитву, ее и обретет, ибо как раз молитва, а не иное что, следует за вниманием, и именно ею и следует ревностно заниматься» (Евагрий Понтийский); «крайнее внимание свойственно непрерывной молитве» (Исихий Синай). Во времена, не столь далекие для нас, Симона Вейль, в духе Мальбранша, говорила о внимании как о молитве: «Внимание, в своей наивысшей степени, есть та же молитва. Оно предполагает веру и любовь. Абсолютно чистое внимание – это молитва». Внимание проявляется в состоянии бдения, ясности, которое противостоит всем тем склонностям человеческой души, которые ведут к ее обезображиванию, а именно: лености, дремотности, нерадивости, поверхностности, рассеянности* и *divertissement* (развлечению). Именно поэтому она дается большим трудом и дорогой ценой.

Та же Симона Вейль пишет: «В нашей душе есть нечто такое, из-за чего она уклоняется от истинного внимания намного яростнее, чем наша плоть отвращается от тяжких трудов». Во внимании происходит некое совлечение собственного «я»: человеческое «я» как бы растворяется в желаемом «объекте», поглощенное им. Более того, вникая в сущность внимания, мы обнаруживаем, что живем именно тем, к чему постоянно обращено наше желание, чаяние, любовь. Посредством внимания, мы предвосхищаем присутствие желаемого или чаемого и предвкушаем его. Одно

* Имеется в виду разброд мыслей, а не забывчивость.

из изречений ап. Павла проясняет смысл всего вышесказанного с помощью терминологии христианства: «Уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2:20).

СЛУШАНИЕ

«Неспособные ни слышать, ни говорить» – таковы, согласно одному фрагменту из Гераклита, люди. Христианин вполне осознает, что его способность говорить со своим Богом, Которого видеть он не может, зависит от способности Его слышать. Вера порождается слышанием: *fides ex auditu* (Рим 10:17), и молитва – это тоже, прежде всего, слушание Бога, Которого можно расслышать и в таинстве Его Слова, представленном Писанием, и в исторических, и в повседневных событиях, что достигается длительным и частым обращением к Евангелию, формирующим у верующего способность к распознанию. В действительности христианин обретает для себя источник видения в слушании. Поэтому неудивительно, что христианство является, прежде всего, подвижничеством слушания, *искусством слушания*. Новый Завет призывает обращать внимание на то, *кого слушаешь, что слушаешь и как слушаешь*. А это подразумевает постоянное разграничение Слова и слов, многотрудный путь распознания Слова Бого-

жия среди слов человеческих, Его воли – в исторических событиях, а также готовность человеческой личности в целом внимать.

Прогресс в духовной жизни пропорционален нисхождению в глубины слушания. Слушать, по сути, означает не только признавать присутствие другого, но и соглашаться отвести этому присутствию в себе самом место, вплоть до претворения себя в обитель другого. Опыт пребывания в нас Божественного присутствия (посещения Слова, которых преп. Бернард, по его собственному признанию, не раз сподобился вследствие библейского *lectio*) неотделим от стяжания «радущия» к другим людям, обретаемого в результате слушания. Здесь подразумевается, что человек внемлющий, избравший основанием для самоопределения парадигму слушания, и есть человек любящий, ибо любовь воистину порождается слышанием, *amor ex auditu*. Слушание Бога, во всех его непреложных аспектах – тишины, внимания, интериоризации, духовного усилия, направленного на то, чтобы вместить услышанное, сместить центр с себя самого в пользу Другого, – приводит к принятию, или точнее, обнаружению в себе присутствия, более близкого нам, чем наше собственное «я». Слушание дает верующему пережить опыт Иакова, вылившийся в возглас: «Господь присутствует на месте сем, а я не знал!» (Быт 28:16). Но местопребывание Бога – это не что иное, как человеческая личность. В самом деле, для Библии Бог – это не просто «Тот, Кто есть», а «Тот, Кто глаголет»; обращаясь к человеку, Он

стремится к взаимоотношениям с ним и наделяет его свободой: действительно, если Слово есть дар, то его можно принять или отвергнуть. Поэтому христианская духовная жизнь обращает даже *чтение* в подвижничество, движение навстречу Тому, Кто вещает через страницу Библии.

Древнееврейская традиция именует Библию *Miqra'*, термином, означающим «призыв» выйти «из», чтобы направиться «к»: каждое прочтение Библии, для человека верующего, является предназначанием некоего исхода, началом пути целенаправленного ухода от себя навстречу Другому. По сути, именно такой исход имеет место в слушании! Неслучайно библейское повествование указывает на то, что величайшим препятствием на пути освобождения Израильского народа из Египта было его «жестокосердие», «жестоковынность», то есть упорное нежелание слышать Бога и стремление прислушиваться лишь к себе самим. Но истинно и то, что библейский опыт, как и опыт верующего, показывает, что Бог есть и Тот, Кто «слышит молитву». Слушая Бога, человек постепенно постигает, что Бог его слышит: этим Божественным слушанием он объят, предварен и утвержден. Ап. Павел говорит: «Мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:28). Слушание – это созерцательный подход, направленный преимущественно против идолослужения. Благодаря ему, христианин пытается жить, сознавая присутствие Бога, присутствие Иного – Зиждителя неисчерпаемой тайны всякой инаковости. Христианин живет слушанием.

МЕДИТАЦИЯ

Своеобразие христианской медитации, коим она обязана эпохе раннего христианства, состоит в обращении к Библии и сопряженности с нею. Эта связь была разорвана или же ослаблена веками отлучения Писания от Церкви. Однако в эпоху *devotio moderna**¹, а в особенности в эпоху барокко вокруг нее расцвел целый букет разнообразнейших *техник* медитации, которые в дальнейшем неуклонно схематизировались и усложнялись, обособлялись и абсолютизировались, что сопровождалось все большей детализацией тематики (жития святых, богословские доктрины и т. д.). В результате медитация стала изощренной, вычурной, рационалистичной, подверглась интеллектуализации и уподобилась психологическому тренингу. Впрочем, это совпало с историческим моментом возникновения и становления рефлексии.

В Библии слово «медитировать» (евр. *hagah*) означает «бормотать», «шептать», «проговаривать вполголоса» и употребляется применительно к Торе, то есть записи откровения о Божьей воле. Библейская медитация как таковая направлена на познание воли Бога, с целью исполнить ее, жить согласно ей, быть ей послушным. Латинское *meditari* этимологически восходит к идеи *упражнения*, повторения, приводящего к запоминанию, усвоению

* «Новое благочестие» (лат.) – религиозное движение в Европе XV в.

Слова, что предполагает не только его осмысление, но и воплощение, претворение в жизнь. Таким образом, медитация органически присуща той части процесса чтения, которая призвана «воплотить» Слово. Неслучайно и в библейской терминологии, и в раннехристианской литературе встречаются такие выражения, как *съесть Слово*, а применительно к Писанию – глаголы *вкусывать* и *разжевывать*. Несмотря на то, что употребление слова *exercere* закрепилось в речи за физической деятельностью, а *meditari* – за духовной, медитация предполагала всемерное участие личности: «Для древних мEDITировать означало прочесть текст так, чтобы он всецело запечатлелся в памяти, в самом глубоком смысле этого действия, то есть вместить его всем своим существом: плотью, ибо устами он изрекается, памятью, что хранит его, разумом, постигающим его смысл, волей, желающей претворить его в жизнь» (Жан Леклерк). Эта связь тела и медитации, молитвенного чтения и языка жестов явственно просматривается во многих двигательных реакциях, в частности в покачивании тела и головы в такт произносимым стихам в коранических и талмудических школах. Но и в христианских монастырях практика *lectio divina* всегда стремилась приобщить тело к чтению: слово должно войти в плоть и кровь человека! Гуго Сен-Викторский (XII в.) проводит различие между *cogitatio*, то есть концептуальным анализом слов, и *meditatio*, подразумевающим отождествление. Итак, медитация исходит из чтения, но развертывается в направлении молитвы и созер-

цания. Не мудрено, что, говоря о христианской медитации, мы неизбежно ссылаемся на *lectio divina*. То есть на практику чтения-слушания Писания, направленную не на построение спекуляций, а на стяжание мудрости в благоговении перед тайной, призванную явить Слово Божие, дабы верующий сподобился вникнуть в Слово и проникнуться им в процессе диалога, претворяющегося в молитву и жизнь, сообразную Божьей воле, изложенной на странице Библии. В этом процессе выделяются четыре этапа данного пути, получившие соответствующие определения: *lectio* (чтение), *meditatio* (медитация), *oratio* (молитва), *contemplatio* (созерцание).

Медитация – это духовное делание (вдохновляемое Святым Духом и осуществляемое человеческим существом в единстве его телесности и ментальности), в котором слушание слова побуждает человека ответить своей молитвой и жизнью Богу, изъявляющему Свою волю посредством слова Писания. То, что Писанию в христианской медитации отводится центральное место, вовсе не случайность, а следствие, непосредственно вытекающее из самой природы христианства: Бог, являет Себя, глаголя, а Его исчерпывающим откровением становится Воплощенное Слово, Иисус Христос. Поэтому христианская медитация, так или иначе, будет попыткой усвоения и интериоризации Слова Божия. Наряду с тем, что данное Слово сообщается в таинстве, коим есть Писание, оно доносится до человека и посредством самого его бытия, встреч с другими людьми, событий его жизни. Но в таком случае верующий

призван читать и внимать происходящему, а значит вникать, истолковывать, обдумывая и размышляя, а также медитировать, то есть осмысленно подходить к событиям и встречам, чтобы постичь присутствие и Слово Бога в мире и истории, а затем сообразовать с ним свою жизнь. Все-таки чтению книг Св. Писания должно сопутствовать чтение книги природы и книги истории. Следовательно, христианская медитация не сводится к некой технике и ни в коем случае не нацеливает субъект на его собственную субъективность. Напротив, она неизменно побуждает субъект открыться инаковости, любви и общению и ведет его к стяжанию тех же чувствований и произволения, что и у Христа Иисуса.

MEMORIA DEI

Два фрагмента Библии призывают христианина молиться «всегда» и «непрестанно». В Евангелии от Луки Иисус рассказывает притчу «о том, что должно всегда молиться и не унывать» (Лк 18:1), а Павел увещевает: «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17). Как это возможно? И как можно совместить это с другим повелением, требующим трудиться (2 Фес 3:12) и подражать примеру Павла, утверждающего, что сам он работал «ночь и день» (2 Фес 3:8)? Как можно молиться во сне?

Терзаясь этими вопросами, раннее христианство, а особенно монашество предлагали различ-

ные варианты ответа. Начиная от радикализма и максимализма «мессалиан» (или же «евхитов», «молящихся»), которые, совершенно отказываясь трудиться, претендовали на безраздельное посвящение себя молитве, вплоть до иной крайности, также обреченной на безуспешность, которой отличились «акимиты» («неусыпающие»), пытавшиеся сократить до минимума время сна, с целью всецело предаться молитве. Еще одним подходом, более формальным и характерным киновитскому монашеству, явились попытки увеличить длительность литургической молитвы и сделать ее непрерывной, *laus perennis*, введя поочередную смену друг друга на молитве. Еще одним направлением стало обращение к внутреннему миру, молитва в такт сердцебиению, дыханию, основанная на повторе определенного призыва к Богу, и, наконец, так называемая «однословная молитва», заключающаяся в неустанном повторении одного единого слова, например, имени Иисуса.

Плодом такой сосредоточенности человеческого духа на имени Господа, внимания, наполненного мыслями о Боге и не допускающего никаких иных помыслов, является так называемое *тпете theou*, или же *memoria Dei*, «памятование о Боге». Описанное, прежде всего, в духовном учении преп. Макария Великого памятование о Боге представляет собой глубоко духовное делание, состоящее в интериоризации Божьего присутствия и последующем единении сердца с ним. Это памятование подразумевает хранение в сердце – то есть в мыслях

и сокровенном естестве человека – присутствия Божия, дабы в свете этого присутствия слились воедино жизнь внутренняя и внешняя, произошла их интеграция. Именно в свете этого памятования протекает жизнь, постигается и выносится на суд веры настоящее. Таким образом, *memoria Dei* лежит в основе духовного различения, умудряющего душу и наделяющего человека способностью в каждом своем поступке и каждом слове считаться с Третьим Лицом, Которому верующий вверяет все свои отношения, – с Богом. Духовный авторитет личности берет начало в этом животворном памятовании.

Memoria Dei представляет собой память, связанную с проявлениями любви, привязанности, рвения, пылкости, умиления по отношению к Самому Богу. Преп. Макарий говорит: «Христианин должен непрестанно хранить памятование о Боге, ибо Бога надобно любить не только в церкви, но и в пути, в беседах, за трапезой». Это памятование становится *внутренним присутствием*,^{*} а значит, молитвой, то есть жизнью в осознанном присутствии Бога. Так человек превращается в «обитель Господа», по словам ап. Павла. Отсюда вполне очевидно, что такое памятование является не просто психическим процессом, а проявлением действия

* Здесь имеется ввиду пребывание Бога внутри нас: «Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?» (2 Кор 13:5); см. Гал 4:19, Кол 1:27.

Святого Духа. Четвертое Евангелие, согласно которому Святой Дух призван «учить и напоминать» (Ин 14:26), утверждает, что Он научит «всему» и напомнит «всё», что делал и говорил Иисус. Таким образом, Дух представляется *памятованием о полноте*. Но эта полнота не эквивалентна сумме совершенных действий и произнесенных слов, зафиксированных в Писании, а равносильна самому присутствию Иисуса. Имеется в виду хранение в памяти слов и молчания Иисуса, сказанного и нескажанного, свершенного и несвершенного, «уже» и «еще не», следовательно, и того, чего еще не было. Будучи деянием Духа, такое памятование является еще и пророчеством. Оно приводит к столь глубокому единогласию со Христом и с тем, что стоит за Его словами и действиями, что наделяет верующего способностью творчески следовать Евангелию под руководством Святого Духа, благодаря Которому Христос обитает в человеке. В памятовании о Боге заключены признательность и благодарность, верность и усердие, самозабвение и надежда. Именно *memoria Dei* выявляет связь между событиями прошлого, проливает свет на настоящее и его смысл, а также вселяет надежду и позволяет чаять грядущее. По вполне понятным причинам преп. Григорий Синаит (XIV в.) утверждал, что заповедь «Во все дни помни Господа, Бога нашего» является самой основной. В самом деле, лишь благодаря ей могут быть исполнены все остальные заповеди.

ПАМЯТЬ

«О, Провидец будущности людей, помоги мне не утратить связь с моим прошлым». С этими словами старик Эльханан, герой романа «Забвение» Эли Визеля, обращается к Богу, поскольку на склоне лет его старческая память походит уже на «решето... жухлый, дырявый осенний лист... некий фантом». Несомненно, память является внутренней тонкой связующей нитью между нами и нашим прошлым: как личным, семейным, так и общественно-гражданским, а также прошлым общиной верующих, к которой мы принадлежим. Безусловно, отнюдь нелегко и непросто плодотворно использовать эту сокровенную связь со своим прошлым, ибо нам постоянно грозят две крайности: то ли стать заложниками прошлого, то ли поддаться искущению полностью порвать с ним.

Память и забвение, былое и грядущее переплетаются. С этим связано и понимание того, что человек, отдающий должное своему бесценному прошлому, «старше» своего возраста, поскольку соткан из поколений, ему предшествовавших. Такую догадку еще в 1100 г. высказал преп. Бернард Шартрский, использовав весьма убедительный образ: «мы – карлики на плечах гигантов». К этой идее неоднократно возвращались, ее развивали, она же, к примеру, натолкнула Поля Рикёра на следующую мысль: очень важно

прорабатывать память, чтобы наделить будущим прошлое... Из минувшего надлежит, прежде

всего, извлечь то, что так и не было осуществлено в прошлом, невыполненные обещания. Люди прошлого тоже строили свои планы, то есть имели виды на будущее, которое является частью нашего прошлого. Однако, очевидно, следует извлечь на свет будущее нашего прошлого, чтобы таким образом расширить охват прошлого.

Мы живем в эпоху, которая сilitся поставить свое прошлое на службу настоящему, у которого есть будущее: многие грезы предшествовавших нам поколений растаяли, вероятно, после того как превратились в кошмары; зато есть те, кто пытается изгладить из памяти или отрицать те ужасы, которые их современники больше не желали видеть даже в кошмарных снах, если уж не удается исхитриться и прямо переписать историю подходящим образом. Как отметила Барbara Спинелли, нам не удается «сразу же извлечь урок из истории», поэтому, к примеру, мы сеем ксенофобию, содействуя распространению соответствующих настроений, позиций и законов в тех кругах, где люди уже позабыли, что в совсем недавнем прошлом «мы сами были эмигрантами»; поэтому мы начинаем путать причины и следствия, виня мнимую вражду далеких предков двух народов в том, что поныне вспыхивают между ними войны, и забывая, что как раз наоборот: именно войны порождают враждебность. Получается, что, помня лишь свои горести, мы становимся слепыми и глухими к страданиям других, да еще и обращаем на них свою жажду мести.

Однако не лежит ли в основании закона о чужеземцах, введенного Книгой Исхода, воззрение прямо противоположное: «Пришельца не обижай (и не притесняй его): вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами в земле Египетской» (Исх 23:9)? На самом деле, Библия неоднократно сообщает нам некую ценную информацию: память как связь с прошлым – это, прежде всего, *внутренний* акт, без которого невозможно распознать настоящее или действовать в новом будущем. По словам Жоржа Семпруна, оставшегося в живых узника нацистских концлагерей, память – это душевное состояние, для которого характерна «диалектика между моментом припоминания и моментом обретения слушателя, совершенно не зависящим от воли свидетеля». И, разумеется, неслучайно то, что лишь в последнее время мы наблюдаем растущее желание последних из уцелевших заключенных излить и облегчить душу, описывая неописуемый кромешный ад концлагерей: это те самые люди, чьи истязатели предрекали, что в такие рассказы никто не поверит; те люди, чьи друзья и родственники советовали им постараться все забыть; люди, наблюдавшие, как в человеке гибнет человечность, а вместе с ней отмирает и способность к общению.

В нашей будничной жизни мы почти никогда не задаемся вопросом, на котором так настаивал Примо Леви: «А что если это человек?» При этом именно нам надлежит хранить живую память. Более того, мы парадоксально призваны

помнить то, чего сами не изведали, и даже то, что мы игнорируем. Все это необходимо для того, чтобы сохранить человеческий облик, чтобы оставался доступным смысл, чтобы человечество не утратило своей человечности, не потеряло себя. Визель пишет:

Человек определяется своей индивидуальной памятью, которая взаимосвязана с памятью коллективной. Память и идентичность питают друг друга... Поэтому забыть умерших все равно, что убить их второй раз, аннулировать жизнь, ими некогда прожитую, надежду, служившую им оплотом, веру, воодушевлявшую их.

Предать их забвению – значит уничтожить вместе с их прошлым заложенное в нем будущее, значит погубить наше настоящее, лишая его какого-либо будущего, значит довольствоваться измышлениями и лишить себя и других возможности прийти к одной общей истине, как напоминает старец Эльханан в своей молитве:

Боже истины, вспомни, что без памяти истина подменяется ложью, маскирующейся под истину. Вспомни, что, лишь благодаря памяти, человеку под силу воротиться к истокам свойственного ему томления по присутству Твоему.

МОЛИТВА КАК СТРАНСТВИЕ

«Нет большего труда, чем молиться Богу». Скольким молодым инокам, приходившим с вопросом к старцу, авве, довелось слышать это в ответ. Время не властно над этой неизбывной трудностью, приобретающей, тем не менее, различные оттенки. Перед любым поколением, а равно и его отдельным представителем встает задача овладеть доставшимся ему молитвенным наследием, а заодно и взять на себя ответственность за его переработку. Однако модифицировать его можно, только претворяя его в жизнь! Сегодня нам уже с трудомается понимание молитвы как «восхождения души к Богу», столь распространенное как на Востоке, так и на Западе. После Освенцима под вопросом оказалась сама возможность молитвы. Однако я полагаю, что ответ не должен ограничиваться заменой извечного титула Бога «Всемогущий» на «Беспомощный» (хотя есть и те, кто заявляет о «всенемощности» Бога). Мне кажется, что так мы зациклимся на логике теодицеи. Если же примем во внимание тот факт, что многие и в Освенциме, и в иных бесчисленных местах, где на земле царил кромешный ад, умирали с молитвой на устах, думаю, можно рассматривать молитву как *странствие верующего к своему Богу*, а точнее, как осознание им этого странствия. Тогда христианская молитва предстает как *пространство очищения наших образов Бога*. Следовательно, она представляет собой трудную повседневную *борьбу* за то,

чтоб уйти от рукотворных образов божественного и приблизиться к Богу, явившему Себя в распятом и воскресшем Христе, истинному образу Бога, который вручен человечеству.

Если молитва – это беседа Бога и человека, состоящая из *слушания Слова Божия*, содержащегося в Писании, и человеческого *ответа* (*ответа, предполагающего и ответственность*), тогда молитва открывает человеку путь к сопричастию с Богом и с другими людьми. Таким образом, в ходе молитвы человек приспосабливается к среде Божественного присутствия, жизни пред Лицем Бога и с Богом, ко взаимоотношениям с Богом. В молитве сердце, то есть центр личности, сосредотачивается на Том, Кто говорит, Кто его зовет, и, в силу такого смещения центра со своей самости, достигает «экстаза»,^{*} исхождения из себя, ради встречи с Господом и познания Его. Так проходит молитва: постоянное и бесконечное странствие верующего к своему Богу, ведение Которого отнюдь не данность, а непрестанная «поступь», нечто, *происходящее* в истории, в жизни. При этом достигнуть полноты богоvedения не удается, ибо молитва есть *взыскание* лица Божия, непрестанный и упорный поиск со стороны того, кто покорен Присутствием, даже если он не в состоянии полностью передать, облечь в слова неизреченный опыт, пережитый им, оставивший неизгладимый след и превративший его в верующего.

* Греч. *ekstasis* означает «исступление», «отход в сторону».

Итак, молитва является осмыслением христианской жизни как странствия к Богу. И хотя Он незрим и безмолвен, Его незримость и безмолвие суть Отчие: Он не отсутствующий, а Присутствующий, Чье присутствие подспудно и молчаливо; Отец, Который, будучи безмолвным и скрытым от глаз, превращает Свое присутствие в зов, возвзвание, призвание. Таким образом, молитва как форма общения с Тем, Кто незрим и погружен в молчание, может стать ответом на Его обращение, не нарушая свободу человека и его самовыражения, позволяя молящемуся в процессе богоискания познать самого себя. Мольба человека к Богу – это ответ на мольбу Бога к человеку. В этот *диалог* вступает все человеческое существо: человек есть чаяние, прошение, желание, отношение... Молитве присуще множество вариаций: благодарение, призывание, заступничество, просьба...

Христианское молитвенное «правило» представлено молитвой Иисуса, Сына Божия. Его молитве тоже довелось быть «не-выслушанной» в критический момент в Гефсимании, когда Иисус просит Отца, чтобы «миновал Его час сей» скорбный, чтобы Отец пронес мимо Него сию горькую чашу. Однако при этом Сын Божий целиком полагается на волю Отца, а не на Свою. Молитва является не сублимацией человеческих желаний, не просьбой об исполнении Богом нашей воли, а странствием, в котором происходит постижение и принятие Божьей воли. Постоянно продвигаясь в богопознании, мы соответственно преуспеваем

и в единении с Ним. Опыт показывает, что с годами молитва человека видоизменяется. Именно это свидетельствует о том, что она остается реальной связью с Богом, связью живой, не атрофирующе-
ся. Это странствие и эта связь призваны привести образ жизни человека в соответствие с образом Божиим, коим является Иисус Христос.

LECTIO DIVINA

«Явилась благодать Божия, спасительная для человеков, научающая нас, чтоб мы [...] жили» (Тит 2:11-12). Этот новозаветный отрывок говорит о Христе как воплощении благодати, которая учит человека жить. Если Святой Дух является великим учителем христианской жизни, то Писание, будучи таинством воли и Слова Божия, может пониматься как элемент этого процесса обучения. Безусловно, речь идет о Писании, которое толкуется в Духе Святом и читается в духе молитвы.

Lectio divina – это искусство, обязанное своим происхождением еврейской традиции чтения Библии и продолжившее великую святоотеческую тра-дицию герменевтики, которое старается выявить жизненную актуальность отрывка библейского тек-ста и, таким образом, становится бесценным оруди-ем, помогающим преодолеть заметное расхождение между верой и жизнью, духовностью и повседневно-стью, нередкое для наших общин. Она представляет

собой экзистенциальную герменевтику Писания, благодаря которой человек прежде всего обращает свой взор ко Христу, ищет Его посредством библейской страницы, а затем приходит к тому, что претворяет свое бытие в диалог с явленным Ликом Христа, чтобы увидеть в новом свете свою повседневность. *Lectio divina* имеет четыре ступени: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, представляющие собой постепенное углубление в библейский текст, в ходе которого само чтение призвано стать встречей с живым Господом, диалогом с Ним, вверением собственной жизни Христу, упорядочивающему наше бытие, дабы Он пролил на нее Свой свет.

Процесс, который запускает *lectio divina*, – это духовный путь становления человека, ведущий от *слушания к познанию*, а от познания к *любви*. *Lectio* требует усилия, направленного на самоотречение и преодоление чуждости, хронологической и культурной удаленности читателя от текста, а одного человека от *другого* в любых отношениях. *Meditatio* предполагает углубление знания, поиск главной мысли, сообщаемой текстом, попытку узреть Лик Христов, пропступающий на странице Библии. *Oratio* подразумевает, что услышанная нами весть найдет отклик в нашей жизни, а сама жизнь станет откликом на библейскую весть: *oratio*, таким образом, служит *ответом* на Слово в форме молитвы, а также в принятии *ответственности* за само услышанное Слово.

Молитва и жизнь протекают на одном и том же уровне: этика и вера не обособлены, а взаимосвя-

заны по сути. Диалогическая направленность Библии, осуществляющаяся в *lectio divina*, находится в согласии с фундаментальным диалогическим измерением самой человеческой сущности: единственность Слова Божия, содержащегося в Библии, проявляется на уровне нашего бытия гораздо быстрее, чем в наших поступках. В этом заключается смысл *contemplatio*, подразумевающего не мистический или экстатический опыт, а некий уровень несказанного общения: безмолвие, слезы, пребывание Любящего с тем, кто Им любим, распознание невыразимого присутствия Господа... При этом созерцание указывает и на то, что производит в нас действие Святого Духа, обитающего в Слове: оно порождает в нас долготерпение, выносливость, внутреннее помазание, различие, евхаристическое отношение, сострадание ко всем тварям – одним словом, расширение сердца и всеобъемлющую любовь. *Lectio divina* воплощает Слово в жизнь, прежде всего, следующим образом: оно наделяет человека способностью внимать, а следовательно, верить.

Чтение, характерное для *lectio divina*, апеллирует не столько к интеллекту, сколько к мудрости и подчиняется принципу, выведенному бл. Франциском Сиенским: «не всезнание, а помазание, не любознательность, а сознательность, не писаний прочтение, а любовь и почтение» (*Non l'erudizione ma l'unzione, non la scienza ma la coscienza, non la carta ma la carità*). Такое чтение предполагает способность к *интериоризации*, дабы Слово сохранилось и укоренилось в человеческом сердце; оно требует *постоянства*, за-

ключающегося в готовности изо дня в день внимать, в способности выстоять, выдержать испытание временем, ибо вера не относится ни к мимолетному, ни быстротечному опыту в жизни человека, а всецело объемлет его бытие; оно предусматривает *духовную брань*, то есть умение хранить верность услышанному Слову и беречь его как величайшую ценность, не уступая ее никому ни за какие блага, пусть даже заманчивые, но мнимые, которые суть идолы.

Итак, чтение Библии в рамках *lectio divina* сообщает жизни верующего стремление к большей евангельской плодотворности, свойственной обращению. Оно способно подвигнуть читателя-слушателя к чтению и осмыслению своего бытия в свете открытой в Писании Божьей воли и постепенному превращению своей жизни в богоугодную. Чтение Библии как *lectio divina* отражается на жизни не столько в смысле совершения одних определенных действий вместо других, сколько в том смысле, что оно проливает и сохраняет тот уникальный свет, в котором вся деятельность верующего становится свидетельством и благовествованием людям: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» (Мф 5:16).

Для истинного постижения Писания необходимо удовлетворять его требованию: им следует жить, жить в сообществе, среди других и вместе с ними. «Многое в Священном Писании из того, что сам я не мог постичь, я понял в предстоянии перед моей братией [...]. Я осознал, что заслугами братьев спо-

добился я этого разумения» (Григорий Великий). Так происходит претворение Писания в жизнь, переход от текста к свидетельству: богоухновенное Писание само вдохновляет и жаждет разжечь в сердце верующего пламя Духа (ср. Ак 24:32), пока оно не разгорится в полную силу. Чтение Писания имеет тенденцию становиться свидетельством Присутствия, *martyria*, и находит свое высшее выражение в мученичестве, когда жизнь отдается за любовь. Рабби Акива принял мученичество в соблюдение повеления, содержащегося в ежедневной молитве *Шема*: «Люби Господа, Бога твоего всей жизнью твоей» (Втор. 6:5). Истязаемый живодерами, подвергшими его тело полосованию, рабби Акива продолжал творить молитву *Шема*, а своим ученикам, попытавшимся его остановить, ответил: «Всю жизнь мне не давал покоя этот стих: “Люби Бога твоего всей жизнью твоей”, что значит: люби Его, даже если жизнь у тебя отнимается. Я спрашивал себя, когда же мне представится подходящий случай? И как можно ныне, когда появилась возможность, не исполнить должного?» (Вавилонский Талмуд, *Berakot* 61b). Слово, просвещдающее жизнь, животворит и саму смерть. Вышесказанное подает идею достойной отповеди протесту, бытующему нынче в католических кругах, который можно сформулировать следующим образом: если Слово Божие действительно, если происходит возврат верующих к слушанию Слова Божия в Писании, то в чем проявляется его действенность? Где можно обнаружить знамения такой силы? Данное возра-

жение показывает, насколько нелегко принять выдвинутый Писанием, а не нами или мирской средой критерий действенности Креста. Слово, коим есть Христос, неотделимо от Креста, и Его сила и мудрость так же парадоксальна, как сила и мудрость Креста. Неслучайно Павел упоминает *ho logos ho tou stauroi*, «слово о кресте» (1 Кор 1:18), и все же эта действенность зависит от веры и ощущения лишь там, где есть вера. И только вера может нас привести к пониманию того, что нынешняя година мученичества в Церкви является плодом действенности Слова, которому внедряют и служат вплоть до готовности отдать жизнь из любви. Из любви к Богу, к людям, будь они даже врагами и палачами.

СОЗЕРЦАНИЕ

«Созерцание» – классическое слово христианской лексики. Однако им нередко злоупотребляют, используя его для обозначения некой особо возвышенной «специализации» христианской практики в противовес «деятельной жизни», прибегая к упрощению, лишающему христианский опыт его основоположного единства и простоты. В Новом Завете термин «созерцание» (греч. *theoria*) встречается всего один раз, в Евангелии от Луки 23:48, и употреблен по отношению ко Христу Распятому: «И весь народ, сшедшийся на сие зрелище (*theoria*: подразумевается Распятие), видя происходившее,

возвращался, бия себя в грудь». Таким образом, этот термин описывает «конкретное зрелище ... Иисуса Назорея «Царя Иудейского» распятого» (Джузеppe Доссетти), а значит, только этой незыблемой и непреложной сосредоточенностью на Христе Распятом определяется подлинность христианского созерцания. Слово *theoria* имеет аналог, гораздо чаще встречающийся в Новом Завете: *gnosis* (знание) или *epignosis* (сверхзнание). Но и этот термин указывает на главенство креста Христова, истинного средоточия и источника всякого христианского знания (ср. 1 Кор 2:2), а значит, и христианской проповеди (1 Кор 1:23), и практики (Мк 8:34). В сердце христианского созерцания находится Крест Христов, которым выверяется и вдохновляется *содержание веры* («не чего Я хочу, а чего Ты», Мк 14:36) и *форма, которую вере надлежит принять в истории* («не как Я хочу, но как Ты» Мф 26:39). Итак, речь идет вовсе не о привилегии мистиков или монахов, а о реальности, к которой призван каждый крещеный. По сути, принимающий крещение делается общником жизни *во Христе* (Рим 6:1-6), облекается во Христа (Гал 3:27), а христианское созерцание-познание нацелено на не что иное, как на подчинение Христу личного и общинного бытия христиан. Созерцаемый Лик Распятого проступает в облике и свидетельстве как отдельного верующего, так и всей церковной общины в целом. Следовательно, созерцатель не тот, кто избегает человеческого общества и причастности истории, а верующий, подвизающийся распознать

в истории и людях, событиях и самом себе присутствие Христа. Это еще и тот, кто обладает столь зорким взглядом, что способен узреть Божий храм, *templum* (лат. *contemplatio*, созерцание, этимологически восходит к *templum* и искусству «обозревания архитектурных деталей храма»), а значит, и обитель Святого Духа, и местопребывание Христа – в самом человеке. Воистину, созерцатель – это искусный мастер в деле различения присутствия Божия, присутствия, не замкнутого в стенах храма, не суженного до церковности, а вездесущего.

Христианское созерцание имеет переходный и вовлекающий характер, оно способно воссоздать в человеке его подлинное изначальное естество и сотворить ему новое сердце. «Покажи мне, какой ты человек, и я покажу тебе твоего Бога,» – говорил Феофил Антиохийский. Совершенный же образ Богочеловека есть Христос Распятый, Которого можно явить, сделать зримым для рода человеческого в беспредельном сочувствии к страдальцам, в милосердии к грешникам и солидарности, проявленной человеком, осознающим себя не менее грешным. Впрочем, созерцание Распятого незамедлительно приводит к обнаружению собственного прегрешения, признанию себя грешником, а следовательно, влечет за собой раскаяние и обращение: созерцая Распятого, народ «возвращался, бия себя в грудь» (Лк 23:48). Прав был преп. Исаак Сирин, говоривший: «Тот, кто в состоянии узреть свой грех, пре-восходит того, кто зрит ангелов». Таким образом, христианское созерцание ориентировано на мило-

сердную любовь, долготерпение (*makrothymia*), страдание, расширение сердца. Оно не происходит на некоем «более высоком уровне», где нет нужды в посредничестве Церкви или принятии таинств, а проявляется в личной и общинной жизни христиан в процессе их обращения.

Более того, христианское созерцание наделяет критическим взглядом и способностью судить об истории. Не случайно Иоанн, будучи свидетелем Распятия (ср. Ин 19:35-37), по преданию, стал «прорицателем», «богословом», «созерцателем», и именно ему приписывается сочинение «*Откровения*», текста, свидетельствующего о суровом критическом и проницательном взгляде на тоталитаризм Римской империи и способности посмотреть на историю Божими глазами, то есть в духе, пронизанном Евангелием. И только это, фактически, может породить такое видение истории, которое позволяет разглядеть в ней грех человека и присутствие Божие.

Именно из *слушания Слова рождается* христианское созерцание: оно основывается на главенстве Божьего Слова в жизни верующего и на вере в то, что Писание является предпочтительным опорой для оправданием этого Слова и Христова присутствия. В христианской вере – как кто-то верно заметил – мы «зрим ушами», то есть к *созерцанию мы приближаемся через слушание*. Это показывает, что христианское созерцание совершается в сфере взаимоотношений, а их инициатива принадлежит Богу, Который «прежде возлюбил нас» (1 Ин 4:19), Который

первым обратился к нам и даже явил нам в Сыне Слово, ставшее плотью. Сие есть Слово, избравшее *Писание* своим предпочтительным орудием опросривания; *христианскую общину* – местом, где оно сообщается, и средой, где переживается и претворяется в милосердную любовь; *Крест* – исходом, к которому оно ведет тех, кто принимает его радикально (ср. «слово о кресте», о котором говорит Павел); *братство людей* – окружением, в котором о нем свидетельствуют с отвагой и кротостью. Именно из этого Слова берет свое начало христианское созерцание.

СЛОВО КРЕСТА

Событие Креста, исповедуемое христианством, равно как и соответствующие метафоры и знаки, издавна казались «смущением и безумием». Христиане подвержены искущению *выходить крест* («упразднить крест» как об этом заявляет Павел в 1 Кор 1:17), а нехристиане считают сам крест, как и его логику, негуманной или же ложной попыткой истолкования страдания. Это тянется испокон веков. Но сегодня, в наше время, означенное в западном мире материальным благосостоянием, изобилием богатств и удобств, поиском дешевых наслаждений, убежденностью в том, что всё технически возможное и экономически достижимое само собой позволительно и желательно, – мы вынуждены кон-

статировать, что опустошение креста тысячью разных способов, иногда грубых, а иногда весьма тонких, изо дня в день находит свое подтверждение. И само основание христианства теряет очевидность, блекнет и тускнеет. В этой связи в памяти всплывают попытки представить христианскую жизнь лишь под знаком воскресения, уподобить практически сплошному празднику. Вспоминаются также усилия, потраченные на демонстрацию молодежи привлекательности Евангелия, предварительно очищенного от всяческих требований «отречения» (неотъемлемого элемента того же обряда крещения, сведенного ныне к непроизносимому термину), умерщвления, самоотверженности, принятия креста (считается, что ныне эти евангельские выражения «неловко» произносить). Можно вспомнить и ту сцену, при которой все чаще доводится присутствовать в церковной среде, когда нехристианские гностические риторы на свой лад излагают христианскую веру, предлагая верующим христианство, лишенное безумия креста и обогащенное убедительным интеллектуальным дискурсом.

Цельс нашего времени – это уже не философ II в., хулящий христиан за то, что их Господь не кто иной, как распятый злодей, а сословный состав их Церкви чрезвычайно беден. Нет, новый Цельс восхваляет и прославляет некоего Иисуса, учителя филантропии, и льстит христианам столь значимым и влиятельным в *полисе*, но вместе с тем вносит расплывчатость, затмевает и предает забвению то, что является основным событием и вдохновением хри-

стианской жизни. А рядом с новым Цельсом возникает и новый император, который как и древний, некогда обрисованный великим отцом Церкви IV в. Иларием Пиктавийским, «коварный и льстивый, не бичует нам спины, а ублажает наши чрева, не отнимает у нас имущество (тем самым даря жизнь), а обогащает, неся нам погибель, открывает нам путь не к свободе, бросая в темницы, а к рабству, приглашая и чествуя нас при дворе, не покушается на нашу плоть, а завладевает сердцем, не рубит головы мечом, а губит души деньгами» (*Liber contra Constantium* 5). Вот как, не оспариваясь зrimо и прямо, выхолащивается крест! Однако как настойчиво и усиленно взывал к христианам Иоанн Павел II: «Да не оскудеет Крест Христов»!

По крайней мере, раз в год, в Страстную Пятницу, крест предстает перед верующими во всей своей реальности и истине: Иисус Назорей, человек, раввин, пророк пригвожден к дереву во всей Его наготе. Этот распятый человек кажется проклятым, отлученным, недостойным ни небес, ни земли. Его покинули Его ученики, и Он умирает, попираемый свидетелями Его постыдной казни. И вместе с тем, сей муж есть *праведник* Иисус, претерпевающий такую смерть ради неправедного мира, в котором Он жил, сей муж есть *верный исповедник* Бога, пусть даже умирающий как грешник, покинутый Богом, сей муж есть Сын Божий, на Чей зов ответит Отец, приведя Его через смерть к воскресению.

И все же событие Креста, имевшее место в Иерусалиме в 30 г. н.э., в апреле, дня седьмого, может

быть выхолощено даже посредством метафор и знаков. Так что нам, христианам, следует быть бдительными, дабы не уподобиться «набожным» людям любой эпохи, видящим в распятии соблазн, или «мудрецам» сего мира, считающим его безумием. Крест является «Божией премудростью», и ап. Павел, употребляя свое собственное выражение «слово креста» (ср. 1 Кор 1:18), говорит, что событие, свершившееся на Кресте, и есть Евангелие, Благая весть. Крест не превозносит скорбь как высшую ценность и не призывает христиан безропотно подчиниться своей участи, а тем более толковать жизнь Иисуса, исходя лишь из Его Распятия. Однако следует осознать, что жизнь Иисуса и то, каким образом Он принял смерть, Крест, суть Божие откровение, откровение о Боге Живом, любящем людей, даже когда они злодействуют, о Боге, прощающем Своих врагов в тот самый момент, когда они проявляют свою враждебность, о Боге, желающем, чтобы грешник обратился и жил, и ради этого согласном быть отверженным и преданным смерти. Тогда Крест подразумевает и наше отречение от злодеяний и прельщения злом, от греховности и неправедности, вынуждающих Праведника страдать, быть отринутым, осужденным и распятым.

Крест действительно стал эмблемой христианства: эмблемой, иногда превозносимой парадно, а иногда сведенной к ювелирному украшению или суеверному жесту против сглаза. Бывает, крест превращают в банальную метафору простых и будничных превратностей судьбы. Но или он и далее

напоминает об «орудии нашей собственной казни», которой подлежит «ветхий наш человек», или является знаком, не наполненным никаким событийным содержанием, а значит мистификацией. Лютер, размышляя о Кресте и вторя отцам Церкви, писал: «Недостаточно познать Бога в Его славе и величии, необходимо познать Его также в унижении и бесславии Креста [...]. Во Христе, в Распятии заключены истинное богословие и истинное богопознание».

МОЛИТВА КАК ВЗАИМООТНОШЕНИЕ

В любой религиозной традиции молитва, при всем разнообразии ее форм и способов, похоже, непосредственно связана с лицом Бога, на взыскание которого она направлена. Бог библейского откровения – это Бог Живой, к которому не прийти посредством умозаключения, ибо Он пребывает в свободе Своих преисполненных любовью деяний, Своего Промысла, что свидетельствует о Его Собственных поисках человека. Следовательно, истина в том, что христианская молитва, противящаяся любой антропоцентрической самодостаточности и отнюдь не являющаяся плодом естественного ощущения самотрансцендентности человека или результатом его врожденной религиозности, представляет собой ответ человека на бескорыстную и свободную инициативу Бога вступить во взаимо-

отношения с ним. Каждая библейская страница свидетельствует о том, что сей есть Бог, взыскиющий, вопрошающий, призывающий человека, идущего от слушания к вере, а в вере отвечающего *благодарением* (благословением, прославлением и т.п.) и *прошением* (призыванием, мольбой, заступничеством и т.п.), то есть *молитвой*, обобщенной ее двумя основными формами. Таким образом, молитва есть *oratio fidei* (Иак 5:15), голосом веры, выражением личного единения с Господом.

В то же время библейское откровение утверждает наличие еще одного аспекта молитвы: человеческого богоискания. В своих исканиях Бога человек предоставляет простор Божьему откровению, дарованному ему, но неизменно добровольному и суверенному. Эти искаания выражают готовность человека к встрече как событию, ведущему к приобщению. Эти искания выражают признание отсутствия тождественности между Богом и человеком, означающее невозможность владеть Богом, даже познав Его. Такой поиск является составным элементом диалектики любви и диалогических отношений, занимающих в молитве центральное место. Наряду с тем, что христианская молитва есть *ответ* Богу, заговорившему с нами первым, она подразумевает также призывание и поиск Бога незримого, безмолвствующего, присутствующего приковенно. Диалектика любви, раскрытая в Песни Песней, игра в прятки, взаимное желание и поиски возлюбленного и возлюбленной приложимы и к молитве, как это показывают Псалмы. «Боже! Ты Бог мой,

Тебя от ранней зари ищу я; Тебя жаждет душа моя, [...] размышляю о Тебе в ночные стражи. [...] К Тебе прилепилась душа моя; десница Твоя поддерживает меня» (Пс 62). Диалог любви, имеющий место в Песне Песней, по сути, отражает ту реальность, к которой Писание хочет подвести человека в его отношениях с Богом. Возможно, именно аспект взаимности лучше других выражает *proprium* христианской молитвы, молитвы, которая окунается и переживается во взаимоотношениях союза, заключенного Богом с человеком.

На основании этих предварительных замечаний, мы можем сказать, что если жизнь является приспособлением к среде, то молитва, будучи *духовной жизнью в действии*, представляет собой адаптацию к нашей конечной жизненной среде, то есть Божьей действительности, объемлющей всё и всех. Исходной позицией для христианской молитвы является осознание и исповедание собственной слабости. В этом смысле показательным является умонастроение мытаря из евангельской притчи (Лк 18:9-14), представшего перед Богом в молитве таким, каков он был на самом деле, не прибегнувшего ни к обману, ни к маскам, ни к лицемерию, ни к идеализации, принимая себя таким, каким видит его Бог, приемля Божий взгляд на себя самого. Только тот, кто способен взглянуть на себя с позиции реализма, убожества и смирения, может предстать перед Богом, соглашаясь быть познанным Им таким, каков он есть. Впрочем, особого внимания заслуживает лишь то, что знает о нас Бог, в отличие

от нашего неполного знания о себе (ср. 1 Кор 13:12; Гал 4:9). Итак, основанием для молитвы является признание собственной неспособности молиться: «Дух подкрепляет нас в немощах наших, ибо мы не знаем, о чём молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас вздоханиями неизреченными» (Рим 8:26). Это признание влечет за собой готовность принять и вместить Божью жизнь. Молитва побуждает молящегося перестать фокусироваться на собственном «я», чтобы все более и более наполнять свою жизнь жизнью Христа, дабы жить под руководством Духа, дабы переживать сыновние отношения с Отцом. Такое смещение средоточия не имеет ничего общего с попыткой «опустошения себя» в подражание неким духовным практикам, характерным для иных культурных и религиозных традиций, ибо оно устремлено к «агапэ», к любви. Действительно, целью христианской молитвы, отличающей ее от других форм медитации и техник аскезы и сосредоточения, распространенных в восточных религиях, является милосердная любовь, исхождение и пребывание вне себя, ради встречи с Живой Личностью Иисуса Христа и обретения той любви к людям, «какою Он возлюбил нас». Таким образом, эта взаимность, будучи отсветом жизни Триединого Бога, присуща как Богу, так и людям и является фундаментальным отличительным признаком христианской молитвы.

СЛУШАНИЕ ПРЕЖДЕ ВСЕГО

«Говори, Господи; ибо слышит раб Твой» (1 Цар 3:10): эти слова хорошо отражают тот факт, что позиция слушателя, согласно еврейско-христианскому откровению, является фундаментальной для молитвы. Они обращены против характерной для нас, наряду с желанием помолиться, тенденции извергать потоки собственных слов, вынуждая Бога молчать. Таким образом, *христианская молитва – это прежде всего слушание*: она является не столько отражением человеческого желания превзойти свое естество, сколько *принятием присутствия и отношениями с Иным Лицом, Кем мы предварены и утверждены*.

В Библии Бог описывается не в абстрактных терминах сущности, а в терминах взаимосвязи и диалога: Он прежде всего Глаголющий, и изначально сказанное Богом делает верующего *призванным слушать*. В этом смысле символичен рассказ о встрече Бога и Моисея у неопалимой купины (ср. Исх 3:1 и далее): Моисей *приближается*, чтобы *посмотреть* на это дивное зрелище горящего, но не сгорающего куста, а Бог, *видя, что Моисей подходит посмотреть*, обращается к нему из куста, препятствуя его приближению. Режим зрительного восприятия относится к человеческим инициативам и побуждает человека сократить расстояние между ним и Богом, в таком режиме человек берет на себя главную роль и начинает восхождение к Богу. Однако Бог, являющийся Моисею, переводит его в режим слу-

шания и сохраняет незыблемую дистанцию между Богом и человеком, обеспечивающую возможность таких отношений: «Не подходи сюда!» (Исх 3:5). И то, что было странным явлением, оказывается знакомым Моисею присутствием: «Я Бог отца твоего» (Исх 3:6). Прометею, взбирающемуся на Олимп, чтобы украсть огонь, противопоставлен Моисей, останавливающийся перед божественным пламенем и слушающий Слово. Это исходное и воспламеняющее слушание приводит к тому, что отныне жизнь и молитва Моисея неразрывно связаны и соподчинены единой миссии: осуществить услышанное.

В слушании Бог самораскрывается как Присутствие, опережающее любую нашу попытку постичь или уловить Его. Следовательно, *истинно молится тот, кто внемлет*. Поэтому «послушание лучше жертвы» (1 Цар 15:22), то есть внимать Богу лучше, чем вступать с Ним в любые иные отношения, зиждущиеся на зыбком основании человеческой инициативы. Если молитва – это диалог, в котором раскрываются взаимоотношения Бога и человека, то слушание открывает человеку доступ к этим отношениям, завету и взаимной принадлежности: «Слушайте гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Иер 7:23). Тогда становится понятным, почему все Писание пронизано повелением слушать: именно благодаря слушанию *гласа Божия*, мы входим в жизнь Бога, а точнее, *соглашаемся* на то, чтобы Бог вошел в нашу жизнь. Великая заповедь *Shema' Israel* (Втор 6:4 и далее),

главенство которой в Писании подтверждено Иисусом (Мк 12:28-30), открывает, что *слушание* («Слушай, Израиль») порождает *ведение* о Боге («Господь един есть»), а ведение – *любовь* («люби Господа»). Итак, слушание – это первооснова, это корень молитвы и жизни, наполненных отношениями с Господом. Это также преддверие веры (*fidex ex auditu*: Рим 10:17), а значит, и надежды, и любви. Слушание – это первопричина, а мы суть его порождения. Именно *посредством слушания мы вступаем в отношения с Отцом как Его чада*, и неслучайно Новый Завет указывает на необходимость слушать Иисуса, Сына, Воплощенное Слово: «Его слушайте», – велит глас, исшедший из облака на горе во время Преображения, указывая на Иисуса (Мк 9:7). Слушая Сына, мы вступаем в отношения с Отцом и можем в вере обращаться к Нему словами: «Авва» (Рим 8:15; Гал 4:6), «Отче наш» (Мф 6:9). Слушая Сына, мы рождаемся, становясь детьми Божими. Во время слушания действенное Слово и животворящий Дух Бога проникают в душу верующего и становятся источником его преображения и уподобления Христу.

Вот почему так важно для верующего иметь *внемлющее сердце* (ср. 3 Цар 3:9). Тому, кому внемлет ухо, – внемлет и сердце! Это означает, что ухо, в библейском понимании, является не только органом слуха, но и средоточием знания и понимания, что свидетельствует о его тесной связи с сердцем как единым центром, которому подчинены и эмоциональная, и умственная, и волевая сферы лич-

ности. Поэтому слушать – значит иметь «сердце мудрое и разумное» (3 Цар 3:12), уметь истолковывать («Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам», Откр 2:7). Если слушание занимает столь важное место в жизни по вере, то оно требует бдительности: необходимо быть осмотрительным в отношении того, *что мы слушаем* (Мк 4:24), *кого мы слушаем* (Иер 23:16, Мф 24:4-6. 23; 2 Тим 4:3-4), *как мы слушаем* (Лк 8:18). Следует предоставить Слову приоритет над словами, дабы Божье Слово возобладало над многообразием человеческих слов, а также слушать «добрый и чистым сердцем» (Лк 8:15). Как же слушать Слово? Соответствующее указание содержится в объяснении притчи о сеятели (Мк 4:13-20; Лк 8:11-15). Необходимо уметь *вмещать* Слово, иначе, будучи непродуктивным, оно не принесет плод веры (Мк 4:15; Лк 8:12); необходимо выделить время для слушания и проявить настойчивость, иначе Слово не принесет плоды стойкости, постоянства и глубины личной веры (Мк 4:16-17; Лк 8:13); необходимо бороться с искушениями, а также с иными мирскими сблизительными «словами» и «вестями», иначе Слово будет заглушен, останется бесплодным и не даст произрасти плоду зрелости веры (Мк 4:18-19; Лк 8:14). Не будет такого слушания – не будет и самой молитвы!

МОЛИТВА И ОБРАЗ БОГА

Молящийся человек обращается к Богу, «Которого не видит» (ср. 1 Ин 4:20). И все же в молитве обязательно подспудно присутствует определенный образ Бога, некое человеческое представление о Нем. В результате становится очевидным, насколько велика угроза измышлений и идолослужения: мы рискуем сотворить себе Бога по своему образу и подобию и превратить молитву в самооправдание, аутизм, самоуспокоение. В этом смысле весьма красноречив пример молитвы фарисея и мытarya в Храме, приведенный Лукой в одной из притч (Лк 18:9-14). Два различных подхода к молитве отражают два разных образа Бога, соответствующих двум разным представлениям этих людей о себе. В частности, молитва фарисея демонстрирует позицию человека, «не испытывающего пред Богом ни малейшей неловкости». На его взгляд, его собственный Бог не иначе как одобрят его действия. И все же заключительная фраза этого повествования опровергает такой образ Бога: фарисей не пошел в свой дом оправданным! В то время как мытарь решительно отдает себя на суд Божьей инаковости, тем самым правильно строя свои отношения с Богом, фарисей переносит собственное «эго» на Божий образ: в его молитве смешиваются и совмещаются его собственное «я» и «Бог». Такая опасность довольно часто подстерегает людей набожных!

Итак, приоритет слушания в христианской молитве указывает на то, что она представляет собой ту

сферу, где созданные нами образы Бога рушатся, очищаются и видоизменяются. В молитве, фактически, ищут встречи две свободы: человеческая и Божия. В этих поисках расхождение между созданным человеком образом Бога и Его богооткровенной инакостью определяет тот промежуток, который отделяет мольбу от ее услышания, а чаяния от их исполнения. Вот почему душой христианской молитвы сливает возглас: «Да будет воля Твоя!» (Мф 6:10). Ввиду расхождения между волей человека и волей Бога молитва дает простор обращению и принятию Божьей воли. Такое несовпадение и такую молитву изведал и Сам Иисус в Гефсимании: «Авва Отче! Все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк 14:36). Такое же несовпадение и такую же молитву с особым драматизмом переживает ап. Павел: «Чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручатъ меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи”» (2 Кор 12:7-9). Павел приемлет отказ, последовавший за его молитвой, как и то, что она не стала благоуспешной, но побудила его самой своей жизнью явить образ Бога, не исполняющего всякое прошение, но и не покидающего человека в его немощи. Павлу довелось внести коррективы в свой, и без того верный и благоговейный, образ Бога. Так своей жизнью он все больше подражает богооткровенному образу: образу Христа Распятого.

Христианская молитва уподобляет молящегося образу Распятого Христа. А Распятый своим восклицанием на Кресте допускает полное отсутствие образов Бога. Вопль: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15:34) свидетельствует о том, что образ Лика Божия, Ему ведомый, совершенно чужд фактической действительности. За криком, выражющим богооставленность, согласно Марку, следует лишь неясный возглас: «Иисус же, возгласив громко, испустил дух» (Мк 15:37). Нет уже ни слов, ни образов; нет уже бого-словия, нет слов о Боге; нет уже ни представлений, ни отображений Бога. Следовательно, налицо несводимость Бога к идолу! Трехчасовой тишиной и тьмой, царящими от шестого часа до девятого, запечатлевается то *неказанное и незримое* в Боге, что стоит на страже Его тайны и Его инаковости.

Однако именно это радикальное упразднение образов Бога (кто бы мог представить Бога в образе осужденного на смерть?) и слов о Боге (разве Распятый Бог не обращает в прах всякий *logos*?) приводит к решительному упразднению идолослужения, умаления Бога до образа человека. Божие присутствие, Божий образ отныне надлежит узреть во Христе Распятым, «Который есть образ Бога невидимого» (Кол 1:15). Так Христос Распятый упраздняет Бога по образу человека и являет нам человека по образу (*eikon*) Бога. Христос Распятый есть образ Божий, о который вдребезги разбиваются наши образы Бога. Распятие – это еще и изображение, перед которым мы молимся, но которое призвано сокрушать все

те образы, которые волей-неволей мы проецируем на Бога. Образ Бога, явленный в Распятом Христе, опровергает Божий образ, «исповедуемый» фарисеем в Храме, образ, связанный с самомнением, основанном на определенном – презренном – образе других. Таким образом, молитва – это воссоздание образов себя, других и Бога у подножия Распятия. Образ Бога, воплощенный в Христе Распятом, оберегает Павла от искушения высокомерия, самовосхваления: его заносчивость (*hyper-airomai*, 2 Кор 12:7) преобразуется в стремление хвалиться страданиями, переносимыми «за Христа» (*hyper Christou*, 2 Кор 12:10), что открывает ему возможность разделить удел Распятого: «Я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем» (Гал 6:17; ср. Кол 1:24). Так молитва, сообразующая со Христом Распятым, становится и обетованием воскресения, ибо в ней происходит преображение в образ славы Господней (ср. 2 Кор 3:18).

МОЛИТВА ЗАСТУПНИЧЕСТВА

В молитву мы вкладываем все то, чем живем. А сами мы являемся существами, существами в отношениях с другими людьми: другие – это часть нас самих, а отношениями с ними отчасти определяется то, кем мы являемся и кем становимся. Таким образом, в молитве, обращаясь как чада к Богу Отцу, мы утверждаемся в братстве, узами которого мы свя-

заны с другими людьми. Заступничество же является той молитвой, в которой со всей очевидностью проявляется полнота нашего бытия, состоящая в отношениях с Богом и людьми. Ходатайство выявляет глубокое единство между ответственностью, историческими задачами, милосердной любовью, справедливостью и солидарностью, с одной стороны, и молитвой, с другой. Что же, на самом деле, значит заступаться? С точки зрения этимологии, *inter-cedere* означает «встать между», или же «вмешаться», «стать посредником» между двумя сторонами, что указывает на деятельное участие, основательность и заинтересованность в отношениях как с Богом, так и с людьми. В частности, это подразумевает необходимость сделать шаг навстречу кому-то одному, ради кого-то другого. Перефразируя Псалом 84:11, можно сказать, что в заступничестве «встречаются вера и любовь», «вера в Бога и любовь к людям льнут друг к другу». Заступничество нацеливает нас не на то, чтобы мы напомнили Богу о нуждах людей, поскольку Он и так знает, в чем мы имеем нужду (ср. Мф 6:32), а на то, чтобы мы проявили участливость, зная нужды другого человека, и помянули его пред лицом Бога, от Которого мы вновь примем его, но уже в свете Божественной воли.

Таким двояким разнонаправленным движением, хождением между Богом и человеком, обусловленным, с одной стороны, послушанием Божьей воле относительно себя, других и истории, а, с другой, милосердием к человеку, состраданием к людям, пребывающим во грехе, в нужде, в нищете, объяс-

няется то, почему ходатайство в Библии вменяется в обязанность в основном пастырю народа, царю, священнику, пророку и находит свое наивысшее и совершенное проявление во Христе, «едином посреднике между Богом и человеками» (1 Тим 2:5). Именно благодаря Христу и Его Распятию, сбылось сокровенное желание Иова: «Если бы был посредник, Господи, который положил бы руку свою на обоих нас, на мое плечо и на Твое плечо» (ср. Иов 9:33). Эти слова Иова – мольба о заступнике! Если в Ветхом Завете образом заступника явился Моисей, стоящий на холме между Аароном и Ором, поддерживающими его руки, воздетые к небесам, и тем самым обеспечивающий победу сражающемуся в низине народу (Исх 17:8-16), то в Новом Завете воплощением образа представителя стал Распятый Христос, простерший руки Свои на кресте, дабы всех людей привести к Богу. Распятый Христос кладет одну руку на плечо Бога, а другую – на плечо человека. Пределом такого заступничества является принесение в жертву собственной жизни, наместническое замещение, Крест! Такую позицию хорошо отражают слова Моисея, заступающегося за сынов Израиля: «Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх 32:32). Заступаясь, мы учимся отдавать душу Богу за других и жить так, чтобы наше самопожертвование облекалось в конкретные формы изо дня в день.

Заступничество открывает нам доступ к глубинной сути ответственной христианской жизни:

в полной солидарности с грешниками и нуждающимися, будучи сами грешными и нуждающимися, мы делаем некий шаг, входим в положение людей, пребывая в общении с Богом, Который во Христе предпринял решающий шаг ради спасения человечества. Раб Господень ходатайствует за грешников, беря на себя их грех, принимая наказание, уготованное им, неся их немощи и болезни (Ис 53:12). Так Христос Своим воплощением и Свою крестной смертью осуществил радикальное заступничество, сделав решительный шаг, стал между Богом и человеком. Так и ныне Живущий вечно одесную Бога продолжает ходатайствовать за нас как великий милосердный Первосвященник (Евр 7:25). Его рука на нашем плече дает нам основание для упования и дерзновения (*parresia*): «Кто осуждает? Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим 8:34). Дар Святого Духа делает нас причастными заступничеству Христа: Дух ведет нас к молитве «по воле Божией» (ср. Рим 8:26-27), сообразуя нашу молитву и жизнь с Христовой. Только в Духе, исхищающем нас из нашего затворнического индивидуализма, мы можем молиться за других, позволить им жить в нас и вверять их Богу, что подводит нас к молитве даже за врагов – необходимому шагу на пути к обретению любви к недругам (Мф 5:44).

Молитва за ближнего и любовь к ближнему тесно взаимосвязаны. Более того, можно сказать, что верх заступничества выражается не столько в произносимых перед Богом словами, сколько в жизни

как предстоянии пред Богом в подражание Распятому, с распростертыми руками, а также в верности Богу и солидарности с людьми. Бывает и так, что для сохранения отношений с другим человеком нам не остается ничего иного, кроме как оградить его своей молитвой, покрыть своим заступничеством. Тогда приходит понимание того, что ходатайство – это не роль и не обязанность, не род деятельности, а сама суть жизни, насыщенной любовью к Богу и людям. Церкви надлежит помнить все это, ибо что есть Церковь, если не заступничество перед Богом за всех людей? Таково ее поистине грандиозное служение, которое она призвана совершать в мире, в подражание не воинственным крестоносцам, а Понесшему Крест за грехи мира.

МОЛИТЬСЯ В ИСТОРИИ

Пусть некоторым это докучает, а то и досаждает, но всякий раз, когда вспыхивает война, преемник Петра, Папа, увещевает упорно молиться, дабы был найден мирный путь, путь диалога, а впоследствии и примирения. Епископы и пастыри других христианских конфессий также призывают паству к молитве. Христиане любого возраста, мужчины и женщины из всех уголков земли возносят Богу, Отцу всех людей, свою выстраданную мольбу ходатайства. Бесполезный обряд? Очистка совести и самоуспокоение? Нет, молитва красноречиво выра-

жает их веру: не будь молитвы – этого обращения к Богу на «ты» – не было бы и веры как упования на Бога и единения с Живущим Господом. Для христиан именно молитва является деянием *par excellence*, «тем, что надлежит совершать», деланием, плодотворной деятельностью в контексте истории. К тому, кому приходится переживать военное время, незамедлительно приходит осознание того, насколько сам он бессилен и неспособен уяснить причины возникновения конфликта. Тем не менее, даже в наше время, по окончании века, повсеместно клеймившегося как кровавое столетие, мы сталкиваемся с ситуациями, до боли напоминающими начало века минувшего... Однако, именно осознавая степень своего бессилия, христианин обращается ко Господу, но не ради того, чтобы призвать на помощь волшебство, переложить свои обязанности и ответственность на Бога или самоустраниться от истории, а потому, что вера в Господа как Вершителя истории побуждает его к заступничеству. Само слово *intercedere*, «заступиться», или «вступиться», означает «вмешаться, встав между», вторгнуться между двумя реальностями, привнести в негативную ситуацию элементы, способные ее преобразить. А это означает проявить солидарность с нуждающимися, войдя в их ситуацию и предоставив им посильную помощь, а самое главное – исполнить волю Господа, Которая неизменно подразумевает прощение, мир, полноту жизни. Иисус сказал: «Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец небесный даст Духа Святого просящим у Него»

(Лк 11:13). Вот каково «даяние благое», испрашиваемое христианами в молитве: Святой Дух, действующий в сердцах и умах людей и внушающий им миролюбивые помыслы и мирные инициативы. Вот в получении чего уверены христиане, ибо это было обещано им Христом... В таком случае, молитва становится единственной для конкретной исторической ситуации и способной вобрать в себя множество стенаний жертв и воплей, взывающих о справедливости. Такая молитва становится гласом всей невинно пролитой крови, от праведного Авеля вплоть до обездоленных, безоружных косовцев, албанцев или сербов, жертв насилия или войны – развязанной, им на горе, другими, – из которой им не выйти победителями, а значит быть поверженными: гласом целых поколений мужчин и женщин, обезображеных бездушностью насилия над себе подобными. Молитва является неотъемлемой составляющей истории, ибо вопль обездоленных и невинно убиенных, возносящийся к Богу и взывающий о справедливости и мире, не будет безуспешным, по слову Иисуса: «Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь?» (Лк 18:7). Тот, кто полагает, что молитва является бегством от истории или же неким способом легко отделаться от неприятностей, тем самым обнаруживает, что ему неведомы ни чаяния, ни упование, что вереницу происходящих событий он воспринимает как вечный *continuum*, в котором правит бал фатализм и цинизм. Когда преемник Петра призывает Церковь молиться, он призывает ее быть как нельзя более последовательной в своем

исповедании веры и, облачившись в подобающие ей доспехи, выйти на арену истории во всеоружии спасительного заступничества. А также пребывать в мире, не обмирщаясь, придерживаясь позиции, вдохновленной слушанием Слова Божия. Как говорит псалмопевец: «Послушаю, что скажет Господь Бог. Он скажет мир народу Своему и избранным Своим; но да не впадут они снова в безрассудство» (Пс 84:9).

Без молитвы остается констатировать лишь некую смутную принадлежность христианству. Без молитвы нет подлинной веры, есть лишь идеология, нет упования, есть лишь самодостаточность, нет христианской милосердной любви, есть лишь одержимость показной благотворительностью. Что ж, даже если все, что мы наблюдаем, похоже, свидетельствует об обратном, все равно молитва – диалог с Богом Спасающим – спасет мир.

ПРОСИТЕЛЬНАЯ МОЛИТВА

В Писании наиболее показательной формой молитвы, к тому же заповеданной Самим Иисусом (ср. Мф 7:7-11; 21:22), является прошение. Однако именно она доставила немало хлопот христианскому преданию, нередко приписывающему превосходство, большую чистоту и совершенство хвалебной и благодарственной молитвам: «Главный род молитвы – благодарение» (Климент Александрий-

ский, *Строматы* VII, 79, 2). Во времена, гораздо более близкие нам, в основном в 60-70-е годы, данная форма молитвы пережила тяжелый кризис: обмирщение, а также развитие науки и техники, привлекшее за собой покорение прежде неподвластных человеку сфер, отводившихся действию Божьего Промысла, потеснили и сделали «неуместным» молитвенное прошение. Однако сегодня мы наблюдаем некое возрождение просительной молитвы, зачастую не принимающей подлинно евангельские формы, а сводящейся к магическим заклинаниям, приказам Богу, как если бы Он находился в нашем не-посредственном «распоряжении» или был нам кормилицей, обязанной удовлетворять любую нужду чада.

Теперь надлежит признать тот факт, что антропологически прошение – не только некое деяние человека, но и один из неотъемлемых аспектов человеческого естества: человек как таковой есть прошение, возвзвание. Это не может не проявиться в молитве: в ней, «каковым бы ни был конкретный повод, все существо молящегося предстает перед Богом» (Генрих Отт). Обращаясь к Богу в самых разных жизненных обстоятельствах с просьбой, верующий – ничуть не отрекаясь от личной ответственности и своих обязанностей – тем самым показывает, что хочет, чтобы Бог и взаимоотношения с Ним непрестанно заново придавали смысл его собственной жизни и самотождественности, и признает, что он своей жизнью «не распоряжается». В этом смысле просительная молитва, естественно,

возмутительна, ведь она посягает на самодостаточность человека. В глубине, за каждым конкретным подлинно христианским молитвенным прошением кроется радикальное взыскание смысла. Такому поиску смысла не грозит устареть, ввиду технологического прогресса, кроме того он касается не только верующего («Кто я?»), но и Бога, «ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:28). Просительная молитва позволяет верующему стать выше своей потребности и преобразовать ее в желаемое, дистанцироваться от данной ситуации и посвятить ожиданию время между возникновением нужды и ее удовлетворением, а также попытаться отвести место Иному в переживаемой им непонятной ситуации.

В этом смысле просительная молитва в высшей степени «созерцательна»: верующий должным образом признает господство Бога над миром и всей тварной действительностью. Кроме того, первостепенное значение в такой молитве принадлежит присутствию Бога, к Которому она обращена, а не получению конкретного блага. Фактически она достижима и осуществима лишь в *сыновних взаимоотношениях* с Богом (Мф 7:7-11), которые, в свою очередь, достижимы лишь в *вере* (Рим 8:14-17). Именно в силу и в рамках таких взаимоотношений и такой веры, уместна христианская просительная молитва. Ее совершенно невозможно спутать с просительными молитвами, характерными для других верований, ибо ее *погта погтанс* представлена иерархией просьб, изложенной в *Отче наш* (где все

подчинено прошению: «Да придет Царство Твое»), а ее неотъемлемым признаком является сыновняя мольба, присущая молитвенным прошениям Иисуса Христа к Отцу. Таким образом, *вера* Отцу, а также *сыновнее отношение*, питаемое Иисусом к Нему, позволяющие Сыну обращаться к Отцу с просьбой, служат всем верующим образцом. Особое значение имеет опыт Гефсимании, где Иисус, признавая Бога «Аллю, Отцом» (Мк 14:36), ввиду таких близких отношений, молит, дабы миновал Его «час сей» (Мк 14:35), «чаша сия» (Мф 26:39), но превыше Своей просьбы чтит то, «не *чего* Я хочу, а *чего* Ты» (Мк 14:36), «не *как* Я хочу, но *как* Ты» (Мф 26:39). Таким образом, *Крест* соединил в себе то содержание («*чего*») и ту форму («*как*»), которые определили предельную истовость христианской просительной молитвы. Молитва здесь выступает как борение, происходящее между верующим и его Богом, как столкновение и взаимодействие двух свобод. В этом противостоянии важно блюсти и свободу молящегося, стало быть, его мольбы, и свободу Бога, стало быть, Его ответа, а также сохранить автономность законов природы и земных реалий, как и реальности духовного присутствия Бога в мире.

В христианском понимании эта молитва не является волшебным средством для разрешения загадок бытия или избегания жизненных невзгод. Ей знакома неизбывная непостижимость взаимоотношений с Богом («Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?», Мк 15:34), а также то, что она может лишь преобразоваться в тайну, кроющуюся в самой

молитве. Писание предлагает нам в христианской молитве прошения исходить из того, что мы не знаем, «о чём молиться» (Рим 8:26). Однако каждый из нас учится на собственном молитвенном опыте, с годами приобретая навык испрашивать, умение обращаться подобающим образом ко Господу, просить «во имя Господне» (Ин 14:13-14), а не во имя себя самого. Просительная молитва требует умения различать нужды, преуспеяния в богопознании и постоянного обращения к Божьей воле, явленной в Его Слове. Цель молитвенного прошения на самом деле состоит не в том, чтобы Бог исполнил нашу волю, а в том, чтобы мы исполнили Его (Мф 6:10)! Для этого необходима вера: «Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам» (Мк 11:24). Божий дар предшествует нашей молитве, а Его отклик опережает нашу просьбу! Даром, которого нас уже удостоил Бог, явился Сам Сын Иисус Христос! Дитрих Бонхёффер писал:

Все то, что надлежит просить у Бога и ожидать от Него, заключено в Иисусе Христе. Следует стараться приобщиться к жизни, словам, действиям, страданиям, смерти Иисуса, дабы узнать, что обещано и постоянно совершается Богом для нас. На самом деле Бог не исполняет всех наших желаний, но исполняет Свои обетования. Он есть непреходящий Господь земли, Который хранит Свою Церковь, постоянно нас укрепляет, не возлагает на нас непосильную ношу, а наполняет Своим присутствием и Своей силой.

В свете вышесказанного, мне кажется, становится совершенно очевидной непреложность просительной молитвы, а также необходимость ее непрестанного очищения и сообразования с Евангелием.

ХВАЛЕБНАЯ МОЛИТВА

Христианская молитва проходит между двумя полюсами: сетованием и восхвалением. Я нахожу особенно трудным говорить о хвалебной молитве. Она дошла до нас вместе с довлеющим над ней мнением о ее превосходстве над иными формами молитвы. Соответствующее суждение основывалось на чистоте и бескорыстии такой молитвы, а также на отсутствии в ней pragmatизма и неоднократно высказывалось в христианской традиции. На мой взгляд, логика противопоставления и сравнения, суждения о вящем совершенстве одной молитвы в сопоставлении с другой не применима к восхвалению, а его чуждость своекорыстию скорее объясняется направленностью молитвы на диалог и взаимоотношения. И хвала, и просьба заключены друг в друге, а их полярность и взаимодополнимость придает молитве как общению равновесие и подлинность. Молитва это не домогательство (содержащее исключительно требования) и не льстивое заискивание (содержащее исключительно похвалы), а реальная (не идеальная) встреча человека с Богом, происходящая в истории и конкретных жизненных

обстоятельствах. При этом Божье присутствие в истории проявляется в чудесах Его любви, вызывая ответное восхваление, или кроется в неисповедимости страдания, смерти, горя, побуждая вопрошать, сетовать, умолять. В человеческих межличностных отношениях язык похвалы предназначен для передачи принятия и одобрения другого и скорее даже является языком влюбленных. О молитве можно сказать, что воздать хвалу значит ответить взаимностью на любовь. Ответом на любовь Бога, распознанного в событиях бытия, служит превознесение, признание Другого, стоящего за всеми этими чудесными деяниями и дарами. Хвала всегда адресуется Самому Богу, а не Еgo даянию: хвалебной молитве присущ теоцентризм. Восхваляя Бога, человек приветствует Его и Его действия своим «аминь», своим полным и безусловным «да». Такова и хвала, возносимая Самим Иисусом: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение» (Мф 11:25-26). Также и христианин приобщается к этому порыву Иисуса Христа, веря, что Его посредничество умножает силу возносимой хвалы: «Ибо все обетования Божии в Нем “да” и в Нем “аминь”, – в славу Божию, через нас» (2 Кор 1:20). Литургия, опытом молитвы которой руководствуется христианин, знаменует пасхальный период непрестанным повторением возгласа «Аллиуйя» («Славьте Господа»), тем самым показывая, что величайшим даром Бога явился Сам Сын, умерший и воскресший ради спасения

людей. Спасительное деяние Триединого Бога целиком и полностью свершилось в пасхальном событии, откликом на которое служит славословие, восхваление, воспеваемое Церковью.

Такой характер хвалы, как «аминь», обращенное к Богу, как признание Его инаковости и присутствия, ведет к пониманию фундаментальной тождественности хвалы и веры: чествование как один из аспектов веры отражается именно в восхвалении. Неслучайно в Библии хвала воздается при осознании, посредством веры, некоего Божьего вмешательства в историю: так, например, песнь Моисея возносится вслед за признанием того, что исход сынов Израиля из Египта был Божьим свершением (ср. Исх 15). Следовательно, уместно скорее говорить не о превосходстве хвалы над мольбой, а о хвале как о дальних горизонтах той же просительной молитвы! *Мольба предполагает восхваление и устремлена к нему:* в основе прошения лежит хвала, поскольку в нем исповедуется, призывается Имя Бога и признается невозможность упования ни на кого иного, кроме Самого Бога, Который покинул верующего («Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня?» Пс 21:2). Мольба устремлена к восхвалению, ибо в ней заключена надежда вновь узреть знакомый и приязненный лик Господа. Вот почему псалмы, полные мольбы, нередко выливаются в прославление (Пс 21; 30; 68 и др.), а сам псалмопевец, оплакивая свое изгнание, будучи отринутым Богом, может восклицать: «Я буду еще славить Его» (Пс 41:6; 42:5). Этот аспект надежды и грядущей славы

с особой силой подчеркивается в новозаветных славословиях Откровения, возвещающих жизнь вечную и характеризующих ее хвалой из уст верующих: вероятно, речь идет об установлении *отношений лицезрения* человеком Бога, которых уже ничто не в силах омрачить.

Однако если хвала соединяет в себе и облекает в форму молитвы совокупность аспектов веры, любви и надежды, становится очевидным, что она есть сама жизнь, к которой призваны верующие, ибо наш удел быть «похвалой славы Его [Бога]» (Еф 1:14). Восхваление стремится претвориться в жизнь верующего, ибо, возлюбив Бога всем сердцем, а ближнего, как самого себя, невозможно не возжелать всем сердцем славить Бога, то есть жить и умереть в Его присутствии. Знаменательно, что, согласно христианской традиции, мученик считается образцом такого прославления, которому отдана вся жизнь без остатка, чуть ли не живым воплощением «Аминь». Мы видим, что хвала, будучи столь многозначительным и фундаментальным измерением молитвы, вобрала в себя широкую гамму языков, характерных для личной и для общинной жизни: от песни до шепота, от ликования до сокровенной радости, от речей до молчания: «Даже безмолвие славит Тебя, Боже» (Пс 64:2)*. В безмолвии хвала превращается в предстояние *cor ad cor* ** Того, кто любим пред Тем, Кто возлюбил.

* Пер. автора с древнеевр. В русском Синодальном переводе этот стих звучит: «Тебе, Боже, принадлежит хвала».

** Сердце пред сердцем, сердце к сердцу (лат.).

БЛАГОДАРСТВЕННАЯ МОЛИТВА

В евангельском повествовании о десяти прокаженных, исцеленных Иисусом (Лк 17:11-19), утверждается, что только к одному из них относятся слова Господа: «Вера твоя спасла тебя» (Лк 17:19). Они обращены к тому, кто, увидев, что исцелился, возвратился поблагодарить Иисуса. Христианская вера как таковая является евхаристической, и лишь тому, кто благодарит, спасение ведомо не понаслышке: он ощущает действие Бога в собственной жизни. Поскольку вера является личными, всеобъемлющими отношениями с Богом, то сфера действия благодати не ограничивается отдельными подобающими формами молитвы, ибо благодатью должно быть пронизано все существо человеческой личности. Вот к чему призывает Павел словами: «Будьте благодарны»* (Кол 3:15).

Являясь основой основ, благодарение все же дается совсем не просто! С точки зрения антропологии, язык благодарности не относится к спонтанным навыкам младенца. Действительно, благодарение предполагает осознание своей нетождественности с другим, переживание кризиса нарциссизма, способность вступить в отношения с неким «ты», ведь лишь иной личности можно сказать «благодарю»! Благодарным становится тот, кто умертвил в себе образ особы, «никому ничем не обязанной»,

* В синодальном пер. «дружелюбны» вместо «благодарны», «евхаристичны».

кто осознал, что не может распоряжаться окружающей действительностью и другими людьми, как ему заблагорассудится. Евхаристическая способность, проявляющаяся в отношениях с Господом, указывает на зрелость веры человека, осознающего что «всё – благодать», что Господня любовь предваряет, сопутствует его жизни и не прейдет вслед за ней. Действие благодати естественным образом проистекает из центрального события христианской веры: ниспослания Богом Отцом, безмерно возлюбившим мир, в дар человечеству Сына Иисуса Христа (ср. Ин 3:16). Сей спасительный дар порождает в человеке благодарность и возводит Евхаристию в ранг предпочтительного и непревзойденного действия Церкви. «Воистину достойно и праведно, должно и спасительно, нам всегда и везде благодарить Тебя, Господи, Отче Святой, Всемогущий Вечный Боже, через Христа, Господа нашего». Эта формула префации (предназначания) из римского чина мессы указывает на то, что христиане всегда и во всем должны быть движимы благодарностью. А поскольку Евхаристия – в особенности же евхаристический канон (анафора) – является образцом христианской молитвы, христианин призван сделать свое бытие поводом для благодарности. Ведь верно говорит Павел: «Что ты имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор 4:7). Следовательно, *безвозмездности* Божьего даяния человеку соответствует *признание* дара и *признательность*, *благодарность* человека. Можно сказать, что и человеческая благодарность относится к Божиим дарам: «Должно

Бога благодарить за то, что мы преисполнены благодарности», – говорится в одной из молитв еврейского богослужения.

Итак, благодарность представляет собой особый духовный настрой христианина, проявляющийся в его отношении к миру, вещам, другим существам. Вот почему такой жизненно важный момент как ежедневный прием пищи всегда сопровождается благодарственной молитвой. Благодаря Бога перед едой и после нее («трапезные молитвы»), мы исповедуем нашу веру: эта молитва выражает то, что как сама жизнь, так и ее смысл являются Божиим даром. Сама жизнь поддерживается вкушением пищи, а смысл жизни придают отношения, связывающие людей, собранных за одним столом на совместной трапезе. Жизнь и ее смысл объединены и представлены в Евхаристии в лице Христа, живущего и дающего Себя как яство вечной жизни, питающее общение между членами собрания. На дар полноты жизни в Сыне христианин отвечает благодарностью за сотворение и дар веры. Вспомним одну из утренних молитв: «Поклоняюсь Тебе, мой Боже, и всем сердцем Тебя люблю. Благодарю Тебя за то, что Ты меня сотворил, сподобил стать христианином и сохранил этой ночью».

Но главным ответом христианина на дар Божий становится превращение своей собственной жизни в дар, в благодарение и сущую Евхаристию. Воистину благодарственная молитва подразумевает не просто своевременный отклик на события, в которых явственно различимо присутствие и действие

Бога в жизни человека, но и определенную глубинную направленность бытия: открытость грядущему Царству, преображающему все, из чего соткана повседневность. Этой метаморфозе подлежит даже смерть, превращающаяся в рождение к новой жизни. Киприан Карфагенский принял мученическую смерть со словами: «Благодарение Богу»; Иоанн Златоуст окончил свой многотрудный жизненный путь теми же словами благодарности Богу; последней молитвой умирающей Клары Ассизской была: «Благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты сотворил меня». Их жизнь совершилась, как свершается Евхаристия. Итак, если верно то, что благодарственная молитва устремлена в *прошлое*, к тому, что Бог сделал для нас, а значит является ретроспективной и порождается памятью, то тем более несомненно, что она открыта *грядущему*, надежде, и представляет собой сугубо христианский способ переживания *настоящего*, которое и есть наше жизненное поприще!

БЕЗМОЛВИЕ

Духовная и аскетическая традиция искони отводила молчанию существенную роль в подлинно духовной жизни и молитве. «Отцом молитвы является молчание, а матерью ей доводится уединение», – говорил Дж. Савонарола. Лишь молчание делает возможным слушание, подразумевающее принятие

внемлющим сердцем не только Слова, но и присутствия Глаголющего. Так, молчание дает христианину познать на собственном опыте, что Бог живет в нем, ибо Бог, Которого мы ищем, подражая в вере Воскресшему Христу, не потусторонний, а обитающий внутри нас. В четвертом Евангелии Иисус говорит: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14:23). Молчание – это язык любви, глубины, пребывания с другим. Впрочем, в любовных отношениях молчание нередко превосходит слово по красноречивости, силе и многозначительности. К сожалению, молчание в наши дни редкость, хотя именно его более всего недостает современному человеку, которого оглушают шумом, атакуют звуковыми и визуальными сообщениями, насилием лишают собственного внутреннего мира, чуть ли не выживая из него. Всегда, «когда престиж языка падает, престиж молчания – возрастает» (Сьюзен Зонтаг). Духовная жизнь также страдает от этой нехватки. Литургии зачастую отличаются многословностью, они перегружены поучениями, в попытке все досконально изложить и пояснить. При этом забывается, что в Боге есть нечто неизреченное, некое безмолвие, некая тайна, которую должна отражать литургия. Возрастающий спрос на подлинно духовную жизнь слишком часто остается не замеченным местными общинами, занятыми в основном разнообразнейшей деятельностью другого толка: опекунской, общественной, благотворительной, клубной, в лучшем случае катехиза-

торской. Что ж тогда удивительного в том, что люди обращаются к чуждым христианству формам духовности?

Мы должны признать, что нуждаемся в тишине! Она необходима нам, даже с чисто антропологической точки зрения. Ведь человек как существо, определяющееся через отношения, может уравновешенно и содержательно общаться, только благодаря гармоничному сочетанию слов и молчания. Однако тишина нам нужна и с точки зрения духовности. В христианстве безмолвие принадлежит не только антропологическому измерению, но и богословскому. Только удалившись на гору Хорив, пророк Илия ощутил сначала ураганный ветер, потом землетрясение, а после него огонь и лишь затем «вение тихого ветра» (3 Цар 19:12). А услышав вение безмолвия, он закрыл лицо милотью и предстал пред лицем Господним. Бог является Илии в тишине, в красноречивом безмолвии. Откровение о Боге, согласно Библии, даруется не только посредством слова, но и в безмолвии. Игнатий Антиохийский говорил, что Христос есть «Слово, исходящее из безмолвия». Бог, являющий Себя в безмолвии или в слове, велит человеку внимать Ему, а для этого необходимо молчание. Безусловно, речь здесь идет не просто о воздержании от высказываний, а о внутреннем безмолвии, позволяющем прийти в себя, низводящем до уровня бытия, обнажающим существенное. «В молчании заключена чудесная сила прояснения, очищения и сосредоточения на

главном» (Дитрих Бонхёффер). Именно молчание может породить слово меткое, проницательное, выразительное, благоразумное, озаряющее, я бы даже рискнул сказать, целительное, способное утешить.

Молчание – страж внутреннего мира. Естественно, в первую очередь, речь идет о молчании, обусловленном определенным воздержанием и проявляющемся в немногословности и обуздании языка, вплоть до полного воздержания от разговоров. Однако оно является непосредственным преддверием перехода к внутреннему аспекту молчания, когда человек заставляет смолкнуть рождающиеся в его сердце мысли, образы, суждения, бунт и ропот. Ведь как раз «изнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы» (Мк 7:21). Именно за это труднодостижимое внутреннее безмолвие мы сражаемся на поле духовной браны, коим является сердце. Но лишь такое глубокое безмолвие способно породить милосердную любовь, внимание к другому, радущие и эмпатию. Это молчание отводит уголок души Другому, дабы там пребывало Его Слово, дабы там укоренилась любовь к Господу. Тем самым оно располагает нас к вдумчивому слушанию, взвешенности высказываний, сердцеведению, проникновению в то, что снедает душу другого и что он обходит молчанием, порождающим произносимые им слова. Безмолвие, причем *именно такое безмолвие*, наполняет нас милосердной любовью, братолюбием. Таким образом, соблюдение двойной заповеди любви к Богу и ближнему

по силам тем, кто умеет хранить молчание. Василий Великий сказал: «Безмолвствующий становится источником благодати для слушающих его». Здесь можно, не опасаясь быть уличенным в риторичности, привести утверждение Э. Ростана: «Молчание – это самая совершенная песнь, самая возвышенная молитва». И поскольку оно ведет к слушанию Бога, братолюбию, истинной милосердной любви, то есть к жизни во Христе (а не к отвлеченной и бесплодной внутренней пустоте), молчание является подлинно христианской и богоугодной молитвой. Это безмолвие на сегодняшний день уже имеет долгую и богатую духовную историю. Его искали и практиковали исихасты, дабы обрести единство сердца; монашеская традиция прибегала к нему, дабы вместить Слово Божие; оно неотделимо от молитвы поклонения Божьему присутствию; им дорожат мистики всех религиозных традиций; им же исстари был пропитан язык поэзии; из него была соткана музыка; без него не обходится никакое общение. Это молчание, свидетельствующее о глубине и цельности, наделяет красноречием тело, позволяет нам соделать его своей внутренней обителью, наладить свою внутреннюю жизнь, что приводит к тому самому *habitare secum*, столь высоко ценимому в монашеской традиции. Тело, в котором обитает безмолвие, позволяет личности раскрыться.

Христианство созерцает во Христе Иисусе не только Воплотившееся Слово, но и безмолвие Бога: в Евангелиях показано, как Иисус, претер-

певая муку, и час от часу всё молчаливее, погружается в безмолвие и уподобляется безгласному агнцу. Он, будучи Тем, Кому открыта истина и ведома неизреченная первооснова бытия, не может и не желает исказить словом несказанное, предпочитая оградить его Своим молчанием. Иисус, Который «не открывал уст Своих», показал истинную силу безмолвия, превратил его в деяние, в поступок. Именно поэтому Его смерть тоже стала свершением, проявлением живости, а не безжизненности, тем самым выявляя, что и в слове, и в безмолвии кроется нечто воистину спасительное – любовь, животворящая и то, и другое. Ведь Распятый Христос есть не что иное, как икона безмолвия и молчания Самого Бога. При распятии, согласно Евангелиям, от полудня до третьего часа – часа смерти Христа – воцаряется тьма и тишина. Окончательно замирают слова о Боге и образы Бога, воззрения и идеи относительно Бога: с этим безмолвием неуклонно должно соизмеряться богословие, а также любой дискурс о Боге, любое представление о Нем, ибо они неизменно подвержены соблазну свести Бога к идолу, рукотворному объекту манипуляций. Однако именно безмолвию Распятия дано изречь неизреченное: образ незримого Бога следует искать в Человеке, пригвожденном ко Кресту. Безмолвие Креста есть непререкаемый глас и непреложное начало начал для всякого богословского слова.

ЦЕЛОМУДРИЕ

Нелегко говорить о целомудрии. Речь идет о слове и о реальном явлении, часто понимаемом упрощенно, а то и просто-напросто неверно истолкованном или осмеянном. Бывает, что его путают с девственностью или отождествляют с половым воздержанием... Ввиду этого следует заново открыть антропологическую ценность целомудрия, а заодно и его духовную ценность для христиан. Этимология указывает на то, что *castus* (целомудренный) есть тот, кто не приемлет *incestum* (кровосмешение, блуд). Нецеломудренный (*in-castus*) в корне склонен к блуду, инцесту. Целомудренный же строит свои отношения с учетом дистанции и почтением к инаковости (которая не сводится исключительно к несходству). Человек нецеломудренный заинтересован не во взаимоотношениях, а в сношении, влекущем за собой смешение и замешательство, в целом характерные для кровосмешения. Этим ключевым смыслом целомудрия определяется ход нашего дальнейшего размышления, а также необходимость умудренности в искусстве любви и зрелого поведения в сексуальной сфере. Итак, речь идет не о негативной добродетели, подразумевающей преимущественно запреты и отказы, но о добродетели чрезвычайно позитивной, которая «касается межличностных отношений, их откровенности и пылкости, позволяющих людям узнать сокровенное естество друг друга» (К. Флипо). Дж. Грюндель писал: «Целомудрие – это внутренняя готовность

человека полностью принять свою сексуальность, признать наличие сексуальных влечений, характеризующихся неразрывностью личного и социального аспектов, и осмысленно отвести им место в человеческой жизни как едином целом».

Целомудрие представляет собой «упорядоченную любовь (*amor ordinatus*), которая не подчиняет значительные вещи незначительным» (Августин). Подразумевая радикальное принятие собственной телесности, она требует не отречения от плоти или сексуальности, а их интеграцию в личную жизнь, исполнения человеком его предназначения *быть своим телом*, при этом чувственность должна служить символом, а не образом. В частности, человеку нельзя забывать, что необходимо учитывать *временной характер любви*: целомудрие предполагает ожидание, постепенность и долговечность. Оно не приемлет сумбурность «всего и сразу», логику сиюминутного и потребительского подхода. Поэтому оно выражается в том числе и в борьбе против абсолютизации и обезличивания чувственного влечения, против стремления к получить удовлетворение любой ценой, распущенности, овеществления сексуальности. Целомудрие напоминает нам, что любовь предполагает еще и аскезу, усилия, труд, ибо без очищения не достижимы ни мудрость в любви, ни почтение к другому человеку и его тайне, ни подлинная забота о благе другого. Рильке пишет:

Нет ничего более трудноосуществимого, чем любовь. Это труд, ежедневный труд. А молодые

люди совершенно не готовы к таким тяготам. Требования приличия силились сделать это экстремальное и сложное отношение простым и легким, ему придали вид общедоступного. Но это не так. Любовь – дело трудное!

Итак, целомудрие касается каждого человека, и в христианской среде оно не является прерогативой «давших обет безбрачия», а представляет собой некий подход, который обязан принять и воплотить в жизнь каждый крещеный, независимо от его актуального статуса. Безусловно, согласно христианской трактовке целомудрия, оно основано на вере во Христа, связано с личным единением с Ним, корениится в подражании и выражении любви Ему. Как в браке, так и в целибате целомудрие является уважением к тайне своего и чужого тела, способностью уловить интимность и экспрессию тела до того, как оно станет объектом вожделения. Более того, целомудрие почитает человеческое тело храмом Святого Духа и обителю Бога (ср. 1 Кор 6:19), местом поклонения Богу (1 Кор 6:20). Целибат ради Царства Божия можно целомудренно соблюсти, лишь благодаря большой любви ко Господу и вере в воскресение, хотя помимо этого необходима личностная зрелость, характеризующаяся способностью любить и реализмом. В частности, как утверждает тот же Фрейд, уравновешенность человека напрямую зависит от конкретной способности любить и плодотворно работать. Этими двумя элементами определяется личностная зрелость, необходимая

для полного духовного становления, в том числе и тех, кто живет в безбрачии.

Несомненно, действие целомудрия развертывается в глубине сердца, поэтому оно представляется собой некий путь, непрестанное устремление, борьбу, а вовсе не раз и навсегда достигнутое состояние. Святой Цезарий по поводу целомудрия говорит следующее: «Из всех браней, выпадающих на долю христианам, самые суровые суть борения за целомудрие: по сути, подвизаясь в этом изо дня в день, редко выходишь победителем». Такая победа не что иное, как дар, действие благодати, когда, силою веры, энергии Воскресения превозмогают эгоцентрические импульсы человека. Поддержку и руководство в этой брани христианину предоставляет евхаристическая литургия, напоминающая, что «тело не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» (1 Кор 6:13). На ней, в предстоянии перед Телом Господним, принесенным в жертву из любви, верующий получает духовное назидание об отношении к своему и чужому телу. Тем самым утверждаясь в своем предназначении к общению, любви и братству, он сознает и то, что призван быть знамением любви Бога к людям. Ведь целомудрие, творя в нас сердце чистое, способное воспринимать действительность и окружающих в Боге, в нас же являет Божью любовь и силу. Ту силу, коей «Бог, воскресивший Господа, воскresит и нас» (ср. 1 Кор 6:14).

ПОСЛУШАНИЕ

«Должно повиноваться более Богу, нежели человекам» (Деян 5:29). Этот великий библейский принцип *послушания* можно охарактеризовать как *несущий избавление*. Действительно, послушание, в библейском понимании, неразрывно связано со свободой: только свободный может повиноваться и только повинуясь Евангелию можно обрести полноту свободы. Весьма лаконично это передал Бонхёффер: «Послушание без свободы – рабство, свобода без послушания – произвол». Но перед тем как рассмотреть христианское *proprium* послушания, необходимо упомянуть о его антропологическом аспекте. Существует некое фундаментальное послушание, которое любой человек призван соблюсти в отношении своей собственной истории, своего происхождения, своего тела, своей семьи – словом, целого ряда предшествующих и основополагающих ситуаций и лиц, времен и мест, событий и обстоятельств, совершенно не подвластных данному человеку и не оставляющих ему никаких шансов что-либо выбрать или решить. Речь идет о том багаже, который заранее уготован каждому, приходящему в этот мир, и с которым он проходит весь свой жизненный путь. Верующий трактует это послушание как «тварное» и признает необходимыми *ограничения*, вытекающие из сущности творения в его сопротивленности с Творцом и позволяющие человеку состояться, избежав искушения абсолютизировать себя, то есть возомнить себя равным Богу. Суть по-

вествования из Книги Бытия о запрете есть плоды с дерева познания добра и зла определено сводится к следующему: человек является человеком в той мере, в какой он способен умерить свои беспрепредельные притязания. *Ограничение и предельность* относятся к сфере его отношений с Богом.

Согласно Библии, послушание следует толковать в рамках этих отношений, в рамках категории *закета*. В силу таких взаимоотношений с Богом само послушание Закону, данному Моисею на Синае, несет в себе освобождение и даже радость. Если же Закон является откровением о воле Бога, с Которым человек вступает в союз, то соблюдение всех указаний Союзника совпадает с желанием самого верующего, ибо он любит Своего Бога и находит радость в исполнении Его воли. Заслуживает внимания формулировка, использованная в Книге Исхода (19:8; 24:7) и указывающая на принятие народом Израиля Божьей воли, изложенной в Законе: «Все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны». Применение на практике, исполнение слова на деле в этом обещании предшествует по-слушанию, то есть слушанию самого слова, ибо интуиция подсказывает, что выразить Богу свое принципиальное согласие важнее, чем уточнять содержание каждой отдельной заповеди. Кроме того, этот текст подразумевает, что только исполняя Слово на практике, действительно повинуясь ему, можно его верно истолковать. Такое укоренение послушания в завете, а следовательно, и его связь со слушанием верующим Своего Бога, задает тон христианскому послушанию.

В Новом Завете *слушать*, подразумевающее внимать воле Божией, значит продемонстрировать и верой, и делами свое послушание данной воле. Итак, венцом *слушания* (*akouein / audire*) становится *послушание* (*hуrakouein / obaudire*), покорность, заключающаяся в *вере*. Павел неоднократно упоминает «покорность вере», подразумевая, что вера проявляется в покорности, а покорность – в вере. Но *proprium* христианского послушания отражает послушание Самого Христа. Приведем три самых важных отрывка, говорящих о послушании Христа: «послушанием одного делаются праведными многие» (Рим 5:19); «смирил Себя, быв послушным даже до смерти» (Флп 2:8); «хотя Он и Сын, однако страданиями навык послушанию» (Евр 5:8). Данные тексты фактически представляют собой обобщение жизни, служения и спасительного дела Иисуса на основе категории послушания. При этом центральное место отводится *сыновнему отношению* Иисуса к Отцу, а душой послушания становится *любовь* к Отцу и братьям, людям. Четвертое Евангелие особо выделяет аспект послушания Иисуса и преподносит его как полное самоотречение. Оно отражается в том, что в Своих словах, делах и самом пришествии в мир Иисус неизменно ссылается на Отца, посланником Которого Он является. Такое полное любви послушание наделяет смыслом жизнь и смерть, даже крестную смерть, превращая ее в проявление свободы!

Вот в чем коренится христианское послушание, вот что служит ему «мерилом» и образцом. И по-

скольку оно формируется в нас Святым Духом, это обязывает верующего подходить к соблюдению послушания творчески и ответственно, а не в строгой приверженности букве закона. Христианское послушание действительно ориентируется на Самого Святого Духа. Каждый христианин, вдохновляемый и движимый Святым Духом, усваивает Евангельские требования и претворяет их в жизнь не только как волю Господа, но и как свою собственную. В свете такого фундаментального послушания можно понять, принять и повиноваться и другим, косвенным требованиям Божьей воли, опосредованным соответствующими инстанциями. При этом следует непрестанно помнить, что все должно подчиняться главенству Евангелия и удовлетворять его решающему критерию. Если же выступающие посредниками Божьей воли (будь-то церковные власти, богословские учения, монашеские уставы, культурные обычаи и т.п.) подменяют собой Бога и требуют послушания им самим, то таковых следует подвергнуть критике и вразумить покориться Евангелию. Воистину «должно повиноваться более Богу, нежели человекам».

НИЩЕТА

Поднимаемый в христианстве вопрос нищеты требует особой деликатности. На рассмотрение выносится предмет, с легкостью поддающийся

манипуляциям: экстраполируя смысл отдельных евангельских текстов, можно обосновать столь же радикальный, сколь и неосуществимый, а значит нереальный ригоризм. С другой стороны, в нынешней атмосфере превознесения «рынка» некоторые доходят до того, что выискивают (и воображают, что нашли) евангельскую основу капиталистической системы. Прежде всего, следует разоблачить все формы сбивающей с толку демонизации «рынка», «предприятия» и т.п., чем, бывает, грешат и католические круги. Необходимо признать и то, что представление об экономических проблемах и реалиях, бытующее среди католиков, нередко превратно, а то и вовсе идет вразрез с реальностью, будучи основано на архаических стереотипах, ни в малейшей степени не отражающих современную экономическую действительность, в силу чего оно идеологизировано и просто бессмысленно. Ввиду этого мне бы хотелось пересмотреть идею нищеты, исходя из евангельской и новозаветной мысли, дабы оттуда почерпнуть актуальные для нас указания.

В целом из Евангелия следует, что суждения о нищете обретают истинный смысл только тогда, когда рассматриваются не изолированно, а в контексте, для которого центральным является то, чему посвятил Свою жизнью и проповедь Иисус: провозглашение пришествия Божьего Царства и откровение о том, что в лице Иисуса Бог посетил Свой народ. Абсолютная значимость Царства, которое становится приоритетом Христа и Его учеников, делает относительными все остальные челове-

ческие реалии и упорядочивает отношения с ними. Именно поэтому наступление Божьего Царства в лице Мессии, посланного нищим, возвещает их блаженство (Лк 6:20-26), причина которого кроется не в бедности, а в приходе Мессии, явившемся залогом окончания их нищенствования: Царство, установленное Богом, будет полностью принадлежать им. В то же время, признавая наличие этой негативной и многообразной нищеты, включающей беды, болезни, грехи, смерть – в общем, все, что ущемляет полноту жизни людей, и от чего человек должен быть избавлен, Христос призывает к внутренней нищете, нищете духа (Мф 5:3), для которой имеет значение, кто ты такой, а не чем обладаешь. Она выражается в вере и смирении того, кто полагается не на себя, не на свое имущество или свои силы, а на Господа.

Превосходство Царства делает весьма относительным значение богатства: Иисус предостерегает, что богатство может завладеть сердцем и даже превратиться в кумира («Маммону»), подменяя собой Бога и превращая людей в нелюдей. Впрочем, еще Аристотель называл «противоестественным» стремление человека стать счастливым за счет накопления богатства, ибо оно может быть только средством, но никак не целью. В этом кроется одна из антропологических граней нищеты, принятие которой абсолютно необходимо человеку, чтобы покориться своему тварному призванию, чтобы стать самим собой. Новозаветное поучение о нищете и богатстве, конечно же, не исчерпывается содержа-

щимися в Послании ап. Иакова резкой критикой стяжательства и филиппикой в адрес богатых, тем не менее, они свидетельствуют о пророческом и критичном подходе, который Церковь должна неуклонно и бдительно поддерживать в ходе истории, даже ценой противостояния законным мирским властям. В самом деле, Иисус формулирует евангельское требование нищеты, в том числе в терминах свободы от власти: «А вы не так» (Лк 22:26) – таково Его категорическое распоряжение, положенное в основание Церкви как евхаристической общине «не от мира сего», в противовес мирским властям. Здесь нищета как будто противопоставлена власти. Верная делу благовестия христианская община исполняет роль контркультуры, критикуя господствующую власть, однако такая позиция действенна, только пока в самой Церкви власть осуществляется не как господство, а как служение. Свести нищету к личной добродетели означало бы лишить ее евангельской критичности. Неслучайно в эпоху позднего средневековья, в связи с недостатком критической оценки экономического развития общества, Церковь дошла до того, что изъяла нищету из собственного канонического идеала святости. Только на Втором Ватиканском соборе вновь заговорили о Церкви как о нищенствующей, как об общине нищих, а не только ради нищих и с нищими. Такой взгляд позволяет не упускать из виду христологическую основу нищеты: «Христос, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8:9). Имея такое основание, нищета становится не просто со-

ветом, обращенным лишь к избранным, а непременным евангельским требованием ко всем христианам. Однако оно не является законом, нормирующим исторические формы нищеты. Тот же Новый Завет изобилует самыми различными формами ее проявления: в нем говорится о продаже имущества и отказе от него, о возможности раздать все или поделиться с нуждающимся, о сборе средств для бедных общин и т.д. Данная христологическая основа, скорее, должна трактоваться как тринитарная, если рассудить, что Христос *есть* нищий, поскольку, согласно Четвертому Евангелию, все, что Он имеет, говорит и делает, Ему ниспосылается Отцом. Межипостасные взаимоотношения, выражющиеся во взаимном слушании и принятии Отца и Сына, распространяются и на общение с человеком, посредством дара Святого Духа. Именно Святой Дух может вдохновить христиан на творческий подход к истории и вести их к послушанию вечному Евангелию в изменяющемся историческом контексте. Христологическая и тринитарная основа нищеты требует взыскательности Церкви к самой себе, по меньшей мере, по двум вопросам, содержащим в себе вызов, которого христианству не избежать в недалеком будущем. Во-первых, *миссионерство* должно осуществляться в нищете, претворяя в современную жизнь неукоснительные требования Иисуса относительно нищеты посланцев (ср. Лк 9:1-6; 10:1-16). Только нищенствующие миссии могут обращаться к неимущим, на деле храня верность Евангелию, слову Креста, проповедуемому ими. Обнищание

Христа достигает своей высшей степени проявления в Его самопожертвовании на Кресте. Кроме того, Церкви необходимо рассматривать нищету не только как личную добродетель отдельных индивидуумов, но и как *общинную*, присущую Церкви как таковой. Однако для этого требуется не упускать из виду эсхатологический горизонт, которым должны предопределяться как формирование церковных структур, так и позиция Церкви в истории, а также прислушаться к воплю миллионов обездоленных, возносящемуся к Богу от лица земли и взывающему к справедливости.

ПОСТ

Сегодня в западном христианстве наблюдается фактическое упразднение церковной практики поста. В результате соблюдение поста, практиковавшееся еще народом Израиля, повторно предложенное Христом, вошедшее в великое церковное Пречтание, ныне встречается все реже, уже не будучи, как в былые времена, востребованным... И все же, если мы хотим познать истину о себе, подлинную сущность человека, посредством благодати преображающуюся в сущность подлинно христианскую, надлежит размышлять, молиться, делиться своими благами, выявлять зло, живущее в нас, а также соблюдать пост, подразумевающий обуздание уст. Трапеза принадлежит к категории желанного и, от-

нюдь не ограничиваясь простой функцией питания, обросла символическими и глубоко эмоционально-значимыми коннотациями. Человек, в силу самой своей природы, насыщается не одной лишь пищей, а и словами, жестами, которыми он обменивается с другими, взаимоотношениями, любовью – всем тем, что наполняет смыслом жизнь, развитие и поддержание которой обеспечивает еда. К тому же есть принято *вместе*, что привносит в этот процесс аспект пиршественного застолья и общения.

Человеческие уста имеют непосредственное отношение к такими сферам, как «питание», «речь», «целование». Другими словами, к биологическому, коммуникативному и эмоциональному аспектам человеческого бытия, что указывает на единство и целостность человеческой личности, которая всем этим «живет»*. Таким образом, пост выполняет фундаментальную функцию выявления того, чего мы алчем, чем мы живем, в какой пище нуждаемся, как укротить свои аппетиты, подчинив их поистине самому главному. При этом едва ли стоит тешить себя надеждой, что посту – со всем его разнообразием форм и масштабов, разработанных христианской традицией: строгий пост, воздержание либо от мясной, либо от скромной пищи, пост на хлебе и воде – найдется равноценная замена, в виде какого-нибудь иного умерщвления или лишения. Питание

* Здесь слово жить, как и во фразе «не хлебом одним будет жить человек» (Мф 4:4), употреблено в значении питаться, черпать жизненные силы.

фактически восходит к первичному виду контакта новорожденного с внешним миром: младенец не только питается молоком матери, но и отождествляет на первых порах свою мать с едой, а пищей ему служит все окружающее, которое он «впитывает» с молоком матери, поглощая голоса, запахи, формы, лица. Так, мало-помалу формируется его личность в единстве ее эмоциональной сферы и сферы взаимоотношений. Это означает, что символический смысл поста объединяет в себе целый ряд вышеназванных аспектов, а его специфика не имеет «аналогов» в иных видах аскезы, которые, неся совершенно иную символическую нагрузку, не смогли бы выполнять соответствующую функцию. Аскетические упражнения не являются взаимозаменяемыми!

С помощью поста, мы постигаем, как распознать и умерить свои многочисленные аппетиты, путем обуздания фундаментального и жизненно важного аппетита: голода, а также учимся дисциплинированным отношениям с другими, действительностью и Богом, в которых нас неизменно подстерегает соблазн ненасытности. Пост является аскезой в области потребностей и воспитанием сферы желаний. Только христианство, утратившее свою соль и смысл, все больше отождествляя себя с общественной моралью, способно упразднить пост как не имеющий существенного значения и полагать, что отказ от излишеств (не являющихся столь насущными, как еда) может его заменить. К таким воззрениям склонялись докеты, считавшие «призрачной» тварность человека и забывавшие,

что плоть вовсе не эфемерна, и что человеческое тело – храм Духа Святого. Пост позволяет верующему по-настоящему исповедовать веру в Господа не только душой, но и телом и представляет собой противоядие, которое не дает сводить всю духовную жизнь к ее интеллектуальному аспекту или смешивать ее с психологизмом. Безусловно, поскольку существует определенный риск вменять пост себе в заслугу или выставлять свою аскезу напоказ, в христианской традиции верующим напоминают, что пост должен совершаться втайне, со смирением и иметь конкретную цель: справедливость, стремление поделиться благами, любовь к Богу и ближнему (Ис 58:4-7; Мф 6:1-18). Вот почему характерный церковному Преданию подход к данному вопросу отличается особой уравновешенностью и мудростью: «Поститься тщетно и даже вредно тому, кто не знает азов и правил поста» (Иоанн Златоуст); «Хорошо есть мясо и пить вино, а не снедать в оклеветании плоти брата» (авва Иперехий), «Если подвизаетесь в аскезе, как должно, – не гордитесь тем, что поститесь. Если же тщеславитесь сим, то какая польза в посте? Лучше человеку есть мясо, нежели надмеваться и величаться» (авва Исидор).

Воистину мы есть то, что едим, но верующий живет не хлебом единым, а прежде всего Словом и Хлебом Евхаристии, приобщающим к жизни божественной. Личная и общечерковная практика поста является одной из составляющих подражания Христу, Который постился (Мф 4:2), и послушанием Господу, призвавшего Своих учеников к молитве и

посту (Мф 6:16-18; 9:15; Мк 9:29; ср. Деян 13:2-3; 14:23), исповеданием веры во плоти, воспитанием, в результате которого все человеческое существо подвигается в поклонении (*благоговении*) Богу. Здесь стоит обратить внимание на то, что этимология латинского слова «*adorare*» (поклоняться) допускает отсылку к слову уста (*os, oris*), а значит, и их функционированию. В наше время, когда страсть к потреблению притупляет способность отличать истинные нужды от мнимых, когда лечебное голодание и диеты становятся объектом коммерции, когда пост больше востребован в восточных техниках аскезы, а Великий пост опрометчиво отождествляется с мусульманским рамаданом, христианину нужно помнить антропологическую основу и христианскую специфику поста. Христианский пост неразрывно связан с верой, в силу чего возникает закономерный вопрос: «Христианин, чем ты живешь?»

НАДЕЖДА

Иларий Пиктавийский в своем «Толковании Псалмов» (118, 15, 7), задает вопрос, который многие задают христианам: «Где, христиане, ваша надежда?». Этот вопрос должен рассматриваться современными христианами и церквями как обращенный непосредственно к ним. Не столь важно, звучат ли в нем нотки самодовольства или скептицизма: христианин знает, что за свою надежду он в

ответе! О ней он призван отчитаться любому, кто его об этом попросит (1 Пет 3:15: «Будьте всегда готовы вся кому, требующему у вас отчета в вашем упоминании, дать ответ»). Такая ответственность на сегодняшний день представляется невеселой и является одним из решающих вызовов, брошенных Церкви: способна ли она открыть горизонты смысла? Умеет ли она жить надеждой на Царство, прикованно явленное Христом? Может ли она наполнить надеждой чье-то конкретное бытие, открыть виды на будущее личным жизням, показать, что стоит жить и умереть ради Христа? Может ли призвать к прекрасной и счастливой, благой и полной, благодаря обитающей в ней надежде, жизни, по примеру жизни Иисуса Назарея?

Эти вопросы нельзя игнорировать, тем более сейчас, когда сфера культуры, похоже, задыхается, не имея ни перспектив, ни простора для деятельности, и непросто подобрать слова для оптимистических и далеко идущих надежд. В «обществе неопределенности» (метко названном так Зигмундом Бауманом), в эпоху, переживаемую под знаком «конца» (века, тысячелетия, модерна, идеологий, христианства), в наш век фрагментации времени, когда даже те немногие надежды, которым удается проторить себе путь в историю, оказываются непоправимо быстротечными, когда они не успевают упрочиться, как уже находится повод разувериться в них, невесело звучит вопрос: «На что мы можем надеяться?». И поражает то, что столь настойчивое напоминание о наступлении нового тысячелетия

сопровождается в Церкви необычайной робостью, не позволяющей открыть пути в грядущее, указать конкретные и жизнеспособные надежды и планы на будущее, вдохнуть надежду и сделать свое присутствие значимым хотя бы для тех, кто уже стоит на пороге будущего: для молодежи.

Складывается впечатление, что нынешним врачом надежды является *безучастность*, бессмысленность или, по меньшей мере, *незначительность смысла*. В той же настоятельности призывов к милосердной любви и волонтерству, наряду с множеством позитивных аспектов, ощущается, что католические пастыри вынуждены сосредоточиться на текущем моменте, удовольствоваться днем сегодняшним и акциями в помощь нуждающимся. Предпочтение неизменно отдается времененным решениям, которые всегда можно отменить и которые никак не затрагивают будущее. Перед лицом сложившейся ситуации закономерен вопрос: «Христиане, где ваша надежда?». Ведь богословская добродетель надежды должна быть зrimой, должна претворяться в жизнь, обрести в ней свое место. В противном случае, она лишь иллюзия и велеречивое пустословие! У Августина есть прекрасные слова о том, что лишь надежда на вечную жизнь делает нас христианами («О граде Божием» 6, 9, 5). Другими словами, жизнь христианина наполнена не какими-то иными, новыми вещами и реалиями, а наделена, благодаря надежде, новым смыслом, который он сам вкладывает в те же самые вещи, реалии, а равно и все отношения. Загвоздка не в том, чтобы дать определение надежде,

а в том, чтобы ею жить. Безусловно, можно сказать, что надеждой именуется «деятельная борьба с отчаянием» (Г. Марсель), «внутренняя готовность, напряженная, но еще не растроченная внутренняя активность» (Э. Фромм), но суть ее заключается в том, что она позволяет человеку пройти свой жизненный путь, оставаясь человеком: невозможно жить, ни на что не надеясь! *Homo viator, spe erectus*: надежда помогает путнику несгибаемо идти вперед, с ней и грядущее ему по плечу.

Христианин обретает во Христе свою надежду («Иисус Христос, надежда наша», 1 Тим 1:1), совершенный смысл, освещающий все реалии и отношения. С этой точки зрения, христианская надежда представляет собой гигантский сосуд духовной энергии, источник энтузиазма, вытекающий из веры во Христа Умершего и Воскресшего. Победа Христа над смертью вселяет в верующего надежду на то, что ни злу, ни смерти, во всем многообразии их проявления в человеческой жизни, решающее слово не принадлежит. Исходя из этого, христиане свидетельствуют о своей надежде *прощением*, в подтверждение того, что содеянное зло не в силах отрезать жизни все пути в будущее. Надежда христиан зrima и в самой их жизни среди людей, основанной на вере в то, что пасхальное событие явило человечеству волю Бога, желающего *спасения всех и каждого* (ср. 1 Тим 2:4; 4:10; Тит 2:11). Но более всего надежда христиан раскрывается в *пасхальной логике* их жизни. Эта «логика» позволяет верующему жить по-братски с людьми, которых он не выбирал;

она наделяет его способностью возлюбить и врага, и неприятного или неприязненного человека; она наполняет его жизнь радостью и умиротворенностью даже в час испытаний, лишений, страданий; она вдохновляет на самопожертвование, на мученичество. Если мы хотим найти убедительные свидетельства о христианской надежде в Церкви наших дней, нам следует обратить внимание на истории мученичества и преследований. В них надежда на вечную жизнь, на жизнь во Христе, не подвластную смерти, находит свое загадочное, бередящее душу, но весьма конкретное и убедительное отражение. В них проявляется справедливость слов Августина: «Ныне мы живем в надежде, впоследствии же будем жить в вечности» («Толкование на Псалмы» 103, 4, 17).

ПРОЩЕНИЕ

Центральное событие христианства – Божие откровение в Распятом Иисусе Христе – ап. Павел трактует как проявление Богом любви к людям, невзирая на их грехи против Него и вражду (Рим 5:8,11). Это событие отмечено печатью любви и бескорыстного благоволения Бога, а не законного возмездия или взыскания за оскорблении, нанесенное Богу человеческим грехом. Следовательно, ниспослание человечеству Сына одновременно является даром и *прощением*, отпущением грехов.

Библейское откровение очень ясно указывает на безусловность данного прощения, которому не предшествует раскаяние, как если бы оно являлось предварительным условием. Как раз наоборот, само прощение предпослано и обуславливает возможность покаяния. Притча о блудном сыне (Лк 15:11-32) подтверждает, что к покаянию он приходит лишь в момент осознания, сколь неизбытна любовь его Отца, не прекращавшего его любить, вопреки сыновнему отчуждению. То, что сын воспринял как прощение, в действительности, да и в глазах отца, было не что иное, как верная любовь, не способная на измену. Прощение постижимо только в контексте свободы любви, в контексте даяния. Даже этимология итальянского глагола *perdonare* (прощать), означающего *dare-in-riu* (даровать в придачу, щедро наделять), подразумевает, что прощение проявляется в отказе от правовых отношений, во имя отношений, основанных на милости.

Из этого можно заключить, что прощение относится к отличительным особенностям христианского духовного облика: изъявительная модальность откровения Бога (то, что Бог совершил в Сыне Иисусе Христе) оборачивается его повелительной модальностью для человека (тем, о чем верующий призван свидетельствовать как лично, так и вместе со всей Церковью). Немудрено, что три основных этапа формирования Церкви, о которых повествует Четвероевангелие, проходят под знаком отпущения грехов. Власть, которой облечен Петр, скала, на которой воздвигается Церковь, по сути, состоит в

полномочии прощать (Мф 16:19). Евхаристия, по образу которой устроется вся церковная община, является действенным воспоминанием того, как Христос пролил Свою кровь «во оставление грехов» (Мф 28:28). Миссия благовествовать, введенная ученикам, предоставляет им возможность отпускать грехи (Ин 20:23). Похоже, что «Церковь становится некой общиной обратившихся грешников, пребывающих в благодати прощения и передающих ее, в свою очередь, другим» (Йозеф Ратцингер). Если верно, что прощение встречается в других религиозных и культурных средах, все равно в христианском домостроительстве оно неразрывно связано с соблазном и парадоксом Креста Господня, с Пасхальным Событием. Сила и немощь Креста отражены во всемогуществе (всякий грех может быть отпущен) и совершеннейшем бессилии прощения (оно не гарантирует ни того, что удостоившийся его раскается и обратится, ни даже того, что он не сочтет прощение поводом для дальнейшего совершения злодеяний). Прощение указывает на то, что отношения с обидчиком гораздо важнее нанесенной им обиды: это побуждает пострадавшего признать, что несправедливо причиненное ему зло уже в прошлом, дабы ничего не воспрепятствовало будущему этих отношений.

Христианскому прощению присуща некоторая асимметрия, проявляющаяся в том, что оскорбленный, прощая, целиком и полностью полагается на оскорбителя, от которого теперь зависит, наладятся ли их отношения. Христианину такое по силам,

лишь благодаря вере во Христа и дару Святого Духа. Распятый Христос испытал эту асимметрию на Себе: «Праведник, Чье воскресение празднуется в день Пасхи, есть Тот, Кто несимметрично восстанавливает взаимоотношения: на ненависть он отвечает любовью, дарует прощение тем, кто его не просит» (Франсис Жак). Именно Святым Духом, ниспосланном ученикам дуновением Распятого Воскресшего (Ин 20:22-23), наделяет их способностью прощать грехи. *В христианском домостроительстве прощение находится не на этическом уровне, а на эсхатологическом.* Оно является пророчеством о Царстве, знамением действия Святого Духа, проявлением энергий Воскресшего, откровением любви Бога Отца. Будучи отражением любви Триипостасного Бога, прощение приобщает нас к торжеству Христа над смертью: если воскресение «говорит» о том, что решающее слово не принадлежит смерти, то прощение «говорит» о том, что решающее слово не принадлежит греху, не раскрывает истину о человеке. Прощение напоминает, что грешник – это человек, а не воплощение греха, а человек вовсе не сводится к сумме совершенных им поступков, пусть даже злонамеренных. В этом смысле прощение – это признак человечности и движущая сила становления человека.

Безусловно, стоит еще раз уточнить, что прощение является не законом, а безграничной возможностью (вспомните о прощении «до седмижды семидесяти раз», Мф 18:22), предоставленной вере и свободной воле каждого человека. Поэтому навязы-

вать прощение как закон другим никто не вправе и подавно! Прощение возможно лишь там, где царит свобода. Вынужденное прощение уже не будет ни проявлением любви, ни свидетельством о добровольности и бескорыстности Божьих деяний.

ЛЮБОВЬ К ВРАГУ

«Любовь к друзьям питают все, врагов же любят только христиане». Эти слова Тертуллиана (*Ad Scapulam* 1, 3), призванные передать отличительную особенность христианства, содержат многозначительное упоминание о любви к врагам. Она воистину представляет собой краткое изложение Евангелия: если весь Закон сводится воедино в заповеди любви к Богу и ближнему (Мк 12:28-33; Рим 13:8-10; Иак 2:8), то евангельские устои воплощаются в жизнь в словах и действиях Иисуса, открывающих в любви к врагу новые горизонты христианского подвижничества. Действительно, Иисус, повелевший: «Любите врагов ваших; благотворите ненавидящих вас» (Лк 6:27; ср. Лк 6:28-29.35; Мф 5:43-48), всю свою жизнь – вплоть до умывания ног Иуде, ставшему Его врагом; вплоть до Креста, где Он «до конца» явил любовь к Своим (Ин 13:1); вплоть до молитвы за распинающих Его истязателей (Лк 23:33-34) – свидетельствует об этой безусловной любви, не отвращающейся даже от врага. Христиане, которым подобает иметь одни

чувствования, мысли и произволения с Самим Христом (ср. Флп 2:5), неизменно, так или иначе, сталкиваются с этим требованием.

И все же не лишним будет вопрос: неужели действительно можно любить врага, да еще и непосредственно при проявлении им враждебности, неприязни, ненависти и антипатии к тебе самому? Мыслема ли по человеческим меркам такая чудовищная одновременность? Ведь опыт показывает, что в реальной, конкретной ситуации вражды очарование совершенной любви к врагу сразу же улетучивается, по сути, так и не успев облечься в конкретные формы. Однако не исключено, что этим-то и определяется самый первый и все же решающий шаг человека на пути к такой любви. Евангелие ведет человека к распознанию в себе врага, которого возлюбил Бог и за которого отдал жизнь Христос. Лишь такой основополагающий опыт веры позволяет стать на путь духовного делания, ведущий к обретению любви к врагу! Павел пишет: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5:8-10). В этом опыте веры должно корениться постепенное и неуклонное становление личности, со временем обеспечивающее позитивное отношение к несходству, способность к встрече, контакту, а затем и к любви. Еще Ветхий Завет, призывая израильтянина возлюбить ближнего, как самого себя, открыл и соответствующий путь: «Я Господь (Бог ваш). Не враждуй на брата твоего в сердце твоем; обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы

на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь (Бог ваш)» (Лев 19:17-18). Эти слова, прежде всего, требуют от человека приобщиться в вере к Тому, Кто есть Господь. Так, израильтянин сначала должен подавить чувство ненависти (негативное отношение), затем вразумить злоумышленника (позитивное отношение), отречься от мщения за себя (негативное отношение) и тем самым возлюбить ближнего, как самого себя (позитивное отношение). К любви приходят, проходя некий путь, упражняясь.

Такая любовь не возникает спонтанно: она требует самодисциплины, аскезы, борьбы со вспышками гнева и искущением ненависти. Так у дерзающего по-братьски вразумлять, с любовью обличая злодеяние другого человека, формируется ответственность. Любовь к врагу не следует путать с повторством грешнику! Напротив, глубокая вера и любовь к Господу, являющиеся непременным предварительным условием любви к врагу, наделяют свободой дерзающего порицать и исправлять творящих зло. Незлопамятному, немстительному человеку, вразумляющему брата, действительно по силам прощать, ведь прощение подразумевает таинственную зрелость веры и любви, благодаря которой оскорбленный добровольно отрекается от своего законного права, ради того, кто собственно это право попрал. Прощающий жертвует отношениями, основанными на соблюдении прав, в пользу отношений, основанных на милости! Иисус, призывая возлюбить врага, открывает челове-

ку некий путь и направляет по нему. Постоянно и неуклонно превозмогая *lex talionis* (закон «око за око и зуб за зуб»), то есть искушение отплатить злом за причиненное зло, верующий постепенно приходит к непротивлению злу насилием, противодействуя злу своей деятельной бездеятельностью, заключающейся в неприменении силы и уповании на Бога, единственного Господа и Судию сердец и поступков человеческих. Более того, верующие свято верят в то, что враг – это величайший учитель, показывающий нам то, что незримо живет в наших сердцах, пока мы со всеми ладим. Исходя из этой убежденности, они способны повиноваться Господним словам, побуждающим подставить другую щеку, отдать верхнюю одежду пожелавшему отобрать у тебя рубашку...

Но для того, чтобы все это стало возможным, необходимо то, о чем всякий раз, призывая любить врага, напоминает Евангелие: надлежит молиться за преследователей и ходатайствовать пред Богом за противников («Любите врагов ваших [...] и молитесь за обижающих вас и гонящих вас», Мф 5:44). Если не принять в молитве других – особенно тех, кто к нам враждебен, кто нам противостоит, вредит, клевещет, – так и не научившись смотреть на них глазами Бога, считаться с тайной личности и ее призвания, то нам никогда не полюбить врагов! И все же следует ясно сознавать, что любовь к врагу определяется глубиной веры, «мудростью сердца», духовным богатством, любовью к Господу, а не только благими намерениями!

СМИРЕНИЕ

Смиление – добродетель сомнительная. Этому слову досталось нелегкое бремя наследия, превратившего эту добродетель в сугубо персональное качество, единоличную цель самосовершенствующегося индивида. Кроме того, смиление нередко воспринимают как синоним предельного самоуничтожения Божьей твари перед лицом Творца, ибо Он есть всё, а она – ничто, а также ее самоумаления перед лицом других. Однако ныне такая позиция уже воспринимается как неподходящая, так как Бог не попирает человеческое начало, а приемлет и позволяет ему полностью раскрыться. Похоже, что иногда за словом *смиление* кроется ханжество, притворное приуменьшение того, кто ты есть на самом деле и чего стоишь. Психологи, по понятным причинам, предпочитают употреблять термин «аутентичность», смысл которого в целом не так уже и далек от древнего *humilitas*. Ницше использует слово *смиление* в русле религиозного поиска утешения человеком, сознающим свое собственное бессилие. Однако не исключено, что смиление не только сомнительно, но и опасно. Рискованно проповедовать его и возводить в ранг закона, ибо следует оценить, какую выгоду могут из этого извлечь разные люди. Возможно, смилению грозит опасность так и не достучаться до обладателя «супер-эго», но быть не в меру радушно принятым тем, кто довольствуется «минимальным эго».

Но прежде всего необходимо выяснить, что же такое смиление. Многочисленные определения, предоставленные нам христианским преданием, подводят нас к пониманию того, что смиление не безусловно: его реальность определяется многообразием как индивидуумов, так и их свобод. Согласно самому распространенному определению смиления, наиболее точно отражающему его отличительные особенности, это даже не столько добродетель, сколько основа и потенция всех остальных добродетелей. «Смиление есть мать, корень, корамилица, основание и средоточие всех прочих добродетелей», – говорит Иоанн Златоуст. Эти слова объясняют, что подразумевает Августин, когда говорит, что «смиление [...] является главным руководственным правилом для христиан» (*Sermo 351, 3, 4*). В таком случае, следует очистить представление о смилении от наносной субъективности и слепого низкопоклонничества и вспомнить, что его источник – Христос, *magister humilitatis* (учитель смиления), как Его называет Августин. Христос же, «научающий нас жить» (ср. Тит 2:12), учит нас и смилению, ведя к объективному самопознанию. Итак, смиление есть мужественное *самопознание в предстоянии перед Богом*, притом перед Богом, Который явил Свое смиление в уничижении Сына, в *кенозисе* вплоть до крестной смерти. Однако, поскольку смиление (*humilitas*) является истинным самопознанием, оно уязвляет наше нарциссическое самолюбие, ибо открывает нам, кто мы на самом деле, возвращая к истокам – *гумусу*, глине (лат.

hūmus), – к нашей тварной природе. Таким образом, оно ведет человека (*homo*) путем гуманизации к его подлинному становлению. Таково истинное смиление: «Человече, признай, что ты есть человек; все твое смиление состоит в познании себя» (Августин).

Научившись смилению от Того, Кто «кругок и смирен сердцем» (Мф 11:29), перстный человек становится почвой, на которой благодать может расти и приносить плоды. Если человек осознает свою тварную природу и соответствующие ограничения, а также свою греховность и при этом знает, что все получает от Бога и любит Им, вопреки своей ограниченности и негативности, его смиление становится желанием предаться Богу и братьям из любви и благодарности. Релятивность нашего смиления выражается и в его обусловленности нашей любовью, нашим милосердием. «Там, где есть смиление, есть и любовь», – утверждает Августин, а один из современных философов вторит ему: «Смиление располагает и готовит к принятию благодати, но только не в смилении состоит эта благодать, а в любви» (В. Янкелевич). В этом смысле смиление является неотъемлемым принципом общинной жизни. Неслучайно, в Новом Завете постоянно звучит призыв апостолов к членам их общин: «подчиняясь друг другу, облекитесь смиренномудрием» (1 Пет 5:5; Кол 3:12); «по смиренномудрию почтайте один другого высшим себя» (Флп 2:3); «не высокомудрствуйте, но последуйте за смиренными» (Рим 12:16). Только так созидается община,

благодаря тому, что немощи и нищету каждого с сердечным участием разделяют все. Только так можно усмирить и низложить высокомерие, которое, по словам псалмопевца, – «великое развращение» (Пс 18:14), а точнее, наверное, великое ослепление, не позволяющее узреть в истинном свете себя, других и Бога. Следовательно, смижение подразумевает нечто большее, чем самоунижение: событие, разворачивающееся вследствие встречи Бога, явившегося во Христе, с конкретным созданием. Верою человек стяжает смижение Божие, которое явил людям Христос (ср. Флп 2:8: «смирил Себя»).

Безусловно, чтобы сподобиться истинного смижения, смижения, которому присущи неложность, реалистичность, покорность и благодарность Богу, как правило необходимо самому испытать унижение. Унизиться сознательно, добровольно и из любви нам крайне тяжело, а сделать это от чистого сердца – почти невозможно. Однако встречается такое смижение, которое оказывается предлогом для удвоенного тщеславия... Вот почему смижение не столько та добродетель, которую надлежит стяжать, сколько унижение, которое следует претерпевать. Итак, *смижение – это, прежде всего, унижение*. Мы подвергаемся унижению со стороны других, прежде всего самых близких. Нас ниспровержает и скрушают сама наша жизнь. Нас смиряет Бог, Который может низложить нас и вознести Своей благодатью, как никто иной. В состоянии униженности мы можем познать свою истинную суть и научиться повиновению, как Христос «страданиями навык

послушанию» (Евр 5:8), претерпевая «посрамление и поругание» (ср. Евр 12:2; 13:13). Унижение способно низринуть человека в пропасть его души, о дно которой вдребезги разбивается сердце: *cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* («сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже», Пс 50:19). Лишь умудренный этим опытом человек имеет полное право повторить слова псалмопевца: «Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим» (Пс 118:71).

САМОПОЗНАНИЕ

Одним из наиболее своеобразных элементов христианской духовности всегда был особый интерес к внутреннему миру: святость не определяется суммой поступков, будь они даже благими, святыми или героическими, а проявляется на уровне бытия, в стремлении личности к всестороннему сообразованию со Христом. Это означает, что подражание Христу требует, чтобы человеческое начало никогда не было оторвано от духовного, а познание Господа неизменно сопровождалось параллельным самопознанием. Этой темой пронизано все христианское предание, неустанно повторяющее и излагающее в своих собственных терминах надпись на фронтоне дельфийского храма Аполлона: «Познай самого себя». Так, Ориген и каппадокийцы, Амвросий и Августин, Григорий Великий, Гильом (Гийом) де

Сен-Тье́рри и Берна́рд, отцы картузиа́нцы и виктори́нцы подхватили и развили идею самопознания как тенденции, обеспечивающей достижение полно́ты человечности («Тот, кто не задается вопросами о самом себе, далек от человеческого образа жизни», Платон), а для христианина – надежное начало его *sequela Christi** (самоотречение, предписанное Христом, должно исходить из свободы и любви, требующих самопознания). Без внутреннего делания, без усердия в самопознании невозможна не только христианская духовная жизнь, но и сама молитва!

К сожалению, в наши дни наблюдается прискорбный разрыв между церковной жизнью и жизнью духовной, или же жизнью внутренней. Это гораздо явственнее свидетельствует о кризисе, чем какие-либо показатели «численности и количества», ибо он указывает на то, что Церковь не справляется со своей функцией *инициации*, приобщения христиан как к жизни вообще, так и к жизни в Духе. К тому же нельзя замалчивать тот факт, что нынешнее пристальное внимание к «я» и к запросам субъективности весьма неоднозначно и сомнительно. Оно проявляется в таких явлениях, как культурный нарциссизм («Когда богатство превозносится над мудростью, когда известность чтится выше достоинства, а успех важнее самоуважения, это означает, что вся культура переоценивает роль *имиджа* и должна быть признана нарциссической», А. Лоуен); духовная порнография (циничное выставление

* Следование за Христом (лат.).

напоказ сокровенного, отсутствие стыдливости и, как следствие, предание огласке и смакование миллионами телезрителей глубоко личных признаний и семейных проблем); подавление индивидуальности техницистской культурой (которая заинтересована в исполнителях заранее запрограммированных практических задач), провоцирующее гипертрофию «я» в других экзистенциальных сферах. Эти факторы диктуют необходимость толкового, с одной стороны, и неотложного, с другой, рассмотрения вопроса самопознания. Ведь речь фактически идет о человеческой свободе! Подлинно свободен лишь тот, кто знает себя, ибо это знание позволяет ему сохранять равновесие в отношениях с действительностью и другими, а также найти основания для надежды и упования на будущее.

Процесс самопознания представляет собой отклик на зов: тот зов, который мы слышим в себе, например, когда ощущаем потребность побывать наедине, чтобы поразмышлять, подумать, чтобы «отрешиться» от повседневности с ее отупляющей монотонностью или бешеным темпом, грозящим сбить нас и с толку, и с ног. Речь идет о внутреннем побуждении совершить некий *исход*, отправиться в свой внутренний мир, уйти вглубь себя. Мы можем проделать этот путь, задумавшись над вопросами, *вопрошая самих себя*: кто я? откуда я? куда я иду? каков смысл того, что я делаю? кто для меня другие?.. – размышляя, *обдумывая*, внутренне перерабатывая все то, что мы внешне переживаем. Только так, посредством интериоризации, мы становимся

субъектами своей жизни, а не пускаем ее на самотек. Безусловно, вхождение в свой внутренний мир, нисхождение в собственное сердце, как правило, оказывается весьма многотрудным и малоприятным, потому-то мы и не торопимся, побаиваясь его самого, а также опасаясь того, что может всплыть из глубин и обнаружиться в нас. Ницше говорил о мучительной боли, возвещающей о намерении истины открыться человеку.

Самопознание требует *внимания и внутренней бдительности*, то есть умения сосредоточиться и внимать *безмолвию*, что, наряду с *уединением*, помогает человеку отыскать суть. Так обретается *habitare secum*, способность наладить жизнь в своем внутреннем мире, позволяющая нашей глубинной истинной сути раскрыться в нас. Познание себя влечет за собой и познание своей ограниченности, пороков, изъянов, являющихся частью нас самих, которые мы обычно стремимся во что бы то ни стало вытеснить из сознания, не желая их знать. Осознавая собственную ничтожность и параллельно познавая Бога, мы *на опыте* постигаем благодать, милосердие, прощение, любовь Божию. То, что некогда было знанием понаслышке, со временем становится личным опытом, а это подразумевает непременную неразрывность самопознания и богопознания как двух сторон единого духовного пути. Ибо самопознание без богопознания приводит человека в отчаяние, а богопознание без самопознания порождает само надеянность.

УЕДИНЕНИЕ

Уединенность является одним из существенных антропологических аспектов: человек в одиночку рождается и в одиночку умирает. Безусловно, при этом он является «существом общественным» и создан «для отношений», однако опыт показывает, что только тот, кто в состоянии жить в уединении, способен переживать всю полноту взаимоотношений. Более того, во взаимоотношениях изначально заложена некоторая уединенность, препятствующая их деградации, превращению в слияние или поглощение. Лишь тот, кто не боится углубиться в свой внутренний мир, готов встретиться лицом к лицу с инаковостью. Показательно то, что множество «современных» недугов и проблем, касающихся субъективности, не лучшим образом сказываются и на качестве взаимоотношений, которыми живет человек. Например, неспособность к интериоризации, к жизни в своем внутреннем мире приводит к неспособности построить и сохранить стабильные, глубокие и длительные отношения с другими. Конечно же, не любое уединение позитивно: встречаются и патологические формы бегства от других. К ним, прежде всего, относится «злонравное одиночество», то есть отчужденность, подразумевающая замкнутость, отсутствие стремления к контакту с другими людьми, боязнь инаковости. Однако таким крайностям как отчужденность, замкнутость и необщительность, с одной стороны, и постоянная потребность в физическом присутствии других,

рассеянность из-за безудержной говорливости, избыточная и неугомонная гиперактивность, с другой, уединение противопоставляет присущие ему равновесие и гармонию, крепость и несгибаемость. Уединение доступно тому, кому хватает мужества взглянуть в лицо себе самому, осознать и взять на себя задачу «стать самим собой», а также смиренния, чтобы увидеть в своей уникальности замысел, осуществление которого под силу ему и только ему. Воистину уединение ведет человека к самопознанию и требует немалой доли мужества.

Итак, уединение является *непременным условием* человеческих взаимоотношений, так как обеспечивает их подлинность и непосредственно в них постигается. Способность любить пропорциональна способности пребывать в одиночестве. Возможно, одиночество является одним из красноречивых подтверждений подлинности любви. Симона Вейль пишет:

Оберегай свое одиночество. Если и наступит день, когда тебе даровано будет истинное чувство любви, между внутренним одиночеством и привязанностью не возникнет контраста; напротив, именно по этому верному знаку ты ее распознаешь.

Одиночество – это горнило любви: великие человеческие и духовные свершения не могут обойтись без него. Как раз одиночество и становится блаженством тех, кто умеет в нем жить. Вторя

средневековому *beata solitudo, sola beatitudo**, Мари-Мадлен Дейви пишет: «Уединение в тягость лишь тем, кто чужд жажды самоуглубления, вследствие чего они им пренебрегают; однако в нем заключается величайшее счастье тех, кто его вкусила».

В действительности одиночество, которое нас, безусловно, страшит, ибо напоминает о радикальном разлучении смертью, всегда представляет собой *solitudo pluralis***, ибо именно в уединении обретается целостность сердца и сопричастность с другими, а отсутствие другого ведет к его принятию, там же очищаются отношения с людьми, рискующие потерять содержательность в непрерывном общении. Для христианина же уединение становится местом единения с Господом, призвавшим его последовать за Ним, куда бы Он ни шел. Подумать только, сколько времени Своей земной жизни Иисус провел в уединении! Иисус отправляется в пустыню, где подвизается против Искусителя, Иисус удаляется в безлюдные места помолиться, ищет уединения, чтобы приблизиться к Отцу и постичь Его волю. Несомненно, подобно Иисусу, каждый христианин должен наполнить свое одиночество молитвой, духовной бранью, познанием Божьей воли и взысканием Еgo лица.

Комментируя Евангелие от Иоанна 5:13, где сказано: «Исцеленный же не знал, кто Он [исцеливший его], ибо Иисус скрылся в народе», – Ав-

* Блаженное уединение, единственное блаженство (лат.).

** Множественное одиночество (лат.).

густин пишет: «В толпе Христа разглядеть трудно; для этого необходимо уединение. Действительно, в уединении, если душа внимательна, Бог позволяет Себя лицезреть. Толпа шумлива; дабы узреть Бога, необходимо безмолвие». Мы говорим, что верим во Христа и любим Его, а Он является к нам во Святом Духе, дабы вселиться в нас и соделать нас Своей обителью. Уединение – это сфера, отведенная распознанию Еgo присутствия в нас и совершению литургии сердца.

Христос, впоследствии переживший одиночество, в силу неверности учеников, будучи покинут друзьями, отвергнут Своим народом и даже оставлен Богом, показывает нам, как должно принимать, в том числе и одиночество непредвиденное, навязанное, «негативное». Тот, Кто на Кресте изведал и полноту близости с Богом, и богооставленность, напоминает христианину, что Крест воплощает тайну одиночества и сопричастности. Именно в нем кроется тайна любви!

ОБЩЕНИЕ И СООБЩЕНИЕ

Качество жизни подразумевает качество отношений, составляющих сущность жизни. Качество отношений зависит от качества общения на всех его уровнях: как с самим собой, так и на межличностном, общественном, политическом уровне и т.д. Кроме того, образцом общения на богословском

уровне для христианина служит самосообщение Бога человечеству, состоявшееся во Христе. Несомненно, проблема общения в Церкви не может сводиться к аспекту модернизации технологий и использования доступных средств для эффективного привлечения более широкой *аудитории*. Если вспомнить, что, согласно библейскому откровению, Святой Дух представляет собой свободную волю Бога общаться и достичь общности с людьми, мы поймем, что для того, чтобы христианское общение носило характер таинства – открывало некую часть тринитарной действительности, служащей основанием и смыслом существования Церкви и передаваемой ею, – оно должно обращаться к Духу и принимать к сведению все то, что сообщает ему Его действие. В то же время оно должно сообразоваться со Христом, Который на кресте «возвращает человечество на путь Бога, Который не был бы настоящим Богом, не будь Он самим Общением» (Густав Мартеле). Однако этот аспект общения, уподобляющий его откровению, тесно связан с его антропологическим аспектом. Это та сторона общения, которая напоминает, что оно, прежде всего, подразумевает «даяние», готовность сделать общим, поделиться с другими чем-то собственным и, в свою очередь, принять нечто от других. Таким образом, общение подразумевает не односторонний, а кругообразный процесс, взаимный и интерактивный обмен знаками и сообщениями, с целью добиться взаимопонимания и согласия. Такой обмен не может не отразиться на его участ-

никах: идентичность формируется *в ходе общения*. Более того, человек – существо коммуникативное: абсолютно все в его поведении подчиняется этому закону! «Действие, как и бездействие, слово, как и молчание неизменно носят коммуникативный характер» (Пол Вацлавик).

Разумеется, это относится не только к отдельным людям, но и ко всем их объединениям, а значит и к Церкви. Верность Церкви Евангелию можно оценить по качеству отношений, которые она строит в своих стенах, поддерживает с другими христианскими конфессиями, налаживает с неверующими и иноверцами. По ее позиции и участию в исторических процессах, по ее связям с другими государственными учреждениями и т.п. Именно в этом Церковь рискует исказить *Евангелие*, благую весть об общении Бога с людьми, некачественной передачей этой вести. Это обнаруживается в том, что иссякает *parresia* – евангельское дерзновение учеников Христа, а на смену ему приходит робость и мягкотелость чиновников церковного аппарата. В том, что авторитет перестает служить созиданию общения и перерождается в надменное отправление власти; в том, что в церковных кругах на первый план выдвигаются любимчики, а остальные оттесняются, словно пасынки; в том, что цензорство, двурушничество, лицемерие, полуправда порождают атмосферу страха и влекут за собой отречение от евангельской свободы, вдохновленной Духом; в том, что к диалогу не стремятся, а избегают его и т.д. Лишь тогда, когда в христианской общине

действительно предоставлен простор свободе, она становится средой, где возможен обмен мнениями, диалог и братское общение!

От общения зависит вся жизнь христианской общины, ее лицо, а значит, и основополагающее свидетельство Церкви среди людей. Общение не технический прием, а искусство. Притом искусство, требующее смирения, ибо оно рождается не из пресыщения, избытка, полноты, а из осознания «пустоты», нехватки, нужды. Общаясь, мы тем самым заявляем, что нуждаемся в других; мы сознаем, что обязаны своей жизнью другим, что она зависит от них; мы признаем Божий дар, *типиз*, лежащий в основе и предшествующий человеческой способности к коммуникации. Сообщенное нам Слово Божие, в Котором во Христе нам дарован Сам Бог, является истинным первоначалом христианского общения, в которое мы были погружены еще до того, как это осознали и взяли на себя соответствующую роль. Общаться умеет тот, кто в состоянии признать собственную онтологическую нищету фундаментальной истиной. Такой нищий сможет молиться, то есть общаться с Богом, отвечать на дар Его Слова, ибо сумеет взять и принять. На такой нищете может созидаться община, может строиться совместная жизнь с другими людьми, которая является плодом солидарного участия в нищете и слабости каждого, а не сложением сил всех. Тогда христианская община становится подлинным плодом Духа, знамением сообщения Бога человеку, таинством дарования Божьего Слова, ответной

любовью на предваряющую любовь Бога. Христианский Бог, «будучи как таковой триипостасным общением, созидает общение с человеческими существами и между ними, сообщая им Свою жизнь и призываая, дабы она, в свою очередь, была передана каждому брату и сестре, пока не приобщится к ней все творение» (Роберто Манчини).

ОБЩЕНИЕ И ПРИОБЩЕНИЕ

В христианском откровении *общение* является, прежде всего, богословской реальностью. Бог по Своей сути есть общение, Дух есть Дух общения, и Христос есть Личность приобщающая* и Глава Тела, коим есть Церковь. Общение является Божественной жизнью Троицы, жизнью во взаимном *слушании, диалоге и даянии* Божественных Лиц. Поскольку общение лежит в основе Божественной жизни, оно незаменимо и для Церкви: если сопричастность не становится лицом Церкви в ходе ее исторического развития, то она неминуемо сводится к общественной организации и перестает быть Божьей Церковью. Церкви поручено стать местом преодоления каких бы то ни было культурных, общественных, политических, этнических барьеров и

*Автор здесь использует выражение *persona corporativa*, означающее «личность инкорпорирующующая», собирающая в одно тело, делающая людей своими *сотелесниками*.

всех форм дискриминации. Она призвана быть местом, где уживаются несходства, где различия являются составляющей сопричастности. В таком случае Церковь становится не только отражением динамического общения Лиц Троицы, но и иконой примиренного человечества, прообразом искупленного мироздания, предвозвещением Царства. Вот о чем, будучи душой общения, должна свидетельствовать каждая Евхаристия. Именно сопричастие говорит о том, насколько послушна Церковь данному ей Богом призванию, насколько она верна возложенному на нее свидетельству и своей миссии в мире.

Приобщение людей к глубине Божественной жизни осуществляется посредством Божьего обнисшания, разорения и уничижения, совершающегося из любви и желания единения с человечеством. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, имел жизнь вечную» (Ин 3:16); «а как дети *причастны* плоти и крови, то и Он также *воспринял* оные» (Евр 2:14). Сопричастность основана на любви, а средством ее достижения является отказ от высокого положения в пользу незначительного, в подражание Тому, Кто, будучи в образе Божьем, уничижил Себя, приняв человеческий облик и разделив удел человека вплоть до смерти, притом «смерти крестной» (Флп 2:8). Таким образом, *основанием и эталоном* христианского приобщения служит *Крест*, воплотивший в себе тайну и силу любви. Признать это означает утверждать, что общение внутри Церкви, между Церквями, между Церковью и всеми людьми – Божий дар!

Его нельзя запрограммировать или достичь, как достигается цель некой стратегии церковной политики, его следует принять как благодать, которой должно предшествовать радикальное послушание Евангелию и готовность внимать другому: брату, с которым живешь изо дня в день, другой христианской конфессии, представителям других религий и культур, людям, почитающим себя неверующими.

В связи с вышесказанным, стоит вспомнить, что христианское общение, исходящее от Пресвятой Троицы, формируемое Крестом и постоянно животворимое Святым Духом, требует и от христианина, и от всей Церкви отвергнуть всякое уклонение от ответственности («Кто мой ближний?», Лк 10:29), равно как и отстаивание самодостаточности («Ты мне не надобна», 1 Кор 12: 21). В то же время внутрицерковное общение не может основываться лишь на горизонтальном принципе внимания к другому и его нуждам. Сосредотачиваясь исключительно на ближнем, Церковь может зациклиться на эмоциях и замкнуться в себе, довольствуясь собственной самодостаточностью и отрадностью задушевных отношений «я – ты», исключающих все остальные варианты. Впадая в другую крайность, она может избрать соперничество и противостояние, позицию «я против другого», вменяя себе в обязанность навязывание и уподобляясь агрессивной по отношению к миру секте. Еще одной угрозой такого подхода является превращение Церкви в благотворительное общество, осуществляющее гуманитарную помощь и

филантропическую деятельность. В первом случае, общение атрофируется и становится бесплодным, во втором – искажается и понимается неверно, а в третьем – сводится к благотворительности.

Недостаточно обрести «другого», необходим «Третий» и Его трансцендентность. Итак, следует уяснить, что, с христианской точки зрения, «другой» всегда отсылает нас к «Третьему» – Господу, Творцу всех и вся, запечатлевшему Свой образ в каждом человеке. Следовательно, *koinonia*, сопричастность, созидаются не нашими словами, а Божиим Словом, очищающим наши слова, налаживающим между нами общение, руководящим нашими отношениями. Карл Барт писал: «Церковь – это непрерывно обновляющаяся общность (*communitio*) мужчин и женщин, внемлющих Слову Божьему и свидетельствующих о нем». Слово Божие созывает и собирает верующих, соединяя их в одно тело. Вот что является источником, порождающим и животворящим Церковь и церковное общение. На созидание именно такого общения направлены знаки таинств Крещения и Евхаристии. В самом деле, «все мы одним Духом крестились в одно тело (1 Кор 12:13)», итак, «один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:17).

Воистину, христиане суть *communicantes in Unitate*, в одном Боге, Отце, через одного Господа Иисуса Христа, благодаря одному Духу (ср. Еф 4:4-6). И в этом общении с Ним – источнике всякой святости – тем, кто уже сейчас живет в *солидарности*

с грешниками, дано вкусить *communionem sanctorum*, общение со святыми на небесах, уже живущими в вечности с Богом. Только так можно постичь Церковь во всей полноте ее тайны общения.

БОЛЕЗНЬ

Читая Евангелие, нельзя не поразиться огромному числу физически или психически нездоровых («одержимых») людей, встретившихся Иисусу за время его исторического служения. Можно предположить, что в силу этой встречи с человечеством, обезображенными страданием, с особой глубиной раскрылась человечность самого Иисуса, проявляющаяся в сострадании и внимании к нуждающемуся человеку. Да и сама миссия Иисуса выражена в следующих Его словах: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк 2:17). Итак, в этих событиях есть и прикровенный богословский смысл, а исцеления, совершаемые Христом, становятся «Евангелием в действии» и являются Царство Божие, возвещая наступление времени, когда «ни один из жителей не скажет: „я болен“» (Ис 33:24).

Однако что представляет собой болезнь в свете Писания? Это, главным образом, реальность, в связи с которой больной призван заново прислушаться к себе и пересмотреть свое положение и свою историю. Появляется новая точка зрения,

с которой действительность выглядит иначе. Это хорошо показано в Книге Иова, величайшего страдальца. Недуг «разоблачает» действительность, что значит – обнажает реальность, срывая с нее все покровы и завесу мистификаций. Однако, явив нашему взору реальность во всей ее наготе, болезнь возвращает ей ее исконную достоверность. Она напоминает человеку, что жизнь ему неподвластна, что сам он ею не распоряжается и что страдание – нешуточная жизненная перипетия. Безусловно, последствия болезни множественны, никогда заранее не предрешены и всегда непредвиденны, поскольку чрезвычайно многообразны: можно опуститься или взбунтоваться, отгородиться и ожесточиться или стать проще, найти внутренний стержень и главное в жизни, можно совершенствоваться, очищаться... Самой болезнью человеку вменяется в обязанность «придать смысл» своему страданию. В болезни не заложен изначально никакой определенный смысл, даже наоборот: нередко недуг упраздняет тот смысл и ту цель, которые человек видел в своей жизни. То же самое касается и христианина: он фактически точно так же «не ведает, каким путем приходит боль, но знает путь, которым – вместе с Богом – можно через нее пройти. Мрак – это не отсутствие Бога, а Его потайное прибежище, в котором мы, следя за Ним, ищем Его и обретаем вновь» (Эрика Шухардт).

Похоже, что в наши дни самая серьезная общечеловеческая и духовная проблема, возникающая в связи с болезнью, заключается в сведении заболе-

вания к проблеме чисто технической. Такой сугубо клинический подход к болезни фактически снимает проблему поиска ее смысла. По сути, библейское учение о болезни, некоторым образом связывающее ее с грехом (в древности это мнение было распространено на Ближнем Востоке, при этом имеется в виду общий элемент культурного наследия, а не бо-гооткровенное знание), пыталось разрешить проблему смысла болезни, внедряя ее в контекст, обеспечивающий ее «прочтение», понимание, принятие, олицетворение и определяющий ее место в рамках человеческих взаимоотношений. Но сегодня мы наблюдаем некое отстраненное восприятие болезни, сопровождающееся практикой обезболивания, в результате чего человек стал жутким «потребителем анестетиков» (Иван Иллич). Такой «технический» взгляд на болезнь опасен тем, что можно совсем забыть, что *больной человек страдает всецело*, а не его отдельная часть тела или орган, как можно было бы счесть, исходя из данного расчленяющего подхода, который обесчеловечивает и отрывает болезнь от ее контекста, отсекая ее биографические корни. Больной – и об этом должны помнить также лица, обеспечивающие уход и дежурство у постели больного – это, прежде всего, *личность*. Однако и в «христианской духовности больных» намечаются тенденции изоляционизма:

Мы нуждаемся не в духовных лекарствах, а в здоровой пище общины. Больным необходима не больничная часовня, а Церковь. Нам не нужно

ничего, кроме церковной духовности. Мы не требуем, чтобы для нас открывали новую школу духовности, где все житейские проблемы будут анализироваться с учетом ситуации тех, кому хорошо знакомы бактерия Коха или болезнь Потта, и где все будет пересмотрено с точки зрения больных и насквозь пропитано больничным духом. Прекратите обращаться и говорить с нами как с больными, словно ничего другого о нас вы знать не желаете; прежде всего, мы – люди и чада Божии, а уж потом больные.

Так, уже много лет тому назад высказалась католическая ассоциация больных.

Перед лицом болезни, христианин осознает, что ему предстоит столкнуться с множеством неизвестных, с которыми встречается каждый больной человек, пройти разные фазы, сопутствующие первым симптомам и развитию болезни (невольно вспоминаются выделенные доктором Э. Кюблер-Росс этапы: шок, отрицание, раздражение, торг, депрессия, принятие, мир), иметь дело с неожиданными для себя реакциями (прострацией или титанической силой, безропотностью или бунтом), а кроме того, совместить свое новое положение с верой. Он, несомненно, сможет обрести поддержку и утешение в молитве и вере, но может и столкнуться с радикальным кризисом веры и образа Бога, которые были ему близки до сих пор: постепенный распад человеческого тела приводит к крушению образа Бога, сотворившего это тело. Тот, кто ухаживает за больным,

не в состоянии предоставить ему готовый рецепт, а уж проповедовать или богословствовать, словно с амвона, у изголовья его койки немыслимо и подавно. Нет ошибки грубее, чем явиться к больному и «со знанием дела» указывать, как ему поступать, повелевая «с позиции силы» и тем самым превращая его из жертвы еще и в подсудного. Единственная помощь, которую могут оказать опекающие больному, – это войти в его положение, проявить к нему участие, разделить вместе с ним немощь и бессилие, не выходя за рамки отношений, устанавливаемых больным. Именно больной должен руководить своим попечителем, а не наоборот. Сам Иисус тоже отождествляет Себя с больным, а не с тем, кто его навещает или присматривает за ним: «Я был болен, и вы посетили Меня» (Мф 25:36). Равно и Церковь должна обращать внимание не только на беспомощность больного, но и отдавать должное его авторитетному голосу: есть чему взять и чему поучиться у него, в его немощном положении.

СТАРОСТЬ

«Когда я обнимаю умом причины, почему старость может показаться жалкой, то нахожу их четыре: первая – в том, что она будто бы препятствует деятельности; вторая – в том, что она будто бы ослабляет тело; третья – в том, что она будто бы лишает нас чуть ли ни всех наслаждений; чет-

вертая – в том, что она будто бы приближает нас к смерти». Это мнение Цицерона («О старости») можно дополнить еще одной причиной, обуславливающей тягостность старости. Она заключается в том, что эра техники потеснила и сделала неуместной степенность, в силу которой в прежние времена почтенный возраст связывали с мудростью, а в пожилом человеке видели хранителя памяти и опыта, что делало его значимым членом общества. Теперь «мудрость старчества» воспринимается как артефакт или пережиток далекого прошлого, сохранившийся разве что в какой-нибудь технически и информационно отсталой цивилизации, которая нам кажется еще более далекой, чем глубокая древность. Старики, в контексте общества, превозносящего продуктивность, эффективность и функциональность, оказываются изгоями, лишними и ненужными людьми и часто сами «чувствуют себя обузой» для родственников и общества. В контексте такого рода старость становится мучительным переходом от положения человека, характеризующегося своей работой или ролью в обществе, к чистой негативности подобия мертвой зоны, к «пенсии», к подвешенному состоянию, в котором его характеризует то, кем он больше не является и то, чем он больше не занимается.

Поскольку проблема старости на самом деле неоднозначна, ее рассмотрение требует дифференцированного подхода к старикам, с учетом особенностей состояния физического и психического здоровья отдельно взятого пожилого человека. Тем

не менее, старость – это все еще настоящая жизнь, в полном смысле слова, особый этап экзистенциального пути, а не преддверие смерти. «Старость преподносится человеку как уникальная возможность жить не по долгу, а по благодати» (К. Барт). Старость как таковая является тем жизненным этапом, к которому дано прийти не всем: Сам Иисус не изведал старость. Таким образом, это, прежде всего, дар, который можно принять с благодарностью и самозабвенно истратить. На склоне лет мы становимся более чуткими к другим и отношениям с ними, а также к проявлениям внимания и дружбы. Кроме того, у нас появляется блестящая возможность подвести жизненный итог. Если человек от души благодарен за прошлое и приветствует грядущее, значит, на своем духовном пути он сделал очень важный шаг, необходимый для будущей встречи со смертью: достиг интеграции своей жизни и примирения со своим прошлым.

Старость – пора воспоминаний (*anamnesis*) и рассказов: возникает потребность пересказать, поделиться историей своей жизни, чтобы, видя, как ее воспринимает некий слушатель и почитатель, обозреть ее самому. Такой рассказ может передать опыт веры: Псалом 70 «Молитва на склоне лет» прекрасно это иллюстрирует. Старческий возраст приносит с собой не только несомненное снижение физических и умственных способностей, ослабление сил и ограничение возможностей, но и шанс самым непосредственным образом столкнуться с жизненными вопросами, уже безо всех тех уловок

и иллюзий, которые мы черпали из многообразия своей деятельности, будучи моложе. Чего я стою? В чем смысл жизни? Зачем умирать? Каково значение страданий и потерь, переполняющих наше бытие?

Вопросы, касающиеся религии и веры, тоже обретают небывалую осознанность и глубину. «Будучи моложе, человек еще мог воображать, что он сам идет навстречу своему Господу. Преклонный возраст должен стать для него шансом прозреть: на самом деле, Господь идет навстречу ему, чтобы принять в Свои руки его судьбу» (К. Барт).

Итак, в каждом периоде жизни есть свой *proprium*, некое своеобразие. Что касается старости, ее прежде всего надо всецело принять, что поможет не превращать ее в пору оплакивания и ностальгии, а воспринять как период *осмыслиения существенного и интериоризации*, в ходе более глобального процесса, позволяющего «примириться с утратой» и уподобляющего старость *кенозису*. «То, что юность находит вовне, человек в полуденный час своей жизни должен отыскать внутри себя» (К. Г. Юнг). Там человеку открывается, что и старость приносит свои плоды (ср. Пс 91:15: «Они и в старости плодовиты, сочны и свежи»), а ее плодоносность проявляется в нежности и мягкотердении, уравновешенности и безмятежности... Самоутверждение человека в почтенном возрасте основывается уже не на том, чем он занимается, а на том, кто он сам. Вполне очевидно, что это зависит не только от него, но в значительной мере и от его ближайшего окружения, и от общества, если оно не оставляет пожи-

лого человека наедине с его задачей пережить свою старость как довершение, а не как остановку или конец. Более того, вместе со старостью наступает момент истины, выявляющий, что жизнь в основном состоит из потерь и принятия ограничений, налагаемых бедностью, слабостью и несостоительностью. Старость, повергая человека в крайнюю нищету, предоставляет ему возможность увидеть себя в свете истины, совлекая с него всяческую мишур и все напускное. Вероятно, неслучайно у Луки начало Благовествованию кладут два персонажа преклонных лет: старец Симеон и старица Анна, которые распознают в Иисусе Мессию и возвещают об этом. Старец олицетворяет, демонстрирует и передает знание. И, умиротворенно принимая свою старость пред лицом Бога и человечества, он служит знанием надежды и эталоном ответственности.

СМЕРТЬ И ВЕРА

«Современный мир умудряется ни во что не ставить даже то, что всецело презреть, пожалуй, крайне трудно, ибо оно облечено величием особого рода: смерть». Эти наблюдения Шарля Пеги (1907) стали предметом размышлений Теодора Ф. Адорно в его «*Minima moralia*». Они же заставляют призадуматься и нас, уже почти столетие спустя обнаруживающих, что в западном обществе смерть попирает-

ся и вместе с тем беззастенчиво выставляется напоказ. Ее табуируют за безобразность – иначе говоря, живые гонят ее с глаз долой, а заодно прочь из мира общественных отношений – и в то же время превращают в зрелище и беспощадно демонстрируют, с легкой руки СМИ, наподобие ритуала коллективного изгнания злых духов. Общество, пропитанное нарциссизмом, пытается устраниТЬ все, напоминающее о наличии некой черты, и в первую очередь смерть как событие, которому дано сокрушить все маниакальные идеи о всемогуществе человека. Но под действием такого наркоза мы забываем, что тем самым лишаемся того, что лучше всего помогает нам понять себя. Данный аспект не является «пустячным вопросом», его невозможно минимизировать*, ибо он представляет собой тайну жизни, не поддающуюся ни упрощению, ни упразднению, в силу чего она может стать откровением, пролить свет на смысл жизни, а главное, вырвать человека из оков той поверхностности, в которой он, как правило, находит себе прибежище. «Коль скоро человек хочет понять себя, ему следует задуматься о смерти» (Э. Юнгель) и дать проявиться вызывающему всесилию вопроса, который подымает и представляет собой смерть. Забвение смерти, утаивание ее несет в себе угрозу дегуманизации культуры и общества. Как здесь не вспомнить, что осознание

* Здесь имеется в виду неумолимость смерти, невозможность снизить остроту и свести до минимума ее нежелательные последствия.

смерти при виде умершего человека, вслед за осознанием болезни и старости, ознаменовали начало пути просвещения Будды? Вот и ему, тогда еще юному наследнику престола, до сих пор жившему в царском дворце под опекой отца, желавшего уберечь его от лицезрения существующего в мире зла, пришлось преодолевать преграды, поставленные анестезирующей волей отца на пути к личному осознанию реального положения человека.

Воистину сегодня как никогда актуально напоминание: *tetemento mori!* Что же касается христиан, хранящих в самом сердце своей веры смерть и воскресение Господа, то ведь на них возложена особая ответственность и служение (*diakonia*), дабы жива была в людях *memoria mortis*. Не из цинизма, не из пристрастия ко всему макабрическому, не из презрения к жизни, а ради придания жизни весомости и солидности. Фактически лишь тому, кому есть ради чего умереть, есть и ради чего жить! И только тот, кто научится терять, принимать экзистенциальные ограничения, сможет поладить со смертью. Кроме того, смерть Христа учит нас, как надо жить и умирать. Она представлена не как данность или смижение перед неизбежной участью, а как действие, кульминационное событие жизни. Эту смерть животворит любовь, любовь Бога к человечеству, страстная Божественная любовь, вылившаяся в Страстную Муку и Смерть Сына, во имя любви. Наше постижение смерти связано с кончиной любимых людей: когда они умирают, что-то умирает и в нас самих. И если именно в любви наше бытие

обретает смысл, то она готовит нас к тому, чтобы, отдав свою жизнь из любви к другому, мы сочли это «само собой разумеющимся». Мы постепенно постигаем смерть и отчасти претерпеваем ее в той мере, в какой мы дарим любовь, однако она может и оборвать наши сердечные привязанности, отняв их в любой момент. Мы воспринимаем смерть в основном как нечто чуждое и влекущее за собой отчуждение, и все же она искони настолько неотъемлемо принадлежит человеку, что выглядит просто бесчеловечной современная клиническая практика в больницах, где умирающему не дают умереть. Норберт Элиас отмечает, что сегодня человек умирает намного более гигиенично, чем в прошлом, но и намного более одиноко.

Христианин, уповающий не на бессмертие, а на воскресение из мертвых, сознает, что его вера не обходит стороной, а проходит через терзающее душу отторжение смертью, зная, что и этот горестный разрыв претерпевается в Боге, также воспринявшем оный. Он понимает, что смерть – это не только завершение, но и свершение. Он постигает, что можно сделать смерть деянием, переживая ее в молитве, посвящая в молитве Богу свое время, то есть свою жизнь. Именно так смерть – наш извечный «недруг» – может превратиться в жизнь с Богом и для Бога и стать нашей «сестрой». Здесь кроется мудрость, берущая начало в умении «счислять дни свои» (ср. Пс 89:12), то есть спокойном принятии конечного числа дней, бренности и смертности. Верующий может прийти к умиротворенному и

безмятежному восприятию наличия данных аспектов, полагаясь на веру в Бога, призвавшего его к жизни и равным образом призывающего его к Себе через смерть: «Ты возвращаешь человека в тление, и говоришь: “возвратитесь, сыны человеческие!”» (Пс 89:4). Христианская вера подразумевает еще и великую брань со смертью, особенно со страхом смерти, в силу которого люди «всю жизнь подвержены рабству» (Евр 2:15). Речь идет о противостоянии, а не устраниении; о противоборстве, ибо лик смерти непременно неприязнен и враждебен; о брани во Христе, ибо многие способы избежать тревожности и боязни смерти ведут ко греху и идолопоклонству. В этой борьбе мы укрепляемся верой в то, что последнее слово принадлежит не смерти, а Самому Богу и Его любви, той самой любви, которая через смерть ведет к жизни вечной.

Эпилог

РАДОСТЬ

Событие, коим явилось спасение, принесенное Иисусом Христом, находит радостный отклик в душе каждого христианина, верующего в Евангелие, в Благую Весть. Следовательно, радость неотделима от христианской веры и является не одной из возможностей, а ответом, который призван дать любой верующий. Такая ответственность определяется самим Пасхальным Событием, в котором Бог воскресил Иисуса Христа и явил людям надежду на воскресение. Все Благовестие заключено между возвещением великой радости рождения Спасителя в Вифлееме (ср. Лк 2:10-11) и потрясающей радостью, приведшей в трепет земную твердь на рассвете первого дня, по прошествии субботы, дня воскресения (ср. Мф 28:8).

Однако, чтобы прояснился смысл утверждения о том, что христианская жизнь несет на себе печать радости, необходимо задаться вопросом о человеческом опыте радости. Пусть даже нам не удастся дать исчерпывающее определение радости, ее испытывал каждый. Она подобна вершине бытия, ощущению полноты, в котором жизнь представля-

ется позитивной, наполненной смыслом и стоящей того, чтобы быть прожитой. Вместе с Гансом Георгом Гадамером мы можем истолковать радость и как *откровение*: «Радость – это не просто состояние или чувство, а одно из откровений о мироздании. Радость обусловлена обнаружением в себе отрады». Когда мы переживаем радость, наша обыденность претерпевает некое преображение: мир приносит себя нам в дар, и мы охвачены восторженной благодарностью. «Единственно возможная реакция сознания на счастье – это благодарность» (Т. В. Адорно). Мы признательны за то, что нам радостно. Радуясь, мы ощущаем полноту смысла, которая открывает нам врата будущего, вселяя в нас надежду. Радость всегда имеет четкую связь со временем: мы можем испытывать радость ожидания (ожидая приезда дорогого нам человека, рождения ребенка и т.п.), а также радоваться чьему-то присутствию или воспоминанию (или, если хотите, припомнить радости: вспоминая, воскрешать в сознании пережитые в прошлом радости). Наглядным примером тому служит *празднование* какого-нибудь торжества, когда нам *радостно быть вместе*. Когда начинается и в какой момент заканчивается праздник? На этот вопрос нелегко ответить, поскольку празднику уже радуются те, кто его еще только ждет и готовит, и вместе с тем он может радовать тех, кто о нем вспоминает. Однако, помимо всего прочего, радость тесно связана с позитивным опытом встречи с другим и его присутствия. В этом плане показательны выражения приветствия мно-

гих культур: греческое слово *chaire* («радуйся») является пожеланием радости в момент встречи с другим; еврейским приветствием *shalom* («мир, здравие, целостность»), как и производными от него в других семитских языках, желают отрадного состояния. В целом мы вправе утверждать, что радость представляет собой опыт, объемлющий все бытие человека и приобретающий особую интенсивность в моменты проявления любви (радости дружбы и любви) и во время праздничного застолья (то есть совместной трапезы, являющейся не-превзойденным ознаменованием радости жизни, притом жизни совместной).

Полагаю, невозможно не заметить, что все эти аспекты заключены и укоренены во Христе, присущем в Евхаристии. Христианин «с радостью» воздает благодарение («с радостью благодаря Бога и Отца», Кол 1:12), а сама Евхаристия приносит радость воспоминания о Пасхальном Событии, вновь переживаемом ныне и чаемом в его эсхатологическом свершении, когда Господь придет во славе. Это еще и радость – особо выражаемая «священным лобзанием» – общения верных, соизданного присутствием Христа среди них: «Зримое всеобщее единение во время Евхаристии – источник преизобильной радости» (Иероним). Эта радость «во Христе» – человечнейшая из радостей – не обходит вниманием ни человеческое тело, ни межчеловеческие отношения, вследствие чего достигает своей высшей степени в Евхаристической вечере, в которой символ совместной трапезы

приобретает, во Христе, значение пророчества об эсхатологическом пире. Эсхатологический аспект христианской радости наиболее выразительно проявляется в «радости в скорбях» (ср. 2 Кор 7:4; Кол 1:24), то есть в радости, не иссякающей даже в страданиях и горестях.

Это, разумеется, не означает, что христианину как таковому не ведомы ни печали, ни муки, несовместимые с радостью. Речь идет о том, что христианская радость обитает в глубине души верующего и состоит в его сокровенной жизни с Богом. Такой неизреченной и преславной радостью (1 Пет 1:8-9) проникнут тот, кто любит Христа и уже живет с Ним в тайнике веры. Эту радость никто не в силах отнять у христианина, ибо никто не в силах помешать ему любить Господа и братьев даже в экстремальных ситуациях: мученики проходят через это, дабы служить нам вечным напоминанием. Эта радость дается дорогой ценой тому, кто, приемля свою бренность и смертность, претворяет свое неизбежное нисхождение к смерти в восхождение к Отцу, в преисполненный упования путь ко Господу, к встрече с Тем, Чье Лице он так долго искал во дни жизни своей. Посему в Новом Завете радость нам заповедана апостольским повелением: «Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь» (Флп 4:4). Ибо ее отчасти можно и ныне уже ощутить, чая грядущую радость, совершенную радость окончательной встречи лицем к лицу с Господом. Поскольку эта ответственность возложена на христианина, ему следует подвизаться в

радости. С одной стороны, дабы превозмочь вечно грозящий ему *spiritus tristitiae**, а с другой – дабы не лишить мира свидетельства о радости, бьющей из родника веры. Именно радость верующих повествует миру о славе Божией! Как раз этого и взывает от нас человечество: «Да явит Себя во славе Господь, и да узрим мы вашу радость, верующие!» (ср. Ис 66:5).

* Дух печали (лат.).

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

Анри де Любак РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЦЕРКВИ

/Пер. с фр. – К.: Дух і літера, 2010. – 504 с. (на укр. яз.)

Анри де Любак (1896-1991) – всемирно известный французский католический богослов. Его подход и теологическую направленность мысли называют «новым богословием», суть которого состоит в возвращении к истокам христианской веры и мысли – Святого Писания, литургии, отцов Церкви. Книга «Размышления о Церкви» является классическим произведением и источником вдохновения для многих современных ученых. Христианская церковь постает в ней в немного парадоксальном свете: как мистическое Тело Христа и одновременно развитая земная институция; как общество, которое неизменно в своей вечной сущности и вместе с этим постоянно обновляется; как Матерь верных и Небесный Иерусалим в будничной сущности. Автор исследует типичные ошибочные представления о Церкви и откровенно обговаривает непростые вопросы. Книга будет полезна для всех, кто интересуется сегодняшним состоянием христианского богословия и его историей.

ВАЛЬТЕР КАСПЕР

**ТАИНСТВО ЕДИНСТВА:
ЕВХАРИСТИЯ И ЦЕРКОВЬ**

/Пер. с нем. – К.: Дух і Літера, 2010. – 224 с. (на укр. яз.)

Пресвятая Евхаристия – «источник и вершина всей христианской жизни». Книга кардинала Вальтера Каспера, известного католического богослова и Президента Папского Совета по содействию христианскому единству, приглашает читателя глубже познать смысл этого Таинства для жизни каждого христианина и Церкви в целом. Особенное внимание автор уделяет значению Евхаристии для экуменического диалога церквей, для восстановления первичного единства христиан. Большим преимуществом этой книги является то, что она объединяет в себе фундаментальные теологические знания автора и многолетний преподавательский опыт, полученный в немецких университетах, священническом и епископском служениях на приходах и в Роттенбург-Штутгартской епархии. «Таинство единства: Евхаристия и Церковь» – вторая книга кардинала Каспера, которая вышла в издательстве «Дух и Литера» (первая – «Иисус Христос» – появилась в 2008 году). Книга заинтересует теологов, преподавателей теологических дисциплин, гуманитариев, всех, кому не безразличны вопросы христианской духовности.

Протопр. Борис Бобринский

СОСТРАДАНИЕ ОТЧЕЕ

/Пер. с фр. – К.: Дух і літера, 2010. – 144 с.

Книга выдающегося православного богослова протопресвитера Бориса Бобринского «Сострадание Отчее» отражает в своем названии самую сущность христианства. Речь идет о бесконечной, безмерной любви Отца Небесного к Своему творению, образу и подобию – человеку. В падшем, грешном мире любовь Божия, по необходимости, проявляется как сострадание. Христова жертва за человечество есть и Отчая жертва. Чем ближе человек к Богу, тем сильнее в нем самом сострадательная любовь к ближнему. Книга о. Бориса раскрывает нам путь христианского совершенствования. Для многих наших современников она может стать открытием незнакомого духовного опыта.

ЯРОСЛАВ ПЕЛИКАН

ОПРАВДАНИЕ ТРАДИЦИИ

/Пер. с англ. – К.: Дух і літера, 2010. – 120 с. (на укр. яз.)

«Традиция является живой верой умерших, тогда как традиционализм – умершей верой живых» – с такой тезой выступает Ярослав Пеликан в книге «Оправдание традиции» (1983), своеобразном манифесте направления «история/критика традиции», быстрое развитие которого обязано, не в последнюю очередь, гению этого бесспорного лидера современной американской гуманитаристики. В предлагаемом цикле лекций автор формулирует идеи, которые лягут в основу его дальнейших исследований – «Иисус сквозь века», пятитомной «Истории христианского учения», «Кому принадлежит Библия? История Писаний сквозь века» и, в неком смысле, и «Идея Университета. Переосмысление».

В своей культурной жизни мы постоянно сталкиваемся с традицией, согласны мы с этим или нет. Рвение игнорировать фон, который создает традиция, который, в большой степени, является мотивом наших действий, есть патологическим симптомом культуры Нового времени. Оно совсем не освобождает от «груза» традиции, а приводит нас к тем большей от нее зависимости, чем меньше мы об этом думаем. Но и осознание традиционности собственного контекста, по мнению Пеликана, абсолютно не эквивалентно его принятию. Оно может не принимать диаметрально противоположных форм, каждой из которых посвящено одну из лекций, – от болезненного столкновения и радикальной критики до ра-

достного открытия, что «дихотомия между традицией и прозрением ломается под тяжестью самой истории». Какую бы из этих форм не принимали наши отношения с традицией, они обязательно должны сложиться – те или иные отношения, согласно формуле Э. Берка, отношения «не лишь только живых, а тех, кто живет, тех, кто умер, и тех, кто должен родится».

В ПОИСКАХ ЕДИНСТВА ХРИСТИАН

/Пер. с англ. – К.: Дух і літера, 2008. – 224 с. (на укр. яз.)

Вальтер Каспер, Иоанн Зизиулас, Джеки Вайнрайт,
Курт Кох, Элевтерио Фортино, Брайан Фарелл,
Айвен Диас, Кормак Мерфи О'кконор,
Кьяра Любич, Энцо Бьянки

Книга содержит выступления ведущих богословов на международном форуме: «“Декрет про экуменизм” Второго Ватиканского Собора: сорок лет после Собора – эволюция и небывалое значение, сегодняшнее состояние и будущие перспективы». Выдающиеся современные христианские богословы высказали свое мнение относительно путей обретения христианского единства, помех на этих путях, плодотворного диалога и обретения Церквями консенсуса. Читатель найдет здесь статьи таких влиятельных мыслителей как Вальтер Каспер, Иоанн Зизиулас, Энцо Бьянки, Кьяра Любич и другие, а также текст декрета «Unitatis redintegratio» («Возобновление единства»).

Роуэн Уильямс

**БОГОСЛОВИЕ В.Н. ЛОССКОГО:
ИЗЛОЖЕНИЕ И КРИТИКА**

/Пер. с англ. – К.: Дух і літера, 2009. – 336 с.

Книга об известном православном богослове В.Н. Лосском принадлежит перу одного из самых интересных мыслителей нашего времени — архиепископа Кентерберийского Роуэна Уильямса. Это его докторская диссертация, которая никогда не публиковалась ни на родном языке, ни в переводах, и теперь впервые выходит в свет. Исследование начинается с очерка жизни Владимира Лосского — сначала в Петербурге, затем во Франции, — разворачивается в панораму, охватывающую широкий философский и богословский контекст православной диаспоры и французской мысли, а затем — в исследование этоса русской религиозной мысли как истока богословия Лосского. Автор предстает не только чрезвычайно внимательным читателем Лосского, но также требовательным собеседником и строгим критиком. Вместе с тем знаменательно, что критика Уильямсом богословских построений Лосского оборачивается, по сути, высокой оценкой его наследия. Несомненно, книга вызовет большой интерес у историков богословия, у широкого круга любителей христианской мысли, классической и современной философии, европейской культуры.

Джонатан Саттон
РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

/Пер. с англ. – К.: Дух і літера, 2008. – 304 с.

Данная работа была задумана как введение в религиозную мысль Владимира Соловьева для английского читателя с сознательным обращением к современной методологии сравнительного религиеведения. Под углом зрения главным образом вопроса о сути подлинной религиозной традиции автор книги тщательно исследует воззрения Соловьева на нехристианские системы веры, особенно буддизм, даосизм и ислам, чтобы приблизиться к более точному пониманию того, что мыслитель полагал существенным содержанием и отличительными чертами христианского откровения. Автор утверждает, что широко распространенный взгляд на Соловьева как на «мироотрицающего» философа неверен. Внимательное чтение его философских и богословских трудов вместе с учетом его активной занятости вопросами социальных реформ, показывает, что подлинная сущность христианства, по Соловьеву, подразумевает деятельное участие в делах «мира» в его современном состоянии и требует со стороны искренне верующих, настоящих христиан стремления не бежать из мира, но преобразовывать его в духе любви и сострадания, равно как и в духе справедливости.

**По вопросам заказа и приобретения
просим обращаться:**

г. Киев – 04070

Издательство «ДУХ і ЛІТЕРА»

ул. Волошская, 8/5

корпус 5, ком. 210

тел./факс: (38-044) 425 60 20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net – отдел сбыта
litera@ukma.kiev.ua – издательство
<http://www.duh-i-litera.kiev.ua>

Известный христианский подвижник, автор многих книг, настоятель монашеской общины в Бозе (Италия), делится своими размышлениями о духовной жизни. Это не проповедь, но откровенные беседы, приглашающие читателя к раздумьям и наблюдениям. Раскрывая смысл основных понятий внутренней жизни христианских подвижников, автор сосредотачивается на том, как можно сегодня полноценно жить такой жизнью. При этом Энцо Бьянки не разделяет христианскую духовность на восточную и западную, но представляет обе традиции как единый поток жизни во Христе и в Духе, как неисчерпаемую сокровищницу единой церковной Полноты.

Книга окажет неоценимую пользу всем ищащим путей внутренней жизни в современном мире и каждому, кто интересуется христианской духовностью, сущностью христианского делания.