ПРАВОСЛА́ВИЕ [греч. ὀρθοδοξία — правильное мнение], истинное исповедание христ. *веры,* выражающееся в согласных с апостольской традицией учении, строе и жизни церковной общины; с сер. XI в. употребляется в качестве синонима Вселенской правосл. *Церкви*. Проф. Н. Н. *Глубоковский* отмечал, что «по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а, собственно, в качестве целого по сравнению с частями» (*Глубоковский*. 1991. С. 11).

Каноническая структура. П. сознаёт себя единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской Церковью. С XI до нач. XX в. оно было географически ограничено рамками христ. Востока. Понятие «Восток», генетически связанное с Вост. Римской империей, в данном контексте включало в себя Ближ. Восток, некоторые страны Азии и Вост. Европы. С этим связаны именования правосл. Церкви «Восточная», «Греко-восточная», «Греко-кафолическая». В наст. время правосл. *приходы* и *епархии* распространены по

всему миру. (См. также статьи *Административное устройство Вселенской Православной Церкви, Высшая церковная власть, Поместная Церковь.*)

Формирование. Своеобразие современной структуры П. коренится в тех исторических перипетиях, с к-рыми было связано ее развитие на протяжении почти 2 тысячелетий. Матерью всех христ. Церквей была Иерусалимская Церковь, т. е. община учеников Спасителя в Иерусалиме (см. ст. *Иерусалимская Православная Церковь*). Благодаря миссионерской деятельности апостолов уже в I в. христианские общины, возглавляемые *епископом* или *пресвитером,* стали возникать в Антиохии, Александрии, Риме, Карфагене и других городах Римской империи.

Если в I в. разделение между функциями епископа и пресвитера выражено с недостаточной четкостью и последовательностью, то уже во II в. между этими служениями выявляются четкие различия: епископ становится главой местной общины, а пресвитеры — его делегатами, помогающими ему в управлении Церковью. Об этом свидетельствуют послания сщмч. *Игнатия Богоносца,* в к-рых принцип «монархического епископата» закреплен в качестве основного в церковном управлении: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Христос, там и кафолическая Церковь» (*Ign.* Ep. ad Smyrn. 8).

Т. о., уже во II в. сложилась иерархическая структура Церкви, которая сохраняется до сего дня. В ее основе лежит понятие местной Церкви — церковной общины того или иного места (города, области), возглавляемой епископом. Каждая такая община, называемая епархией, состоит из более мелких церковных подразделений — приходов, возглавляемых пресвитерами. В главном храме города *Евхаристия* совершается епископом, этот храм называется кафедральным, поскольку там находится епископская кафедра. В каждом др. храме или молитвенном доме Евхаристия совершается «тем, кому епископ поручит это», т. е. пресвитером, рукоположенным для служения в той или иной общине. Пресвитер является делегатом епископа, его уполномоченным лицом.

Апостольские проповеди. Икона. Ок. 1668 г. (ВУИАХМЗ)

Первенствующая роль епископа, по учению ранних св. отцов, обусловлена тем, что он занимает место Христа в евхаристическом собрании. Именно это понимание объясняет тот факт, что принцип монархического епископата — один епископ в каждой евхаристической общине — стал общепринятым в древней Церкви (*Мейендорф.* 2002. С. 98). Однако епископ управляет Церковью не единолично, а в соработничестве с пресвитерами и диаконами внутри местной церковной общины, которая доверила ему это служение, и в согласии с др. епископами. Этим обеспечивается кафоличность, или *соборность,* Церкви — важнейшее понятие правосл. экклезиологии.

Принцип монархического епископата неразрывно связан с принципом канонической территории, согласно к-рому за каждым епископом закрепляется определенная церковная область в соответствии с формулой: «один город — один епископ — одна Церковь». Термин «каноническая территория» возник недавно, однако стоящая за ним экклезиологическая модель восходит к апостольским временам (см.: *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 74–75). Исходя из указанного принципа *Апостольские правила,* как и др. канонические постановления древней Церкви, говорят о недопустимости нарушения границ церковных областей клириками: епископ не должен оставлять свою епархию и самовольно переходить в другую (Ап. 14); не может рукополагать вне пределов своей епархии (Ап. 35); отлученный от церковного общения клирик или мирянин не может в др. городе быть принят в общение другим епископом (Ап. 12); клирик, перешедший в другую епархию без воли своего епископа, лишается права священнодействия (Ап. 15); запрещение или отлучение, наложенное на клирика одним епископом, не может быть снято др. епископом (Ап. 16, 32).

Определяя границы церковных областей, иерархи древней Церкви принимали во внимание гражданское территориальное деление, установленное светскими властями. Так, после объединения имп. *Диоклетианом* в нач. IV в. провинций Римской империи в *диоцезы* последовало соответствующее объединение церковных областей в более крупные единицы под властью *митрополитов* — архиереев диоцезальных столиц, в административном подчинении к-рых оказывались др. епископы. В частности, I Всел. 6 упоминает епископов Александрии и Антиохии как обладающих наряду с епископом Рима властью над епископами своих областей, а I Всел. 7 такой же властью наделяет Иерусалимского епископа. Впрочем, в пределах своих епархий епископы сохраняли полноту церковной власти, соотносясь с первоиерархом лишь в тех вопросах, к-рые выходили за пределы их компетенции. Принцип таких взаимоотношений изложен в Ап. 34: «Епископам всякого народа подобает знать первого среди них и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения, творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех».

Хотя установка на соответствие церковных территориальных единиц гражданским принималась в древней Церкви в качестве руководящей, она никогда не абсолютизировалась. Свидетельством тому служит отказ свт. *Василия Великого* следовать адм. разделению *Каппадокии* (372), из-за чего у него произошел конфликт с Анфимом, еп. Тианским (см.: *Greg. Nazianz.* Or. 43).

После провозглашения *Константинополя* столицей Восточной империи и усвоения ему статуса «нового Рима» права митрополита и «преимущество чести по римском епи-

скопе» (II Всел. 3) получил К-польский епископ. *Вселенский IV Собор* дал в прав. 28 следующую мотивацию этого решения: «Престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущество, поскольку это был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбезнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах был возвеличен подобно тому, и был вторым после него». Т. о., первенство Римского епископа обусловливалось не преемством от ап. Петра, но политическим значением Рима как столицы империи. Точно так же преимущества К-польского престола вытекали не из его древности (Иерусалимский, Александрийский и Антиохийский престолы были древнее) или к.-л. иных церковных предпосылок, а исключительно из политического значения К-поля — «города царя и синклита».

В VI в. *предстоятели* наиболее древних Церквей начинают именоваться *патриархами*. К этому же периоду относится развитие в визант. богословии идеи пентархии, в соответствии с к-рой Вселенская Церковь возглавляется главами 5 *Патриархатов* — Римского, К-польского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. На Востоке пентархия была законодательно закреплена имп. св. *Юстинианом I*, однако на Западе ее легитимность никогда не признавалась.

С сер. VII до сер. XV в., за исключением периода захвата К-поля крестоносцами (1204–1261), К-польский Патриархат оставался главным центром церковной власти на всем христ. Востоке, поскольку в 1-й пол. VII в. вслед. опустошительных набегов арабов произошло ослабление остальных вост. Патриархатов. После разрыва евхаристического общения с Римом (см. ст. *Разделение Церквей*) пентархия превратилась в тетрархию и первенство чести среди предстоятелей Восточных Церквей перешло к патриарху К-поля.

Патриархаты обладали *автокефалией*, т. е. были самостоятельными и независимыми в церковно-адм. отношении. Помимо них в IV–XV вв. возникали и исчезали другие автокефальные Церкви, в частности на Балканах. С сер. XV в. фактическую самостоятельность обрела Церковь Московской Руси, находившаяся в течение неск. предшествовавших столетий в канонической зависимости от К-поля.

После падения *Византийской империи* К-польские патриархи стали назначаться тур. султаном. Духовно-политический альянс между султаном и патриархом был причиной упразднения церковной автокефалии на тех землях, которые в результате завоеваний входили в состав Османской империи. Поэтому вполне закономерно, что ее ослабление в XIX в. и возникновение новых гос-в на территориях, освободившихся от тур. владычества, привели к возникновению новых автокефальных Церквей, а также к восстановлению автокефалии тех, которые по тем или иным причинам ее утратили.

Современное состояние. Краеугольным камнем канонического устройства П. является монархический епископат, действующий на уровне «местной Церкви», т. е. той церковной единицы, которая теперь называется епархией — возглавляемой одним епископом Церковью одной территории. В совр. правосл. словоупотреблении понятие «поместная Церковь» закреплено за более крупными церковными образованиями — группами епархий, объединенными в Патриархаты, митрополии или архиепископии. На этом уровне принцип монархического епископата уступает место коллегиальным формам управления. На практике это означает, что предстоятель поместной Церкви является «первым среди равных» между епископами своей Церкви: он не вмешивается во внутренние дела епархий и не обладает прямой юрисдикцией над ними, хотя ему и усвояются координирующие функции в вопросах, выходящих за пределы компетенции епархиального архиерея.

Права и обязанности предстоятеля в поместных Церквах определяются по-разному, однако ни в одной он не имеет верховной власти, к-рая принадлежит Собору. Так, в *Русской Православной Церкви* высшая догматическая и каноническая власть усвояется архиерейскому Собору, а Поместный Собор, в к-ром помимо архиереев участвуют клирики, монахи и миряне, уполномочен избирать патриарха и принимать решения по структурным изменениям в РПЦ, т. к. имеет своей главной задачей сохранение ее единства. В периоды между Соборами управление осуществляет патриарх Московский и всея Руси совместно со *Священным Синодом Русской Православной Церкви*.

В настоящее время в П. существует 15 поместных Церквей, каждая из которых имеет своего предстоятеля в сане патриарха, митрополита или архиепископа: К-польская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Польская, Албанская, Чешских земель и Словакии, в Америке (нет всеобщего признания внутри П.). Совокупная численность членов этих Церквей составляет ок. 250 млн человек.

Александрийская, Иерусалимская и Американская Церкви не представлены на территории Европы. Их верующие составляют, однако, лишь 6% от общего числа православных во всем мире. К правосл. традиции принадлежит большинство христиан 12 европ. стран: России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Румынии, Болгарии, Сербии, Черногории, Греции, Кипра, Грузии и Македонии. Во мн. др. странах Европы — в частности, в Польше, Литве, Латвии, Эстонии, Албании — православные составляют меньшинство. Наибольшее количество православных верующих проживает на территории Вост. Европы. Из западноевропейских стран православными являются Греция и Кипр.

В П. существует также неск. *автономных Церквей*, независимых в управлении, но сохраняющих духовную и юрисдикционную связь с более крупными автокефальными Церквами. В юрисдикции К-польского Патриархата находится *Финляндская Православная Церковь;* в юрисдикции Иерусалимского Патриархата — Синайская автономная Церковь (архиепископия); в юрисдикции Московского Патриархата — *Японская Автономная Православная Церковь* (не признана К-польским Патриархатом), а также на правах широкой автономии *Украинская Православная Церковь*.

В П. никогда не было высшего авторитета в лице единого предстоятеля или в форме коллегиального органа. «Первым среди равных» поместными Церквами признаётся патриарх К-польский, к-рый с визант.

времен носит титул «Вселенский». Однако ни данный титул, ни первенство чести не дают ему к.-л. юрисдикционных прав вне пределов собственного Патриархата. Отсутствие адм. центра в П. обусловлено как историческими, так и богословскими причинами. Исторически это связано с тем, что ни один из предстоятелей правосл. Церквей ни в византийскую, ни в послевизантийскую эпоху не обладал такими же правами, какими на Западе обладал папа Римский. С богословской т. зр. объяснение заключено в принципе соборности, к-рый действует в П. на всех уровнях, предполагая, в частности, что каждый архиерей управляет епархией в согласии с клиром и мирянами, а предстоятель поместной Церкви — в сотрудничестве с Синодом.

На уровне вселенского П. данная структура управления порождает ряд неудобств, одним из к-рых является отсутствие верховного арбитра в случае возникновения разногласий и конфликтов между поместными Церквами по церковно-политическим вопросам. Поэтому в каждом конкретном случае вопрос решается по-разному: иногда созывается межправосл. совещание, решения к-рого, впрочем, имеют консультативный характер; иногда конфликтующие Церкви ищут решение путем двусторонних переговоров или привлекают в качестве посредника третью Церковь.

Однако отсутствие в П. внешнего механизма обеспечения единства в церковно-политических вопросах не означает, что соборность в правосл. Церкви существует только в теории. Практически соборность на межправосл. уровне выражается, во-первых, в том, что все поместные Церкви, за исключением крайних случаев тяжелых конфликтных ситуаций, имеют между собой евхаристическое общение; во-вторых, они заботятся о сохранении единства вероучения, созывая при необходимости межправосл. совещания; в-третьих, предстоятели или офиц. представители Церквей регулярно встречаются для обсуждения важных вопросов или обмениваются посланиями. Т. о., П. даже в отсутствие *Всеправославного Собора* сохраняет во всемирном масштабе свое единство, свой соборный, кафолический характер.

Вплоть до начала первой мировой войны в правосл. мире соблюдался принцип канонической территории, предполагавший наличие лишь одной церковной юрисдикции в стране или области. Эта церковная юрисдикция могла иметь или не иметь автокефальный статус, но она оставалась единственной в данном конкретном месте. Т. н. параллельных юрисдикций практически не существовало. Во время первой мировой войны и в годы, последовавшие за ее окончанием, значительная часть правосл. верующих была вынуждена покинуть родные земли. Массовая миграция привела к возникновению юрисдикционного хаоса, ибо нередко иерархи, пастыри и паства одной поместной Церкви оказывались на территориях, где уже действовала другая. Положение усугублялось тем обстоятельством, что с 20-х гг. XX в. К-польский Патриархат начал создавать новые митрополии и архиепископии в Европе и за ее пределами, объявив своей юрисдикцией всю церковную *диаспору,* т. е. все страны, не входящие в границы исторических православных Церквей. Практически вся Зап. Европа, Сев. и Юж. Америка, Австралия и Океания в соответствии с этой т. зр. подпали под определение диаспоры. Однако в Америке, например, уже имелась правосл. Церковь, возглавлявшаяся рус. епископом. Создание там к-польской юрисдикции внесло разделение в амер. П., лишь усилившееся после возникновения юрисдикций Антиохийского, Румынского и Сербского Патриархатов.

В Зап. Европе в 20-х гг. XX в. складывалась не менее запутанная ситуация в связи с тем, что там оказалось большое количество русских православных верующих, к-рые стали создавать свои церковные структуры. Параллельно проходил процесс создания митрополий и архиепископий К-польского и Антиохийского Патриархатов. После второй мировой войны в Зап. Европе значительно усилились сербская, румынская и болгарская диаспоры, для к-рых также были созданы свои церковные структуры.

Несмотря на то что во мн. регионах мира существуют параллельные юрисдикции, принцип канонической территории сохраняет в П. важное значение и применяется на практике. Каждая поместная Церковь имеет свою каноническую территорию, целостность к-рой признаётся др. Церквами, не имеющими права основывать на ней свои приходы и структуры. Границы Церквей во мн. случаях совпадают с границами гос-в, однако изменение последних не обязательно ведет к дроблению Церквей. Так, после распада СССР Московский Патриархат сохранил свою территориальную целостность, хотя на его канонической территории (в частности, на Украине) возник ряд раскольничьих структур. Также сохранили единство *Сербская Православная Церковь* после разделения Югославии на самостоятельные гос-ва и Чехословацкая Православная Церковь, переименованная в *Чешских земель и Словакии Православную Церковь* вслед. разделения Чехословакии.

В П. существует понятие традиционно правосл. гос-в, в к-рых к правосл. Церкви принадлежит большинство граждан. В такой ситуации применимо понятие «культурная каноническая территория», предполагающее, что население страны, по своим культурным корням принадлежащее к правосл. традиции, является реальной или потенциальной паствой Поместной Православной Церкви и не может рассматриваться как свободный миссионерский объект для инославных Церквей.

Отказ от соблюдения принципа канонической территории на межправосл. уровне ведет к созданию параллельных юрисдикций и возникновению конфликтных ситуаций. Нередко наряду с канонической правосл. Церковью существует немало альтернативных структур, именующих себя православными или истинно-православными, относящихся, однако, к раскольничьим. К наиболее ярким примерам новой и новейшей истории относятся старостильный раскол в Греции вслед. введения К-польским Патриархатом и *Элладской Православной Церковью* в 1924 г. т. н. исправленного юлианского *календаря,* в наст. время совпадающего с григорианским; раскол в Македонии, после того как автономная *Македонская Православная Церковь,* входившая в юрисдикцию Сербской Православной Церкви, объявила о своей до сих пор никем не признанной автокефалии (1967); инициированный М. А. *Денисенко* «филаретовский» раскол на Украине (1992). Часто раскольники пользуются прямой поддержкой светских властей, не делающих, как пра-

вило, различия между каноническими и неканоническими Церквами.

Вероучение. *Источники.* *Христианство* является богооткровенной религией. В правосл. понимании Божественное *Откровение* включает в себя *Священное Писание* и Священное *Предание*. Писание — это вся *Библия*, т. е. все книги ВЗ и НЗ. Принятый в П. *канон библейский* несколько отличается по количеству и порядку расположения книг от католического и значительно отличается от протестантского (см. подробнее в ст. *Библия*).

Термин «Предание» употребляется либо в значении совокупности письменных и устных источников, с помощью которых христ. вера передается из поколения в поколение (ср.: 2 Фес 2. 15), либо по преимуществу как устная передача истин веры: «Из сохраненных в Церкви догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые приняли от апостольского предания, по преемству в тайне; и те и другие имеют одну и ту же силу для благочестия... Ибо если отвергнем неписаные обычаи как не имеющие большую силу, то неприметно повредим Евангелие в главных предметах...» (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 27. 66).

Во времена древней Церкви мн. традиции литургического или обрядового характера оставались «умалчиваемым и тайным» Преданием. Впосл., однако, значительная их часть была зафиксирована в творениях св. отцов, в постановлениях Вселенских и Поместных Соборов, в литургических текстах, в частности в чинопоследованиях Божественной литургии и таинства *Крещения*.

Относительно поднимаемого с начала *Реформации* вопроса о соотношении Писания и Предания как источников вероучения мн. правосл. богословы настаивали на первичности Предания, возводя его к ветхозаветным временам. Так, свт. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский, подчеркивал, что Свящ. Писание ВЗ началось с прор. *Моисея*, а до него истинная вера сохранялась и распространялась посредством Предания; Свящ. Писание НЗ началось с евангелиста *Матфея*, но до того «основание догматов, учение жизни, устав богослужения, законы управления церковного» также находились в Предании (*Филарет (Дроздов), митр.* Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в московском Данилове мон-ре, говоренное сент. в 13-й день 1838 г. СПб., 1838).

А. С. *Хомяков* считал, что Писанию предшествует Предание, а Преданию — «дело», под к-рым он понимал богооткровенную религию, от *Адама, Ноя, Авраама* и др. «родоначальников и представителей ветхозаветной Церкви». Единство Писания и Предания постигается лишь в Церкви, в к-рой действует Дух Божий. Всякое Писание, к-рое Церковь сочтет своим, в частности исповедания веры Вселенских Соборов, является для нее священным. «Пребывает до нашего времени Священное Писание, и, если угодно Богу, будет еще Священное Писание. Но не было и не будет никогда в Церкви никакого противоречия, ни в Писании, ни в Предании, ни в деле; ибо во всех трех единый и неизменный Христос» (*Хомяков А. С.* Церковь одна. М., 2001. С. 45).

Мысли Хомякова развивал В. Н. *Лосский*. Определяя Предание как «жизнь Духа Святого в Церкви» (*Лосский В. Н.* Предание и предания // *Он же*. 2000. С. 525), он считал, что «оно есть восполнение Писания и, прежде всего, осознанное Церковью исполнение Ветхого Завета в Новом. Именно Предание дает понимание смысла истины Откровения — не только того, что надлежит принимать, но также и,— что главное,— того, как следует принимать и хранить услышанное» (*Он же*. Всесвятая // Там же. С. 323). Для восприятия полноты Откровения требуется «обращение к плану вертикальному», чтобы постигнуть не только «широту и долготу», но и «глубину и высоту» Откровения (ср.: Еф 3. 18). Писание и Предание нельзя ни противопоставлять, ни сопоставлять как 2 отличные друг от друга реальности. Предание — это «не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слышанием молчания, из которого слово исходит» (*Лосский В. Н.* Предание и предания // *Он же*. М., 2000. С. 525).

Т. о., существует словесное выражение Предания, будь то в письменном или устном виде, но существует также духовная реальность, к-рая не поддается словесному выражению и к-рая хранится в молчаливом опыте Церкви, передаваемом из поколения в поколение. Эта реальность есть не что иное, как богопознание, богообщение и боговидение, к-рые были присущи библейским *праотцам*, а затем «очевидцам и служителям Слова» (Лк 1. 2) — апостолам и последователям Христа. Единство и непрерывность этого опыта составляют суть церковного Предания.

В П. Свящ. Писание является неотъемлемой частью Свящ. Предания, оно не самодостаточно и не может само по себе, изолированно от церковной традиции служить критерием *истины*. Книги Свящ. Писания отражают опыт конкретного человека или группы людей, определенный исторический этап жизни Церкви, к-рая придает этим книгам единство, отсутствующее с чисто исторической или текстологической т. зр. (см.: *Лосский В. Н.* Предание и предания // *Он же*. М., 2000. С. 529).

В П. Свящ. Писание считается «богодухновенным» (2 Тим 3. 16) не потому, что книги, вошедшие в его состав, были написаны Богом, но потому, что Св. Дух вдохновлял их авторов, вовлекая их внутренние ресурсы в творческое осмысление ключевых истин Откровения, и скреплял их разрозненные сочинения в единое целое (см. ст. *Богодухновенность*).

Именно Дух Божий помог Церкви интуитивно, а не по формальным критериям распознать внутреннее единство ветхозаветных и новозаветных книг и из всего многообразия древних письменных памятников составить библейский канон. «Предание как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви есть наиболее глубокая основа ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм ее» (*Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. П., 1952. С. 39).

Священное Писание. ВЗ, *Евангелие* воспринимаются в П. как части неделимого целого. При этом Евангелию отдается безусловное предпочтение как источнику, доносящему живой голос Иисуса, ВЗ считается прообразованием христ. истин, а апостольские Послания — авторитетным толкованием Евангелия ближайшими учениками Христа. Такое понимание выражено в словах сщмч. Игнатия Богоносца: «Будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству Церкви. Будем любить также

и пророков, ибо и они возвещали то, что относится к Евангелию, на Христа уповали и Его ожидали и спаслись верою в Него» (*Ign.* Ep. ad Philad. 5. 1). Учение о Евангелии как о «плоти Иисуса», Его воплощении в слове, получило развитие у *Оригена*. Во всем Писании он видел *кенозис* Бога Слова, воплощающегося в несовершенные формы человеческих слов (*Orig.* Philoc. 15. 19).

В правосл. Церкви Евангелие читается ежедневно за богослужением. Для литургического чтения оно разделено не на главы, а на *зачала,* определенные на каждый день календаря. Круг евангельских чтений начинается в пасхальную ночь прологом Евангелия от Иоанна. Далее следуют Евангелия от Матфея, от Марка и от Луки, и т. о. 4 Евангелия прочитываются целиком в течение *года церковного*.

В П. Евангелие является не только книгой для чтения, но и объектом литургического поклонения в качестве символа Самого Христа: закрытое Евангелие лежит на престоле для целования; на голову рукополагаемого во время архиерейской хиротонии и на голову больного при совершении таинства *Елеосвящения* возлагают раскрытое Евангелие.

Деяния святых апостолов, Соборные Послания Нового Завета и Послания ап. Павла также читаются в Церкви ежедневно и прочитываются целиком в течение всего года, начиная с Пасхи.

Книги ВЗ читаются за правосл. богослужением выборочно. *Псалтирь* прочитывается целиком в течение недели, а в великопостный период — дважды в неделю. В течение *Великого поста* ежедневно читаются зачала из книг Бытие, Исход, пророка Исаии, премудрости Соломона. Накануне праздников и дней памяти особо чтимых святых положено читать *паремии,* представляющие собой тематическую выборку из книг ВЗ к празднуемому событию.

В соответствии с указанием Христа о свидетельстве писаний о Нем (Ин 5. 39) мн. события из Его жизни типологически истолкованы в Евангелиях и апостольских Посланиях как исполнение ветхозаветных пророчеств. По учению свт. *Григория Богослова,* в Свящ. Писании заложены все догматические истины, более полно сформулированные в позднейшую эпоху. Однако, чтобы их распознавать, надо рассматривать тексты Писания, исходя из последующего Предания Церкви. Такой «ретроспективный» подход являлся основным в патристический период (см., напр.: *Greg. Nazianz.* Or. 34. 13–14).

Т. о., в П. критерием правильного подхода к толкованию Библии служит верность Преданию Церкви. Вне его контекста библейские тексты утрачивают свою догматическую значимость. И наоборот, внутри Предания даже те тексты, к-рые не выражают прямо догматы, получают новое осмысление.

Разворот т. н. Пурпурного Евангелия имп. Феодоры. Кон. IX в. Миниатюра с образом ап. Иоанна Богослова. Кон. XIII — нач. XIV в. (РНБ ОР. Греч. 53. Л. 229 об.– 330)

Если ВЗ воспринимается в П. как прообраз НЗ, то Евангелие — как тень грядущего Царства Божия, «образ будущих благ» (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 97). В связи с этим широкое применение нашли *аллегорическое толкование* и *анагогическое толкование* Свящ. Писания, при к-рых ветхозаветные и новозаветные сюжеты, интерпретируемые как символы духовного опыта отдельной человеческой личности, выходят далеко за пределы буквального смысла. «Ветхий Завет составляет тело, а Новый — душу, дух и ум. И еще: телом всего Священного Писания, Ветхого и Нового Заветов, служит историческая буквальность его, душой же — смысл написанного... Как человек смертен по своей видимой части, а по невидимой бессмертен, так и Священное Писание, с одной стороны, обладает преходящей явленностью буквы, а с другой — содержит сокрытый в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания» (*Idem.* Mystagogia. 6; ср.: *Idem.* Cap. theol. II 14, 18).

Типологическое, аллегорическое и анагогическое толкования Свящ. Писания характерны для правосл. богослужения. Наиболее яркие и глубокие примеры их применения представлены в *Великом каноне* прп. *Андрея* Критского и литургических текстах *Страстной седмицы*. Главная цель состоит в том, чтобы помочь верующим стать участниками описанных событий, приобщиться к опыту библейских персонажей и сделать его своим.

Особое отношение к Свящ. Писанию как к источнику религ. вдохновения проявляется в монашеской традиции П. Монахи Восточной Церкви видят в нем прежде всего руководство к практической деятельности, стремятся понимать его скрытый смысл посредством исполнения и применения написанного к собственной жизни (ср.: Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 153AB; *Marc. Erem.* De lege spir. 4, 24, 87). Чтение Свящ. Писания лишь вспомогательное средство на пути духовной жизни подвижника, ибо опыт причастия Христу в Св. Духе выше любого словесного выражения этого опыта: «По-настоящему нам не следовало бы иметь нужды в помощи Писаний, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила благодать Духа и чтобы как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 1. 1; ср.: *Isaac Syr.* Serm. I 58 (314); *Sym. N. Theol.* Cap. theol. III 100). В правосл. понимании суть христианства состоит не в книжном знании о Боге, а во встрече с Ним, не в нравственных заповедях и богословском учении, а в *спасении* человека благодатью Св. Духа через основанную Христом Церковь (см.: *Иларион (Троицкий), архиеп.* Священное Писание и Церковь // *Он же.* Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 2: Богосл. тр. С. 150–153).

Настаивая на приоритете церковного опыта, П. отвергает те толкования Свящ. Писания, к-рые ему противоречат или являются плодом деятельности автономного человеческого разума, утверждая, что вне Церкви и Предания правильное понимание библейских текстов невозможно. В этом коренное различие между П. и протестантизмом. Провозгласив принцип sola scriptura

и отвергнув Предание Церкви, протестанты открыли широкий простор для произвольных толкований Писания. П. чужд историко-критический метод Р. *Бультмана,* основанный на идее *демифологизации* — отделения сущности евангельской *кериг*мы от предполагаемых последующих наслоений, «мифов». Такой подход противоречит пониманию Евангелия как неотъемлемой составляющей Предания. Исходя из тех же соображений, правосл. Церковь не одобряет переводы Писания, которые искажают священный текст ради того, чтобы максимально отойти от церковной традиции (напр., «Соединение и перевод четырех Евангелий» Л. Н. *Толстого*) или угодить вкусам специальной аудитории (напр., феминистские и др. «политкорректные» версии).

В то же время методы *библеистики,* позволяющие установить разночтения в древних рукописях и выявить наиболее авторитетные среди них, в П. не отвергаются, т. к. благоговейное отношение к Библии отнюдь не исключает критического отношения к ее тексту. Особенно ценными являются те места в издании Свящ. Писания, в к-рых восстанавливается чтение, известное ранней Церкви. Сделанный в XIX в. под руководством свт. Филарета Московского рус. перевод Библии учитывал достижения библейской критики того времени. В XX в. ряд правосл. богословов высказывались в пользу необходимости приобщения к достижениям совр. библеистики (см., напр.: *Карташёв А. В.* Ветхозаветная библейская критика. П., 1947. С. 96; *Булгаков.* 1989. С. 60).

Священное Предание. Помимо ВЗ и НЗ в состав Предания правосл. Церкви входят др. письменные источники. Непререкаемым авторитетом пользуются *вероопределения* Вселенских Соборов, прошедшие церковную рецепцию. Прежде всего речь идет о *Никео-Константинопольском Символе веры* и о др. догматических решениях Соборов, вошедших в канонические сборники П. Эти определения не подлежат изменению и являются общеобязательными для всех членов Церкви. В то же время применение дисциплинарных правил обусловливается реальной жизнью Церкви на каждом историческом этапе. Нек-рые древние правила в П. сохраняются, тогда как другие вышли из употребления (напр., постановления, касающиеся жен епископов (Ап. 5, 51; I Всел. 3), в силу того что в наст. время отсутствует женатый епископат). Пересмотр и обновление кодекса *канонического права* являются для П. одними из неотложных задач.

Безусловной авторитетной частью Предания являются богослужебные тексты П. Будучи не просто произведениями выдающихся богословов и поэтов, но частью литургического опыта мн. поколений христиан, они отличаются догматической безупречностью.

Важнейшее место занимают творения *отцов Церкви,* в особенности восточных, оказавших решающее влияние на формирование церковной догматики. Свт. *Афанасий I Великий* говорил о «вере Вселенской Церкви, которую передал Господь, проповедали апостолы, сохранили отцы» (*Athanas. Alex.* Ep. ad Serap. I 28). Прп. *Иоанн Дамаскин* понимал Предание как «пределы, которые положили святые отцы наши» (*Ioan. Damasc.* De imag. III 41). Исповедуемая Церковью вера определяется в Синодике в Неделю Торжества Православия как «вера апостольская, вера отеческая, вера православная». Правосл. Предание органично вмещает в себя как восточное, так и западное богословское наследие. Однако мнения зап. авторов, к-рые находятся в явном противоречии с учением Восточной Церкви, не являются в П. авторитетными.

В П. «век отцов» не ограничивается к.-л. временем в прошлом. По мнению прот. Георгия *Флоровского,* «Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, и Дух Святой живит ее не менее, чем в былые времена» (*Флоровский Г., прот.* Свт. Григорий Палама и традиция Отцов // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 384; ср.: *Каллист (Уэр).* 2001. С. 212). Поэтому к насущным задачам относится не только изучение святоотеческих творений, но и творческое осмысление их в свете совр. опыта. При этом в них следует различать, с одной стороны, то, что выражает общецерковное учение и имеет непреложное значение, а с другой — то, что является *богословским мнением* в определенном контексте и стало достоянием истории. Частные мнения св. отцов, не освященные рецепцией церковного разума, не считаются в П. общеобязательными, однако входят в границы допустимого и возможного, если не осуждены соборно. Мнения т. н. учителей Церкви — богословов древности, оказавших влияние на формирование догматики, однако не возведенных в ранг отцов (напр., *Климент Александрийский* и *Тертуллиан*),— авторитетны постольку, поскольку согласуются с общецерковным учением. Также из *апокрифов* авторитетными считаются только те памятники, к-рые в прямой или опосредованной форме рецепированы церковным сознанием, в частности нашедшие отражение в богослужении или в агиографической лит-ре.

В состав Предания под названием *символических книг* П. вошли также документы и сочинения иерархов XVI–XIX вв. на догматические темы: ответы патриарха К-польского *Иеремии II (Траноса)* лютеран. богословам, «Православное исповедание» свт. *Петра (Могилы),* «Исповедание православной веры» патриарха Иерусалимского *Досифея II Нотары, Послание восточных патриархов* папе *Пию IX* и др. При оценке их значимости необходимо учитывать, что в тот период в условиях тур. владычества развитие правосл. богословия было сильно стеснено. По мнению архиеп. *Василия (Кривошеина),* они не могут «приравниваться к постановлениям Вселенских Соборов, как не имеющие общецерковного характера по своему происхождению, как обычно невысокие по уровню богословской мысли, а часто и отрывающиеся от святоотеческого и литургического предания и как носящие следы формального, а иногда и существенного влияния римо-католического богословия. Они сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самосознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории. В этом смысле они заслуживают всяческого уважения и изучения. Тем более что в основном они всегда были верны православной вере, хотя и не особенно удачно облекали ее в инославные «одеяния». Авторитет их поэтому второстепенный или вспомогательный...» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Ред., сост., коммент.: диак. А. Мусин. Н. Новг., 2004. С. 214).

Авторитетность произведений современных правосл. богословов по

вероучительным вопросам оценивается также по критерию соответствия церковному Преданию и святоотеческому образу мысли. Правосл. авторы XX в. внесли существенный вклад в дело истолкования различных аспектов догматики и разъяснения основ П. перед лицом инославных христиан, в развитие и освобождение восточного богословия от чуждых влияний. Мн. их труды стали неотъемлемой частью правосл. Предания. (См. также статьи *Библия, Евангелие, Откровение, Священное Писание, Предание.*)

Бог. Согласно Откровению, П. исповедует, что Бог един, что Он — Отец всех людей, Творец мира материального и мира духовного. Он не отвлеченное начало или безликая духовная сила, но Личность, Бог живой (1 Цар 17. 26, 36; 4 Цар 19. 16), Который открывается человеку в личном общении. В то же время Он парадоксальным образом трансцендентен человеку, непостижим и неописуем. Религ. опыт встречи с Богом имеет решающее значение. *Доказательства бытия Божия* убедительны лишь для тех, кто познали Его присутствие и желают их принять. Именно поэтому св. отцы Восточной Церкви воздерживались от попыток доказать бытие Божие с помощью логических доводов. Как утверждал прп. *Максим Исповедник,* бытие Божие воспринимается верой, которая «доступнее всякого доказательства», поскольку она есть истинное знание, «превышающее ум и разум» (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 8–9). Однако некоторые правосл. авторы позднего времени использовали заимствованные из зап. схоластики методы рационального дискурса о Боге в учебных или апологетических целях.

Путь богопознания заканчивается изумлением перед чудом, прекращением дискурсивного мышления перед божественной беспредельностью. Бог недоступен мышлению в земных категориях, и вся катафатическая терминология свидетельствует лишь о «косности нашего языка и бессилии нашей мысли перед тайной личного Бога, являющего Себя трансцендентным всему тварному» (*Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // *Он же.* 2000. С. 13–14). Наиболее ярко мистическая гносеология такого рода представлена в *«Ареопагитиках»*, у свт. Григория Богослова, прп. Максима Исповедника.

Представление об абсолютной трансцендентности, о непостижимости и неименуемости Бога пронизывает все Свящ. Писание ВЗ. В то же время тема Бога там неразрывно связана с темой *имени Божия,* к-рое является как бы концентрированным выражением Его славы, ее вершиной и кульминацией. Слава Божия действует в имени Божием и через имя Божие. Поэтому ВЗ, с одной стороны, утверждает, что Бог неименуем, с другой — нарекает Ему имена и требует поклонения Его священному имени. С одной стороны, Яхве — «Бог сокровенный» (Ис 45. 15), лицо Его невозможно увидеть и остаться в живых, с другой — праведники видят Его лицом к лицу. Бог вдали, но Он и вблизи (Иер 23. 23). Между Богом Святым и человеком существует непреодолимая дистанция, но вместе с тем — Бог преодолевает эту дистанцию, когда хочет открыться человеку.

Православная экзегеза усматривает в ВЗ пророчества, относящиеся к страданиям и крестной смерти Мессии (напр., Ис 52–53). По словам ап. Петра, через пророков вещал «Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу» (1 Петр 1. 10–11). Мессианские пророчества рассыпаны по всему корпусу ВЗ; мн. из них цитируются в НЗ как исполнившиеся на Христе. «Все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка» (Мф 1. 22). Сам Христос видел Свою миссию как исполнение ветхозаветных пророчеств (Мф 26. 54; Лк 24. 47).

В правосл. понимании НЗ стал продолжением и восполнением того откровения, к-рое Бог дал народу Израильскому в ВЗ. Иисус Христос видел Свое служение именно так. Он отвергал обвинение в том, что Его учение противоречит ветхозаветному закону, и настаивал на непреложности закона: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5. 17–18). В Своих проповедях Иисус неоднократно апеллировал к закону, однако давал заповедям закона новое толкование, нередко неожиданное для Его слушателей. Вся Нагорная проповедь состоит из толкования ветхозаветных установлений, которым Иисус придает новый смысл: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф 5. 21–22, 27–28).

Свидетельством веры ранней Церкви в божество Иисуса Христа является то, что ветхозаветный культ имени Божия в общине учеников Христовых превратился в почитание имени Иисуса Христа. Эта трансформация нашла отражение на страницах всех четырех Евангелий, Деяний, корпуса апостольских Посланий и Апокалипсиса.

В ВЗ встречались отдельные упоминания о Духе Божием. Однако именно в НЗ Он открывается не просто как таинственная сила, действующая от имени Бога, а как Божество, обладающее личными характеристиками. Кроме того, НЗ являет неразрывную связь, существующую между Сыном и Духом.

С *Пятидесятницы* началась миссия христ. Церкви, к-рая продолжается поныне и в к-рой действие Св. Духа играет центральную роль. Именно действие Св. Духа воспринимается в П. как гарант того, что учение Христа не подвергнется искажению, что Его служение будет продолжено учениками и последователями, что Христос будет оставаться живым и действенным Главой Церкви, осуществляя руководство ею при помощи Своего Духа.

Присутствие Св. Духа в раннехрист. Церкви во многом подобно присутствию Бога Яхве среди народа Израильского. Св. Дух принимает живое и непосредственное участие в жизни христ. общины. Он говорит с учениками (Деян 13. 2; 21. 11), посылает их на проповедь (Деян 13. 4), поставляет их на служение (Деян 20. 28). Принимая те или иные решения, апостолы ощущают действие Святого Духа и объявляют о принятом решении словами: «Угодно Святому Духу и нам» (Деян 15. 28). Этой формулой впоследствии начинались определения Вселенских Соборов.

Характерно, что для ап. Петра «солгать Духу Святому» и «солгать Богу» — синонимы, что подтверждает веру апостолов в божество Св. Духа. Не менее характерна та бескомпромиссность, с к-рой апостолы относились к делам веры: они не признавали частичное, неполное обращение ко Христу, не допускали лжи в том, что касалось общих правил жизни общины.

В П. учение о Боге едином в трех Лицах сохраняется в том виде, в каком оно было сформулировано св. отцами Восточной Церкви, всесторонне развившими новозаветное благовестие. К основным вехам этого развития относятся: формирование христ. богословия в творениях *мужей апостольских, апологетов раннехристианских* и учителей Церкви II–III вв.; тринитарные споры IV в. и учение великих представителей *каппадокийской школы* богословия; богословские споры V–VIII вв.; антилатинская полемика по вопросу о *Filioque* начиная с IX в.; исихастские споры XIV в. (см. в ст. *Исихазм*) и учение свт. *Григория Паламы*. Главные затрагиваемые темы: непостижимость Бога, Его единство и троичность, имена и свойства, сущность и энергии Божии, любовь Божия; исхождение Св. Духа.

Исходным пунктом богословствования отцов Церкви было представление о непостижимости Бога, унаследованное от Свящ. Писания; о том, что Он «недоступен для всех сущих и не познаётся ни одним из сущих через Свою естественную проявленность» (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 1), что «Божество непостижимо для человеческой мысли, и невозможно представить Его целиком таким, какое Оно есть» (*Greg. Nazianz.* Or. 28. 11). Прп. Иоанн Дамаскин начинает «Точное изложение православной веры» главой «О том, что Божество непостижимо» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. I 1). Эта тема заняла центральное место в богословии вост. отцов в ходе противодействия ереси *Евномия,* настаивавшего на рациональной постижимости сущности Божией для человека.

Краеугольным камнем правосл. богословия является библейское представление о единстве Бога, как это выражено в противовес языческому многобожию и гностическим ересям в начальных словах Никео-Константинопольского Символа веры. «Бог по природе есть всегда и в подлинном смысле слова Единый и Единственный» (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 6; ср.: *Athenag.* Legat. pro christian. 4, 10; *Ioan. Damasc.* De fide orth. I 5). Единый Бог христианства есть Бог Творец: Он «сотворил небо и землю и все, что в них... Нет ничего ни выше, ни ниже Его... Он един есть Бог, един Господь, един Творец, един Отец, и един содержит все и всему дает бытие» (*Iren.* Adv. haer. II 1. 1).

Св. Троица.
Икона. 1422–1427 гг.
Иконописец прп. Андрей Рублёв
(ГТГ)

В IV в., когда Церковь была раздираема тринитарными спорами, св. отцы столкнулись с обвинением теперь уже не в атеизме, а в тритеизме, «троебожии»: это обвинение выдвинули ариане (см. ст. *Арианство*). По их мнению, учение о единосущии Отца, Сына и Св. Духа разрушает веру в единого Бога и представление о «монархии», единоначалии Бога Отца, вводя 3 самостоятельных, равных друг другу Богов. Утверждение о совечности Сына Отцу именно потому и отвергалось Арием, что он усматривал в нем нарушение принципа единоначалия Отца: ему казалось, что, настаивая на вечном рождении Сына, православные вводят 2 нерожденных начала.

Полемизируя с арианским пониманием «монархии», свт. Григорий Богослов утверждал, что этот термин относится не к Ипостаси Бога Отца, но к Божеству в целом, ко всем трем Ипостасям в совокупности. Для него это понятие связывается не с единоначалием Отца, но с единством Божества, которое сохраняется при исповедании трех равных, совечных и единосущных Ипостасей.

В П. единство Божие понимается не статически, а динамически. В этом отличие христ. *монотеизма* от иудейского и исламского монотеизма, в которых любое представление о множественности в Боге воспринимается как противоречие данному Аврааму Откровению. Однако с христ. точки зрения основанное на НЗ учение о Боге едином в трех Лицах не противоречит ветхозаветному Откровению, но довершает и восполняет его.

Троичность в Боге не отвлеченная идея; это истина, раскрывающаяся через подражание Богу. Тайна единства в троичности открывается людям в том числе и для того, чтобы научить их жить в единстве мира и любви. Иисус Христос молился о том, чтобы пример единства между Ним и Отцом вдохновлял Его учеников на заботу о сохранении единства: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17. 21).

Единство трех Ипостасей является тайной, выходящей за пределы человеческого восприятия; поэтому никакие сравнения, никакие подобия из жизни тварного мира не способны изобразить это единство. Отцы Церкви, говоря о единстве Троицы, прибегали к сравнениям, но лишь для того, чтобы сделать это учение более наглядным, более доступным для простого верующего: они всегда оговаривались, что подобные сравнения условны и не исчерпывают тайну Троицы.

Представление о единстве Божием в святоотеческом богословии связано с идеей простоты божественной природы. «Божественная природа, блаженная и превосходящая всякую иную природу, проста» (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. I 1. 232). Под «простотой» божественной природы понимается отсутствие в ней сложности, делимости на части. Троичность Лиц в Боге не нарушает простоту божественной природы, т. к. эта природа является единой для Отца, Сына и Св. Духа.

Бог един по сущности (οὐσία), но един Он в трех Лицах, или Ипостасях. Слово «Бог» указывает на Их божественное *единосущие*. Терминология «ипостаси» и «сущности», заимствованная из языка древнегреческой философии, была необходима для объяснения учения о Троице на том этапе исторического развития Церкви, когда мыслящие люди активно пользовались этим языком. Однако уже отцы IV в. сознавали всю условность языка абстрактных понятий применительно к Богу, подчеркивая, что Бог превыше всяких определений и не может быть объят ни одним философским термином. В этом смысле автор «Ареопагитик» называет Бога «Тем, Кто выше всякой сущности и познания» (Areop. MT. V).

Учение о Боге, едином в трех Лицах, является краеугольным камнем правосл. богословия, неотъемлемой

составной частью церковного Предания. Оно нашло отражение в Символах веры, богословских трактатах отцов Церкви, богослужебных текстах, христианской поэзии. (О формировании тринитарного догмата см. в статьях *Бог, Троица Пресвятая*.)

В П. не создано стройного учения о свойствах, или качествах, Бога, подобного латинскому схоластическому учению о божественных атрибутах, в трансформированном виде вошедшему в правосл. учебники XVIII–XIX вв. по догматике. В них разделяются общие (непостижимость, единство в существе и троичность в Лицах) и частные (самобытность, независимость, неизмеримость, вездеприсутствие, вечность, неизменяемость, всемогущество) свойства существа Бога, свойства ума Божия (всеведение, высочайшая премудрость) и воли Божией (свобода, святость, благость, справедливость). В отличие от этого отцы Восточной Церкви предпочитали говорить об именах или энергиях Божиих, не пытаясь представить Бога в виде суммы атрибутов. Тем не менее весьма условно нек-рые высказывания вост. отцов о Боге могут быть сгруппированы в общую тему «свойства Божии». К этой теме можно отнести, в частности, мысли о непостижимости, единстве и простоте Божества, о неименуемости и именах Бога, учение о духовной природе, вечности, безначальности и бесконечности Бога, о Его благости, всемогуществе и всеведении, о любви Божией (см. в ст. *Свойства Божии*).

Согласно святоотеческому учению, Бог есть Существо благое, праведное и вседеятельное, т. е. всецело обладающее творческой силой. Бог — источник и создатель только добра, но возможность *зла* коренится в свободной *воле* разумного существа (*Basil. Magn.* Hom. 9. 2–5). Мир управляется *Промыслом Божиим,* действию к-рого подчинено не только добро, но и зло, совершающееся в мире. Из того, что принадлежит Промыслу, «одно бывает по благоволению, другое по снисхождению», или попущению, т. е. одно соответствует воле Божией, а другое Бог лишь допускает. «Бог все предвидит, но не все предопределяет» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 29–30). Нет людей, заведомо предопределенных к погибели. Бог заранее желает, чтобы все спаслись и сделались наследниками Его Царства: Он создал людей не для того, чтобы их наказывать, а чтобы они стали причастниками Его благости. Если же Он наказывает их, то этого требует Его правосудие (Ibidem). Но причиной наказания служит грех, совершаемый человеком по собственной воле, а не по предопределению.

Из всех имен особое значение для П. имеет имя «любовь». Свт. Григорий Богослов считал, что это оно «благоугоднее Богу, чем любое другое имя» (*Greg. Nazianz.* Or. 22. 4). О Боге Любви писали мн. отцы Церкви (см. в ст. *Любовь*).

В богословском предании П. особое место занимает учение о различении сущности и энергий Божиих, изложенное свт. Григорием Паламой в полемике против *Григория Акиндина* и *Варлаама Калабрийского* и утвержденное *Константинопольскими Соборами* сер. XIV в. Это учение ставило целью дать богословское обоснование христ. понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неименуемого и именуемого, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщимого. Если сущность Божия незрима, энергии могут быть видимы; если сущность неименуема, энергии могут быть именуемы; если сущность Божия непостижима, то энергии могут быть постигаемы разумом. По словам свт. Василия Великого, «мы знаем Бога нашего по Его энергиям, но не претендуем на то, что можем приблизиться к Его сущности; ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается недоступной» (*Basil. Magn.* Ep. 234). Наличие в Боге энергий никак не обусловлено существованием тварного мира — они совечны сущности Божией (*Greg. Pal.* Triad. III 2. 7). Божественные энергии не являются эманациями божества: они не частичные проявления божества, но Сам Бог в Его действии и откровении миру. Каждая энергия Божия, будучи неотделима от сущности Божией, содержит в себе всего Бога (Ibid. 2, 7).

Всякое имя, слово, всякий термин, включая термины «Бог» и «божество», могут быть применимы по отношению к сущности Божией лишь условно, поскольку сущность Божия выше всякого имени, все имена Божии обозначают те или иные действия Божии, а не сущность Божию (*Idem.* Antirrhet. 5. 17). Для нас в Боге не доступно ничего, кроме энергии; говоря о «Боге» и «божестве», мы можем иметь в виду только энергию Божию, так как сущность Божия за пределами нашего понимания и восприятия.

В контексте этого учения в П. в XIV–XV вв. был сформулирован ответ на полемический вызов католич. доктрины о Filioque: исхождение Св. Духа от Отца имеет предвечный и ипостасный характер, в то время как ниспослание Духа через Сына или от Отца и Сына носит энергийный характер.

Различие между сущностью и энергией Божиими, сформулированное свт. Григорием Паламой, помогает также понять правосл. учение о Боге как о Свете, а также природу того мистического феномена, на котором это учение основано. Св. ап. и евангелист Иоанн Богослов поведал истину, к-рую принял от Иисуса Христа: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (1 Ин 1. 5). О Себе Иисус говорил: «Я — свет миру» (Ин 9. 5). Он Свет, Который «во тьме светит» и «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1. 5, 9). Учение о Христе как о «Свете от Света» вошло в Никейский Символ веры; оно также нашло отражение в богослужении правосл. Церкви (см., напр., песнопение «Свете тихий святыя славы»).

Изложенное учение о божественном свете наряду с учением о сущности и энергиях Божиих является одним из краеугольных камней правосл. богословия. Истоки этого учения содержатся уже в НЗ; в той или иной степени это учение разделяет и зап. богословская традиция. Однако именно в П. учение о божественном свете было столь детально разработано и всесторонне осмыслено. Это учение отразилось не только в богословии, но и в богослужении, а также в иконописном искусстве. (См. также статьи *Бог, Имя Божие, Троица Пресвятая, Святой Дух, Богопознание*.)

Творение. *Мир.* Идея *творения* является краеугольным камнем учения о мире в П. Св. отцы отвергали представление о том, что вселенная могла произойти сама собой, без участия высшего Существа, и что ею никто не управляет (см., напр.: *Ioan. Chrysost.* In Gen. 3. 4). На основе библейского Откровения — прежде всего в первых 2 главах кн. Бытие — со-

творение мира и человека воспринимается в П. как творческий акт триединого Бога. В НЗ оно расширено представлением о Боге, «создавшем все Иисусом Христом» (Еф 3. 9; ср.: Евр 1. 2), т. е. посредством Своего Слова: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1. 3). На участие Св. Духа в творении указывает, по мнению христ. толкователей, следующий стих: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их» (Пс 32. 6; ср.: Быт 1. 2; Иов 33. 4).

Отец есть Первопричина и Источник всего существующего, Сын есть Тот, Чьими руками Отец приводит мир в бытие, а Св. Дух довершает творческий процесс, доводит творение до совершенства. Свт. Григорию вторит прп. Иоанн Дамаскин: Бог «творит мыслью, и эта мысль, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 2).

Ранние христ. авторы не всегда делали четкое различие между Божественным бытием и проявлениями Бога вовне, а библейская идея сотворения мира иногда соседствовала с античными представлениями о вечности космоса (см., напр.: *Orig.* De princip. I 2. 2–3, 10). Правосл. учение о творении, четко различающее онтологический и космологический аспекты в бытии Божием, Бога в Самом Себе и Бога как Творца мира, получило оформление в богословской мысли IV–VIII вв.

Предвечные акты рождения Сына и изведения Духа — проявления сущности Божией. Сотворение мира, напротив, произошло во времени и есть следствие действия и воли Бога. Поэтому, став Вседержителем и Творцом, Он не претерпел никакого изменения в Своей сущности. Мир не совечен Богу и не имманентен Ему. Творение «нисколько не подобно по сущности своему Творцу, но находится вне Его» (*Athanas. Alex.* Or. contr. arian. I 20; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 42. 17).

Онтологическая пропасть между Богом и тварным миром обусловлена тем, что Бог существует вечно, а тварь создана из ничего, Бог пребывает вне времени, а бытие видимого мира связано со временем, Бог неизменен, а существование мира началось изменением: переход из небытия в бытие «есть некое изменение, благодаря которому несущест-

Сотворение мира. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. XIII в.

вующее Божией силой прелагается в сущее» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 6, 21). А то, что началось изменением, то «необходимо будет подлежать дальнейшим изменениям» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. I 3). С понятиями изменения и телесности, т. е. материальности, связано и понятие *времени:* «Время движется там, где есть действия тел; где нет тел, нет изменений; где нет изменений, нет времен» (*Исаак Сирин.* Главы о знании. I 17 // ЦиВр. 2000. № 4(13). С. 315–324).

Вопрос о времени появления видимого мира никогда не возводился в П. на уровень догмата. В Византии и на Руси употреблялось летосчисление «от сотворения мира», согласно к-рому творение Адама произошло за 5508 лет до рождения Иисуса Христа. Это летосчисление было одним из многих, употреблявшихся в древности и в средние века. Оно указывает не столько на возраст вселенной, сколько на возраст человеческой цивилизации. С правосл. т. зр. вполне допустимо понимание первых 6 дней творения в качестве временны́х отрезков значительной длины.

Правосл. Церковь держится в стороне от совр. научного спора между эволюционистами и последователями *креационизма*. Большинство правосл. богословов отвергают теорию эволюции, как противоречащую Библии, хотя нек-рые авторы XX в. допускали возможность их совмещения. Разработанной и офиц. утвержденной позиции по теории эволюции в наст. момент в П. не существует, и отречение от дарвинизма не ставится непременным условием принятия в правосл. Церковь. Однако П. отвергается любая теория происхождения мира, в к-рой отсутствует библейское представление о Боге как о Творце и Промыслителе. Теория эволюции является одной из многочисленных совр. гипотез происхождения вселенной. Никто из ученых еще не сумел представить убедительные доказательства эволюции одного вида в другой, превращения неорганической материи в органическую или обезьяны в человека.

По учению отцов Церкви, в сотворении мира не было никакой необходимости и Бог не был принужден к тому, чтобы даровать бытие всему сущему (*Iren.* Adv. haer. II 1. 1). Причиной сотворения мира была благость Бога, для к-рой «недостаточно было того, чтобы двигаться лишь в созерцании себя самой, но надлежало благу разливаться и идти далее» (*Greg. Nazianz.* Or. 38. 9; ср.: *Ioan. Damasc.* De fide orth. II 2). Бог привел в бытие разумные существа, дабы они познали Его и приобщились к славе Его божественного естества (*Isaac Syr.* Hom. II 1).

Тварный мир иерархичен: в нем есть существа высшие и низшие, более близкие к Богу и менее близкие. К первым относятся *ангелы,* к последним — животные, а также неодушевленные предметы. Все возможные степени родства с Богом или инородности Ему располагаются между этими полюсами (см.: *Greg. Nazianz.* Or. 34. 8; 38. 9–10).

Тварное бытие состоит из невидимого мира бесплотных духов и видимого материального мира. К миру первому относятся ангелы и демоны (см. ст. *Демонология*); ко второму — вся вселенная, включающая в себя людей, животных и неодушевленные предметы. В библейском рассказе о сотворении мира не упоминается о сотворении ангелов, однако ангелы — постоянные действующие лица во мн. книгах ВЗ и НЗ, являются посредниками между Богом и родом человеческим, выполняют Его волю в отношении людей (см., напр.: Быт 16. 7; 21. 17; 22. 11; 28. 12; 32. 1; Исх 23. 20; Тов 3. 17; 2 Цар 24. 16; 3 Цар 19. 5–7; 22. 19; Дан 9. 21; Зах 1. 9–14; Ис 6. 6–7; 63. 9; Иов 33. 23; Лк 1. 11, 26–38; Мф 1. 20; 2. 13; 28. 2–7; Деян 8. 26; 10. 3–7; 12. 7–10). Ангелы служили также Иисусу Христу (Мф 4. 11; Лк 22. 43). Сам Христос нередко говорил Своим ученикам об ангелах (см., напр.: Мф 13. 49; 16. 27; 24. 31, 36; Лк 15. 10).

Святоотеческое учение об ангелах в некоторых аспектах значительно дополняет Свящ. Писание. Ангельский мир, по учению свт. Василия

Великого, пронизан присутствием Св. Духа. Без Него ангелы не могут ни жить, ни действовать, ни созерцать Бога, ни восхвалять Его (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 16). Хотя в Библии не говорится о сотворении ангелов по образу и подобию Божию, в святоотеческих творениях такая мысль присутствует (см., напр.: *Greg. Nazianz.* Or. 6. 12; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II 3). Широкое распространение в П. получило основанное на свидетельстве Свящ. Писания (Мф 18. 10) учение о наличии *ангела-хранителя* у каждого человека. (Подробнее см. в ст. *Ангелология*).

Диавол, или сатана, в ВЗ упоминается нечасто. В повествовании о грехопадении первых людей фигурирует змей (Быт 3. 1–15), под к-рым

Собор архангелов. Миниатюра из Евангелия. XI в. (Ath. Dionis. 587. Fol. 123v)

в П. понимается сатана (ср.: Прем 2. 24). Имеются также указания на «злого духа» (1 Цар 16. 14–16, 23; 19. 9) и «духа лживого» (3 Цар 22. 21–23), к-рый действует как будто по прямому повелению или с разрешения Бога. ВЗ не отвечает ясно на вопрос о происхождении сатаны и о его взаимоотношениях с Богом, однако начало *Иова книги* показывает, что речь идет об одном из «сынов Божиих», способном к личному общению с Творцом.

В НЗ диавол и демоны (*бесы*) упоминаются многократно. Синоптические Евангелия содержат рассказ об *искушении* Иисуса в пустыне от диавола (Мф 4. 1–11; Мк 1. 13; Лк 4. 1–13), он представлен как существо, имеющее прямой доступ к Иисусу и вступающее с Ним в диалог (Лк 22. 31–32). Диавол упоминается в Господних притчах и беседах с иудеями (Мф 13. 39; Лк 8. 12; Ин 8. 44), на *Страшном Суде* ему и его слугам уготован вечный огонь (Мф 25. 41). Евангелия содержат многочисленные повествования об изгнании Иисусом бесов из одержимых (см., напр.: Мф 12. 24). Силой изгонять бесов Иисус наделил Своих учеников (Мф 10. 8; Мк 3. 15; 6. 13). В апостольских Посланиях содержатся увещания противостоять диаволу и его козням (Иак 4. 7; 1 Петр 5. 9; Еф 4. 27; 6. 11; 1 Тим 3. 7). *Иоанна Богослова Откровение* повествует о низвержении диавола арх. Михаилом и об окончательной победе Бога над ним (Откр 12. 7–9; 20. 2–3, 10, 14).

В святоотеческих творениях был поставлен вопрос о происхождении диавола и демонов. Хотя высказывались разные т. зр. (см., напр.: *Iust. Martyr.* II Apol. 5), общепринятым стало учение о том, что Бог создал доброго ангела, к-рый воспротивился Создателю и отпал от Него, увлекши за собой нек-рых др. ангелов (*Greg. Nazianz.* Carm. dogm. 7; *Athanas. Alex.* Ep. ad Serap. I 26; *Cyr. Hieros.* Catech. 2. 4; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II 4). Вопрос о причине отпадения диавола от Бога увязывается с вопросом о происхождении зла и рассматривается в контексте учения о свободе воли. Будучи разумными, ангелы были сотворены свободными и получили возможность выбора между добром и злом. «Это показал диавол, которого Творец создал добрым, но который самовластно сделался изобретателем порока, а также и те силы, которые отпали вместе с ним, то есть демоны. Между тем, остальные чины ангелов пребыли в добре» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 28). Отпадение диавола и демонов от Бога в правосл. традиции воспринимается как событие, к-рое произошло один раз и не повторится в будущем, так же как и пребывание ангелов в добре остается непоколебимым (*Basil. Magn.* Hom. 9. 8). После отпадения от Бога демоны, бывшие некогда умами «одной и той же природы с ангелами» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 4), потеряли нематериальность и тонкость, приобретя некую телесность «по чину и действию» (*Greg. Sin.* Cap. asc. 123).

Диавол и демоны — постоянные действующие лица восточнохрист. аскетической лит-ры, к-рая наполнена описаниями бесовских искушений, демонских «стреляний» и «страхований» (см., напр.: *Evagr.* De orat. 47–48, 50, 99). Однако они «не имеют ни власти, ни силы против кого-либо, если не получают позволения от Бога в целях домостроительства... При Божием попущении они сильны, принимают и переменяют, какой хотят, образ, соответственно своему воображению» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 4). (Подробнее см. в ст. *Демонология*.)

Человек. В П. представления о человеке основаны гл. обр. на 2 источниках — на Библии и творениях отцов Церкви. Святоотеческая *антропология* в свою очередь впитала в себя не только библейское учение, но и многие элементы древнегреческой философии и медицины. Человек рассматривается в П. в 3 аспектах, или состояниях: речь идет, во-первых, о человеке первозданном, созданном по *образу Божию* и подобию; во-вторых, о человеке падшем, чья природа искажена грехом; в-третьих, о человеке искупленном, движущемся по пути к обожению.

Человек создан по образу и подобию Божию: это значит, что в своей природе он имеет характерные черты троичного Бога, обладает свойствами, к-рыми в абсолютной степени обладает только Бог, в том числе свободой воли. Однако если для Бога свобода означает бесконечную и непоколебимую волю к добру, то для человека она может означать право выбора между добром и злом. Свобода сотворенного человека настолько неограниченна, что человек, если захочет, сможет отделиться от Творца и свое желание жить так, как ему хочется, противопоставить воле и Промыслу Бога. В этой возможности уклонения человека от воли Божией заключался «риск творения», ибо, «сотворяя личность, божественное всемогущество осуществляет некое радикальное «вторжение», нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он... могут решать и выбирать» (*Лосский В.* Догматическое богословие. 1991. С. 243). Сотворив человека свободным, Бог связал Свою жизнь с жизнью чело-

века, ибо Он взял на Себя ответственность за его судьбу.

Тема образа Божия в человеке — одна из центральных в святоотеческой антропологии. При этом существовали различные его понимания: наряду со свободной волей (*Maximus Conf.* Cap. theol. I 11) мн. авторы усматривали образ Божий в человеческой душе (*Greg. Nazianz.* Carm. dogm. 8) или в ее высшей области — уме (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 18), в бессмертии (*Tat.* Contr. Graec. 7; *Cyr. Hieros.* Catech. 4. 18), в нравственных и творческих началах (*Clem. Alex.* Strom. II 22; *Phot.* Amphil. 253). (Подробнее см. в ст. *Образ Божий.*)

Сотворив человека, Бог наделил его правом нарекать имена тварям (Быт 2. 19–20), т. е. сделал его их властелином (см.: *Ioan. Chrysost.* In Gen. 14. 5). Кроме того, это указывает на способность человека прозревать в суть вещей, уподобляясь тем самым Богу и участвуя в божественном творчестве (*Basil. Seleuc.* Or. 2).

Отцы Церкви говорят о человеке как о наивысшем создании Божием, как об увенчании творческого процесса Создателя: «слава Божия есть живой человек» (*Iren.* Adv. haer. IV 20. 7). Первозданный человек пребывал в гармонии с самим собой, с природой и Творцом, был другом Божиим, царствовал над своими помыслами и блаженствовал (*Macar. Aeg.* Hom. spiritual. 12. 7). В то же время первозданный человек не был настолько утвержден в добре, чтобы не иметь возможности впасть в грех. Поэтому Бог насадил в раю «древо познания добра и зла» (Быт 2. 9), «как некое испытание и пробу» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 11), и дал человеку заповедь для упражнения в благом. Ибо человеку «не было полезно, чтобы он, будучи еще неискушенным и неиспытанным, получил нетление», т. к. в этом случае оставался риск, что он впадет в гордость и подвергнется осуждению диавола (Ibid. 30).

В согласии со святоотеческой традицией в П. главным назначением и призванием человека считается восхождение от земного к небесному, от человеческого к божественному (см.: *Greg. Nazianz.* Carm. dogm. 8). Будучи богом по своему потенциалу, человек должен достичь максимальной степени богоуподобления. Цель человеческой жизни — «сделаться богом и духом... стать в чине светозарного ангельского лика, получив за великие труды еще бо́льшую награду» (*Idem.* Carm. de se ipso. 45).

В П. подчеркивается антиномичность, двойственность человека, состоящего из *души* и *тела:* по телу он является смертным, видимым и чувственным, по душе — невидимым, бессмертным и мысленным. Говоря об изначальном *дихотомизме* человеческого естества, нек-рые правосл. авторы пользовались античной идеей микрокосмоса: человек есть «малый мир», соединяющий в себе те же самые элементы, стихии, из к-рых состоит вселенная. Однако если философы говорили о человеке как о «малом мире», то в П. скорее именно материальный мир является малым по сравнению с макрокосмосом-человеком, поскольку он заключает в себе обе реальности — материальную и духовную, в то время как мир обладает лишь материальным бытием (см.: *Greg. Nazianz.* Or. 38. 11).

При решении вопроса о том, каким образом в человеке соединены 2 полярных начала, правосл. богословие категорически отвергло идею переселения душ (метемпсихоз) (см., напр.: *Theoph. Antioch.* Ad Autol. III 7; *Iren.* Adv. haer. II 33. 1; *Ioan. Chrysost.* In Ioan. 2. 2–3). В VI в. она была официально осуждена Церковью на К-польском Соборе (543) и на *Вселенском V Соборе,* а также К-польским Собором против учения *Иоанна Итала* (1082). Этой идее было противопоставлено учение о том, что «душа и тело в человеке составляют одно живое существо» (*Athenag.* De resurrect. 13) и в этом единстве он представляет собой неповторимую личность. «Как каждый из нас получает свое тело через художество Божие, так получает и свою душу. Ибо Бог не так беден и скуден, чтобы не мог даровать каждому телу особую свою душу, равно как и особенный характер» (*Iren.* Adv. haer. II 33. 5; ср.: *Cyr. Hieros.* Catech. 18. 19–20).

Общепринятым в П. является представление, согласно к-рому душа, будучи сущностью живой, умной и бессмертной (см.: *Greg. Nyss.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 29, 48; *Ioan. Damasc.* De fide orth. II 12), является в человеке началом высшим, а тело — низшим. Однако ее *бессмертие* характеризуется не как абсолютное и онтологическое, а как относительное и «икономическое» — всецело находящееся во власти Бога (см.: *Iust. Martyr.* Dial. 6; *Theoph. Antioch.* Ad Autol. II 27).

При этом П., к-рое исповедует *Воплощение,* чужд спиритуализм. Напротив, хотя тело по отношению к душе должно находиться в иерархическом подчинении, считается, что плоть — славное творение, в котором все члены сосуществуют в гармоничном единстве (*Theodoret.* Exp. fidei. 8), «дело рук Бога, забота Его помысла, мех Его дыхания, царица Его творения, наследница Его щедрости, служительница Его религии, воительница Его свидетельства, сестра Христа Его» (*Tertull.* De resurr. 9), поэтому «нам до́лжно хранить плоть как храм Божий» (*Clem. Rom.* Ep. II ad Cor. 9). В тех случаях, когда св. отцы говорили о восходящей к ап. Павлу теме вражды плоти и духа, в П. это понимается скорее в аскетическом плане, а не в смысле онтологической антиномии. Под «умерщвлением плоти» в правосл. аскетической традиции понимается освобождение плоти от греховных страстей.

Тело является домом и о́рганом души, душа пользуется телесными чувствами как окнами для соприкосновения с материальным миром. Однако в П. нет однозначного ответа на вопрос о том, находится ли душа в к.-л. части тела, проникает собой все тело или сама вмещает в себя тело (ср.: *Nemes.* De nat. hom. 3; *Leont. Byz.* Contr. Nestor. et Eutych. 1). У писателей-аскетов, к-рые разрабатывали теорию и практику умно-сердечной *молитвы,* речь часто идет о *сердце* как о месте концентрации душевных сил человека, центре его духовной жизни и о́ргане мистического восприятия Бога (см., напр.: *Macar. Aeg.* Hom. spiritual. 15. 20).

Важную роль в правосл. антропологии играет понятие «ум» (νοῦς), к-рый «не есть душа, но дар Божий, спасающий душу. Богоугодный ум идет впереди души и советует ей презирать временное, материальное и тленное, возлюбить же вечные, нетленные и нематериальные блага, чтобы человек, находясь в теле, умом мыслил и созерцал небесное и божественное. Боголюбивый ум — благодетель и спасение человеческой души» (Добротолюбие. Т. 1. С. 81). Ум не только господствует над душой, но и обоживает душу (Там же. С. 88). Человек узнаёт о том, что у него есть духовный ум, только тогда, когда вступает на путь аскетического подвига, цель которого —

выявление духовного ума и одухотворение души. Когда в человеке полностью выявлен духовный ум во всей своей светозарности и богоподобии, это означает, что человек достиг совершенства (Добротолюбие. Т. 1. С. 86). «Кто имеет боголюбивый ум, у того просвещено сердце, и он видит Бога в уме своем» (Там же. С. 87; ср.: *Sym. N. Theol.* Hymn. 23. 70–79).

Грехопадение и предназначение ко спасению. Важную роль в православной антропологии играет учение об искажении изначальной богозданной природы человека в результате грехопадения, последствия к-рого сказались на всем человеческом роде. Когда Бог создал человека, зло, персонифицированное в диаволе и демонах, уже существовало (ср.: Быт 3. 1; Откр 12. 9). Творец поместил человека в мире, где был не только свет, но и тьма, не только блаженство, но и страдание, не только жизнь, но и смерть. Поэтому Бог указал человеку на «древо познания добра и зла», от к-рого под страхом смерти нельзя было вкушать (Быт 2. 17), чтобы не отпасть от любви к Богу и не потерять все то, чем он обладал как образ Божий.

Отпадение от Бога трактуется в П. как движение от простоты к сложности, от единства к множественности, от интеграции к дезинтеграции, от ассоциации к диссоциации (см.: *Diad. Phot.* De perfect. spirit. 25, 29; *Greg. Sin.* Cap. acr. 60). В результате грехопадения радикальным образом изменилось соотношение свободной воли человека и воли Божией. Первозданный человек не имел греховных наклонностей: его свободная воля находилась в послушании воле Божией и в гармонии с ней. Однако после того как человек вкусил от «древа познания добра и зла», т. е. опытно приобщился к злу и греху, его свободная воля оказалась перед перманентным выбором между злом и добром.

Последствия грехопадения сказались на всем духовно-телесном составе человека. Человек был создан с легким, чистым, нетленным и бессмертным телом, однако после грехопадения тело утратило эти свойства, стало материальным, тленным и смертным. В жизнь человека вошли болезни. По согласному мнению большинства древних церковных авторов, причины всех болезней коренятся в греховности человеческого естества (см.: *Barsan.* Quaest.

Сотворение человека, грехопадение, изгнание из рая. Миниатюра из Слов Иакова Коккиновафского. 2-я четв. XII в. (Vat. gr. 1162. Fol. 35)

517, 613). После грехопадения душа поработилась телу и «заключилась во мраке тела» (Добротолюбие. Т. 1. С. 84–85). Помраченными и больными оказались все ее свойства и способности. Произошло помрачение ума, который, не будучи способен удержаться в «простой и единовидной» памяти о Боге, устремляется на блуждание по предметам внешнего мира. Утратив первоначальную цельность, ум как бы разделился на 2 части: «общий мирской ум», «плотский», направленный как на добро, так и на зло, изменчивый и склонный к вещественному; «боголюбивый ум», «духовный», борющийся со злом (см.: Там же. Т. 1. С. 64; *Greg. Nazianz.* Carm. de se ipso. 45).

Одним из последствий грехопадения стало распространение греха на весь человеческий род, общее повреждение человеческого естества (см.: *Macar. Aeg.* Hom. spiritual. 24. 2; 41. 1; *Ioan. Chrysost.* In Rom. 10. 1; *Sym. N. Theol.* Catech. 5. 406–413). Греховность, тленность и смертность были тем, что Адам оставил в наследство своим потомкам и всему тварному миру (см.: Рим 8. 19–22; *Ioan. Chrysost.* In Rom. 14. 5), ибо грех и *смерть* неразрывно связаны (*Melito.* Pasch. 49, 54–56).

П. чужд взгляд на *грех первородный* как наследственную вину. В правосл. понимании предосудителен только тот грех, к-рый Адам совершил по своему свободному произволению, т. е. грех непослушания, тогда как последствия греха, выразившиеся в наследуемых тленности и смертности человеческого естества, не являются предосудительными. В этом контексте невозможно говорить о том, каким образом вина за грех Адама может передаваться др. людям.

П. не разделяет пессимизм католичества и особенно протестантизма во взгляде на падшую природу человека. Согласно правосл. пониманию, образ Божий в падшем человеке помрачен, но не полностью уничтожен: человек остается образом Божиим даже в своем греховном состоянии. В одном из заупокойных песнопений правосл. Церкви говорится: «Образ есмь неизреченныя твоея славы, аще и язвы ношу прегрешений...» В падшем человеке свободная воля может, но не обязательно должна быть направлена исключительно на греховные деяния. Благоволение Божие к человеку не утрачено после грехопадения, так же как не утрачено и стремление человека к Богу. Человек сохраняет способность к благим делам, к-рые совершает при помощи благодати Божией, но не исключительно благодаря божественной благодати, как считают протестанты.

П. чуждо представление о том, что после грехопадения человека отношение к нему Бога изменилось, что Бог в наказание за грех отнял у человека Свою благодать; что человечество является массой осужденных грешников. Изменилось отношение людей к Богу, но не Бога к людям: любовь Божия к роду человеческому осталась неизменной. Отсюда следует правосл. понимание *предопределения* человечества ко спасению. Исходным пунктом в данном вопросе являются слова ап. Павла: «Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим 8. 29–30). Западнохрист. традиция находится в этом вопросе под влиянием блж. *Августина* Аврелия, к-рый считал, что Бог изначально предназначил одних людей ко спасению, а других к осуждению, причем свободная воля человека не играет никакой роли в деле спасения (*Aug.* De praedest. sanct. 8).

Представление о «двойном предопределении» стало краеугольным камнем богословской доктрины М. *Лютера* и Ж. *Кальвина*. Кальвин утверждал, что Адам «преткнулся потому, что это было постановлено Богом», хотя и преткнулся «из-за собственных пороков» (*Calv.* Inst. III

23. 8). Как Кальвин, так и Лютер отрицали наличие свободной воли в падшем человеке и ее возможность повлиять на спасение человека. С правосл. т. зр. предназначенными к спасению являются все созданные Богом люди; нет ни одного, заведомо предопределенного к погибели, осуждению или проклятию.

Призванным к спасению и предопределенным к *обожению* является всякий человек, следовательно, оправданным и прославленным может стать любой, кто этого захочет. Бог желает всех людей без исключения сделать богами по благодати: «Благодать Святого Духа стремится возгореться в наших душах, чтобы... приближающиеся к огню — или каждый в отдельности, или если можно, все вместе — воспламенялись и сияли, как боги... Я думаю, и так оно есть на самом деле, что именно в этом заключается воля Божия о нас...» (*Sym. N. Theol.* Catech. 34. 235–245). Однако спасение, согласно правосл. вероучению, является плодом *синергии* между Богом и человеком, в которой важнейшую роль играет свободная воля человека. Бог может и желает спасти всякого человека, но Он не может сделать это без его участия и согласия. «Если все согрешили, то почему одни спаслись, а другие погибли? Потому что не все захотели прийти, хотя по воле Божией все спасены, так как все призваны» (*Ioan. Chrysost.* In Rom. 16. 5). Каждый человек вправе отвергнуть спасение, совершённое Христом. Спасение ни для кого не будет принудительным: спасутся только те, кто желают следовать за Христом (см.: *Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 63). (Подробнее см. в статьях *Грех, Грех первородный, Обожение.*)

Христос. Учение о Христе составляет сердцевинный пункт П. Именно в учении о Христе как Богочеловеке и Спасителе заключено кардинальное отличие между христианством и др. монотеистическими религиями.

Правосл. *христология* основывается на учении НЗ, догматах Вселенских Соборов и трудах отцов Церкви — прежде всего восточных — и подразделяется на неск. тем: догмат Боговоплощения, учения о 2 природах, 2 действиях и 2 волях Христа, о страданиях и смерти Спасителя, о кресте Господнем, о сошествии Христа в *ад* и о Его воскресении, об искуплении и обожении (см. в статьях *Иисус Христос, Воплощение, Дифизитство, Кеносис, Искупление, Страсти Христовы, Крест, Воскресение Иисуса Христа, Обожение*).

Боговоплощение стало поворотным пунктом в судьбе человечества: по своему значению оно, как считает свт. Григорий Богослов, превосходит даже сотворение человека.

Рождество Христово. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30–40-е гг. XI в.
Фото: В. Е. Сусленков

Цитируя ап. Павла (Сын Божий «уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флм 2. 7)), свт. Григорий пишет: «Ибо поистине для нашего освобождения послужил Он плоти, рождению, немощам нашим и всему, чем спас содержимых под грехом. А что может быть больше для смиренного человеческого естества, чем соединиться с Богом и через такое соединение стать Богом...» (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 3). Будучи путем смиренного снисхождения и истощания божества, воплощение Слова в то же время стало путем восхождения человечества к вершинам обожения.

В христологии Восточной Церкви важное место занимает тема Христа — второго Адама. Эта тема восходит к учению ап. Павла о первом и втором человеке: «Первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий. ...Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15. 45–49). Развивая учение ап. Павла, сщмч. Ириней Лионский во II в. разработал теорию, согласно которой все события жизни Христа рассматриваются как повторяющие события жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл этой теории заключается в следующем: все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был уврачеван Христом. В научной лит-ре это учение сщмч. Иринея получило название теории «рекапитуляции» (лат. recapitulatio, греч. *ανακεφαλαιῶσις* — «возглавление»), поскольку данный термин, используемый Иринеем, буквально означает «переоглавление», т. е. перечисление глав списка в обратном порядке. Список дел, подлежащих переоглавлению, составляет все дела, которые Адам либо не совершил вовсе, либо совершил не так, как было заповедано Богом. Для исправления и уврачевания того, что было нарушено прародителями, Христос становится новым Адамом. «Итак, явно Господь пришел к своим... непослушание, происшедшее через древо, исправил Своим послушанием на древе... Грех первозданного человека получил исправление через наказание Перворожденного. И хитрость змея побеждена простотою голубя. И таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти» (*Iren.* Adv. haer. V 19. 1). Страдание Христа на кресте из послушания Богу Отцу было исправлением Адамова непослушания (см.: Ibid. V 16. 3).

Воплощение Сына Божия принесло человеку бесконечно больше благ, чем он утратил через грехопадение. В самом изгнании Адама из рая уже проявились благость Бога и любовь Его к человеку: «...если бы они (прародители) покаялись еще будучи в раю, то получили бы опять только тот же самый рай, и ничего более» (*Sym. N. Theol.* Catech. 5. 340–341). Но Господь уготовал для них Царство Небесное.

Когда мы говорим о соотношении между первым и вторым Адамом, необходимо возникает вопрос: какую человеческую природу воспринял на Себя Христос — Адама первозданного или Адама падшего?

Многочисленные высказывания вост. отцов, включая сщмч. Иринея Лионского, святителей Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Григория Паламу, не оставляют сомнений в том, что эти отцы считали человеческую природу Христа во всем, кроме греха, подобной природе падшего человека. Именно от падшего, а не от первозданного Адама Христос унаследовал тленную, смертную и страстную природу. Православный ответ на вопрос о том, какую природу Христос унаследовал от Адама, может быть только один: ту самую природу, к-рая нуждается в исцелении. Ибо «невосприятое не исцелено» (по выражению свт. Григория Богослова).

Сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить; вочеловечился от жены и родился от Девы, чтобы на Себя воспринять наше повинное греху рождение, и нам соделаться уже родом святым, «причастниками Божественного естества» (2 Петр 1. 4). «...Единородный Бог, через Себя изведший все в бытие... падшее в грех человеческое естество и тем самым подвергшееся тлению и смерти опять через Себя же привлек к бессмертной жизни, через Человека, в Котором вселился, восприняв на Себя целую человеческую природу, и Свою животворящую силу примешал к смертному и тленному естеству, и нашу мертвенность, через соединение с Собою, претворил в жизненную благодать и силу. Мы называем тайной Господа по плоти то, что Неизменяемый является в изменяемом, чтобы, изменив и претворив зло, вторгшееся в изменяемую природу, истребить грех, уничтожив в Себе Самом...» (*Greg. Nyss.* Contr. Eun. 5. 4).

Тот факт, что Христос родился не от обычного «смешения», а от Духа Святого и непорочной Девы, выделял Его рождение из чреды обычных человеческих рождений. Именно этот факт, по мнению свт. Григория Паламы, делал Иисуса «новым человеком», способным вместить в Себя всю полноту божества и сделать Свою плоть неиссякаемым источником освящения (см.: *Greg. Pal.* Hom. 14).

Христос был причастен «естественным и бесстрастным страстям», однако был по естеству чужд греховным страстям. К числу естественных прп. Иоанн Дамаскин относит страсти, «не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, произошедшего из-за преступления, как например, голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой происходят пот, капли крови; происходящая вследствие немощи естества помощь со стороны Ангелов и подобное, что по природе присуще всем людям». Все эти страсти Христос воспринял, чтобы их освятить и дать нашей природе силу побеждать противника, «дабы природа, некогда побежденная, обратила в бегство некогда ее победившего посредством тех нападений, которыми она была побеждена» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 20(64)).

«...Плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом-Словом, хотя не потеряла своей естественной смертности, но, по причине ипостасного соединения со Словом, сделалась животворящей...» (Ibid. III 21(65)). Иными словами, человеческая природа Христа была смертной, однако она стала животворящей в силу того, что была изначально обоженной, т. е. в силу «взаимообщения свойств».

По учению правосл. Церкви, Иисус Христос есть Бог и человек одновременно, единосущный Отцу по божеству и нам по человечеству. В лице Иисуса Христа божественная и человеческая природы сосуществуют в неслитном и нераздельном единстве.

Церковь. Экклезиология складывалась в П. на протяжении столетий и до сих пор находится в стадии формирования. В этом ее существенное отличие от др. областей правосл. вероучения. В то время как, напр., формирование триадологии и христологии фактически завершилось в эпоху Вселенских Соборов, по вопросу о Церкви как таковой в ту эпоху не возникало к.-л. ересей, требовавших богословского ответа. Именно поэтому св. отцы I тыс. почти не оставили экклезиологических трактатов и не отводили специальную главу о Церкви в систематических изложениях правосл. веры. Они «многое могли сказать о Церкви — и не только могли, но и сказали о ней предостаточно. Они, однако, никогда не пытались свести свои соображения воедино. Их догадки и размышления разбросаны по разным сочинениям, в основном экзегетическим и литургическим, встречаясь чаще в проповедях, чем в догматических работах. Так или иначе, церковные писатели всегда имели ясное представление о том, что в действительности есть Церковь,— хотя это «представление» никогда не сводилось ими к понятию, к определению» (*Флоровский Г. В., прот.* Христос и Его Церковь // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 600–601).

Исчерпывающее определение Церкви в святоотеческой лит-ре отсутствует. Свт. Филарет Московский в своем *Катехизисе* определяет Церковь как «от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами» (*Филарет (Дроздов), свт.* Пространный христианский катихизис Православной кафолической Восточной Церкви. М., 1909. С. 43). При всей формальной правильности этого определения оно не является ни святоотеческим, ни основанным на Свящ. Писании, ни исчерпывающим. Церковь — не просто общество людей, объединенных одной верой, одной «идеологией», не простая совокупность иерархии и мирян, участвующих в богослужении и таинствах. Церковь — это реальность, природа к-рой не поддается словесному определению. По мнению Н. А. *Бердяева,* «онтология Церкви совсем еще почти не раскрыта. Это — задача будущего. Бытие Церкви не было еще настолько выявлено и актуализировано, чтобы сделать возможным построение онтологии Церкви. Да и возможно ли определение природы Церкви? Церковь извне нельзя вполне увидеть и понять, нельзя вполне рационально определить, сделать проницаемой для понятия. Нужно жить в Церкви. Она постижима лишь в опыте. Она не дана нам с принудительностью, как внешняя реальность. И то, что внешне улавливается как Церковь, то не есть она в своей сокровенной природе. Церковь не есть храм, построенный из камня, не есть духовенство, иерархия, не есть общество верующих или приход, состоящий из людей, не есть учреждение, регулируемое правовыми нормами, хотя все это привходит в бытие Церкви» (*Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. П., 1928. Ч. 2. С. 190).

Отказываясь от формализации понятия «Церковь», Бердяев впадает в др. крайность: его видение онтологической реальности Церк-

ви страдает чрезмерной спиритуализацией. Он определяет Церковь как «невидимую вещь», обладающую духовной природой. Извне видны «лишь камни, лишь ритуал, лишь учреждение, лишь люди, облеченные в церковный чин. Но подлинная, бытийственная реальность Церкви сокровенна, мистически пребывает за гранями внешних камней Церкви, иерархии, обрядов, соборов и прочего» (Там же. С. 191). Учение о невидимой Церкви всегда было одной из составляющих христ. экклезиологии, однако признание духовной природы Церкви не должно вести к мысли о второстепенности ее «внешних» атрибутов. Не будучи лишь совокупностью иерархии, таинств, обрядов, соборов и вероучения, Церковь в то же время не может существовать без них.

В НЗ о Церкви говорится неоднократно, однако авторы священных книг не делали попыток ее определения, отдавая предпочтение метафорам (см., напр.: Ин 10. 1–16; 15. 1–7; Еф 1. 22–23; 1 Кор 12. 12–13, 27; 2 Кор 11. 2; 6. 16; 1 Петр 2. 5). Тот же метод использовался в святоотеческой традиции.

Основным ориентиром для размышлений о Церкви служит Никео-Цареградский Символ веры, в котором она характеризуется «единой, святой, соборной и апостольской».

Единство. Вост. св. отцы говорили о духовно-нравственном единстве христиан, так что «Церковь дышит единым дыханием» (*Clem. Alex.* Strom. VII 6. 32). Будучи телом Христовым, она скрепляет своих членов единством веры, Крещения, Евхаристии и причастия Св. Духа (*Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 30. 1–2).

В П. важнейшее место занимает учение о единстве Церкви по образу единства Божия: Церковь едина, потому что создавший ее Бог един: «В соответствии с природой этого Единого, Церковь по самому существу своему должна быть едина...» (*Clem. Alex.* Strom. VII 17. 107). Единодушие и единомыслие учеников Христовых в лоне единой Церкви является образом единства, существующего между Лицами Святой Троицы, в известной степени «отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне» (*Cyr. Alex.* In Ioan. XI 11).

К др. важнейшим факторам церковного единства относятся приобщение плоти и крови Христа в Евхаристии, делающее христиан единым церковным телом, и неотделимое от него единение в Св. Духе (Ibidem).

Учение о единстве Церкви имело решающее значение при выработке критериев отношения к отпавшим от нее еретическим и раскольничьим сообществам. В древней Церкви к этим группам не было вполне однозначного и унифицированного подхода (см. в ст. *Границы Церкви*). Разница в подходе к этой проблеме обусловливала и различие в практике приема в П. возвращающихся из раскола (см. также в ст. *Ересь*).

Классическим выражением церковной *акривии* в вопросе о благодатности еретических и раскольничьих сообществ стало учение сщмч. *Киприана* Карфагенского. Основные постулаты этого учения — вне Церкви нет спасения; единство Церкви обеспечивается единством епископата; Церковь не утрачивает единство, когда от нее отступают еретики и раскольники,— вошли в сокровищницу церковного Предания и легли в основу экклезиологии П. Правосл. Церковь всегда отвергала возможность разделения единой Церкви на неск. самостоятельных Церквей, обладающих неким внутренним, скрытым единством при отсутствии видимого единства иерархии и таинств. Отпадение от Церкви является отсечением ветви от ствола. При этом ствол сохраняет свое единство, тогда как отсеченная ветвь усыхает.

Следует отметить, что свт. Киприан не делает различия между еретиками и раскольниками и не уточняет, какие именно ереси и расколы подлежат столь строгому суду. Между тем древняя Церковь, особенно на Востоке, дифференцированно подходила к ересям, считая одни из них более тяжкими, другие — менее, и не уравнивала ересь с расколом. Раскол мог носить временный характер, часто его движущей силой была не ересь, а причины церковно-адм. характера, и уврачевание требовало лишь восстановления общения между иерархами Церкви и иерархами отколовшегося от него церковного сообщества.

В П. классическим документом по вопросу об отношении к еретикам и раскольникам стало каноническое послание свт. Василия Великого к *Амфилохию* Иконийскому, вошедшее в свод правил правосл. Церкви (Васил. 1). В нем в согласии с древней практикой сказано, что еретики принимаются в Церковь через крещение; раскольники — без крещения, поскольку их крещение признаётся действительным; члены самочинных собраний присоединяются через покаяние. Также указано на целый ряд исключений, допускающих различную практику в силу принципа *икономии,* излагается важнейший тезис об оскудении благодати Св. Духа в расколе в результате прекращения апостольского преемства.

На Западе блж. Августин ввел различие между таинством и его действенностью (effectus): у раскольников таинства имеют место, но не действенны вне церковного общения (*Aug.* De bapt. contr. donat. VI 1. 7). В П. такой взгляд не был воспринят, ибо благодать таинств не автономна и таинства могут совершаться только внутри Церкви, которая придает им действенность, действительность и спасительность. Отношение к таинствам еретиков и раскольников в Восточной Церкви варьировалось в разные эпохи в зависимости от обстоятельств. При этом важную роль играл педагогический момент: наиболее строго подходили к тем расколам, к-рые наносили наибольший ущерб церковному единству.

То же правило действовало и в отношении к ересям как отклонениям от общецерковного учения по догматическим вопросам. Так, свт. Григорий Богослов подчеркивал (*Greg. Nazianz.* Or. 23. 35–36), что разница в догматической терминологии не всегда означает разногласия в понимании самих догматов и далеко не все догматические споры, возникающие между Церквами, являются следствием различия в вере; многие из них — всего лишь «суетные состязания о звуках». Кроме того, существуют «малые» догматы, по поводу которых допустимы разногласия и к-рыми можно пренебречь ради церковного единства. По мнению свт. Григория, среди отделившихся от Церкви есть те, кто остаются верны ей, хотя и оказываются вне общения с ней. Т. е. не все христиане, отделившиеся от Церкви, непременно являются еретиками.

Основные положения правосл. учения о единстве Церкви были сформулированы в эпоху Вселенских Соборов, и в последующие века чего-либо принципиально нового к этому учению добавлено не было. Однако

расколы II тыс. поставили перед П. задачу осмысления темы единства и церковных разделений в изменившемся историческом контексте. После разделения Церквей (1054) надлежало сформулировать отношение к *Римско-католической Церкви*, а после Реформации — к *протестантизму*.

Правосл. Церковь всегда отождествляла себя с единой, святой, соборной и апостольской Церковью, о к-рой говорится в Символе веры, рассматривая остальные христ. конфессии как отпавшие от церковного единства. Сочинения отцов Восточной Церкви II тыс., в частности свт. Григория Паламы и свт. Марка Эфесского, свидетельствуют о том, что к *католицизму* относились отнюдь не как к расколу, а как к ереси, затрагивающей догматы первостепенной важности. Догматические разногласия между П. и протестантизмом еще более глубоки.

В то же время не все правосл. авторы считали церковные общины, находящиеся вне П., полностью лишенными благодатной жизни (см., напр.: *Филарет (Дроздов), свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Греко-Российской Восточной Церкви. М., 1833. С. 27–29). В отношении этих общин принцип икономии применялся достаточно широко — как на богословском уровне, так и на уровне церковной практики. В частности, наиболее распространенной на протяжении веков была практика приема в правосл. Церковь из католичества и протестантизма без совершения таинства Крещения.

Экклезиологическое самопонимание П. нашло отражение в документе *Архиерейского юбилейного Собора Русской Православной Церкви* (2000) «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», в к-ром святоотеческое учение о единстве Церкви применено к совр. реалиям.

Святость. Согласно ап. Павлу, Церковь «свята и непорочна» (Еф 5. 27): будучи создана Святым Богом, она является носительницей божественной святости. К этой святости приобщаются все члены Церкви. Не случайно в Деяниях святых апостолов и апостольских Посланиях слово «святые» обозначает всех верующих во Христа. Это словоупотребление сохранилось и в православной литургии, в частности в

Неделя всех святых. Икона. 1611 г. Иконописец Семен Хромой (ИГХГ)

древнем возгласе «Святая святым», который указывает на то, что *Дары Святые* должны преподаваться только святым, т. е. верным, членам Церкви. Тот же смысл имеют слова «Благословен вход святых твоих», произносимые старшим священнослужителем на малом *входе:* этот возглас указывает на то, что вместе с предстоятелем в храм для совершения Евхаристии входят все верующие. Речь здесь идет не о личной святости, а о том, что христиане — это те, кто призваны быть святыми через приобщение к святости Божией, подаваемой им через Церковь, Евхаристию и др. таинства, через причастие Св. Духа: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Петр 2. 9).

Источник святости — Сам Бог, вместилищем Которого является Церковь (*Clem. Alex.* Strom. VII 5).

Святость Церкви выражается прежде всего в том, что она непогрешимо хранит учение Христа. Гарантами богословской непогрешимости Церкви являются действующий в ней Св. Дух и апостольское преемство иерархии (*Iren.* Adv. haer. III 24. 1). Тогда как Церковь непогрешимо хранит в чистоте православную веру, отдельные ее члены могут погрешить и уклониться в ересь. В этом случае они отпадают от Церкви (Ibidem).

Среди членов Церкви есть люди, обладающие личной святостью благодаря своему собственному духовному подвигу и благодати Божией, споспешествующей в деле духовного совершенствования. Однако в абсолютном смысле свят только Бог. Даже в ангелах Бог «усматривает недостатки» (Иов 4. 18). Что же касается людей, то, как говорится в заупокойной молитве, читаемой в правосл. Церкви, «несть человек иже жив будет и не согрешит». Безгрешных людей нет; есть люди, достигшие высоких ступеней духовного совершенства, преодолевшие в себе тяготение к греху и приблизившиеся к Богу. Этих людей Церковь называет святыми.

Святость является призванием каждого человека, и П. выдвигает личную святость не только как идеал, но и как норму. В то же время Церковь никогда не требовала святости в качестве непременного условия членства. Подражая Богу, Который «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 45), Церковь с любовью относится ко всякому человеку — и к праведнику, и к грешнику. Грех воспринимается как болезнь, и Церковь не отсекает больные члены, но исцеляет их. «Согрешил ты? Войди в церковь... покайся: здесь больница, а не судилище; здесь не истязают, а дают прощение в грехах» (*Ioan. Chrysost.* De poenit. 3. 4).

Противоречие между святостью Церкви и греховностью ее членов занимало умы христ. писателей на всем протяжении церковной истории. Однако в отличие от Западной Церкви (см. ст. *Донатизм, Новациан*) на Востоке никогда не было специальных споров по вопросу о святости Церкви.

На правосл. Востоке не было акцента на автономной, сохраняющейся даже вне Церкви силе таинств. Кроме того, их действенность никогда столь резко не противопоставлялась личным качествам священнослужителя, как это было сделано на Западе. Так, в священнической молитве *Литургии святителя Василия Великого* не исключается возможность того, что грехи священнослужителя становятся препятствием для действия благодати и, следов., для действительности таинства: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров». Прп. *Симеон Новый Богослов* утверждал, что

власть «вязать и решить» принадлежит не всем священникам, а только тем из них, к-рые «в духе смирения священнодействуют Евангелие и живут в непорочной жизни» (*Sym. N. Theol.* Catech. 28. 263–265; см. также: *Idem.* Eth. 6. 428; *Idem.* Hymn. 58; *Idem.* Ep. de confess. 13).

Вопрос о нравственном состоянии священнослужителей всегда был болезненным для христ. Церкви, особенно в те периоды истории, когда прекращались гонения и она становилась могущественным институтом, пользующимся покровительством светских властей. В такие времена грань между Церковью и миром, между «царством духа» и «царством кесаря» как бы стиралась, и в этом был великий соблазн не только для Церкви, но и для тех, кто наблюдали ее со стороны (ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 43. 26. 1–34; *Idem.* Or. 26. 15. 17–23; *Idem.* Carm. de se ipso. 17). Однако инвективы св. отцов в адрес современников, отражающие отрицательные явления церковной жизни, подтверждают, что критическое отношение к самой себе никогда не покидало Церковь. Она всегда свидетельствовала о своем призвании к святости и не снижала духовно-нравственную планку, даже если мн. ее члены, включая священнослужителей, до этой планки не дотягивали.

Соборность. Именование Церкви в Символе веры кафолической, или в слав. переводе соборной, указывает на ее распространение по всему миру, на открытость для каждого человека вне зависимости от его этнического происхождения и социального положения, т. е. на ее всеобщий, всеобъемлющий, вселенский характер. В отличие от гос-в у кафолической Церкви отсутствуют географические границы: «Цари стран и народов имеют пределы власти своей, одна святая вселенская Церковь во всем мире имеет беспредельную силу» (*Cyr. Hieros.* Catech. 18. 27). Кроме того, термин «кафолическая» употребляется для различения истинной Церкви и еретических сообществ.

Каждая поместная Церковь, т. е. Церковь конкретного места, является частью вселенского П. Это, однако, не означает, что поместная Церковь имеет частичный, неполный характер. Каждая поместная Церковь обладает в то же время в самой себе всей полнотой церковности и кафоличности. Кафолической Церковью является не только вселенская Церковь как совокупность поместных Церквей, но и каждая поместная Церковь, находящаяся в общении с др. Церквами. На этом особенно настаивает т. н. евхаристическая экклезиология, разработанная в П. во 2-й пол. XX в. протопр. Николаем *Афанасьевым,* развитая протопресвитерами Александром *Шмеманом* и Иоанном *Мейендорфом,* а также митр. *Иоанном (Зизиуласом).* Евхаристическая экклезиология исходит из того, что первоначальной церковной единицей была евхаристическая община, сплоченная в одном месте вокруг одного предстоятеля — епископа или старшего пресвитера.

Кафоличность, вселенскость, универсальность Церкви, по утверждению протопр. Н. Афанасьева, в сознании первых христиан ассоциировалась не с совокупностью поместных Церквей, а с их собственной поместной Церковью. Кафоличность воспринималась как внутреннее качество Церкви, а не только как внешний ее атрибут: «Будучи единой во всей своей полноте, Церковь оставалась всегда внутренне-универсальной, т. к. каждая местная церковь содержала в себе все остальные местные церкви. То, что совершалось в одной церкви, совершалось во всех остальных, т. к. все совершалось в Церкви Божьей во Христе. В силу этой кафолически-универсальной природы местным церквам была совершенно чужда замкнутость и провинциализм. Ни одна церковь не могла отделить себя от другой или других, т. к. она не могла отделить себя от Христа» (*Афанасьев Н. Н., протопр.* Церковь Духа Святого. П., 1971. С. 5). Поместная Церковь, хотя и кафолична во всей полноте, не самодостаточна: ее кафоличность реализуется в общении с др. поместными Церквами.

Слав. слово «соборность» прочно вошло в совр. церковный язык и широко используется не только в русском, но и в др. европ. языках (в том числе даже в греческом) не столько в качестве синонима кафоличности, сколько в своем собственном качестве — как термин, указывающий на соборные структуру и управление Церкви. Представление о соборности как единении и равенстве всех членов Церкви, бывшее важнейшим элементом экклезиологии А. С. Хомякова и др. славянофилов, оказало большое влияние на совр. правосл. богословие.

В кафоличности Церкви, по мнению прот. Г. Флоровского, «разрешается болезненная двойственность между свободой и авторитетом. В Церкви и не может быть внешнего авторитета. Авторитет не может быть источником духовной жизни». В Церкви каждый обладает свободой и призывается не к официальному подчинению внешнему авторитету, а к тому, чтобы «обуздать свою субъективность, освободиться от психологизма, поднять уровень своего сознания до полной кафолической меры». Христианин должен «жить в духовном и осознанном согласии с исторической полнотой церковного опыта», преодолевая субъективность и партикуляризм (*Флоровский Г. В., прот.* Кафоличность Церкви // *Он же.* Избр. богосл. ст. М., 2000. С. 156–157). Прот. Г. Флоровский увязывает идею соборности с евхаристической экклезиологией: «Единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в евхаристическом тайнодействии» (*Он же.* Евхаристия и соборность // Там же. С. 75).

В XX в. соборность противопоставлялась рим. папизму: тогда как в католицизме высшая учительная власть принадлежит папе, в П. гарантом богословской непогрешимости является соборный разум Церкви. Однако притом что православные категорически не приемлют идею *непогрешимости папы Римского,* они вовсе не считают непогрешимым церковный Собор. Никакой внешний атрибут, как показывает история Церкви, не может гарантировать беспрепятственное осуществление соборности. Вселенский Собор отнюдь не является высшим органом управления в П.: правосл. Церковь живет без Вселенских Соборов уже более 12 веков. Но и на уровне поместной Церкви Собор является, хотя и желательным, но вовсе не непременным и не единственным способом выражения соборности. На протяжении более 200 лет, в течение всего синодального периода, в РПЦ не созывались Соборы епископов. При этом Церковь жила полнокровной духовной жизнью, осуществляя свою спасительную миссию без какого бы то ни было изъяна.

Соборность, согласно правосл. пониманию, проявляется в том, что все епископы, несмотря на возможную

разницу в положении, звании и значимости, равны между собой и находятся в общении между собой. Предстоятель поместной Церкви (патриарх, митрополит или архиепископ) является первым среди равных: в сакраментальном плане, так же как и в плане богословской непогрешимости, он отнюдь не выше др. епископов.

В П. неприемлема идея примата в той форме, в какой он существует в католичестве, и папской непогрешимости. С правосл. т. зр. нет ни одного качества, к-рое может быть усвоено одному епископу и к-рым не обладал бы др. епископ. В сакраментальном и богословском плане каждый епископ обладает епископской властью во всей полноте и целостности, будучи во всем равен любому другому епископу. Усвоение одному епископу к.-л. особых сакраментальных или богословских привилегий является грубым нарушением и радикальным искажением принципа соборности Церкви.

Соборность в П. существует не только на уровне епископов, но и на уровне низшего *клира* и *мирян*. Славянофилы увязывали концепцию соборности с представлением о народе Божием, под к-рым понимались именно миряне, как носителе церковной истины. Идеи славянофилов вдохновили рус. иерархов и богословов нач. XX в. на привлечение мирян к подготовке *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* и участию в его работе.

Апостольство. П. в согласии с историей ранней Церкви не оправдывает свойственное средневек. и посттридентскому католицизму резкое разделение Церкви на учащую и учимую, на клир и мирян. «Сакраментальное» священство возникало постепенно и отнюдь не в противовес мирянам, не с целью подчинения мирян внешнему авторитету духовенства. Служение епископов и пресвитеров стало продолжением того служения, к-рое Христос вверил всей Церкви, всему «новому Израилю». В то же время структура древней Церкви не была анархичной. В ней с самого начала существовало служение управления, сосредоточенное в руках апостолов — ближайших учеников Христа, свидетелей Его жизни, смерти и воскресения. Именно принадлежность к кругу учеников Христовых отделяла апостолов от прочих уверовавших во Христа и естественным образом ставила их во главу церковного управления. Апостолы были теми, кого Сам Господь избрал на служение (Ин 15. 16), кому вручил власть вязать и решить (Мф 18. 18): на этом прежде всего зиждился их авторитет.

Из всех многообразных служений, которые существовали в древней Церкви, наиболее долговечным и незаменимым оказалось служение управления. В первые же годы существования Церкви апостолы стали рукополагать пресвитеров и епископов для управления местными Церквами, создававшимися в результате апостольской проповеди. Так было положено начало *апостольскому преемству* в Церкви — ключевому понятию правосл. экклезиологии: только та Церковь является истинной Церковью Христовой, в к-рой существует непрерывное преемство иерархии, восходящее к апостолам. Если такое преемство отсутствует или когда-либо прервалось, Церковь не может считаться истинной, иерархия — легитимной, а таинства — действительными. Суть апостольского преемства состоит в том, что «чин священнослужителей в церкви установлен Христом: епископы и диаконы поставлены апостолами. Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа; то и другое было в порядке по воле Божией» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 42).

Именно с епископским служением в Церкви связана концепция апостольского преемства. В апостольском преемстве иерархии нет ничего автоматического или магического: преемство рукоположений не является какой-то автономной линией, независимой от Церкви. Епископы и пресвитеры поставлялись апостолами «с согласия всей Церкви» (Ibid. 44), к-рое было не менее значимым фактором, чем наличие законного рукоположения. Вне Церкви линия апостольского преемства утрачивает свою действительность и значимость. Именно поэтому Церковь не признаёт наличие апостольского преемства в еретических сообществах, даже если формально прямое преемство рукоположений никогда не прерывалось.

Почитание святых. Неотъемлемой составляющей бытия П. является почитание святых. Правосл. Церковь верит в их живое присутствие, и именно этим оправдано молитвенное обращение к ним, к-рое, однако, не препятствует прямому общению между верующими и Богом.

Богословское обоснование культа святых было окончательно сформулировано лишь в эпоху *иконоборчества,* поскольку до этой эпохи не возникало ересей, оспаривавших этот культ. Однако сама практика почитания святых существовала в Церкви с первых веков. Отправным пунктом для нее послужил культ апостолов и *мучеников,* широко распространившийся как на Востоке, так и на Западе уже во II–III вв. (ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 24. 4. 5–17; подробно см. в ст. *Канонизация*).

Для правосл. христианина святые не столько посредники между ним и Богом, сколько живые носители истинного христианства, чья жизнь служит высоким нравственным примером. Непрерывность опыта христ. святости, так же как и непрерывность апостольского преемства, составляет характерную особенность П. «Ибо святые, приходящие из рода в род через делание заповедей Божиих, сочетаются с предшествующими по времени святыми, озаряются подобно тем, получая благодать Божию по причастию, и становятся словно некоей золотой цепью, в которой каждый из них — отдельное звено, соединяющееся с предыдущим через веру, дела и любовь, так что они составляют в едином Боге единую цепь, которая не может быть легко разорвана» (*Sym. N. Theol.* Cap. theol. 3. 5).

Почитание святых в П. неразрывно связано с учением об обожении как цели христ. жизни, восстановлении в человеке образа и подобия Божия, всецелого соединения человека с Богом. По словам прп. Иоанна Дамаскина, святые «сделались сокровищницами и чистыми жилищами Бога». Их смерть — скорее сон, успение, чем смерть. Они и по смерти живы и предстоят перед Богом. Через ум Бог обитал в телах святых, к-рые стали «одушевленными храмами Божиими» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. IV 15). Тела святых, соединенных с Богом, становятся пронизанными Его присутствием, энергией и благодатью. Отсюда вытекает необходимость почитания мощей святых в качестве источников исцелений и чудотворений (*Idem.* De imag. I 20).

В П. также распространено почитание святителей — епископов, к-рые прославились своей деятельностью по защите догматического учения Церкви против различных ересей, особенно в эпоху Вселенских Соборов, преподобных — преуспевших в духовно-аскетической жизни иноков, благочестивых императоров и благоверных князей. Наиболее неординарным типом святости является *юродство* — добровольное принятие на себя человеком личины безумия.

Культ святых выражается в П. в разнообразных формах: в их честь строятся храмы, устанавливаются церковные праздники в дни их памяти, составляются богослужебные чинопоследования, жития, пишутся иконы. До настоящего времени сохраняется традиция полагать частицу мощей мученика или святого под престол освящаемого храма, а в РПЦ частица мощей вкладывается также в *антиминс*. Эта традиция уходит корнями в практику совершения Евхаристии на гробах мучеников.

Прежде всего почитание святых имеет нравственный смысл — христиане призваны подражать жизни и подвигам святых для того, чтобы и самим сделаться одушевленными храмами Божиими. Однако жизнь нек-рых канонизированных императоров, царей и князей далеко не во всех аспектах может служить примером для подражания. Почитаются они не столько за свою высокую нравственность, аскетический образ жизни или личное благочестие, сколько за выдающуюся роль, к-рую сыграли в истории Церкви. Ярким примером является св. равноап. имп. *Константин,* положивший конец 3-вековой эпохе гонений на христианство. Причисление его к лику святых было скорее актом благодарности со стороны Церкви, чем признанием его личной святости.

Событием общецерковного и общенационального масштаба стало прославление новомучеников и исповедников Российским Архиерейским Собором РПЦ в 2000 г. Тем самым Русская Церковь дала оценку наиболее трагическому периоду российской истории, вынесла свой суд и подвела черту под страшным временем гонений. Актом канонизации она показала, что период гонений на веру явил массовый героизм тысяч людей, не побоявшихся открыто исповедать Христа перед лицом богоборческой власти.

В П. не существует четко разработанной системы канонизации святых, и практика в одной поместной Церкви может существенно отличаться от практики в др. Церквах. Однако если одна поместная Церковь совершает акт канонизации тех или иных святых, то их имена, как правило, посылаются в др. правосл. Церкви для признания канонизации и принятия решения о включении в собственные диптихи.

Особое положение занимает почитание Девы Марии, к-рое постепенно складывалось на христ. Востоке в контексте христологических споров в течение I тыс. Учение о Ней св. вост. отцов было неотъемлемой частью их христологии, в связи с чем в П. в отличие от католицизма не существует мариологии как специального раздела догматического богословия.

В правосл. богослужении Богородице отведено исключительное место. *Богородичные праздники* сопровождают верующего на протяжении всего церковного года параллельно с *Господскими праздниками*. В РПЦ широко распространены празднования в честь икон Божией Матери — Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской и др. Бесчисленное количество молитв, посвященных Богородице, свидетельствует о том, что Ее образ был источником неоскудевающего вдохновения для церковных поэтов и гимнографов. Он остается таковым для всех поколений правосл. христиан, видящих в Пресвятой Богородице «Заступницу усердную», «в скорбех и печалех Утешение», «взыскание погибших» и «всех скорбящих радость». (Подробнее см. в ст. *Богородица.*)

Церковные таинства и обряды. В совр. словоупотреблении *таинством* в П. называется одно из священнодействий, в к-рых благодать Св. Духа подается верующему. В т. н. символических книгах правосл. Церкви, в греч. и рус. учебниках по догматическому богословию XVIII–XIX вв. учение о таинствах излагалось в категориях лат. схоластического богословия. Так, утверждалось, что по воле Господа Иисуса таинств в Церкви 7: *Крещение, Миропомазание,* Причащение *(Евхаристия), Покаяние, Священство, Брак,* Елеосвящение; что количество их соответствует «всем потребностям христианской жизни человека и потребностям самой Церкви» (*Макарий.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 314, 512–513); что для совершения любого таинства требуются материя, форма и законно рукоположенный священнослужитель.

Такое понимание, не имеющее параллелей в творениях вост. отцов Церкви I тыс., приводило к многочисленным натяжкам. Седмеричным числом таинств были искусственно выделены определенные церковные чинопоследования, а целый ряд других, не менее важных, напр. пострижение в монашество, отнесены к категории обрядов. Кроме того, доказывать божественное происхождение и определить «материю» каждого таинства не всегда удавалось убедительно. Необходимость определить в каждом таинстве словесную формулу, при помощи к-рой таинство совершается, приводила к тому, что из чинопоследования искусственно выделялись те или иные слова, которым придавали значение «тайносовершительных».

На правосл. Востоке первой попыткой систематизации и схематизации церковных таинств стал входящий в «Ареопагитики» трактат «О церковной иерархии» (Areop. EH), а учение о 7 таинствах в качестве попытки приспособления правосл. учения к католическому впервые появилось в «Исповедании веры» (1267) имп. *Михаила VIII Палеолога,* к-рое он направил папе Римскому *Клименту IV* с целью заключения *унии церковной* с латинянами. Однако в этот же период встречались перечни с иным составом таинств, включавшие, напр., *схиму* или чин *погребения* усопших (см.: *Катанский А. Л.* Догматическое учение о 7 церковных таинствах в творениях древнейших св. отцов и учителей Церкви до Оригена включительно: Ист.-догматич. исслед. СПб., 1877. С. 417). В XIV в. свт. Григорий Палама и св. прав. *Николай Кавасила,* говоря о таинствах, не приводили списка из 7 таинств. Такой список встречается в XV в. у свт. *Симеона* Солунского, который, однако, включил в раздел о покаянии полное описание монашеского *пострига* (*Sym. Thessal.* De poenit. 265–275 // PG. 155. Col. 489–504). Лишь в XVII в. учение о 7 таинствах становится в П. общепринятым, войдя сначала в «символические книги», а затем и в семинарские учебники. В кон. XIX–XX в.

параллельно с возрождением интереса к творениям отцов Церкви правосл. богословие в лице архим. *Киприана (Керна),* протопресв. Александра Шмемана, протопресв. Иоанна Мейендорфа и др. начало освобождаться от такого искусственного и схематичного представления, характерного для средневек. латинства.

Большинство церковных таинств генетически связано с Евхаристией. В визант. период ни одно из них не воспринималось как «частное» богослужение, как «треба», к-рая может быть совершена в отрыве от евхаристического общения. Все таинства совершаются внутри Церкви, неотделимы от Церкви. Правосл. сознанию чуждо лат. учение о таинствах как независимых орудиях благодати и их действенности в силу правильного совершения (ex opere operato).

Таинства приоткрывают перед человеком реальность иного мира, способствуют его духовному перерождению и открывают путь к обожению: «Посредством таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный мир проникает солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с этим миром, и восстанавливает жизнь сверхмирную» (*Nicol. Cabas.* De vita in Christo. I 40; см. также: Ibid. 109–110). Соединяя человека с Богом, таинства Церкви в то же время помогают человеку реализовать свою человечность, свой потенциал свободы, свое призвание к жизни в Св. Духе (см.: *Мейендорф И., протопр.* Брак в Православии. Клин, 2004. С. 15–16).

В П. все таинства и священные обряды совершаются только епископами или пресвитерами. Так в их преподании прослеживается преемство иерархии от апостольской эпохи до наст. времени.

Количество церковных обрядов в П. не поддается исчислению. Некоторые обряды существовали в древности, но вышли из употребления; другие, напротив, создаются вновь. Помимо отнесенных к таинствам наиболее значимыми обрядами являются постриг, погребение, *водоосвящение.* Чинопоследования большинства из них содержатся в *Требнике.* (Подробно об отдельных таинствах и обрядах см. в соответствующих статьях.)

Эсхатология. В П. эсхатология играет существенную роль, пронизывая все бытие Церкви, ее богослужение, таинства и обряды, ее богословское и нравственное учение, аскетику и мистику. Эсхатологическими ожиданиями наполнена вся история Церкви, начиная от воскресения и вознесения Христа на небо вплоть до наст. времени. Испытав в XVIII–XIX вв. влияние протестант. и в особенности католич. схем, правосл. богословие XX в. переосмыслило эсхатологию на тех патристических началах, на к-рых она строилась в эпоху ранней Церкви и в визант. период.

Эсхатология является отличительной особенностью христ. веры в спасительную силу определенных исторических событий, в окончательную победу Бога во Христе и Царства Божия. Она устремлена в будущее, и в то же время «как христиане мы уже обладаем тем, во что мы верим. Царство должно прийти, но вместе с тем грядущее Царство уже посреди нас. Царство — не только нечто обещаемое, мы можем познать его уже здесь и сейчас» (*Шмеман А., протопр.* Литургия и эсхатология // *Он же.* Литургия и Предание. К., 2005. С. 117).

Эти 2 аспекта христ. эсхатологии раскрываются уже в новозаветном учении о *Царстве Божием* (Мф 3. 25; 4. 17; 5. 20; 21. 43; Лк 22. 29–30). Нравственное учение Христа построено на фундаментальном утверждении о нем как реальности не только будущего, посмертного существования, но и земной жизни человека. По словам Спасителя, «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11. 12), т. е. восхищают здесь, на земле. Обращаясь к ученикам, Спаситель увещевает их: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк 12. 32). Т. о., Царство Божие уже даровано и осуществляется в жизни христиан. Через веру во Христа и следование Его заповедям люди приобщаются к тому Царству Божию, полнота к-рого будет реализована после *Второго пришествия,* но к-рое тем не менее уже незримо присутствует в Церкви, составляя сердцевину ее бытия.

Этот опыт раскрывается и в богослужении П., в особенности в Божественной литургии, к-рая является не только *анамнесисом,* воспоминанием о прошедших событиях Тайной вечери, страданий, смерти и воскресения Спасителя, но и причастием будущей реальности (*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 260). Литургия — это «исполнение Церкви за трапезой Господней в Его Царстве» (*Шмеман А., протопр.* Литургия и эсхатология // *Он же.* Литургия и Предание. К., 2005. С. 119).

С правосл. т. зр. эсхатология является скорее областью вопросов, а не ответов, тайн, а не очевидности, упований и надежд, а не безапелляционных утверждений. Многое из того, что касается будущей судьбы мира и человечества, открыто в Свящ. Писании и Предании Церкви, но многое остается в сокровенной глубине божественных тайн. По ряду эсхатологических вопросов имеются серьезные расхождения между вост. и зап. богословской традициями, а по нек-рым вопросам нет однозначного мнения и внутри П. В этом отношении для богословия существует двойная опасность: «слишком многое уточнить и конкретизировать или же, наоборот, слишком многое отнести к области невыразимой тайны». Затрагивая эсхатологические проблемы, мы «вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые мы должны одновременно охватить, перед множеством перемещающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, не исказив» (*Лосский В. Н.* Господство и Царство: Эсхатологический этюд // *Он же.* 2000. С. 581–582).

В богословской традиции П. принято различать эсхатологию личную и эсхатологию универсально-историческую. Первая включает вопросы, связанные со *смертью* и посмертной судьбой отдельной человеческой личности; 2-я, напротив, обращена к буд. событиям, имеющим отношение к истории всего человечества — Второму пришествию Христа, всеобщему воскресению, Страшному Суду, вечному блаженству праведников и мучению грешников. Это деление имеет, впрочем, лишь методологическое значение, поскольку судьба отдельного человека неотделима от судьбы всего человечества.

В П. смерть рассматривается, с одной стороны, как последствие грехопадения: Бог создал людей бессмертными, но в результате уклонения от исполнения заповеди Божией люди стали смертными и тленными. С др.

стороны, у нек-рых св. отцов присутствует мысль о том, что смерть является благословением Божиим, ибо через смерть лежит путь к воскресению и вечной жизни: «по домостроительству Промыслом Божиим на естество человеческое наслана смерть, чтобы по очищении от порока во время разрешения тела и души человек снова воскресением воссоздан был здравым, бесстрастным, чистым и чуждым всякой примеси порока» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 35; ср.: *Isaac Syr.* Hom. II 39. 4).

Крестная смерть Господа Спасителя придала смысл и оправдание смерти человека. Победив и упразднив смерть, Христос открыл человечеству дорогу к воскресению. Для верующего она потеряла свою силу: «...мы все еще умираем прежней смертью, но не остаемся в ней; а это не значит умирать... Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни. Если же после смерти он оживет, и притом лучшей жизнью, то это не смерть, а успение» (*Ioan. Chrysost.* In Hebr. 17. 2).

Страшный Суд. Роспись ц. Рождества Христова в Ярославле. 1683 г. Фото: А. С. Зверев

В вопросе о посмертной судьбе человека в П. существует неск. представлений. Напр., у прп. Макария Египетского и еп. *Диадоха* Фотикийского говорится о том, что души грешников встречают демоны, тогда как души праведников попадают в руки ангелов (*Macar. Aeg.* Hom. spiritual. 22; *Diad. Phot.* De perfect. spirit. 100). Др. авторы считают, что душа всякого человека, в том числе праведника, после смерти подвергается испытаниям (см., напр.: *Basil. Magn.* Hom. in Ps. 7. 2; *Ioan. Climacus.* Scala. 7. 50; ср.: *Серафим (Роуз), иером.* Душа после смерти. М., 1991). На этих утверждениях основано учение о посмертных *мытарствах*. Вне зависимости от того, насколько буквально воспринимаются древние или совр. свидетельства о мытарствах, учение о том, что после смерти человека ждет испытание, следует признать общепринятым в П. В учебниках по догматическому богословию оно называется «частный суд» в отличие от всеобщего Страшного Суда в конце истории, на к-ром определится окончательная участь каждого человека.

После того как посмертное испытание души завершается, она попадает либо в преддверие *рая,* где пребывает в ожидании вечного блаженства, либо в преддверие *ада,* где предвкушает вечную муку (см.: *Амвросий (Погодин), иером.* Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 119). В *синаксаре* субботы мясопустной по 6-й песни канона на утрене сказано, что «души святых ныне пребывают в неких особых местах, а души грешных — отдельно: те в радости упования, а эти в печали от ожидания наказания. Ибо святые еще не получили обетованные блага». Именно исходя из того, что до Страшного Суда посмертная участь людей не определена окончательно и в их судьбе возможны изменения, правосл. Церковь молится о всех усопших, в том числе о находящихся в аду (см. ст. *Заупокойное богослужение*).

Относительно посмертной участи людей, не несущих нравственной ответственности за свои поступки, напр. младенцев, умалишенных, в П. на основе авторитетного мнения свт. Григория Нисского (см.: *Greg. Nyss.* De infant. abrept.) считается, что идея воздаяния предполагает наличие осознанно совершённых злых или добрых поступков; если же таких поступков не было, то невозможно говорить и о возмездии за них. В то же время невинную младенческую жизнь нельзя сравнивать с жизнью добродетельной, с нравственным подвигом, венцом к-рого становится Царство Небесное. Такой подвиг ведет к несравненно большему блаженству.

Вопрос о судьбе некрещеных младенцев не имеет в П. однозначного ответа и остается открытым. Грех является болезнью человеческого естества, и для наслаждения небесными благами необходимо исцеление от этой болезни. Поэтому встречаются высказывания, что непросвещенные крещением, но не имеющие вины младенцы будут пребывать в некоем особом состоянии: ни райской сладости не насладятся, «ни в геенну огненную не пойдут» (Синаксарий по 6-й песни канона на утрене субботы мясопустной). Тем не менее правосл. традиции чуждо средневек. католич. учение о пребывании некрещеных младенцев в лимбе — специально отведенной для них области ада (infernum puerorum) (см.: *Thom. Aquin.* Sum. th. IIIa. 52. 2).

Основным фокусом эсхатологии является Второе пришествие Христа. Вся история христианства разворачивается в период времени между первым и вторым пришествиями Спасителя. В эту историю вплетены судьбы всех людей — и живых, и умерших. Ожидание Второго пришествия объединяет Церковь странствующую и Церковь торжествующую. В его ожидании пребывают и те, кто жил до Христа, в частности ветхозаветные праведники. Второе пришествие Христа будет радикальным образом отличаться от Его первого явления. В первый раз Христос пришел на землю в кенотическом «образе раба», «сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Фил 2. 4); во второй же раз Он придет во славе и величии Своего Божества (ср.: *Hipp.* De Christ. et Antichrist. 44; *Cyr. Hieros.* Catech. 15. 1).

В восточнохрист. святоотеческой лит-ре тема Второго пришествия раскрывалась, как правило, в 2 перспективах. С одной стороны, никогда не был полностью утрачен дух радостного ожидания пришествия Христова, выраженный в словах ап. Петра о христианах, «ожидающих и желающих пришествия дня Божия» (2 Петр 3. 12), в возгласах «Маранафа!» (1 Кор 16. 22), «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22. 20), отражающих раннехрист. литургическую практику. С др. стороны, церковные писатели обращали пристальное внимание на устрашающие и тревожные события, которые,

согласно НЗ, должны предварять Второе пришествие Христа. В частности, получила развитие тема *антихриста*.

Все же нельзя упускать из виду, что в центре события Второго пришествия будет именно Христос, а не антихрист. Оно будет не моментом поражения, а величайшим моментом славы Божией, победы добра над злом, жизни над смертью и Христа над антихристом. Не случайно эта тема — один из лейтмотивов кн. Апокалипсис (см. *Иоанна Богослова Откровение*). В этой победе будут участвовать все, кто во всемирной битве между добром и злом заняли сторону добра. Они воссядут на престоле вместе с Сыном Божиим и сами станут сынами Божиими, они будут облечены в белые одежды, имена их будут вписаны в книгу жизни (см.: Откр 2. 7, 11, 17; 3. 5, 12, 21; 21. 7).

Второе пришествие Христа будет знаменовать собой завершение мировой истории, но это завершение — не трагический и болезненный разлом в судьбе человечества, а та славная цель, к к-рой история Промыслом Божиим неуклонно движется. Правосл. историософия предполагает именно такой взгляд на конец света, пронизанный радостной и светлой надеждой, с которым несовместимы апокалиптические страхи и опасения. (См. также ст. *Апокалиптика*.)

С темой Второго пришествия непосредственно связана сердцевина правосл. эсхатологии — учение о воскресении мертвых и справедливом воздаянии на Страшном Суде. Согласно восточнохрист. традиции, воскресение охватит всех людей, вне зависимости от вероисповедания, национальности, нравственного состояния, но только для одних это будет «воскресение жизни», а для других — «воскресение осуждения». Воскрешены будут тела людей, однако эти тела приобретут новые свойства — нетление и бессмертие. Так же в воскресении мертвых, по учению православной Церкви, будет участвовать не только все человечество, но и вся природа, весь сотворенный космос (ср., напр.: *Cyr. Hieros.* Catech. 15. 3). Как и воскресшие тела людей, они станут духовными и нетленными.

Догмат о воскресении мертвых имеет в П. глубокое духовно-нравственное значение. Он открывает

Христос во славе. Икона. VII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

ту эсхатологическую перспективу, только в свете к-рой обретают смысл аскетизм и нравственность: «Если нет воскресения, то ради чего стараются и мудрствуют люди, пренебрегающие удовольствиями чрева, любящие воздержание, позволяющие себе только кратковременный сон, вступающие в борьбу с холодом и зноем? ...Ибо, если нет воскресения, нет и Суда; если же отвергается Суд, вместе с ним отвергается страх Божий. А где не уцеломудривает страх, там ликует диавол» (*Greg. Nyss.* In sanct. Pascha // PG. 46. Col. 676).

Судить человечество будет Христос (Ин 5. 22, 27; Деян 10. 41) — как Бог и как Человек, «Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4. 15). Его суд не будет лишь следствием «справедливого мздовоздаяния» со стороны Бога. Необходимость суда вытекает из принципа моральной ответственности человека перед Ним и др. людьми. Страшный Суд начинается в земной жизни человека и осуществляется в каждый конкретный момент, когда человек делает нравственный выбор.

Согласно учению правосл. Церкви, на Страшном Суде предстанут все без исключения люди — христиане и язычники, верующие и неверующие: «Пришествие Сына относится равно ко всем, и Он есть Судия и Разделитель верующих и неверующих, потому что верующие по своему хотению творят волю Его, и неверующие по своей же воле не приступают к Его учению» (*Iren.* Adv. haer. V 27. 1). Однако уже в апостольских Посланиях присутствует мысль о том, что верующие во Христа будут судимы с особенной строгостью (1 Петр 4. 17; Евр 10. 26–31). Что же касается лиц, находящихся вне Церкви, то они будут судимы в соответствии с законом совести, написанным Богом в их сердцах (Рим 2. 14–15; *Ioan. Chrysost.* In Rom. 5. 5).

В правосл. понимании Страшный Суд не столько момент возмездия, сколько момент торжества правды, не столько явление гнева Божия, сколько явление Его милосердия и любви. Но субъективно божественные любовь и свет воспринимаются по-разному праведниками и грешниками: для одних это — источник наслаждения и блаженства, для других — источник мучения и страдания. Грешники в *геенне* отнюдь не лишены любви Божией. Однако их мучение заключается именно в невозможности приобщиться к ней, ощутить ее как источник радости и блаженства (ср.: *Isaac Syr.* Serm. I 18; *Maximus Conf.* Quaest. ad Thalas. 59). Пребывание в аду сопровождается чувством раскаяния и стыда за совершённые преступления. Но самая сильная мука — это неспособность к богообщению: «Никто из людей, Владыко, никто из верующих в Тебя, никто из крестившихся во имя Твое не стерпит этой великой и ужасной тяготы отлучения от Тебя, Милосердный, потому что это страшная скорбь, ужасная, нестерпимая и вечная печаль. Ибо что может быть хуже отлучения от Тебя, Спаситель? Что мучительнее того, чтобы отлучиться от Жизни и жить там наподобие мертвого, лишившись жизни» (*Sym. N. Theol.* Hymn. 1. 88–95; ср.: *Ioan. Chrysost.* In Matth. 23. 8).

Учение об адских муках на протяжении мн. столетий было предметом богословских дискуссий. В ходе этих споров ставились, в частности, следующие вопросы: возможно ли изменение посмертной судьбы грешника и его освобождение из ада; являются ли мучения грешников в аду вечными или они носят временный характер; как вечные мучения грешников в аду сочетаются с представлением о беспредельной и неизреченной любви Божией к человеку?

На католич. Западе под влиянием блж. Августина и ряда др. лат. писателей сформировалось учение о *чистилище* — некоем промежуточ-

ном месте между раем и адом, или особом отделении ада, где грешники, повинные лишь в простительных грехах, подвергаются страданиям очистительным огнем в течение определенного периода, после чего могут быть переведены в рай. В П. мнение о том, что существует некое промежуточное место между геенной и Царством Небесным, опровергается (см., напр.: *Sym. N. Theol.* Hymn. 1. 115–127), а юридизм учения о чистилище вызывает неприятие и отторжение. Милосердие Божие не может быть ограничено лишь какой-то одной категорией умерших. Правосл. эсхатология исходит из того, что до Страшного Суда благие изменения возможны в судьбе любого грешника, находящегося в аду. В этом смысле можно говорить о том, что П. с бóльшим оптимизмом, чем католичество, смотрит на посмертную судьбу человека, и никогда не закрывает дверь спасительного Царства Божия для кого бы то ни было. До тех пор пока окончательный приговор Судии не произнесен, сохраняется надежда для всех усопших — надежда на избавление от вечных мук и на вхождение в Царство Небесное.

В то же время правосл. Церковь далека от чрезмерного оптимизма утверждающих, что милосердие Божие в конечном счете покроет все неправды человеческие и что все люди, в том числе и великие грешники, а вместе с ними диавол и демоны, будут сверхъестественным образом спасены по воле Всеблагого Бога. Небесное Царство устроено таким образом, чтобы быть способным вместить в себя всех людей. Проблема заключается в том, что не всякий человек способен и желает принять Царство Божие как свой дом, стать его интегральной частью. Возможность всеобщего спасения, так же как и возможность вечных мучений, прямо вытекает из свободной воли человека: пока будет оставаться хотя бы один человек, не способный или не желающий примириться с Богом, для этого человека будет сохраняться адское мучение богооставленности. Для диавола и демонов спасение невозможно; их ждет огонь неугасимый и мука вечная, потому что они не могут измениться и покаяться (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 4).

Со стороны Бога все необходимое для спасения всех людей уже сделано, и искупительный подвиг Христа распространяется на все человечество. Усвоение же плодов Его искупительной жертвы зависит от самого человека — прежде всего от того нравственного выбора, к-рый он делает при жизни. Поскольку же спасение — совместный плод божественного и человеческого творчества, синергии, то участие человека в деле собственного спасения необходимо. Христос «пострадал за все человечество и всем равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо наказания» (*Maximus Conf.* De carit. I 71).

Небесное Царство, к-рого удостоятся праведники после всеобщего воскресения, представляется в П. царством света (ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 18. 42), в к-ром происходит окончательное воссоединение человека с Богом, восстановление и обожение всецелого человеческого естества. Главным и единственным источником блаженства в Царстве Небесном будет Сам Бог. Жизнь будущего века не имеет конца, является «постоянным и неизреченным покоем в Боге» (*Isaac Syr.* Hom. II 18. 3), приобщением человека к Его любви и красоте (*Idem.* Serm. I 80, 83). Вошедшие в Царство Небесное достигнут состояния всецелого обожения и уподобления Богу (*Greg. Nazianz.* Or. 30. 6) и будут находиться на различных степенях близости к Нему, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако это не означает иерархического неравенства между спасенными; для каждого его мера приобщения к Богу станет наивысшей (*Isaac Syr.* Serm. I 58).

(Церковная история, церковное искусство, религиозная практика П. рассматриваются в статьях об отдельных Поместных Православных Церквах, в статьях *Христианство, Монашество.*)

Лит.: *Evdokimov P. N.* L'Orthodoxie. Neuchâtel, 1959. P., 1979 (рус. пер.: *Евдокимов П. Н.* Православие / Пер. с франц.: С. А. Гриб. М., 2002); *Kallistos (Ware), Bp.* The Orthodox Church. Baltimore, 1963 (рус. пер.: *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Пер.: Г. В. Вдовина. М., 2001, 2011²); *Булгаков С. Н., прот.* Православие: Очерки учения правосл. Церкви. М., 1989³; *Глубоковский Н. Н.* Православие по его существу // ЦиВр. 1991. № 1. С. 3–18; *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сб. ст. М., 2000; Православие: pro et contra. СПб., 2001; *Мейендорф И., протопр.* Православие в совр. мире. Клин, 2002³; *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. М., 2008. Т. 1: История, каноническое устройство и вероучение правосл. Церкви; 2009. Т. 2: Храм и икона, таинства и обряды, богослужение и церковная музыка.

Митр. Иларион (Алфеев)