

# ЖИВОЕ ПРЕДАНИЕ

Православие в современности

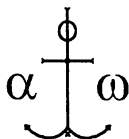


Свято-Филаретовская  
московская высшая православно-христианская школа

---

# ЖИВОЕ ПРЕДАНИЕ

Православие в современности



Москва  
1997

ББК 86.3

*По благословению Святейшего Патриарха  
Московского и всея Руси Алексия II*



Живое предание. Православие в современности. — М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. 228 с.

© Текст YMCA-PRESS, 1937

© Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997

ISBN 5-89100-011-3

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	5
<i>Прот. Сергей Булгаков.</i> Догмат и догматика .....	8
<i>А. Карташев.</i> Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет .....	26
<i>И. Лаговский.</i> Возвращение в отчий дом .....	46
<i>В. В. Зеньковский.</i> Проблема космоса в христианстве .....	71
<i>Н. Н. Афанасьев.</i> Неизменное и временное в церковных канонах .....	92
<i>Владимир Ильин.</i> О творчестве .....	110
<i>Г. Федотов.</i> Древо на камне .....	125
<i>Л. Зауер.</i> “И согласно славим всесвятаго Духа” .....	136
<i>Архимандрит Киприан.</i> Левитство и пророчество как типы пастырствования .....	159
<i>Архимандрит Кассиан.</i> Церковное предание и Новозаветная наука .....	174
<i>Б. Сове.</i> Евхаристия в древней Церкви и современная практика .....	194
Об авторах .....	223

*“Предание Церкви — это свидетельство Церкви”.*

*Архим. Кириан (Керн)*

Сборник “Живое Предание”, со статьями выдающихся русских богословов, “в изгнании сущих”, был издан в Париже в 1937 году.

Сейчас, более чем через полвека, он печатается в России, преодолевая последствия “вавилонского плена” безбожия, а значит — бездуховности и бескультурности. Вновь начинают звучать ранее запретные темы, — запретные уже потому, что они выходили за рамки пресловутых “кадила и кропила”, будили мысль, требовали углубления в православную веру и утверждения в православной жизни.

Переиздание Свято-Филаретовской школой настоящего сборника предполагает не только знакомство с выдающимися текстами, давно ставшими библиографической редкостью (тираж парижского издания был весьма незначителен). Проблемы, поднятые авторами сборника, требуют продолжить их изучение, и главное для нас — развить предложенную тематику применительно к нашей постсоветской, но не постхристианской эпохе. Издатели надеются, что этой цели послужит и организованная Свято-Филаретовской школой конференция “Живое Предание” (Москва, октябрь 1997 г.), получившая, как и переиздание сборника, благословение Святейшего Патриарха.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*Живое предание*, — таково знамя, под которым выступает здесь группа русских православных богословов, ощутивших потребность соединиться в этом сборнике для того, чтобы сообща, каждый в своей области, выразить одно общее устремление. Все они чувствуют потребность пред лицом Церкви сказать, как понимается и осуществляется ими *верность преданию церковному*, которое является для них незыблемым камнем исповедания веры. В этом также выражается потребность осознать свой общий путь в церковном служении, установить основные принципы того богословского мировоззрения, которое проявляется в методологии и проблематике в разных областях богословского труда и исследованиях. Согласно заданию сборника, отдельные статьи составлены кратко и по возможности доступно, но принадлежат перу ответственных работников в области православного богословия, которые чувствуют долг и потребность в настоящий час свидетельствовать о своем богословском “уповании”, каждый на своем собственном языке и по близкому для него вопросу. При этом приходится касаться и таких вопросов, по которым до сих пор не существует сложившегося мнения, как, например, о христианской культуре, творчестве и строительстве и т.п. В таких случаях находят для себя выражение только личные мнения отдельных авторов.

Учение Церкви содержится в *предании*, понимаемом в широком смысле, т. е. со включением всего писанного Слова Божия, Св. Библии, а далее и всей богодохновенной жизни Церкви. Предание есть все, чему Церковь учит и чем она живет, самая жизнь Церкви, которая познается и раскрывается в многообразных ее гранях. Быть верным преданию и значит жить в Церкви. Поэтому для каждого христианина — для богослова и небогослова одинаково — имеет силу самоочевидности заповедь, выраженная апостолом: “Итак, братия, *стойте и держите предание*” (2 Фес. 2, 15). Но в исполнении этой заповеди пред каждым отдельным христианином, как и пред всякой исторической эпохой, возникает вопрос, *что* для них значит *держат* предание, и *как* его держать? Руководящая мысль для ответа на этот вопрос дана в других словах того же апостола: Бог “дал нам

● способность быть служителями Нового Завета, *не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит*” (2 Кор. 3, 6). “Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на Славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа” (там же, 17-18). Предание не есть “каменная скрижаль” или “смертоносные буквы, начертанные на камнях”, “но плотяные скрижали сердца” (там же, 3, 7.). Оно есть живое *и в нас*, с нами и нами живущее предание. Его нельзя заключить в непроницаемый сосуд для хранения, как это представляется нужным некоторым его ревнителям, ибо оно действует в нас, как закваска вечности, квасящая тесто времени, “доколе не вскисло все” (Мф. 13, 33). Поэтому и известная максима Викентия Лиринского в *Commonitorium*, свидетельствующая как будто о неподвижной неизменности предания: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*,\* может быть применена не в отношении к наличному содержанию предания во все времена (что явно противоречило бы истории разных догматических эпох), но лишь к живущему в нем духу: *omnia fere universaliter comprehendit*.\*\* Охранительство в богословии, притязующее на блюение *depositum fidei*\*\*\* в неизменности, на самом деле является не консерватизмом, но чрезвычайно активным движением, однако, не вместе со временем, но против него. Оно не замечает, что каждая эпоха имеет свой собственный стиль, и потому для каждой эпохи является неизбежной самостоятельная транспозиция или перевод на свой язык, активное *держанье* предания. И поэтому стремление к хранению истины во гробе с кустодиею является “суетным и ложным”, и, самое главное, не является вовсе хранением, но умерщвлением предания. Неподвижность богословской мысли, поскольку она не есть просто ее леность, является утопией, ибо то, что жизненно и современно для одной эпохи, становится анахронизмом или лицемерием для другой, фактически есть особый вид дурного модернизма навыворот. В принятии предания необходима искренность и не должно быть места стилизации, которая вообще есть худший вид обмана и самообмана. Церковь есть организм богочеловеческий, в котором полнота и неизменность божественной истины раскрывается в че-

\* во что верили всегда, все и повсюду (*лат.*)

\*\* (который) обнимает почти все целиком (*лат.*)

\*\*\* хранилище веры (*лат.*)

ловеческой истории со всей ограниченностью и относительностью каждой из ее эпох. Предание раскрывается в истории, оно как бы переводится на язык разных ее эпох, и каждая из них, приемлющая его активно, хранит его творчески, ибо предание есть столько же факт, сколько и акт, столько же статика, сколько и динамика. Поэтому в уразумении предания в богословии всегда должно быть дано место исследованию и проверке, — не самого предания, но нашего его разума. Не сказано ли об апостолах: “тогда отверзим (Иисус) ум к уразумению Писаний” (Мк. 24, 25), и еще: “слухом услышите и не уразумеете, и глазами смотреть будете и не увидите” (Ис. 6, 9; Мф. 13, 14; Мк. 4, 12; Лк. 8, 10)? Поэтому и в жизни, и в мысли предания различимы: внутреннее и внешнее, безусловное и исторически относительное. Это не есть релятивизм, который именно абсолютизирует относительное, не различая в нем вечное от исторически условного. Конечно, это различие есть трудная и ответственная, но совершенно неустранимая задача богословия. Мало того. Предание не только хранится, но и творится, ибо живет. Каждая эпоха имеет свой характер, будучи поставлена перед своими нуждами, и в своей особой проблематике таит свое собственное постижение Откровения, ищет для него церковного осознания и оправдания, в такой же мере, как и осуждения, ибо христианскому сознанию свойственно не просто склоняться перед фактом, но вопрошать об его смысле и ценности, искать правого жизненного пути. И в смелости и искренности богословской мысли, которая ищет этого правого пути при свете веры, проявляется особая, творческая *верность* преданию. Эту-то верность живому и в нас живущему преданию приносят Церкви участники этого сборника, как дар любви, правдивости и свободы чад Божиих в смирении перед единой и неведомой человеку Истиной, но и в сознании всей ответственности ее искания.





Прот. Сергей Булгаков

## ДОГМАТ И ДОГМАТИКА

*Всяк книжник, научився Царствию  
Небесному, подобен есть человеку  
домовиту, иже износит от сокровища  
своего новая и ветхая.*

*(Мф. 13, 52).*

### I

Догматическое богословие есть систематическое изложение догматов, которые в совокупности своей выражают полноту православного учения. Однако, может ли, действительно, притязать на полноту такой догматический инвентарь? На все ли догматические вопросы имеются готовые ответы в виде уже сформулированных и провозглашенных Церковью догматов? — *Нет*. Количество догматов ограничено, и по многим, если не по большинству вопросов, в догматике излагаются лишь богословские доктрины, распространенные мнения, во всяком случае не догматы, а теологемы. Догматика подобна здесь карте не вполне исследованного материка, где исследованные места перемежаются пустотами, и проведенные линии прерываются бледным и неуверенным пунктиром. Фактически бесспорные *догматы* Церкви относятся лишь к очень ограниченному числу определений: учение о Св. Троице (символ веры) и, главным образом, о Богочеловеке (определения 7 Вселенских Соборов). Уже в области пневматологии мы вступаем на почву теологуменов (Болотов). В огромном же большинстве отделов, излагаемых в догматике, мы остаемся на зыбкой почве богословской доктрины. Сюда относятся такие первостепенные отделы догматики, как общее учение о мире и человеке, о Промысле Божиим и предопределении, о Церкви, о благодати и таинствах (таковы в частности все вопросы евхаристического богословия), обе истории и эсхатоло-

гии. Вся эта область в значительной мере остается на усмотрение богословской *доктрины*, хотя и выдаваемой в качестве церковных догматов, однако не могущей притязать на безошибочность, точность и общеобязательность, и во всяком случае, допускающей внутри себя различия богословских мнений (граница допустимых различий в каждом случае есть *questio facti*).<sup>1</sup> Итак, область догматики *не совпадает* с наличными догматами, она значительно шире их и, следовательно, должна неизбежно восполняться из других источников, помимо прямых и обязательных догматических определений. Это восполнение совершается на основании живого предания Церкви, его догматического анализа, инвентаризации и доктринальной обработки.

При этом мы имеем дело, стало быть, с непосредственной жизнью Церкви, которая включает в себя *догматические факты* первостепенного значения. Они-то и должны быть выявляемы во всем значении и раскрываемы в догматическом содержании при помощи доктринального богословского истолкования, и чрез то превращаемы в догматические определения. Здесь догмат есть не столько данное, сколько *искомое* для догматиста, и самое его установление предполагает одновременное усилие и творческой интуиции, и фактического исследования, и догматического построения (т.е. религиозной философии, точнее, метафизики). Последнее вообще неустранимо при определении догматов, как оно и осуществлялось в наличии разных богословских школ и борющихся доктрин и мнений в эпоху вселенских соборов, как оно существовало во все времена богословия, существует и теперь. Ибо в самое сердце догматики вложено догматическое *искание*, а постольку возможность не только нахождения, но и не-нахождения. Борьба и соперничество мнений в области догматической доктрины уравниваются в жизни Церкви тем фактом, что прежде этих различий и поверх их существует единая жизнь Церкви, как преодолевающая сила: *lex orandi* в обширном смысле есть и *lex credendi*. Она есть неиссякаемый источник предания, питающий своими водами догма-

---

<sup>1</sup> Даже Римская Церковь, с ее тенденцией давать обязательные догматические определения по возможности по всем вопросам учения веры, оказывается не в состоянии осуществить эту задачу и даже мирится с наличием заведомых богословских разногласий. Таково, например, разногласие томистов и молинистов в вопросе о свободе и благодати.

● тическую мысль и доктрину. Единением в этой жизни предуставляется и единение в богословской мысли, хотя последняя все же требует для себя свободы диалектики.

Конечно, эта область догматического исследования с его проблематикой может быть упрощенно и прагматически заменяема некоторым схематическим изложением quasi-догматов, формально удовлетворяющих нуждам данного школьного типа, что и делается в кратком, катехизическом, и расширенном, наукообразном, изложении. В таком виде догматика нередко принимается за инвентарь самих догматов, не различаемых от богословских мнений, которые подтверждаются учетом соответственного церковного предания и данных Слова Божия. И в таком виде догматика понимается как нечто совершенно законченное и неизменное. От этого она усваивает ей на самом деле несвойственный, мертвенный, схоластический облик, устрашающий и отталкивающий многих. Конечно, такое прагматически-педагогическое оснащение имеет для себя достаточное основание в практических нуждах обучения, и в этом смысле следует со всей почтительностью оценить положительное значение таких руководств, как митр. Макария, так и его католических прототипов. Только надо иметь в виду, что это есть инвентарное описание и схема того, что по существу далеко еще отстоит от догматической кристаллизации.

Итак, мы имеем в догматике догматы и догматические факты, которые находят свое выражение в предварительных догматических определениях, теологемах или теологуменах, не получивших для себя окончательного догматического определения. По отношению к догматам в собственном смысле процесс их церковного безошибочного выявления уже закончен. Наоборот, в отношении к теологемам или богословским мнениям он находится в стадии, которая соответствует времени, предшествовавшему вселенским соборам, когда в наличии имелись лишь богословские школы с их различными мнениями. Задача догматического богословия здесь состоит прежде всего в возможно точном и внимательном определении самих этих догматических фактов в жизни Церкви и их учете. (Такова, например, столь важная область, как почитание пресв. Богородицы в православии, где практическая полнота Мариологии соединяется с отсутствием ее догматического выяснения. Таково же и богословие таинств). При этом важно установить, что *догматические факты* жизни

Церкви, ее *lex orandi* и практического *credendi* имеет не только руководящее, но и обязательное значение для богослова. Они для него — вместо догматов, по ним он должен строить свои теологемы. Однако, строить их неминуемо должен он сам, *богословствуя* об этих фактах столь же ответственно, сколь и творчески, — ибо то и другое синонимы. Поэтому-то такую важность имеет для догматики *литургическое* богословие (включая сюда иконографию, храмо-строительство, обряд и проч.), — живое дыхание Церкви, молитвенное ее вдохновение и откровение. Поэтому должны быть связаны между собою алтарь и рабочая келия богослова, вдохновение которого в глубочайших своих первоисточниках должно питаться от алтаря. Разумеется литургические источники должны подвергаться сравнительно-историческому исследованию, и даже они не должны превращаться в “мертвящую букву” или приравняться Слову Божию, которое остается единственным и ни с чем не сравнимым в своем руководящем значении.

Нужно указать при этом, сколь первенствующее значение для догматики имеет Слово Божие. Оно не хочет быть просто человеческой мудростью, “философией”, но берет свое содержание из Откровения и в этом смысле является философией Откровения. Слово Божие есть абсолютный критерий для проверки богословия. Последнее не должно содержать мысли, которая — прямо или косвенно — не могла бы быть подтверждена Словом Божиим, или была бы к нему в противоречии. Слово Божие, как таковое, имеет неисследимую глубину и абсолютность для человека. Оно есть подлинное Откровение Божие, которое постигается человеком во все времена его существования, в разных поворотах его мысли. Это отнюдь не значит, что Слово Божие является некой *Summa Theologiae*, но оно ее в себе потенциально содержит, как темы для богословия и догмата, раскрывающиеся в человеческом творчестве. Слово Божие в этом качестве являет свой богочеловеческий характер. Оно не связывает творчества в его свободном вдохновении, но оно его определяет, как данная, хотя и сокровенная Истина. Конечно, и Слово Божие существует, как таковое, для Церкви, и лишь в Ее жизни и в Ее духе оно раскрывается человеку (эта мысль выражается в том, что Священное Писание должно быть понимаемо в свете предания). Оно в самом себе содержит чистое золото Откровения.

## II

При построении догматики, согласно церковному преданию, разумеется, должен быть сделан учет и других его памятников, которыми владеет церковная история, патристика, археология и под. с непрестанно расширяющимися и изменяющимися их горизонтами. В области письменного предания первое место, конечно, занимают наиболее авторитетные церковные писатели, именуемые *отцами Церкви*. В догматике является общепринятым то положение, что надо богословствовать *по отцам*, в согласии с патристической традицией. Что это может значить?

Прежде всего, надо во всей силе признать всю духовную и богословскую *авторитетность* святоотеческих писаний в качестве памятников церковного предания, некоего самосвидетельства Церкви. Отсюда проистекает практическая задача для богослова подвергать возможно полному и точному учету состав святоотеческого предания, для чего должны быть, конечно, в полной мере привлекаемы данные и церковной истории, и критического исследования текстов, чем так богата новейшая наука. На основании последней, во-первых, должны быть *установлены* подлинные мнения церковных писателей, а, во-вторых, они должны быть *поняты* в историческом контексте, взяты в их конкретной обусловленности и исторической относительности. При этом неизбежно обнаруживается факт, известный каждому, кто соприкасался с патристической письменностью, что даже в пределах одного и того же вопроса нередко не существует *единой* патристической традиции. Напротив, здесь высказываются весьма различные, иногда противоречивые и во всяком случае разноречивые мнения, из которых неизбежно приходится — на тех или других основаниях — совершать выбор, оказывать предпочтение одним перед другими, что фактически обычно и делается. Это означает, что святоотеческим писаниям самим по себе отнюдь не может быть усвоена догматическая безошибочность. Будучи авторитетными свидетельствами, они не могут быть превращаемы в особый вид непогрешительных текстов. В некоторых кругах установилось *раввинистическое* отношение к писаниям отцов, как “преданию”. Но если талмудическому истолкованию и удавалось сглаживать и взаимно пригонять изречения разных раввинов, то подобный образ действий является еще труднее применимым к патристике, поскольку

ку здесь разные школы и мнения иногда отрицались друг друга вплоть до взаимных анафематствований (Александрийская и Антиохийская школы в христологии). Церковь рано или поздно производила фактический отбор, ставила свое ударение на тех или иных суждениях отдельных писателей. Но вообще установить непогрешительность писаний св. отцов как таковых, во-первых, иногда невозможно ввиду их фактической несогласности, а то и противоречивости, а, во-вторых, такое отношение совершенно не соответствует тому удельному весу, который в действительности придается им самой Церковью. Более того, усвоение непогрешительности всякому высказыванию церковных писателей и по всяким вопросам представляет собой настоящую патрологическую ересь, которая утвердилась в средневековье и была распространена в эпоху XII-XV веков, на востоке и особенно на католическом западе (на Флорентийском соборе патрологические писания устами кардинала Виссарiona прямо приравнивались священному Писанию, т.е. объявлялись богодохновенными). Такое отношение можно было бы почитать сданным в коллекцию исторических раритетов, если бы оно не было иногда провозглашаемо и ныне в качестве руководящего начала богословствования. Но православное богословие не талмуд, и истинное почитание отцов должно совершаться не по букве, а по духу. Святоотеческая письменность должна иметь значение руководственного авторитета, однако, применяемого с рассуждением. Поэтому, во-первых, при всем руководящем значении святоотеческой письменности, она подлежит критерию исторической относительности, отличается неизбежной ограниченностью. Кому, в самом деле, придет в голову придавать церковно-авторитетное значение учению св. Иоанна Дамаскина о зодиаке и проч., хотя оно и нашло себе место в *Кратком Изложении Православного Учения* (часть II, гл. VII-X), или же “*диалектике*”, где он просто излагает учение Аристотеля? Но гораздо сильнее влияние этой ограниченности сказывается, конечно, на отеческой экзегетике, которая совершенно лишена была орудия современной библейской науки в изучении текста и его истории, и в *этой* области нередко является *для нас* просто устарелой, хотя и сохраняет известное руководственное значение в догматическом и учительном истолковании Слова Божия.

Святоотеческие писания в их догматических высказываниях также должны быть поняты во всей их исторической обусловлен-

ности. В них не должно быть вкладываемо того содержания, которое им не свойственно по характеру проблематики, им фактически присущей. Нельзя видеть в писаниях одной эпохи ответов на проблематику, свойственную лишь последующей, и во всяком случае им не свойственна такая *универсальность* смысла, которая могла бы в неисчерпаемости своей по равному открываться *всем* эпохам. Писания отцов исторически обусловлены и поэтому в своем значении ограничены, что не мешает им получить непреходящую ценность, поскольку они оказываются вплетены в догматическое самосознание Церкви. Но надо твердо установить, что писания отцов не суть Слово Божие, и не могут с ним сравниваемы или ему приравниваемы. Принципиально такого приравнивания сейчас никто не утверждает, как оно утверждалось раньше, но *фактически* оно совершается, и в таком качестве является вредным, раввинистическим злоупотреблением. Говорим это не для умаления святоотеческого авторитета, но ради искреннего его признания.

Фактически же притязание богословствования “по отцам” представляет собой род патристической экзегезы, в соответствии со своей *собственной* доктриной, или же просто иллюстрацию мыслей соответственно — иногда тенденциозно — подобранным отеческим текстам.

Отсюда проистекает практический вывод, что и святоотеческие писания подлежат сравнительно-критическому анализу и не могут быть принимаемы к догматическому руководству слепо, без предварительного рассмотрения. К этому надо еще прибавить, что *авторитетная* святоотеческая традиция вообще не имеет для себя точно очерченных границ во времени и пространстве. Общий принцип, который здесь применяется, состоит в том, что эта авторитетность возрастает вместе с древностью писаний, или обратно пропорциональна их новизне. Конечно, и этот принцип не может найти для себя всеобщего применения, поскольку церковные писатели, погрешающие против истины, встречаются во *все* эпохи жизни церковной, начиная с апостольского и после-апостольского века. Таким образом, нельзя точно отграничить эпохи, к которой была бы именно приурочена святоотеческая письменность. Скорее можно сказать, что разные века являются в истории церковной письменности классическими для той или иной проблематики (логология, христология, тринитарный догмат и т. д.), и, что здесь самое глав-

ное, традиция авторитетной и в этом смысле отеческой письменности *продолжается* и вообще никогда не заканчивается. Иными словами, каждая историческая эпоха, — не исключая и нашей — принципиально является причастна тому богословскому вдохновению, которым устанавливается особливая авторитетность отеческих писаний. Мы наблюдаем это и в наши дни, когда получают ее на наших глазах некоторые писания церковных деятелей, например, о. Иоанна Кронштадтского, еп. Феофана, свят. Тихона, свят. Димитрия Ростовского, а также богословские труды отдельных писателей и иерархов. Иными словами, отеческие писания не имеют и не могут иметь для себя законченного канона. Патристическая традиция не замкнута в определенные исторические рамки. Она не есть только прошлое, но и настоящее, и будущее. И если разные эпохи в истории имеют свои определенные задачи, то ни одна не обижена пред Господом. И святоотеческое предание, при всей его священности, как и при всей необходимости и обязательности точнейшего его учета, не может являться для нас только делом, уже сделанным до нас, для нас и вместо нас, для принятия к руководству с пассивным послушанием. Напротив, оно входит с необходимостью в нашу собственную активность: имея этот дар, мы должны не зарыть его в землю, но собственным творческим усилием преумножить. И к тому побуждает нас не какая-нибудь наша притязательность, но прямая необходимость, как это не трудно показать.

Дело в том, что святоотеческая традиция прошлого представляет из себя исторический конгломерат разных частей, в своем происхождении обязанных разным историческим поводам. Она отнюдь не является исчерпывающей, наоборот, она ограничена по своему содержанию, а потому может оказаться недостаточной для удовлетворительного и тем более исчерпывающего решения проблем, вновь возникающих пред догматическим мышлением, и даже самой их постановки. Нужно определенно сказать, что для целого ряда проблем, властно и даже мучительно владеющих нами в настоящее время, или вовсе нет святоотеческого предания, или оно недостаточно. И причина заключается не в том, что эти проблемы чужды Церкви и нецерковны в силу этого, как таковые, но просто потому, что патристической эпохе осталась чужда эта проблематика. Точнее сказать, она была занята другими проблемами, ей именно свойственными. Поэтому приходится констатировать, что до-



статочного и ясного отеческого учения по целому ряду вопросов нет (например, относительно учения о Церкви в связи, конечно, с пневматологией, о таинствах, в особенности в области евхаристического богословия: о преложении св. даров, об Евхаристической жертве; о благодати и свободе, промысле и предопределении, в значительной мере об истории и эсхатологии и христианской социологии). Конечно, и по этим вопросам имеются определенные суждения руководственного значения, которые должны остаться не вне внимания догматики, но быть ею учтены и раскрыты. Однако это не может упразднить того исторического факта, что в патристический век проблематика нового времени, возникающая с эпохи реформации до наших дней, просто не существовала, а там, где нет вопроса, не может быть и ответа. Историческая справедливость заставляет признать, что руководящее значение для православного богословия фактически доселе принадлежит здесь западному богословию, — реформации и контрреформации. Самоопределение православного богословия, к несчастью для него, здесь является в гораздо большей степени полемическим, нежели положительным. Место святоотеческой традиции фактически — благодаря состоянию необходимой самообороны, — занято было инославными мнениями, из которых одни принимались, другие отвергались, и эта амальгама является характерной для вероучительных памятников этой эпохи (“Православное исповедание”, “Послание восточных патриархов”). Этот факт свидетельствует еще раз об исторической ограниченности святоотеческой традиции и отсюда протекающей неизбежности для богословия творчески ее продолжать. Конечно, это относится именно лишь к богословию. Полнота Церкви ее благодатной жизни всегда, но этой полноте в разной мере соответствует ее *исполнение* в Церкви.

Из этого протекает, что область догматики *ишре* святоотеческой традиции. Отсюда следует неправильность и известная историческая наивность требования во *всех* проблемах мыслить “по отцам” и отвергать или заподозреть самую проблему, если только она отсутствует у отцов. Если мы обратимся к истории догмы в творческие эпохи, то мы увидим, что каждый век несет свои собственные и — по отношению к прошлому — *новые* проблемы, хотя и заботясь о том, чтобы не разрывать с традицией. но и не

устрасаясь этой новизны. Заподозрить или же даже запретить новую проблематику, а соответственно и новую доктрину, означало бы впасть в антиисторический талмудизм, а вместе и в своеобразную патристическую ересь.

### III

*Отсутствие* известной проблематики или учения в патристической письменности отнюдь не делает ее не существующей или вообще нецерковной, как иногда думают. Последнее было бы справедливо лишь в том случае, если бы патристическая письменность вообще составляла единственный и исчерпывающий источник церковного предания, но в действительности она таковым не является. Таковым в известном смысле является лишь Слово Божие, раскрываемое в своем значении в Церкви, и, что самое важное, является ее молитвенная и таинственная, мистическая жизнь. Она таит в себе потенции догматического раскрытия, и она же требует себе верности при этом раскрытии. Новые теологемы или теологумены являются не человеческими, умовыми построениями, но *свидетельством* о жизни Церкви, откровением, выраженным в богословии (подобно тому, как оно выражается в иконе, гимне, обряде, тайнодействии), от *полноты* во Христе. “Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением *по преданию человеческого*, по стихиям мира, а не по Христу, ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно” (Кол. 2, 8-9). Фактически такое богословствование по преданиям человеческим начинается в православной догматике примерно с эпохи Реформации и контрреформации, когда она подпадает влиянию запада и в действительности богословствует не столько по отцам, сколько по Тридентским и вообще западным богословам, сохраняя вид отеческой традиции, силы же ее не имея. Весь отдел учения о Церкви, благодати, таинствах, окрашен в те или иные защитные цвета и является не столько положительным, сколько *полемическим* богословием, находясь в зависимости от западного предания прежде всего, и больше всего именно в проблематике. Этот *полемический* характер новейшего богословия, который многими принимается или выдается за святоотеческий, подлежит преодолению. Благодаря ему возникают догматические определения, полемические по своему происхождению и по содержанию: православие



фактически определяется как не-католичество или антикатоличество, не-протестантизм или антипротестантизм, или, наконец, что наиболее соблазнительно, как католизирующий антипротестантизм или протестантизирующий антикатолицизм. Нельзя отвергать или умалять положительной ценности христианских достижений католического и протестантского богословия, которое может содержать в себе и содержит и прямые истины христианства. И еще менее можно думать, чтобы православный богослов мог или должен был чуждаться западного богословия; напротив, давно уже богословие вышло за пределы нарочитого конфессионализма и в известных частях составляет общее достояние *всего* христианского мира. Такова область библейской науки, патристики, истории церкви, археологии и т. д., и уклоняться от этого сотрудничества возможно только невежеству. Тем не менее, или, скорее, тем более православное богословие, находясь в братском сотрудничестве со всем христианским богословием, должно остаться самим собой, питаясь кладезем истины, ему вверенным. Но для этого, конечно, необходимы новые усилия богословского творчества, поскольку писатели, скажем, первого 1000-летия являются в некоторых сторонах уже неспособны ориентировать нас в проблематике и жизни второго 1000-летия.

Именно в этой области полемического (“обличительного”) богословия больше всего и возникает мнимых догматов или quasi-догматов, провизорный и относительный характер которых не всегда достаточно сознается. То обстоятельство, что догматике преднамеренно придается законченно-категорическая форма, благодаря которой получают якобы догматы по всем вопросам, создает это ложное впечатление. В действительности значительная часть православной догматики еще нуждается в ответственной и серьезной разработке. В последней подлинное и живое предание Церкви, не затемненное конфессионально-схоластическими предубеждениями, но подвергаемое объективному изучению и оценке его данных, должно найти для себя богословское выражение, а тем в конце концов подготавливается и авторитетное церковное суждение *о догмате*. К сожалению, мы имеем целый ряд догматических предрассудков, которые принимаются за готовые догматы, и самый главный из них тот, что все богословские мнения, излагаемые в догматике, как таковые, уже представляют собой законченные церковные догматы. Этим практически нарушается принцип *in necessariis unitas, in dubiis*

libertas. Отсюда проистекает отсутствие здоровой взаимной терпимости в области догматических мнений (которая, конечно, была бы совершенно неуместна в области догматов). В одном догматическом руководстве вы имеете креационизм, провозглашенный в качестве православного догмата, в другом традиционизм. В одном случае отвергается католическая доктрина трансубстанцииации, в другом она именно признается признаком истинного православия и т. д. В особенности такая упрощенность становится невыносимой в области эсхатологии, где отсутствие подлинных догматических определений дает полную волю богословским предрассудкам, которыми хотят упразднить и даже возбранить исследования в этой области. Мы еще не доросли до той догматической зрелости, при которой понимается различие между основными и уже принятыми к обязательному руководству догматами и догматической доктриной со всей ее изменчивостью и неустойчивостью в частности, и это неразличение препятствует нормальному развитию богословской мысли, догматическому исканию, которое неустранимо здесь, да и во всякой области мысли, как это на самом деле было и в патристическую эпоху. Ибо и “отцы церкви”, прежде чем стать таковыми, также были *богословами*, искавшими истину.

Таким образом, в догматике надо дать место догматическому *исследованию*, т. е., во-первых, изысканию того, что подлинно содержится в предании по тому или иному вопросу, и догматической обработке этого материала в теологеме или гипотезе. В этом процессе исследования с неизбежностью возникают *новые* догматические проблемы, продиктованные подлинной диалектикой церковной мысли. Поэтому нужно покончить с предрассудком, по которому новое является синонимом нецерковного. Конечно, не все новое в догматике подлинно церковно, но в такой же, если не в большей степени является нецерковным, скажу более, антицерковным, стремление сковать мысль и связать проблематику повторением старого, раввинистическим легализмом или неподвижным охранительством, которое на самом деле оказывается *активной* реакционностью и в этом смысле *новшеством*. Неподвижность невозможна, она есть лишь маска попятного движения. Такое охранительство является существенно неправославным, ибо Православие есть *живое*, следовательно растущее и развивающееся предание, и таковым оно было в цветущие эпохи истории догматов.

## IV

Это приводит нас к основному вопросу о *догматическом развитии* в православии: возможно ли оно, и допустимо ли, и в каком смысле? Если спрашивают об этом в отношении к *полноте* той божественной жизни, которая свойственна Церкви, то здесь двух мнений быть не может. Она *дана* в боговоплощении Господа Иисуса, в Котором обитает вся полнота Божества телесно, и в сошествии Духа Святого в Пятидесятнице, в которой Он ипостасно пришел в мир и излился всей полнотой даров Своих в разделяющихся огненных языках. И как Христос “вчера и сегодня и во веки один и тот же” (Евр. 13, 8), и как “дары различны, но Дух один и тот же” (1 Кор. 12, 4), так и в Божественной основе Церкви заложены вся полнота Откровения и вся полнота жизни, — *божественно*. Но в *богочеловеческом* сознании Церкви, насколько в него включена временность и относительность, эта полнота входит лишь последовательно и частично, благодаря чему возможна и существует *история* догматов, как мы ее наблюдаем в действительности. Возникают новые догматы, и в этом смысле существует и догматическое развитие. Как же иначе можем мы понять дело Вселенских соборов в отношении к предыдущей эпохе? И нельзя думать, что это дело является единственным в истории Церкви и не может продолжаться. Напротив, — продолжается и должно продолжаться. Одним из самых мрачных предрассудков в догматике является мысль, что семью Вселенскими соборами вообще исчерпывается вся их полнота, и дальше уже не может и не должна двигаться догматическая мысль. Это не соответствует прежде всего *фактическому* положению вещей, поскольку жизненная необходимость давно уже увела догматику далеко за эти пределы (достаточно обозреть фактическое ее содержание в настоящее время для того, чтобы убедиться, что христология 7 Вселенских соборов составляет только одну ее главу). Но, главное, такое ограничение противоречило бы самому существу догмата, потому что мерило бы божественную его полноту человеческой ограниченностью. Догмат не только статичен в своей данности, но и динамичен в своей заданности или в своем развитии. И эта *динамика догматов* выражается в жизненном их раскрытии в истории, а также в их уразумении в догматике. Хотя они даются в живом церковном опыте, но осознаются, кристал-

лизуются в догматической мысли и догматическом творчестве, вне которого и не существует догматики, иначе превращающейся в сухую и мертвую инвентарную опись. Эта творческая задача догматического богословия в настоящее время нередко подменяется мнимо-апологетической задачей конфессионализма, защитой и выяснением православных догматов в отличие или в противоположность неправославным. Вместо этого богословие должно обратиться к *положительному* и активному раскрытию церковного учения, содержащегося в церковной жизни, иными словами, должно стать мистическим, литургическим, жизненно-историческим. Оно не должно бояться новых догматических проблем, но напротив, отдавать им всю полноту внимания со всей силой творческого дерзновения. Конечно, богословие есть только богословствование о догматах, а не самые догматы, открывающиеся Церкви. В богословствовании отлагаются богословские мнения, из них кристаллизуются теологемы или теологумены, которые в течение некоторого — иногда продолжительного — времени практически получают значение quasi-догматов, не будучи ими в строгом смысле этого слова. Из теологуменов же, которые до времени удовлетворяют нуждам догматического обучения, по воле Божией, могут возникнуть, — а могут и не возникнуть, — догматы в точном смысле этого слова. Теперь у нас без различия почитается догматом все, что излагается в догматическом богословии. Фактически догматическое сознание удовлетворяется богословской доктриной, принимаемой в качестве догматов. В этом нет ничего ненормального. Напротив, это может быть в порядке вещей, только не надо преувеличивать значения догматической доктрины в ее неприкосновенности и непогрешительности. Она подлежит уточняющему пересмотру, которому не подлежат догматы, и фактически этот пересмотр непрерывно совершается догматической мыслью. И в этом пересмотре, в *критике* догматической доктрины, именно творчески-созидательной, а не разрушительной, заключается одна из задач догматического исследования.

Догматика есть богословская наука, свидетельствующая о содержании религиозной жизни, ее внутренних фактов и самоопределений. Постольку она должна идти в уровень с развитием жизни и ее потребностей. Она не может не отзываться на ее творчество, на то *новое*, что оно в ней содержит. Ибо характер истории в том, что она не повторяется, настоящее отходит в прошлое, но входит в

будущее, новизна его предопределена из прошлого. Интимная, мистическая жизнь дает *темы* для богословствования, которые оно должно слышать, воспринимать и на них отзываться. Таким образом возникают новые догматические темы, новые проблемы и теологемы, новые не в том смысле, что они вытесняют, или заменяют, или отрицают старые, но их же по-новому выявляют. И если мы переживаем трагическую и бурную, но и великую в своих устремлениях и дерзновениях эпоху, то этому величию должно отвечать и великое усилие богословия, если оно достойно своего имени и нужно людям как отвечающее подлинным их запросам. Оно не должно оставаться в бесчувственном оцепенении или фарисейском надмении. И по истине наше время, по своим проблемам является великой эпохой в богословии, и последнее должно оказаться достойным своего призвания. После многовекового оцепенения христианская мысль снова стала перед проблемами жизни, которые догматически смыкаются в учении о Церкви, а оно, в свою очередь, возводится к раскрытию догмата о богочеловечестве. Последний же в себя включает и всю современную проблематику истории и эсхатологии: христианская культура, социальное христианство, церковь и государство, соединение христианских исповеданий в единой Церкви. все эти вопросы должны получить для себя *догматическое* осмысление, чтобы преодолеть тот беспринципный практицизм, в духе которого они — пока что — рассматриваются. Они стучатся в христианское сердце и вопрошают догматическое сознание, но не находят еще ответа в том своде догматических законов, которыми подменяется у нас живая динамика догмата. Догматика есть, или по крайней мере, должна быть *живою* и всегда движущейся мыслью. Больше того, она является наиболее живою из всех отраслей человеческой мысли, поскольку она имеет дело с самыми жизненными запросами целостной человеческой личности, вопросами веры, т. е. мирозерцания. Те жалкие его суррогаты, которыми потерявшее веру человечество ныне довольствуется, свидетельствуют не только о жизненности этих нужд, но и об их неудовлетворенности. Догматика призвана вести за собой и мысль, и жизнь, быть знаменем и вдохновением, мирозерцательным *сим победиши*. Но для этого догматика должна быть догматикой, т. е. живой и современной мыслью, исполненной христианского вдохновения, как самое творческое дело в творчестве истинной, т. е. христианской культуры.

Из необходимости быть современной, т. е. выражать религиозную мысль о вечности во времени, о сверхвременном в современном. проистекает и следующая необходимая черта в ее развитии: в связи с развитием догматической мысли, возникновением догматических мнений, а далее теологуменов, появляется и потребность *пересмотра* и как бы испытания уже существующих, откровенных догматов, разумеется не в целях их проверки, но нового, полнейшего восприятия. Динамика догмата осуществляется здесь в том, что он является не только данностью, — в виде определенного догматического кристалла или формулы, — но и заданностью для безграничного жизненного и мыслительного раскрытия. Надо еще при этом помнить, что догматы обладают *взаимопрозрачностью*. Они даны не во внешней рядоположности, как бы в некоем каталоге или инвентаре, но во внутренней органической связанности, так что в свете одного догмата раскрывается сила и содержание другого. Поэтому догматическое богословие непрестанно обновляется, — не только в том, что относится к учету и инвентаризации церковного предания, где ему приходится считаться с развитием исторической науки, его источники исследующей, но и в его изъяснении. Например, то разумение идеи богочеловечества и силы его, которое является достоянием наших дней, по-новому раскрывает для нас значение Халкидонского догмата, как и VI Вселенского собора. Вопросы социального и культурного творчества по-новому раскрывают для нас учение о Церкви. Догматика, как совокупность догматов, не уподобляется философской системе, которая стремится свести к ответственному, логическому единству свои отдельные части, но есть органическое целое, в котором каждая часть живет жизнью этого целого. Все раскрывается в ней, как и ее собой раскрывает. В истории философии одна система вытесняет другую, даже если находится с ней в диалектической сопряженности. В догматике же каждая часть влагается в одно целое, которое чуждо эволюционирующей диалектике, но может быть причастно антиномике.

## V

Тем не менее и догматике свойственно *систематическое* подхождение к догматам; догматика, “как наука”, именно и определяется в руководствах, как “система догматов”. Иными словами, она



также есть особый вид философии, именно философии откровения. как система религиозной метафизики, в свою очередь, конечно, предполагающей и некую гносеологию. Ей совершенно нечего чужаться этой своей связи с философией только потому, что последняя есть чисто человеческое искание и постижение истины, естественное богословие, где ложь и заблуждение смешаны с истиной, и где возможно даже безбожие, где все есть проблематика или искание, гипотеза или человеческий домисел. Богословие, как философия откровения, в содержании будучи безошибочно, как откровение, однако, принадлежит области человеческого творчества, в качестве философии. Поэтому философия и богословие теснейшим образом связаны между собой. Догматы суть истины религиозного откровения, имеющие метафизическое содержание и потому выражаемая на языке философии, как единственно пригодном для этой цели. Догматика, стало быть, есть и религиозная философия.

Философия также *не* беспредпосылочна. Она черпает свое содержание из самооткровения жизни: *primum vivere, deinde philosophare\** (даже если она ограничивает себя чистым, само себя мыслящим мышлением, его диалектикой, которая есть жизнь мысли). И богословие провозглашает принцип: *primum vivere, deinde theologizari\*\**. И постольку *нет* разницы между философией и богословием *формально*. Они различаются характером того жизненного опыта, из которого исходят: в одном случае нечто человеческое и слишком человеческое (хотя в себе таящее “естественное откровение”), в другом же богочеловеческое, голос Божий в человеческом разуме, “ум Христов”.

Мы знаем, что патристическая эпоха богословствовала на языке античной философии, который для нас теперь, сколь бы высоко мы ни ценили его единственную, непревзойденную ценность, является уже *не нашим* философским языком, и во всяком случае чужд нам в том виде, какой он имеет у св. отцов. Можно и должно считать фактом не случайным, но делом нарочитого избрания то, что догматы триадологии и христологии выражены на языке Платона и Аристотеля. Но отсюда не проистекает возможность для нас самих теперь мыслить по Аристотелю, или выражать наши современ-

\* Сначала жить, а потом философствовать (*лат.*).

\*\* Сначала жить, а потом богословствовать (*лат.*).

ные философские построения на этом языке (как это фактически делается и доныне в догматике католической в силу давящего, хотя и обогащающего ее, томизма с наследием аристотелизма). Отсюда проистекает вольная или невольная неизбежность влияния современной философской мысли, которой не могут избежать догматисты, как бы перевода на современный язык того лексикона, который был свойствен древней церкви. Конечно, при таком переводе получается не новое догматическое определение, которое в существе своем остается неизменно, но философская его интерпретация, однако существенно необходимая для философски искреннего восприятия догмата нашей эпохой. Иначе последний звучит, как чуждая для мысли формула, годная для зазубривания, но не для жизненного восприятия. Таким образом, в этом богослов силою вещей является и философ, который должен иметь соответствующее вооружение.

Итак, жизнь Церкви есть продолжающееся откровение полной истины, которая в ней заложена. Это откровение, выражающее человечески историческую сторону богочеловеческого процесса, воспринимается не пассивным механическим актом, но творческим раскрытием истины в ответ на зовы жизни и вопрошания мысли. Сама эта возможность продолжающегося откровения предполагает его незаконченность в истории, а потому и соответственную незавершенность догматики, как системы догматов. Поэтому известная — и притом значительная — ее часть неизбежно остается на долю богословских мнений, или, самое большее, теологом или теологуменом различной авторитетности. Догматическая мысль, с полной верностью церковному преданию, но и с полной искренностью свободного искания, призвана, с одной стороны, критически различать, устанавливать и усваивать разные части уже имеющегося догматического учения, также как и отвечать на новые проблемы современности. Этим и достигается необходимое равновесие в статике и динамике догмата.



А. Карташев

## СВОБОДА НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ЦЕРКОВНЫЙ АВТОРИТЕТ

### I

Всякое подлинно-научное исследование свободно. Это значит, что оно ничем не стеснено ни внешне ни внутренне в том, чтобы добросовестно следовать законам логики при установке фактов и данных и при правильных выводах из них. Этот вид добросовестности называется интеллектуальной совестью. Свобода интеллектуальной совести есть одна из граней свободы совести вообще, а последняя есть часть общей проблемы личной свободы. Несвобода внешняя и несвобода внутренняя (т. е. страсти и пристрастия) порождают псевдонаучность, которая лукавит и злоупотребляет законами разума, чтобы маскировать показной техникой учености сокрытие или искажение открывающейся из установленных данных истины. Голая истина для многих людей непереносима по мотивам практическим, главным образом по мотивам пасения многоголового человеческого стада, управления и дисциплинирования масс. На этом пути естественно возникают вечные “ошибки страха” всяких правительств, которые паче меры урезают личную свободу, стесняют свободу совести, давят и на интеллектуальную совесть.

Но проблема осложняется тем, что безграничной, анархической личной свободы человеку, как существу тварному, ограниченному, и при том общественному, вообще не дано, независимо от внешних стеснений. Человек этически связуется в натуральной данности с обществом, а в данности религиозно-духовной с жизнью церкви. В этой связанности он находит свое ограничение, добросовестно и свободно им на себя приемлемое. Так абстрактно неограниченная свобода в конкретно-правственной жизни становится предметно ограниченной. Это — норма. Человек по свободному убеждению отдает себя на служение высшим духовным и моральным ценностям, в которые он верит и которые любит. Эта свободная вера и

свободная любовь заполняют и его абстрактную интеллектуальную свободу суждений предметной устремленностью. Поэтому в конкретной действительности не существует и той *абстрактной объективности*, которая будто бы исключительно царит в науке. Это *миф для непосвященных*. Ученых, рассуждающих с математической точностью счетной машины или астрономического аппарата, нет в природе вещей. Живые ученые — люди, не механизмы. Они всегда имеют какое-то мировоззрение, какие-то основные идеи, какие-то убеждения, без которых они не могли бы сделать и шагу на поприще научного познания. Последнее в этом смысле всегда окрашено множеством разнообразных субъективизмов. Наука даже прямо ими оплодотворяется и движется в своем развитии, так что абсолютная *объективность*, будучи психологически нереальной, играет в научной работе только полезную роль *регулятивной идеи*, роль корректива, спасающего результаты исследований от противоположных крайностей ослепленных субъективизмом. А эти узкие субъективизмы, по греховной страстности и пристрастности человеческой природы, и есть тот вид внутренней несвободы, который давит на совесть исследователя гораздо чаще, чем какие-либо внешние силы. Но если отбросить все крайние случаи, то нормальная научная работа должна вообще признаваться свободной не в отвлеченно-абсолютном, а в указанном нами условном смысле. Интеллектуальная совесть вовсе не требует от человека отречения от его основных убеждений, которые для данного лица всегда являются по существу его верой и религией. Интеллектуальная совесть лишь сама по своей природе острее всяких верований; она не оставляет их в сонном покое, постоянно готовая до бесконечности их проверять и рационально совершенствовать. Поэтому вопрос свободы научного исследования сводится не к опустошению души ученого от его живых верований, а к нахождению в каждом индивидуальном случае особо пролегающей пограничной черты между холодной машиной аппарата нашего разума и горячей заинтересованностью сердца. Максимум рациональной, логической честности мысли исследователя есть практическая мерка его внутренней ученой свободы, благородства и красоты достигнутого методологического идеала. Врагом научной свободы является не наличие готовых убеждений, религиозных верований и горячей приверженности к ним ученого, а отсутствие мужества мысли и страх перед неумолимой истиной,

которым подвержены умы слабые, сердца робкие и безвольные. Эта правдобоязнь (а не внешние насилия) и есть главный бич научной свободы, омрачающий интеллектуальную совесть и толкающий ее на замалчивания, софизмы и прямые фальсификации.

Таким образом в прямом приложении принципа свободы научно-исследовательской работы к области конфессионального, в частности православно-церковного богословия, мы прежде всего должны отбросить всякое сомнение в возможности совмещения свободы и догматически данной церковной веры. Исповедание догматов и свободная научная работа не парадокс, не нонсенс, а общая для всех наук психологическая, *методологическая* и логическая норма.

Но, исходя из этого общего положения, мы должны иметь в виду несколько разновидностей его и сделать соответствующие уточнения.

Существует, преимущественно в протестантских странах, специфически “свободная” богословская наука, независимая от авторитета церкви, иногда и от самого христианства и даже прямо против него направленная. Все эти “левые” течения теологической науки развиваются также под воздействием своего рода антирелигиозных догматов и идей эволюционизма и релятивизма. Но не об этих разновидностях науки мы хотим говорить. Для них не возникает проблемы взаимоотношений свободы и догмы в том виде, как она встает пред наукой церковной. Православно-церковная наука отправляется от истин, имеющих для нее обязательность абсолютную, от истин Божественного Откровения, не подлежащих ни отмене, ни изменениям. Эти спасительные истины ветхозаветного и новозаветного откровения, осознанные и истолкованные церковными авторитетами — учителями, свв. отцами, соборами, православная наука обязана изучать всеми методами — историческим, сравнительным, философским, уяснять, углублять, доказывать, излагать, защищать, но никоим образом ни отменять, ни подменять, ни переделывать, ни исказить. Скажут: где же тут свободное научное искание, если заранее все известно и предписано? Прежде всего, помимо аналогии с данными предпосылками и рабочими гипотезами в других науках, здесь далеко “не все известно и не все предписано”. Не говорим уже о широчайшей области исторических, археологических, филологических задач по изучению христианства и истории церкви, самое Богооткровенное учение церкви дано нам

лишь в зачатках, эмбрионах, основах, почти только в намеках по слову апостола, “якоже зеркалом в гадании”. Лишь часть этого апостольского залога веры в процессе борьбы с ересями доведена церковью до некоторой теоретической чеканки в догматических формулах. Как наилучшие, по мерке бывшего исторического опыта, эти формулы далеко не исчерпывают, да и не могут исчерпать бездны иррациональной тайны догматов. Она сверхрациональна, “абсурдна” для голого разума, по речению Тертуллиана. Неисчерпаемое содержание *учения откровения есть предмет бесконечного постижения* для тварных умов. Лишь глупцам кажется, что все ясно и не нужно никакой философии. Лишь невежды думают, что учение церкви раскрыто до конца и ни человеческому уму, ни богословской науке, ни всей церкви на этом поприще более ничего не остается делать кроме тверждения задов. Для верующих умов, зрячих и неленивых, тут только и начинается работа дальнейшего постижения Откровения, где остановились труды и усилия давших нам пример богословского и ученого подвига святых отцов и писателей церкви. Неверующим со стороны может казаться, что в церковном учении все предуказано и все известно заранее. А верующим точно также со стороны видно, как неверующие, по своим антирелигиозным или антихристианским верованиям, тоже заранее знают, что “Бога, тайн и чудес нет, что Христос обыкновенный человек, а церковь институт суеверий”, и в доказательство своей отрицательной веры свободно написывают целые библиотеки. Мы хотим сказать, что *проблема свободы исследования* на основе исследуемых догматов церкви понятна и разрешима только *изнутри церковного самосознания* исследователя, а не извне. Верный церкви ученый по чистой совести знает, что он свободен в исследовании церковной истины. Утверждать, вопреки его собственному заявлению, что нет, он не свободен, значит невежественно говорить напраслину или умышленную клевету. Тогда можно возразить таким же образом и обвинителям, обличая самих их в несвободе от их безбожных догматов и от их безбожной анти-церкви, защите которой они посвящают свои ученые силы. Словом, или свободны все, и верующие и атеисты, или несвободен никто. В такой постановке вопрос сводится к абсурду.

Есть другая, непринципиальная постановка: искренен ли исследователь, независимо от направления? Не исполняет ли он корист-

но какой-то заказ? Не циничный ли он игрок на клавишах ума и струнах сердца доверчивых читателей? Это вопрос факта и морали, а не принципа. Это бывает, и может быть нередко, но этот вид нечестности мы устраним с пути наших рассуждений. Мы выясняем не патологические случаи, а принципиальную норму.

## II

На нормальном пути вопрос о свободе и связанности обретает свой жизненный смысл не в мнимой невозможности совмещения свободы и догмата. Наоборот, по слову апостольскому “мы верою познаем” (Евр. 11, 3), вера есть светоч, освещающий тьму неведения и дорогу к познанию. *Возможность конфликта* таится не здесь, не во внутреннем самосознании познающего, а в том *внешнем* воплощении, какой находит содержание догматической веры в охраняющем эту веру *авторитете церкви*. Этот авторитет, принимая внешние, юридические формы, предстает пред богословским исследованием уже как внешняя инстанция, рождающая внешний закон, дисциплину и санкции. Законы и дисциплина церкви уже включают в себя несовершенства человеческой природы и практикуются хотя и облеченными полномочиями церкви, но все же людьми. Даже правильный закон может иметь неправильное применение, мудрое правило нетактичное приложение. Встает в широком смысле *практический и тактический вопрос* о существовании и *формах* функционирования *церковного авторитета*. Вопрос сам по себе недостаточно выясненный и порождающий различные толкования на практике.

Тут мы наталкиваемся на глубокую и неискоренимую черту всякой религии: жажду приобщения к абсолютному. Религиозная психология имеет тенденцию к преодолению власти всего относительного и к максимальному обладанию абсолютным, к возможному сублимированию всего, что освящено религией, к изъятию его из области профанной и возвышению в ранг священного, святого, обоженного, поклоняемого, неприкосновенного, абсолютного. Определение границы между абсолютным и относительным, сакральным и профанным не поддается точному учету. Чем горячее религиозное чувство и примитивнее сознание, тем выше поднимается эта колеблющаяся граница, тем большая область захватывает-

ся в этот процесс абсолютизации. Практическое живое решение вопроса удаляется от статики и становится подвижным, динамическим. От власти этого религиозно-психологического закона не свободна и проблема функционирования авторитета церкви в области раскрытия догмы и роста богословской науки. Трагический пример примитивного решения вопроса дан искренним героическим мученичеством русских старообрядцев, вставших за всю окаменелость московского обряда и быта, за одежду и бороду, за грамматические ошибки, описки и опечатки, “за единый аз”, за “до нас положено — лежи оно так во веки!”. Тут праведна жажда абсолютной истины и праведно нахождение ее в церкви, но не соблюдена вторая заповедь о несотворении себе кумира. Как избежать этого грехопадения, очевидно нам, русским, специфически свойственного на путях ревности о вере? Необходимо помнить, что жизнь в церкви есть явление богочеловеческого порядка. Здесь божественное сочетается с человеческим, абсолютное с относительным без поглощения последнего. Его обожение лишь последняя цель, а пока — длительный процесс подвига и достижения. А потому надо *уметь находить* и в церкви между двумя началами — божественным и человеческим — *подобающую границу*, не смешивая до неразличимости последнее с первым. Это было бы монофизитским кумиротворением в вопросе о форме церковного авторитета.

То бесспорная, азбучная истина, что в церкви мы стоим на твердой скале апостольского предания. Покидая этот материк благодатной реальности, мы просто вышли бы из церкви и превратили бы христианство в теоретическую доктрину, в игру гностической фантазии, в субъективную грезу, что и происходит со всеми сектантами. Без авторитета апостольского предания мы попадаем в религиозную пустоту и иллюзионизм. Вопрос лишь: в чем состоит его содержание и где его пределы?

Ответ далеко не прост. Даже та часть апостольского предания, которая зафиксирована письменно в Св. Писании, открывает при чтении дорогу столь разнообразному пониманию, что все еретики и сектанты опираются на Св. Писание. И нужно какое-то авторитетное толкование самой церкви, которое бы спасало нас от этих криво толков. Сама церковь, хранительница апостольского предания, справляясь с другими его незаписанными частями, извлекает из согласования с ними слов Св. Писания руководящую экзегезу. Мно-



гочисленные и существенные пункты предания воплощены в церковных установлениях, таинствах, культе и быте церковном (91-е правило св. Василия Великого). Но и эти пункты, воплощенные в фактах предания, тоже перетолковываются еретиками и раскольниками. И их правильный смысл опять-таки утверждается голосом самой католической церкви. Этот голос звучит в учении иерархии, в соборных определениях, в писаниях учителей и отцов церкви, одобряемых и рекомендуемых общецерковным сознанием, которое мы — русские богословы — называем “соборным”. *Критерий* правильного понимания апостольского предания таким образом находится в церкви. Она для нас — “столп и утверждение истины” (1 Тим. 3, 15). Св. Ириной Лионский, как и другие апологеты, за этой твердой стеной церковных сберегли апостольскую веру от расхищения необузданным вольнодумством гностиков. Равно весь сонм пастырей, учителей и отцов церкви первых четырех веков за теми же стенами защитил католическую церковь от разномыслия и распада. А Викентий Леринский (нач. V века) сформулировал даже и схему определения церковным сознанием истинно апостольского и католического качества преданий, учений и установлений: “*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”\*, т. е. что обладает признаками: *universitas* (повсюдно, исповедуется всеми разбросанными по вселенной церквами), *antiquitas* (так исповедывалось всегда, непрерывно от апостолов) и *consensio* (и согласно без споров). (“*Commonitorium pro cath. fid. antiq.*”, II, 3-4). Не есть ли однако такая доктрина о самодовлеющем самопознании церкви порочный и замкнутый круг каких-то вечных повторений, в котором убито всякое движение вперед и развитие в постижении христианской истины? Не есть ли это авторитет мертвящий? Отрицательный ответ на эти сомнения дает вся история церкви и в частности те же самые христианские учителя и св. отцы, которые и развивали это учение об авторитете церкви. Церковь в веках встретила бесчисленное множество запросов жизни и на все их дала свои ответы своими установлениями или учениями. Она развила свою организацию, свой культ, и создала свое богословие в столь новых, богатых разнообразием форм, что несомненно первохристиане,

\* (Истинным можно) считать то, во что верили всегда, во что верили все и во что верили всюду (*лат.*)

явившиеся в современную нам церковь, в первые мгновения не узнали бы, что они находятся в той своей церкви, какую они знали и любили: так много нового, сложного, неведомого и, вероятно, даже непримлемого они встретили бы в зерне горчичном, ставшем многоветвистым деревом. Может быть люди слепые на историю и не видят этого с первого взгляда, но доказывать этот самоочевидный факт излишне. Если взять для примера наиболее консервативную струю в торжестве самосознания церкви — ее догматическое учение, то и в ней констатируют процесс нарастания и появления в условном смысле “нового” как раз те самые отцы и учителя церкви, которые вдохновенно утверждают на “недвижимом камени” отеческих преданий. Именно у них же мы и находим своеобразную апологию *догматического и богословского развития в церкви*. Апологеты видят процесс постепенного откровения в руководстве миром Логоса. Великие отцы IV века, участники основоположных для нас триадологических борений, живописно рисуют нам растерянность епископата и священства перед необходимостью признать Божество Духа Святого. Что они знали Его искони по формуле крещения и молитвенных славословий — это не значило, что в их богословском сознании Дух Божий был Лицом Св. Троицы. Св. Григорий Богослов, описывая разновидности противников Божества Духа, сообщает и о таких, которые “отвергали Его, как чуждого и неизвестного из Писаний” (Слово 31) — настолько троичное богословие не было осознано как завет апостольского предания! И тот же Григорий Богослов в особую заслугу св. Афанасию ставит то, что тот первый и почти в одиночестве “дерзнул” — ἀτόλμη (!) открыто писать о Духе, как Боге (Слово 21). Как известно, до этой смелости не дошли отцы II-го Вселенского Собора. Насколько законченное учение о Трех Единосущных звучало в эту пору ново и необычно, что св. Василий Великий делает такие оговорки, когда пишет о Св. Троице: “не дивитесь, если говорим, что одно и то же и соединено и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании *нечто новое и необычайное*, как соединенное разделение, так и разделенное единение” (Письмо 38). Св. Григорий по поводу этой новизны учения о Св. Духе, которая, видимо, и его самого поражала, развивает даже целую теорию постепенности откровений во времени. В известном 31-ом Слове он пишет: “В продолжении веков были два знаменитые преобразования (μεταθέσεις) жиз-

ни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному выражению Писания, потрясениями земли. Одно вело от идолов к закону, а другое от закона к Евангелию. Благовествую и о третьем потрясении, о представлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому (Евр. 12, 26-27). Но с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдруг и не сразу. Для чего же? Чтобы нам знать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо, что не вольно, то и не прочно. Добровольное же прочнее и надежнее. Сему хочу я уподобить и богословие, только в противоположном отношении. Ибо там преобразование достигалось через отмену, а здесь совершается через прибавления... Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, но не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указание о божестве Духа. *Ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание.* Ненадежно было, прежде чем исповедано божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын, — позволю себе сказать, — обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало, чтобы троичный свет озарял просветляемых *постепенными прибавлениями*, как говорит Давид, “восхождениями”, продвижениями от славы в славу, “*преуспеяниями*” (προβδοξ καὶ προκοπαίς) (Сл. XXXI, 25, 26). Св. Василий Великий подобным же образом мотивирует последовательность Заветов: “Домостроитель нашего спасения вводит нас, подобно глазу человека, выросшего во тьме, в великий свет истины после постепенного к нему приучения, потому что щадит нашу немощь... чтобы, приступив внезапно к зрению чистого света, мы не ослепли” (“О Святом Духе”, гл. 14). Викентий Леринский в том же своем *Commonitorium*, где он так четко утверждает авторитет Предания, не менее четко и заботливо отстаивает идею догматического и вообще жизненного развития церкви. Он пишет: “Может быть посему скажет кто-нибудь: так значит в церкви Христовой *не допускается уже никакого преуспеяния* (profectus)? *Конечно допускается и при том величайшее...* Но однако таким образом, что это бывает действительное преуспеяние веры, а не изменение ее. Преуспеяние состоит в том, что та или другая вещь раскрывается сама в себе, а изменение, когда что-нибудь превращается из одного в другое. Итак подобает, чтобы возрастали и обильно и мощно преуспевали с течением веков и созревания разумение, знание, мудрость как единичных личностей, так и общества, как каждого христиани-

на, так и всей Церкви, но только в том же самом смысле, в том же понимании. Религия — дело души пусть уподобляется закону тел, которые с нарастающим лет раскрывают свои члены и развивают, однако остаются теми же самыми, какими и были. Велико различие между цветением детства и зрелостью старости, но стариками становятся те же самые, кто были и юными, так что, хотя рост и наружность одного и того же человека меняется, тем не менее природа его и личность остается той же самой... Если что и прибавляется с зрелостью возраста, то все уже было заложено в плане семени, так что ничего потом не выявляется в стариках такого, что не таилось бы раньше уже в детях... Этому же закону развития должна следовать и догма христианской религии, т. е. пусть она с годами укрепляется, с временем расширяется, с возрастом возвышается, но пребывает неиспорченной и неповрежденной и остается целой и совершенной во всех измерениях своих частей, как бы в своих собственных членах и органах чувств, чтобы не допустить никакой сверх этого перемены, никакой утраты свойств, не подвергнуться никакой инаковости в содержании". Далее та же идея проводится через сравнение с развитием растений (Сomm. XXXIII, 28-30).

Без всякого сомнения в этом совмещении точного хранения преданного и его усердного развития встает пред церковью, и пред ее богословием в особенности, антиномическая трудность. Отсюда желание упростить положение путем искусственных остановок процесса догматического развития, постоянно угрожаемого еретическими злоупотреблениями. Сколько раз в мучительные моменты великих догматических споров пыталась то церковная власть в лице соборов, то императорская ее декретами воспретить новые вероизложения или просто самую трактовку волнующих вопросов, прекратить даже упоминание спорных выражений и терминов. Но из этого преграждения течения реки никогда ничего полезного не получалось: новые вероизложения неудержимо писались теми же соборами, которые их воспрещали, запретные вопросы, как тлеющий пожар, еще сильнее вспыхивали вновь, пока не находили некоторого естественного временного разрешения. Словом, ревнуя о предании и верности отцам, церковное сознание инстинктивно всегда отвращалось от всякой новизны, будь она законной или незаконной. И *самым консервативным*, самым церковным богословам, но активным творцам в богословии снова и снова приходилось

прибегать в той или иной форме к защите права на богословское и догматическое развитие. Так случилось, например, с исихастами. Когда св. Григорий Синаит в начале XIV века стал давать монахам-афонитам уроки созерцательной аскезы и “умной” молитвы, они погнали его от себя со словами: “не учи нас пути, которого мы не знаем”. А против этой же системы, в ее теоретическом построении св. Григория Паламы, восстали не только латинствующие, но и коренные греческие богословы. Поэтому исихастический собор на Афоне в 1341 году под председательством патриарха Филофея Коккина в особом томосе излагает целую теорию развития догматов. Исихасты не отрицали, что их учение есть новость в богословии. Но они считали эту новость верным достижением, точным узрением одной из тайн откровения, скрытой от слепых и незрелых. “Сообщенные (теперь) всем и свободно проповедуемые догматы были (некогда) тайнами Моисеева закона, провидимыми в Духе одними пророками. (Так же точно) и блага, обещаемые святым в будущем веке, являются тайнами евангельского учения, сообщаемыми одним удостоенным Духом узреть их отчасти... Но, как иудеи закрывали уши для слов пророков и Духа Божия о вечном, думая, что эти речи противны благочестию исповедуемому... Так и теперь тоже может случиться с теми, кто не с должным вниманием слушает о тайнах Духа, познанных только очищенными добродетелью (т.е. исихастами). Но как результат древних пророчеств показал, что бывшие тайны совпали с явной действительностью, — и мы теперь верим в Триипостасное Божество, — так согласными с явной действительностью окажутся и теперешние тайны. И как согласие тайн с общепризнанным учением было ясно для пророков, так и мы видим согласие являемого святым тайно в Духе с тем, что проповедуется открыто”. (Migne, Gr. t. 150, col. 1225-28). На соборе 1351 года исихасты подтверждали себя тем, что их доктрина о сущности и энергиях есть прямое развитие ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\tau\upsilon\zeta\iota\varsigma$ ) вопроса Шестого Вселенского Собора о двух волях и двух природных энергиях во Христе. В XV веке столп православия, Марк Эфесский в своих “Силлогистических главах о сущности и энергии” защищал “новизну” учения св. Григория Паламы тем, что она, по закону догматического развития, требовала времени для ее раскрытия и усвоения. Сначала в церкви были раскрыты первые различия в существе Божиим, т. е. три Ипостаси. Когда это усвоили

умы, еще замутненные языческими мудрованиями, тогда Божественная Премудрость благоволила открыть и дальнейший способ преодоления “тщетной философии”, пытающейся и сейчас в лице варлаамитов и аристотелевцев отвергнуть различные энергии Божии, столь благочестиво отстаиваемые учениками св. Григория Паламы. (Mnscr. Oxon. 49 — “canonici”. M. Jugie, “Palamas”, Diction. d. Theol. Cath., t. 11, col. 1759-60. Paris, 1932).

### III

Таким образом к практическому разрешению вопроса о свободе богословской науки мы подходим с двумя руководящими началами, завещанными нам опытом церкви и ее подвижниками на поприще богословия, самими его авторитетными творцами. Начало статическое: непреложная данность апостольского залога веры, хранимого в предании Церкви, и начало динамическое: раскрытие, развитие, многообразные жизненные воплощения и приложения самую же церковь этого залога веры под водительством Духа Святого, “наставляющего ее на всякую истину” (Ин. 16, 13). Ключ согласования этих двух начал и противоположных тенденций находится в руках самой церкви. Заранее механически проведенной демаркационной линии тут быть не может. В каждом отдельном, историей богословия поставленном случае, выступает живой, судящий и указующий голос церкви. Формы его проявления и основания, суждения, в зависимости от разбираемого случая, разнообразны. В редких случаях голос церкви выразится в точном определении какого-либо собора. Часто бывает, что он скажется в писаниях св. учителя и отца, или видного иерарха, или подвижника, по мнению церкви хорошо выразивших ее веру. Иногда — в культе и литургических формах. Иногда просто в молчаливом и пассивном сопротивлении верующего народа чему-нибудь противному его традиционной вере. В конечном счете в этом именно *приятии или неприятии соборным инстинктом* всей церкви, в этой “рецепции” и заключается проверка истинности всего, подлежащего суждению церкви. В православной церкви нет внешне-неподвижного, механически действующего органа непогрешимых суждений. Самый яркий, торжественный, героический, сложный, трудно и редко достижимый в истории аппарат Вселенского Собора, по одному фор-

●

мальному своему совершенству, еще не дает абсолютной гарантии безошибочности суждений (были и еретические вселенские соборы). Этот орган церкви, как и все другие органы, не суть какие-то автоматы непогрешимости. Все они *проверяются по следующей рецепции церкви* и, в случае приятия ею, приобретают ту или иную степень авторитетности и непогрешительности. А потому, для окончательного уяснения смысла голоса церкви требуется некоторое время, хотя бы в счастливых случаях и непродолжительное, чтобы опытная проверка в недрах соборного сознания церкви могла естественно совершиться. Торопливые навязывания церковному сознанию даже высокоавторитетных суждений никогда не удавались. Вероопределение 1-го Вселенского Собора потребовало более полвека сопротивления ему восточного епископата, прежде чем было окончательно принято. Органичность и жизненная подвижность суждений церкви, а не механичность, не юридичность, не автоматичность, сказывается еще в том, что они приобретают в опыте церкви *различные степени обязательности*, неотменяемости и непогрешительности. Например, строгие предписания 3-го и 4-го Вселенских Соборов не составляют вновь никаких новых вероизложений, но довольствоваться одним Никейским, не возымили никакого действия, по их жизненной непрактичности, начиная с этих же Соборов, издавших новые формулы, в то время как, например, скромная, может быть даже единоличная, запись исконного обычая под именем 1-го апостольского правила, чтобы епископ рукополагался не одним, а двумя или тремя епископами, приобрела значение основного закона церкви. Сила не во внешних приметах авторитетности (например, многочисленность епископского собора), а во внутренней и иногда неприметной оценке церковным сознанием важности и жизненной существенности данной истины, догматической, моральной, литургической или канонической. За одни из создавшихся в процессе общецерковного творчества положений церковь подчеркнуто крепко держится, как за спасительные якоря, ревнуя о каждой их букве, другие как бы забывает, антиквирует, как излишние для употребления. Классический пример этого — отношение церкви к пестрому и обильному наследству ее канонов. Лишь немного в нем, и то не по букве, а в принципе, признается существенным и безусловно обязательным, и все-таки в степени меньшей, чем обязательность в догматах.

Вот эта *многостепенность в оценках* самой же церковью важности, безусловности, непогрешимости различных форм ее веры и жизни и есть наилучшее свидетельство ее мудрой правдивости в понимании своего авторитета. Проявления его не однообразны, не механичны и не магичны. Обладая дарами Откровения Духа Божия, церковь себя однако не обожествляет, не монофизитствует, но признает действие в себе полноты ограниченной природы человеческой. А потому, законно дерзая, по примеру апостолов, в подобных случаях вязать и решать с “соизволения Духа Святого”, Церковь не связывает сама себя неизменностью и неотменимостью своих постановлений. При достаточных основаниях решения одного собора отменяются другим ради блага церкви. Так отцы собора Антиохийского 268 года ради борьбы с Павлом Самосатским воспретили термин *ὁμοούσιος*, а Никейский Собор воздвиг его, как знамя православия. Следовательно, *церковь богодухновенности своих суждений не связывает с временной и местной внешней их оболочкой*. Абсолютное в ее учении не исключает относительно, ибо Церковь, будучи Телом Христовым, по вероопределению Халкидонскому, православно утверждает и в себе богочеловеческое двуединство природ, учитывая проявления природы человеческой, ограниченной, относительной. Даже при определении наивысшего по богодухновенности учительного авторитета книг Св. Писания, Церковь признала в его составе две степени: книги канонические и неканонические. Последние причастны богодухновенности, но имеют в себе и явные недостатки, с полным правом указуемые церковными экзегетами. Этой своей расценкой авторитета библейской буквы церковь весьма убедительно показала, что элемент божественного Откровения — богодухновенность не исключает соединения его с человечески ограниченной и даже дефективной оболочкой формы, слова и буквы. В конечном итоге своего отношения к богодухновенности Священного Писания Церковь признала его непогрешимо-абсолютный авторитет в чисто вероучительном отношении, а не в вопросах научных, исторических, археологических, внешне-фактических. Священные писатели были полными живыми людьми, с индивидуальными свойствами ума, местной культуры, ограниченных знаний, с разным искусством писательства, владения языком, стилем и т. п., а не безличными автоматами, чрез которых прямо, печеловеческими словами вещал Дух Божий. Та-



кое представление святые отцы резко отвергали как монотанистское суеверие.

Если таково церковное понимание богодухновенного авторитета слова Божия, то тем скромнее и умереннее должно быть оцениваемо признание Церковью также богодухновенного авторитета за своими вероучительными и соборными постановлениями и писаниями своих святых учителей и отцов. Человеческое, изменяемое, могущее быть усовершенствованным и дополненным, здесь разумеется само собою, именно то “преуспеяние”, то раскрытие и развитие, без изменения существа дела, о котором писал Викентий Леринский. Церковь, опирающаяся не на рациональный, позитивистический, юридический авторитет воли народа или превосходства вождей, а на божественное право и силу учительства по благодати и внушению Духа Святого, не может не рассматривать *голос своих учителей, как голос богодухновенный*. Соборы сами о себе, свв. отцы друг о друге, позднейшие о более ранних, все твердят о научении от Духа Божия. Отцы именуются “богоносными”, “богодухновенными”, “богомудрыми”, “помазуемыми Духом”, “общниками Единого Духа Святого”; “и закон и пророки, евангелисты и апостолы и пастыри и учителя вещали Духом Святым” (И. Дамаскин. Точн. Излож. IV, 17, Mgn. t. 94, col. 1764, Свв. Афанасий Великий. Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Лев Великий, Григорий Великий и мн. др.). Но эта богодухновенность, приравниваемая даже к таковой же писателей Св. Книг Ветхого и Нового Заветов, в свете православно понимаемого догмата о богочеловечестве, *исключает идею абсолютного совершенства и божественной непогрешимости*. Псаломское изречение “язык мой — трость книжника скорописца” (Пс. 44, 2) понимается как образное, поэтическое выражение богодухновенности, а не как механическая запись принудительного диктата с неба. Еще церковью II века отброшено это магическое и языческое суеверие Монтана. Поэтому древние отцы не удивлялись, что находили у их предшественников большие внешние разноречия, неточные и с течением времени отвергнутые как еретические выражения, но были уверены, что “отец не противоборствует отцам” (И. Дамаскин) в основах кафолической веры, что есть такой *consensus patrum*, несмотря на второстепенные расхождения. Но явные разноречия давали право сопоставлять, разбирать, критиковать друг друга и более ранних отцов, ища более совер-

шенных формул веры. Так Дионисий Римский критикует Дионисия Александрийского и добивается от него исправления, Афанасий Великий недоумевает на Александрийском соборе 372 года, как это Антиохийские отцы 268 г. отвергли *ὁμοούσιος*, но все равно убежден, что “все они отцы” и не могли думать неправославно. В более спокойные века, когда приходилось подводить некоторые итоги пройденным этапам церковного богословия, с особой ясностью вставала пред работниками на этом поприще необходимость *критически разбираться в отеческом наследстве*. Леонтий Византийский (VI в.) сознательно решает эту задачу. “Черпая все из отцов” (Lib. tres c. Nestor et Eutich. Migne, P. Gr., t. 86, I, col. 1305-1308) и признавая их “чудными советниками Св. Духа”, Леонтий считает нужным “философствовать” и брать “новые” термины для выражения православной истины, если старые, даже взятые из Писания и отцов, искажены еретиками.

Ограничительные, *человеческие черты авторитета соборов и отцов* вскрываются не столько в процессе их критики, сколько с самой положительной стороны в величественном историческом *процессе создания* церковного богословия. Как Христос по-человечески “возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости... и преуспевая в премудрости” (Лк. 2, 40 и 52), так и церковь в раскрытии своего учения. Этот процесс есть наглядное отрицание наивной мысли, склонной видеть долг православия только в записывании и недвижимом хранении древнего предания. Если бы св. отцы этим ограничились, церковь не имела бы ее настоящей догматики, ни Единосушия, ни Трех Ипостасей, ни двуединства природ и воля во Христе, ни культа Богоматери, ни икон. Характерно, что именно древнейшие церковные учителя послеапостольского века, столь близкие по времени к началу церкви, ничего ясного не смогли сообщить нам ни об иерархическом устройстве церкви, ни о таинствах, ни о судьбах всех апостолов и Богоматери, ни о понимании ими второго пришествия, ни о догмате Св. Троицы. И как раз учителя позднейшие, начиная с апологетов, и особенно отцы золотого века (IV-V в.) те, которые внесли в раскрытие учения церкви все богатства эллинской культуры и философии, именно они и стали главными столпами хранимого нами по преданию учения церкви в его развитом виде. Этот *культурно-исторический*, человеческий элемент с его *относительностью* органически и *внутренно* вошел в

недра церкви, став *живой оболочкой абсолютных истин* христианского откровения. С одной стороны, этим и греческий язык и принятые в лоно догматов элементы античной философии были сублимированы, освящены и увековечены. С другой, — этим же примером и опытом освящались в принципе и все дальнейшие этапы исторической жизни церкви в грядущих веках, в недрах других народов, иных языков и культур. Суждено ли какому-либо из новых культурных народов на деле достичь высоты и тонкости философского мышления, создавшего атмосферу и языковую технику для догматического творчества классической эпохи Вселенских Соборов и привнести в это творчество свой посильный вклад — это зависит от воли Провидения, тайны которого никому не дано точно знать. Но важно то, что путь к этому открыт и благословлен, при условии сохранения естественного пиетета пред честью первенства и благодатной гениальностью свв. отцов греческих. Достигнутая степень раскрытия христианской доктрины и ее антично-философская оболочка — не вечны и не *едиственны*. Церковь с угасанием древних культур не состарилась, не омертвела и не утратила присущего ей дара Духа Божия, силы и права, при всех переменах и обновлениях умственной жизни человечества, непогрешительно устанавливая, если понадобится, и новые формулировки прежних догматов и принимать новые по языковой и философской форме их истолкования. “Церковь”, по выражению нашего славянского Златоуста, “николиже стареет, но присно юнеется”. И, не покидая своего компаса древних формул, символов, соборов и святоотеческих писаний, она может надежно продвигать вперед постижение тайн своего учения. При этом проверка новых богословских изысканий состоит не в том, чтобы внешне сравнивать нововозникающие богословские спекуляции с составом и буквой завещанных нам историей святоотеческих текстов и механически отвергать все, о чем не писали отцы. Разумеется, мы должны отклонять все, что по существу и по внутренней диалектике преданных догматов им противоречит, но не обязаны сразу отвергать те новые и дополнительные разъяснения вопросов христианского откровения, к которым призываются верующие и просвещенные церковью умы богословов состоянием философии и науки нашего времени. Свв. отцы первых восьми веков христианства не имели пред своим сознанием ни тех философских предпосылок, ни тех

проблем, которые ставятся пред нами — чадами новых культур. Христиане новых веков вовсе не осуждены на роль архивариусов и музейных хранителей эллинских форм догматики. Они, как и древние, суть такие же *живые носители существенного содержания апостольского предания веры*, которое вечно обновляется “яко юность орля” и соответственно преломляется в соборном сознании всех времен церковной истории, варьируясь в различиях рас, языков и культур. Наши славянские первоучители восстали против монополии античных языков на богослужebное употребление, справедливо назвав ее “триязычной ересью”. По аналогии с этим нет монополии на построение раз навсегда богословия даже и у классической эпохи золотого века церковной литературы. Признавая всю силу авторитета и священности для нас этой эпохи, мы, по примеру свв. Мефодия и Кирилла, могли бы назвать “античной ересью” восприятие переводить на язык новой европейской и славянской мысли все содержание христианства и трактовать его в свойственных нам формах новейшей проблематики. Обратное этому было бы обожествлением и абсолютизированием философского вооружения святоотеческих умов античной мудростью. В таком “монофизитском” искажении святоотеческое наследие превращалось бы в какие-то золотые греческие цепи, навеки безысходно сковавшие все народы. Между тем, при наличии права свободного раскрытия залога веры с помощью новейшей философской техники, святоотеческое предание — не путы на ногах, а освобождающие крылья, поднимающие слабый человеческий ум над безднами религиозных антиномий, и путеводные звезды, указующие непогрешительные направления к богооткровенным истинам.

Если правильно понятый святоотеческий авторитет не находится в безнадежном конфликте с свободой верующего, церкви преданного научного исследования даже в самой чувствительной области изъяснения догматов, тем более он не служит ни в какой мере стеснением в других, более позитивных и внешних богословских дисциплинах. Святоотеческая эпоха сплавлена с уровнем античного просвещения, утонченного в области философской диалектики, и очень примитивного в вопросах естествознания, истории, археологии, лингвистики. Странно было бы теперь ограничивать богослова в вопросах природы справками с “Шестодневом” Василия Великого, историка, вооруженного сравнительным методом, — Евсевием

Кесарийским, библеиста, вооруженного лингвистикой и археологическими открытиями — экзегетикой Кирилла или Феодорита, исагогикой Иеронима, герменевтикой Тикония. Как богословы-умозрители, выразители духа церкви, св. отцы и в истории, и в экзегетике все равно останутся для верующего ученого вечными руководящими спутниками, но не в научной методике, не в технике установки фактов. Этот научный аппарат новой европейской эпохи настолько обогатился и методами, и твердо установленными историческими фактами сравнительно с христианской античностью, что неискушенному в науке уму верующих людей неизбежно приходится часто переживать недоумения от встречи с непривычным объяснением многих вопросов, связанных с предметами религиозной веры. По психологическому закону абсолютизации вещей относительных в атмосфере веры, в силу обычного смещения человеческого и изменчивого с божественным и неизменным, часто кажется, что новая богословская наука расходится с Священным Преданием церкви, тогда как тут в большинстве случаев мы имеем дело не с преданием церкви, а только с преданием школы или местного церковного быта. Яркой иллюстрацией из недавнего русского прошлого может служить уже изжитый теперь конфликт научного движения и практической церковной политики в вопросе о расколе из-за старых обрядов. По научному неведению всероссийский собор 1551 г. канонизовал московские обряды и богослужебные тексты и оградил их неизменность клятвами. По тому же неведению новый собор 1667 г. осудил их и оградил клятвами обряды и тексты новоисправленные в качестве обрядов древнегреческих. Двести лет бесплодная полемика опиралась на эти мнимые истины, пока академическая наука не доказала документально, что правила обряды и чины не по древнегреческим, а по новопечатным книгам, что и двуперстие, и сугубая аллилуия, и проч. обряды действительно старогреческие. Практические отношения к старообрядцам церковной власти должны были соответственно перестроиться.

Итак возникающие на почве роста науки конфликты и *трения* ее с нормальным бытовым консерватизмом церковных правительств и иногда простого народа не должны иметь без достаточных оснований трагического характера. Их нет там, где нет движения жизни, где жизнь церкви одичала от подавления культуры или где она оскудела. Их было много в древней церкви, когда догматическая

жизнь была ключом, их может быть больше, чем сейчас. если этот пульс богословских интересов повысится. Но, повторяем, под этими трениями *в принципе трагедии нет*, и мы не должны ее создавать. Развитие богословской науки немыслимо без верности подлинному Священному Преданию, и живая жизнь этого Священного Предания немыслима теперь без помощи преданной ему, подлинно свободной, добросовестной науки. Вопрос сводится к *мудрости тактической*, к доброй воле обеих сторон: блюдущей линию цензуры церковной власти и — ревнующих о преуспевании православной науки исследователей. При правильном функционировании системы соборности в нашей церкви все вопросы жизни разрешимы наилучшим образом. *Система соборности* гарантирует многостепенность, многосторонность, беспристрастие, отсутствие единоличных ошибок и произвола, неторопливость и проверку общей совестью всей Церкви. Соборность осуществляет мудрое правило Гамалиила (Деян. 5, 34-39), проверяющее в последнем счете суд человеческий судом Божиим.



И. Лаговский

## ВОЗВРАЩЕНИЕ В ОТЧИЙ ДОМ

(Номинализм или реализм в богословии)

Слово человеческое и осуществляющаяся чрез слово мысль имеют власть творить *свой* мир, мир чистого разума, отделяющийся от бытия и противостоящий ему — и в этом смысле — мир относительный и ограниченный. Но этот мир обладает для человеческого сознания такой непосредственной убедительностью и принудительной достоверностью, такой пленительной внутренней стройностью, что он всегда притягивает на единственно достоверный и “научно оправданный” образ бытия и постижения бытия.

В этом мире самовластного и самозаконного разума “бытие” определяется диалектикой имманентных содержаний мысли-слова. Мысль-слово в “категориальном синтезе” трансцендентально определяет очертания творимого бытия и в самой себе содержит основания и причины всех последующих выводов и следствий.

Гегель, когда убежденно, просто и властно, с полным сознанием своей внутренней правоты утверждал, что “все существующее разумно” и что, если действительность не совпадает с “существующим”, то тем хуже для действительности, в парадоксальной форме выразил существо этого замкнутого в себе и о себе самодовлеющего бытия “ratio” в слове и через слово. Бытие номинализируется: слово не только осуществляет мысль и открывает бытие, но и пленяет мысль, отрывая ее от интуиции целостного бытия, замыкая ее в бытии, — односторонне и полностью, до конца определенным сознанием, и тщится выразить и исчерпать всю содержательность и реальность бытия.

Номинализм таит для человеческого сознания — по крайней мере — покамест оно остается в привычных — “нормальных” — культурных установках — почти непреодолимый соблазн.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Понятие “номинализм” употребляется здесь не в традиционно-схоластическом смысле, какой ему придавался в борьбе номиналистов с реалистами.

В своих вульгаризациях номинализм всегда является философией большинства. Он влечет кажущейся ясностью, определенностью, “духовной комфортабельностью”; он не требует того жертвенного, вдохновенно-страдающего “прорыва в бытие”, без которого невозможно постижение бытия. Номинализм всегда есть задержка на поверхности бытия и успокоенность на этой задержке.

Слово в торжествующем номинализме окончательно теряет знаки своего первородства, становится условным материалом для рассудочно-логических операций, и над бытием царит призрачный двойник, где все окончательно “прозрачно и ясно”, потому что всецело подчинено рассудочно-логической последовательности и враждебно всему, что нарушает удобное и успокаивающее безмятежие рационализированного бытия, сведенного к плоскости с одним измерением.

Основной характеристикой противоположного типа мироотношения, а следовательно — жизнечувствия и мышления — мироотношения *реалистического* является некоторое онтологическое смирение, постоянное чувство иерархического первенства бытия над сознанием, конечно, не в том грубом и извращенном виде, в конечном итоге — типично-номиналистическом истолковании этого утверждения, какое дает материализм. Для реалистического мирочувствия все сознаваемое и познаваемое есть только живой и содержательный символ, онтологически-реальный знак более совершенной и полной действительности, слово о Себе глубины и содержательности Бытия.

Реализм — есть постижение и описание на языке конечного, но призванного к бесконечности существа того, что в своем основании и в раскрытии своей подлинности существенно причастно Бесконечности и укоренено в Ней.

Если последнее основание и сущность реализма есть онтологическое смирение и прозрение во всем конечном как бы некоторого уплотнения и сгущения иного бытия, то в церковном реализме это общее утверждение иерархического первенства бытия есть состояние “уязвленности” сердца и всего существа человека любовью к Богу, радость о бытии Бога, именно как *Бытии*, как неисчерпаемой полноте бытия, преизбыточествующего в своем бытийствовании и поэтому — являющегося самобытийственной и творчески содержательной силой, чрез причастность к которой и мы, и все бытие и живы, и есьмы.



В наши дни спор о том, какое мироощущение и мироотношение — номиналистическое или реалистическое — соприродно Церкви и церковно-отеческому опыту стал существенной основой и содержанием той богословской борьбы, которая возгорелась вокруг “софийного” — существенно-реалистического или “бессофийного” — преимущественно номиналистического — понимания мира.

Это ставит пред каждым верующим сознанием задачу уяснить, что “соприроднее” церковному опыту — номинализм или реализм?

\* \* \*

I. Библейское и преемственно с ним связанное церковно-отеческое мироощущение и мироотношение исполнены трепетного чувства, что все, совершающееся в мире, есть некоторое онтологически-символическое *событие*, целостное и реальное явление *глубины и единства* бытия. Когда пророки говорят “руах” (дуновение, дух), когда Господь Иисус Христос произносит “пневма” (πνεῦμα) “дуновение, дух”, слово как бы указывает на некоторое “веяние”, “дуновение”, на некоторое определенное и реальное событие. Все духовявления Ветхого и Нового Заветов есть подлинно *события*, и дары Св. Духа иначе и не характеризуются, как таинственные *действия*, как ощутимые и бытийствующие события. Слово здесь никогда не отрывается от бытия и всегда есть, воистину, — указующий жест, точка сгущения огня бытия и жизни.

Для церковного мироощущения Иордан подлинно радуется, объемля струями Зиждителя Своего, плотию крещаемого. Мертвые, превращенные в номинализме только в “отвлеченные понятия”, стихии мира здесь оживотворены, просветлены, одухотворены. Снег, голод (лед), иней, мраз, сокровища водные, бездны и моря — все и вся действительно хвалят Господа и превозносят Его во веки. Ангелы народов и стихий предстоят пред Господом, и огонь палящий слуга Его.

Для церковного реализма мир подлинно “*полон Бога*”, хотя Господь и отделен от мира неснимаемой гранью, существующей между Творцом и тварью.

Мир — в этом мироощущении — есть, действительно, слово бытия о *Слове Бытия*. Бытие только потому и существует, что *Слово*, Предвечный Логос, “как бы примешивает Себя к тому, что не имеет

по природе своей вечного бытия, становится Жизнью для существующего, чтобы происшедшее пребывало и оставалось все в пределах своей природы” (св. Кирилл Александрийский). Все тварное бытие целостно и едино, потому что оно пронизано животворными и приснотекущими лучами единой и приснотекущей жизни “Божественных начал”, засеяно таинственными Логосами. И в мире, становящемся во времени, прорастает и действует иной, вневременный мир, мир “предвечных первообразов” (*παραδείγματα*), осуществляется созданное “в начале”, раскрывается “Предвечный Совет Божий”. Мир для церковного реализма есть, воистину, — таинственный организм, “некий образ Божий, весь пронизанный Божественными силами” (“Ареопагитики”); он существует “через причастие к божественным логосам”, как образующим началам, как к “некоторым творческим лучам, исходящим от Бога” (св. Максим Исповедник).

Человек для реалистического церковного понимания — есть подлинный “микрокосм”, Господин, Царь и Первосвященник природного бытия. Мир и стихии мира — в живом и целостном единстве, укорененном в Божественных первоосновах бытия, соучаствуют с человеком в судьбах человека, а человек — в своей сопричастности природе и Богу (ибо “дух человека не небожественного происхождения” — св. Максим Исповедник), соучаствует в судьбах бытия и твари. Человек есть существо, которому “Бог уделил Свой собственный образ и Свое дыхание”, создав его для того, чтобы он был “неким новым ангелом, царствующим над земным и переселяющимся в горнее”, “обожествляющимся чрез причастие к Божественному озарению” (св. Иоанн Дамаскин). Назначение человека в том, чтобы он чрез себя, как “средоточие твари” “обнял и объединил весь мир и воссоединил его с предвечным Словом, содержащим в Себе от вечности животворящие основания бытия” (св. Максим Исповедник).

Грехопадение человека поэтому имело не “моральный”, или “юридический”, или иной какой-либо относительный и ограничительный смысл, а было “всемирным и всеродным событием”, ниспадением бытия на “худшее”. По отношению к миру первообразному “Богом зданному”, мир падший есть *штой*, в известном смысле — новый мир, мир болящий с превратной иерархией смыслов и ценностей.

Не только человек “облекается в ризы кожаные”, одевается “дебелостью плоти” (св. Григорий Нисский) и, утрачивая силу не-

посредственно зреть “логийную” глубину и целостность бытия. обрекается на “номинализм”, на “задержки на поверхности”, но и все бытие “одевается ризами кожаными”: оно становится непрозрачным в своей причастности Логосу, хотя “божественное Начало” является животворной основой и падшего бытия, — оказывается рабствующим слепой необходимости.

“Истощение Любви” в снисхождении Единородного Сына Божия, принявшего зрак раба, осуществляет неосуществленное Адамом и исполняет о человеке “всю правду”. В Богочеловеке Христе Иисусе человек снова возвращен на путь обожения, призван вознесполнить свое назначение, как “средоточия тварного бытия”, и привести бытие к “воображению древнею добротою” (красотою), сделав его причастным и к “благобытию” и “приснобытию”.

Номинализм же есть отрицание и разрушение того ведения о мире и человеке, какое присуще церковно-отеческому реализму.

Номинализм в богословии вызывает к бытию *свой* особый мир, только *словесно* подобный миру подлинности церковного реализма. Непосредственная интуиция мира, как целостного и онтологического единства угасает. Бытие предстоит, как условный и отвлеченный мир разрозненных и оторванных друг от друга рядоположенных планов бытия — “физического”, “душевного”, “духовного”. Возникает своеобразный мир отвлеченного номиналистического “спасения”, где отвлеченный человек, изъятый из живого единства бытия, условный — “умышленный” — homo dogmaticus совершает “три великие зла” (в грехопадении), где Крестная Смерть Единородного Сына Божия рассматривается, как “достаточное удовлетворение разгневанному и оскорбленному правосудию Божию”, а искупленный грешник отвлеченно — вне истории и бытия — “усваивает плоды искупления”. В этом царстве обедневшего слова великая и близкая каждому сердцу жажда спасения и радость о надежде на него становится *рассуждениями* о спасении, превращается в параграфы, устанавливающие “почему сие важно во-первых, во-вторых” и т. д. и где, вместо потоков живой воды, жаждущее человеческое сердце часто встречается только с зеркальными отражениями панорамных подобий жизни, — вместо самой жизни.

Содержание религиозного опыта, литургического богатства, отеческой письменности столь различно преломляется в реалистическом или номиналистическом строе духовной жизни, что можно

сказать, что номинализм и реализм в богословии — в пределе *два* различных мира.

II. Евангелие и апостольские послания, говоря о тайне Царствия Божия, о тайне Церкви, постоянно говорят о росте, о возрастании. В свете общего церковно-отеческого реализма совершенно ясно, что понятие роста есть “указующий жест” на некоторую подлинную *реальность* прорастания “горчичного зерна” таинственных семян Логоса в живой ткани бытия. Вечная — *Новая* — жизнь, осуществляющаяся в Церкви Христовой и чрез Церковь Христову есть реально осуществляющееся преобразование мира во всей полноте жизни, есть животворный, онтологический процесс “вскисания закваски” Слова Крестного и силы Воскресения в самых завязях и корнях бытия.

Церковно-реалистическое богословие, живущее этим основным сознанием бесконечной актуальности и благодатной динамичности тайны Царствия Божия, как непрерывного роста, и само *всегда есть рост*. Сохраняя живую связь творческого преемства с прошлым, он все вновь и вновь ставит основные вопросы о мире, о человеке, о Боге и вновь решает их в свете возрастающей церковной соборной ясности и опыта. И в этом преемственно-поступательном движении реалистическое богословие всегда современно — в самом лучшем и верном смысле этого слова — оно естественно и органически вбирает и преобразует то подлинное, что открывает о мире и человеке и внецерковная творческая пытливость человеческой мысли. Реалистическое богословие есть непрекращающийся и “органический” синтез непосредственного откровения Логоса в Церкви с откровением Логоса опосредствованным, с откровением Его в мире и внецерковного человеческого творчества. Все отеческое богословие — лучший и постоянно вдохновляющий пример образ того, *что* есть и *чем* является реалистическое богословие.

Богословие, покинув почву реализма, *теряет* силу касаться глубин жизни, потому что в нем отмирает самое узрение этой глубины, увядает воля к церковному осознанию ее. Преемственный рост жизни прерывается. Попытки постановки основных вопросов христианского сознания, естественные и необходимые, воспринимаются подозрительно из-за страха “впасть в ересь”: “не смей касаться *глубин* — там *все уже* определено и в своей определенности

должно быть неподвижным”; выдвигается ограждающая ограда “анафематствований”: и в богословии действует тот же закон, что и в других областях человеческой жизни — “там, где умирает любовь, воздвигается башня закона”. Можно богословствовать “по поводу” “определенного”, словесно варьируя и осложняя его, комментируя, но нельзя жить возрастающим, жительствующим преданием. Судьба мира, человека, связь времен и творчества — проблема культуры и истории — выпадают из номинализованный богословского сознания: для него существует только искусственная перспектива статического духовного мира, не ведающего *продолжающейся* жизни Церкви, усложняющегося движения Церкви и мира навстречу Господу Грядущему. В этом мире нет места динамизму, творческому — и церковному и индивидуальному — усилию. Богословское сознание и, отчасти, — церковная жизнь, определенная им, становятся глухими к боли мира, а мир — равнодушным — увы — не только к относительным ценностям номиналистической мысли, а даже к вечной и абсолютной ценности самой Церкви.

III. “Пира Владычня” (в славянском переводе “странствия Владычня”) и бессмертные трапезы, вернии, приидите насладимся, возшедша Слово от слова научившеса” призывает Св. Церковь. Это научение ведению Ипостасного Слова чрез человеческое слово — для церковно-реалистического мироощущения покоится на том, что между Ипостасным Логосом и словом человеческим есть таинственная соотнесенность, некоторая сродственность: для церковного сознания не должно быть пустых, “бессловесных” (алогос) слов.

Человеческое слово, как носитель *смысла* (логоса), через свою смысловую содержательность, причастно к таинственной жизни Ипостасного Смысла. Оно — для богословского сознания, покамест оно остается на почве церковного реализма, есть живой и таинственный сгусток семени Логоса — оно не только что-то обозначает, но и нечто *выражает*, есть живое откровение жизни и само есть жизнь. Реалистический церковный опыт подлинно *преображает* слово: восходя к своему Первообразу, оно становится носителем возрастающего смысла; в нем — сквозь завесу номиналистического “значения” — открывается *новый логийный* смысл, неотделимый от целостного смысла умопостигаемых божественных “начал” бытия. Слово становится “умной иконой” Логоса, подлинно возводящей от образа к Первообразу.

Приведем для наглядности образец такого творческого церковного восхождения слова от смысла к смыслу. Относительно слова “природный” (φύσικῆ) в Церкви шли долгие споры. Привыкшим к номиналистическому “значению” — ограничению слова казалось, что это слово, в применении к тайне Божественной жизни, приносит в нее оттенок “природной необходимости”, “подвластности законам естества”. В напряжении творческих узрений церковного реализма слово освободилось от узости обычного понимания, и чрез раскрытие его смысла, как носителя семени Логоса стало преображенным.

Слово “природный” становится показателем не “необходимости”, а именно творческой свободы. Природно то, что является высшим творческим раскрытием “божественных логосов” данного бытия, творчески предельной полнотой расцвета бытия, его “акмэ”.

Поэтому — Вторая Ипостась Св. Троицы есть “природный Образ Ипостаси Отца”, “природно рождаемый” в силу “естественной (природной) производительности Божества”. Поэтому — для человека — “природно” состояние творческого единства свободы и добра; разделение же их, состояние греха и зла есть для человека состояния “неестественные”, “противоприродные”.

Слово обедняется, омертвевает вместе и параллельно с угасанием в Церкви реалистического строя жизненчества и мышления.

Слово действительно есть некий “умный жемчуг”. О жемчуге опыт жизни знает, что он “живет” тогда, когда он согревается теплотой тела. Без этого — он теряет переливчатую нежность своего живого блеска, покрывается мертвенной, хотя и блестящей, белесоватостью, становится мертвым отложением, так же малоценным, как блестяще-радужные створки породившей его перламутреницы. Жизнь слова подобна жизни жемчуга.

Слово чрез себя, как живого носителя смысла, или действительно укоренено в Божественной Первооснове бытия, и возводит к Слову, как Первовиновному и Вседержительному Основанию, Архонту сущего, или оно таинственно умирает и, теряя бесконечность живого блеска смысла, становится “техническим средством” для риторических построений и упражнений и житейских надобностей.

Вкус о слове, та тайна ведения слова, когда живущее слово радостно и свободно покоряется внутреннему смыслу выражаемого чрез него, исчезает. Тайна чеканной кованности и точности сло-

весных формул, когда само слово как бы напрягается в своей готовности воплотить и осуществить умопостигаемую красоту и смысловую прозрачность божественного мира смыслов, восхищающая и свободно пленяющая ум и сердце в реалистическом церковном богословии, безвозвратно утрачивается.

Слово поражается внутренним истощанием. Кованая точность и смысловая прозрачность реалистического церковного опыта становится зыблущейся, двусмысленной, мутнеет в немотствующей многословности параграфов, примечаний, рубрик, подрубрик, стремящихся быть точными и все же — всегда не точных.

IV. Несозвучность реалистического церковного опыта с опытом номиналистическим вовлекает богословское сознание в трагический, но вместе и порочный круг. Перед богословским сознанием, искренне стремящимся быть верным Церкви и требующим спасения, встает неразрешимая задача номиналистического “извода” опыта, по самому существу своему отрицающему номинализм и номиналистическую рационализацию бытия.

Для характеристики этого трагического разлада между *реализмом* Церковного предания и номинализмом богословия, господствующего сейчас в качестве официально-православного, воспользуемся некоторыми сопоставлениями решений основных догматических проблем с одной стороны — в церковном опыте, а с другой — в наиболее близких к нам по времени догматических определениях Карловацкого Архиерейского собора и Высокопреосвященнейшего Сергия, митрополита Московского и Коломенского.

1. Определения Карловацкого собора, касаясь вопроса об образе соединения во Христе Иисусе двух естеств, утверждает, что “в своем учении о соединении двух естеств во Христе Церковь выражает веру, что с Богом Словом соединилось полное естество человеческое, состоящее из духа, души и тела, но так, что в результате соединения получилось одно Божественное Лицо” (“Церковная Жизнь”, 1936 г. № 1-й).

Над этим догматическим определением следует задуматься. Церковное учение говорит о восприятии совершенного человеческого естества в единство Божественной Ипостаси без какого-либо изменения или смешения воспринимающего и воспринимаемого естества. Бог Слово “образует Себе плоть” (“восприимлет душу

разумную и тело”) “от пречистых и девственных кровей Богоотроковицы” “благоволением Отчим и содействием Всесвятого Духа”: образует плоть так, что “она в Нем Самом восприимлет бытие” (ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ἡ λαχούσῃ) (св. Иоанн Дамаскин). В музыке отечески-церковных — точных и отчеканенных формул — формула Карловацкого определения звучит некоторым внутренним диссонансом.

Смысловой и словесный акцент ее на том, что “полное естество человеческое, состоящее из духа, души и тела соединяется с Богом Словом”. Момент активности словесно акцентируется на “человеческом естестве” и при том, имеющем уже ипостасное бытие, так как “дух” и есть для человеческого естества начало *ипостасности*. Формула прикровенно содержит несторианский оттенок, не осознанно утверждает ипостасность человеческого естества и до восприятия его в единство Божественной Ипостаси.

Оттенок несторианства определение пытается ослабить дальнейшим замечанием, что “полное человеческое естество соединилось с Богом Словом так, что в *результате* получилось одно Божественное Лицо”. Поскольку Ипостасное единение естеств во Христе Иисусе представляется *результатом, следствием* какого-то “превращающего синтеза”, постольку определение соскальзывает в аполлинаризм. В сущности, определение в оба естества привносит момент изменения: если “Божественное Лицо” “возникает как *результат* соединения”, то оно есть какая-то новая, *третья*, природа, возникающая как следствие соединения.

Понятие “Божественное Лицо” в таком сочетании становится догматически окончательно неопределенным и неясным.

Достаточно сопоставить это понятие так, как оно дано в контексте рассматриваемого определения, с утверждением Св. Иоанна Дамаскина, что Ипостасное соединение “не *есть личное* (οὐδὲ προσωπική), т.е. не *есть соприбывание* двух естеств в одном *носителе*, в одном *обладателе* (πρόσωπον = persona) или относительное, или по достоинству, или по тождеству воли, или по равночестию, или по одноименности, или по благоволению, но *есть* соединение по Ипостаси”, чтобы почувствовать, что отеческая мысль и мысль определения текут по разным руслам.

2. Корень догматической непрозрачности и богословски-философской нечеткой двусмысленности формулы, приводимой определением Карловацкого Архиерейского собора, таится в *различии*



содержаний, связанных с *одними* и теми же понятиями в реалистическом и номиналистическом богословствовании.

Определение утверждает в качестве “отеческого” положение, что “полное естество человеческое, соединившееся с Богом Словом (сохраняем акцент определения) состоит из *духа*, души и тела”. Классическое, догматически безупречное определение Халкидонского собора гласит: “научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве; одного и того же истинно Бога и истинно человека из *души разумной и тела*, Единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству”.

Для реалистического церковного сознания понятие “дух” в его отношении к составу человеческого естества имеет *иной* смысл и содержание, чем для нашего — привычно-номиналистического мышления и словоупотребления.

Дух в церковно-реалистическом мировоззрении и мироотношении является тем “естественным” *tertium datur\**, антропологическим и онтологическим основанием, на котором и покоится возможность тайны Боговоплощения и Искупления, как тайны Божественной и человеческой *свободы*, а не как “акта своеобразного насилия”, “спасающего Божественного произвола”.

По господствующему отечески-реалистическому взгляду *дух*, как особый дар, как “небесная душа” пребывал в первозданном Адаме и утрачен в грехопадении и чрез грехопадение. При восстановлении — в Боговоплощении — человеческое естество, паки получая утраченный сверхнатуральный дар, вновь приобщается к “древней” духоносной полноте.

Основы такого пневмо-антропологического воззрения восходят к св. Иринею Лионскому, а чрез него и вообще — к апостольской древности.

Для отеческого, реалистического богословия *не Господь Иисус Христос* “воспринимает человеческое естество, состоящее из *духа*, души и тела”, а человеческое естество, включающее душу (разумную) и тело, “воображается древнею добротою”, приемля *Дух*, и становится *вновь* соединенным с миром “Божественных Начал” чрез восприятие человеческого естества в единство Божественной Ипо-

\* третье данное (*лат.*)

стаси. Реалистическое — церковно-отеческое и церковно-литургическое восприятие и разумение тайны Боговоплощения прямо противоположно номиналистическому истолкованию основного в “великой благочестия тайне”.

3. Трагический разлад между антиномическим реализмом церковного мироощущения и схематизирующим рационализмом номиналистического богословия в конце концов приводит к тому, что номиналистическому богословию приходится фактически, — и при этом *bona fide\** — *изменять* отеческое учение, чтобы уместить его в жесткое ложе номинализма.

По разумению св. Иоанна Дамаскина во Христе Иисусе — в силу Ипостасного единения естеств — происходит взаимообщение (перихоризис) естеств — “каждое естество во Христе действует с участием другого”. Определение Карловацкого Архиерейского собора, будучи *уверено*, что оно *воспроизводит* мысль св. Иоанна Дамаскина, утверждает, что “св. Иоанн Дамаскин смотрит (на богомужное, двуестественное действие) не как на одно, а как на два действия, только *объединяющиеся в одном Лице Христа*”. Учение св. Иоанна Дамаскина, где вся сила ударения и внутреннего созерцания именно *на единстве*, Ипостаси, на том, что человеческое естество в полноте его существенных определений ипостазирруется и осуществляется только силою *Божественной Ипостаси* (τὸ ἐνυπόστατον), являющейся центром и началом подлинного взаимообщения естеств, в приведенном истолковании “Определения” становится полунесторианским “два действия, только *объединяющиеся в одном Лице Христа*”. Эта формула прямо противоположна утверждению св. Иоанна Дамаскина, что “сие объединение *не есть личное*”. При словесном следовании “отеческому” учению различие в самом существе двух потоков богословского опыта и мышления несомненно.

V. Внутренняя порочность номинализма в богословии, как состояния плененности стихиями раздробленного, распавшегося, падшего бытия, бытия, скрывшего свет “логийной” основы под “кожаными ризами”, нудит номиналистическое богословие к тому, что оно, путем своеобразного “приспособительного отбора”, удержи-

\* чистосердечно (=добросовестно) (лат.)

вающего из полноты церковно-реалистического богатства только то, что оказывается “вместимым” для него, создает *свое*, обедненное и раздробленное, разумение тайны мира и человека, тайны падения и восстановления бытия.

В качестве одного из классических образцов отечески-реалистического разумения тайны человека, действия в мире падения и силы искупления становимся на изложении ее в творениях св. Максима Исповедника.

Человек, по разумению св. Максима, — есть живой образ Слова. В нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, открывающиеся в мире. Через самое свое устройство человек призван к тому, чтобы достичь обожения и привести к обожению и все бытие.

Человек создан тварным подобием Логоса потому, что вочеловечение Слова и есть средоточие полноты Божьего Совета о мире. Грехопадение человека только изменило *образ* осуществления этого предвечного Совета, но не отменило его существа. Острота грехопадения в том и состояла, что оно разорвало живую взаимосвязанность бытия, нарушило подлинную иерархию существования и ввело в мир разъединяющую и разлагающую смерть. Но задача осталась та же. И неосуществленное чрез свободу и творчество первого Адама осуществляется чрез обновление естества в Новом Адаме — в Воплощенном Слове Божьем. В путях домостроительства спасения *нет случайности*: во Христе осуществляется вся полнота взаимообщения Божества и человечества, к которой и был назначен человек.

Воплощение Слова завершает снисхождение Бога в мир и становится началом нового — обратного движения: Слово воплощается, и тварь восходит к богоподобию, к обожению. Воплощение и обожение — два сопряженных движения. В мире падшего бытия воплощение оказывается и *искуплением*. Но тайна Боговоплощения *шире и глубже искупительного Милосердия*: Боговоплощение *ископни* было изволено как “исполнение”, как совершенная полнота — “акмэ” природного бытия, как его цель и основание. Поэтому — искупление не есть только освобождение от греха, тления и смерти, но восстановление неразрывного общения естеств (Божеского и тварного), вхождение Жизни в тварное естество.

Сопоставим это реалистическое понимание тайны Боговопло-

щения, тайны Бога и мира — и в его падении и в его восстановлении — с номиналистическим пониманием той же тайны. Воспользуемся для этого материалами догматического послания Митрополита Сергия.

“Мы веруем, — пишет Митрополит Сергей, — что если бы человек, подобно не согрешившим ангелам, возрастал в подобии Богу, *вочеловечение Сына не имело бы места...* Таков — утверждает он с непонятной и странной притязательностью — *был изначальный план устройства мира, предложенный Творцом* свободе человека и ею неосуществленный... Первоначально — человек, — продолжает послание, — *отнюдь не создан* (изумительная категоричность. — И.Л.) занять такое исключительное положение в творении и промыслии Божиим, какое он занял *потом* с вочеловечением Сына Божия, *пришедшего спасти одну из ста подробностей своего творения*”.

В номиналистическом истолковании и Боговоплощение, и трагедия падения, и радость искупления, теряя свой истинный *онтологический* смысл, становятся *случайными* эпизодами в истории бытия и, безмерно обедняясь и рационализируясь в своем значении, становятся *внешне* — “случайным спасением *случайного* “отрезка” бытия”, внутренне же — актом “божественного насилия”, порождаемым необходимостью спасти “одну из ста подробностей своего творения”.

Завершением этого окказионалистически-атомистического разумения тайны Бога и человека, тайны спасения является так называемая “юридическая теория” искупления, предлагаемая частью номиналистического богословия в качестве “единственно-церковного” разумения тайны искупления.

Согласно юридической теории, приводимой и посланием Митрополита Сергия — и принятой в наших учебниках догматического богословия в качестве “точного начертания православной веры”, человек своим грехопадением “бесконечно оскорбил Всеблагого Бога и навлек на себя гнев Правды Божией”. Для удовлетворения Божественного Правосудия и умилоствления разгневанной Правды Божией нужен был достаточный “заменяющий” выкуп — жертва. Таким замещением могли быть только страдания и смерть Воплощенного Единородного Сына Божия. Номиналистическое нечувствие живого единства бытия в его “Божественном начале” в этой теории за-

вершается перенесением в Божественную Любовь и в тайну Божественного Милосердия ограниченности и навыков человеческой мстительности и жестокости, завершается невольным искажением евангельского образа Бога, как Отца Небесного, возлюбившего мир так, что Он “отдал Сына Своего Единородного дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную” (Ин. 3, 16).

VI. “Всяка душа светлеется Тройческим Единством” — свидетельствует священно-тайный опыт Церкви. Не только “всяка душа” в привычном, ограничительном понимании этого понятия, а всяка душа — в широком библейском разумении понятия “душа” — все причастное жизни светлеется и движется скрытым сиянием Пресветлой Тайны Богооткровенной религии. И нигде не познается с такой очевидностью слабость павшего сознания, как в немощствовании его пред пресветлой тайной Св. Троицы.

Есть какая-то рождающая вопрошение и раздумье *тревога* в том *противоречии*, какое существует между *радостью* о Св. Троице и пламенным устремлением к Троической светлости отеческого богословия и церковно-литургического опыта и смущением “богословствующего разума”, ограничивающегося формальным изложением тайны Троичности и как бы убегающего от нее под защиту “непостижимости для нашего разума” святейшей тайны. Но “непостижимость” может означать и онтологическое качественное Троическое Бытия, неисчерпаемость Его при постижении, как бы далеко ни простиралось постижение, и *некоторый отказ* от познания, произвольную остановку в познании, в силу презумпции, что познаваемое принципиально *закрывается* для познавания. В первом случае — непостижимость есть один из аспектов Абсолютного Божества, иное утверждение Ее; во втором — непознаваемость есть характеристика не природы познаваемого, а *состояние* познающего, есть некоторое “лукавство разума”. И только первое разумение непостижимости законно и подлинно благочестиво. Как есть *реальность обожения*, дара быть *богом* по благодати, без обеднения и оскудения Абсолютности Бытия Божьего и без снятия границы между Творцом и тварью, так есть и *бесконечность* постижений Св. Троицы без ограничения Ее Непостижимости. И это постоянно восходящее “непостижимое постижение” является и последним основанием церковного реализма, и приснотекущим источни-

ком окрыляющей, “воспаряющей” светлой радости всего отеческого и литургического опыта и мирочувствия.

Основание для двойной связи реалистического богословия с постижением Троической непостижимости в том, что “непостижимое постижение” есть благодатно-реальный прорыв из мира натурально естественного в мир благодатно-естественный, в мир бытия и присобытия. Троическое постижение есть “воспарение горе”, но “воспарение горе” в онтологическом смысле и само есть такое воспарение.

Для отеческого богословствования существует глубокое различие между бытием как “естеством” (природой), как бытием в его первоосновах, “в божественных началах”, и бытием как “произволением”, как свободным самоопределением бытия чрез избирающее воление. Крестом Христовым и Воскресением “естество” уврачевано раз и навсегда, даже независимо и помимо непосредственного участия отдельных “произволений” (воскреснут и *грешники*). Уврачевание же “произволения” есть тайна и подвиг личной свободы каждого. Для своего исцеления “произволение” должно воспринять и пережить в самом себе — творчески и свободно — избавление и освобождение, данное Господом Иисусом Христом. Освобождение и уврачевание “произволения” есть не только индивидуально-изолированное событие; по самому существу оно может быть и есть задача и подвиг *общего* освобождения, освобождения и уврачевания и “соборных произволений” — народов, наций, всего мира.

Сейчас нет возможности развить эту мысль, существенно связанную со всем содержанием церковно-реалистического мирочувствия. Отметим только, что этот момент личного подвига, устремленного к общему собиранию в любви, утвержден в литургии, как предоснование и, вместе, как предначатие постижений и Тайны Троического Единосущия, и тайны преискренного общения с Триипостасным Божеством (“живуща Тя имея в себе со Отцем и Духом” (канон последования ко Св. Причащению)) в таинстве Тела и Крови Христовой: “возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы Отца и сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную”.

Но подлинное “преображение произволения”, творческое и свободное усвоение и в своей, и в общей жизни дарованного Господом

Иисусом Христом освобождения и спасения естества, возрастающее причастие бытия к Дыханию и Действию Троической Жизни есть прежде всего *живая и жизненная* погруженность всего жизне- и мирочувствия в этот мир “иного вечного бытия”, утверждение действительной творчески-преображающей *реальности* этого вечного бытия, внутренней пронизанности им и единства в нем всего сущего.

Вне этого пути “преображающего реализма” тайна Троичности предстает как некоторый крест разума, как некоторое насилие над природой “ratio”, которое необходимо принять в порядке послушания вере, но которым невозможно жить, как основным содержанием и просветляюще-творческим вдохновением. Тайна Триипостасной Монады, рождающая гимн воспаряющей любви в реалистическом церковном опыте, в номиналистическом богословии предстает для богословствующего разума как мучительный логический нонсенс, который благочестиво принимают и несут, как бы и не ведая о радости воскресения, приходящей чрез Пресветлый Крест Троического поклонения.

Поскольку же “разум”, даже стоя на позиции непознаваемости, как отказа от познания, все же не может избежать попыток истолкования этого креста, постольку — при попытках номиналистического истолкования Креста Троичности — обнаруживается, что догмат Троического Нераздельного Единосущия сияет в своей чистоте и хранится в своей неповрежденности только в реалистическом миропонимании и мироотношении.

1. Св. Иоанн Дамаскин, касаясь тайны Триипостасного Единосущия, с особой настойчивостью подчеркивает гносеологическую и онтологическую невозможность “непостижного постижения” Триипостасного Единства до той поры, покамест мы остаемся в условиях гносеологии и онтологии павшего — распавшегося и разорванного — бытия. Для нашего сознания ипостась (как “различие неделимых”, как особливость) есть то, что дано нам, как непосредственная и подлинная *реальность*; первообразное же единство, “общая сущности” только *усматривается* нами как умо-отвлекаемое, абстрактное бытие. В опыте падшего, *грешного* человеческого “произволения” общая сущность дана лишь как начало идеально-формальное, реально существующее только в “ипостасях”, обособившихся и утверждающихся в своем обособлении изолированных индивидуальностях, в особливых “я”. В Святейшей же Троице —

“общность и единство усматриваются на самом деле; по причине совечности Лиц и тождества Их сущности, действия и воли, по причине тождества — настойчиво подчеркивает св. отец, ибо одна сущность, одна благодать, одно могущество, одна воля, одно действование, одна власть; каждое из сих не три, одно другому подобное, но одно и то же движение Трех Ипостасей. Каждая из Них имеет единство с Другой не меньшее, как Сама с Собой. Отец, Сын и Святой Дух во всех отношениях, кроме нерожденности, рождения и исхождения суть одно, а разделяются в умопредставлении. Ибо Единого знаем Бога, а только в свойствах Отчества, Сыновства и Исхождения представляем различие по качеству причины, и происходящего от причины и совершенству ипостаси”.

Онтология и феноменология Ипостасного бытия в Св. Троице существенно иные, чем все то, что мы можем сказать о бытии человеческой личности в ее “натурально-естественном” состоянии. Мыслить “Ипостась” по образу и подобию нашего опыта как “личность”, как “самосознание” невозможно потому, что все (кроме “нерожденности”, “рожденности” и “исхождения” в Св. Троице) не три, одно другому подобное, но одно и то же движение Трех Ипостасей.

2. “Ипостаси, — свидетельствует св. Григорий Нисский, — обозначают не существо Божие (τὸ ἔστιν), а только то, как Оно существует (во вне) (τὸ πῶς εἶναι)”. “Имя Отец — говорит св. Григорий Богослов — есть имя Божие не по сущности и не по действию, а по отношению, какое имеет Отец к Сыну” (οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, οὔτε ἐνεργείας ἀλλὰ κατὰ σχέσιν). Отметим, что по терминологии стоиков — терминология великих каппадокийцев связана с терминологией стоицизма — есть два рода признаков “природы” — ἕξεις и σχέσεις.\* Первые — признаки, вытекающие из природы и неразрывно связанные с нею, σχέσεις же — признаки, неразрывно не связанные с самым бытием природы в самой себе; они только обозначают характер бытия природы “во вне”, в отношении к чему-либо”. (Ср. св. Григория Нисского, что “Ипостаси выражают не существо Божие, а то “как оно существует во вне” (τὸ πῶς εἶναι)). Каппадокийцы, усвоив это разумение σχέσεις и применяя его к изъяснению тайны соотношения Божественных ипостасей, только добавляют, что Божественные Ипостаси суть σχέσεις “καθ’ ἑαυτὸ

\* свойства и характеры (греч.)



ὕφεστῶτες”, суть вечные и изначальные выражения соотношения. Вне этого, вне “образов осуществления” (τρόποι ὑπάρξεως) Божественные Ипостаси не имеют ничего *собственного*, потому что *все общее*: все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну и Святому Духу, есть “одна Божия сущность, одно естество, одно именование”. Здесь только “разность проявления или взаимного соотношения производит и разное именование” (св. Григорий Богослов).

Конститутивным моментом личности является самосознание “я сам”, как сознание единства и своеобразия своего “я” и вместе самовидение своей глубины и неисчерпаемости, абсолютной ценности. Вместе с тем, самосознание есть и сила противостояния всему, что *не есть* “я”, не есть “*моя личность*”. Божественные Ипостаси — в отличие от того, что определяет и как бы полагает и *создает* понятие личности в человеческом опыте, — *не есть* ни “противопоставление Каждой из Них Другой”, ни индивидуализированное обособление, осознание бесконечности своего “я емь”, содержательности, глубины и бесконечности своего бытия. Они “образы осуществления” (τρόποι ὑπάρξεως) одного и того же и единого, обладающего всей полнотой действительности и бытийственности, Бытия; “они — различие взаимного соотношения”, но различие такое, что в этом различии все (кроме нерожденности, рожденности и исхождения) проявления и самоположения каждой Ипостаси суть — *μία καὶ ἡ αὐτὴ* — так что “каждое из сих не *три*, одно другому подобное, но одно и то же (*ἡ αὐτὴ*) движение *Трех Ипостасей*”.

Ипостась (божественная) в созерцании реалистического церковного ведения имеет не *статический*, утверждающий наряду с различием “образа осуществления” и его *отдельность*, обособляющую “-я-чность”, а *динамический* смысл нераздельного, хотя и *различимого* “по разности проявления” (τὸ πῶς εἶναι) обладания, *осуществования* Единой *полноты Бытия*. Каждая Ипостась Св. Троицы как бы напрягает в Себе неотделимо всю полноту Единой Божественной Сущности и тем самым *осуществует* ее *особым*, только Ей свойственным “образом бытия” (τρόπος ὑπ...) но особым именно только в отношении “образа осуществления”; осуществляет, хотя и различимо в *мысли* (ἐπίνοια — “в промышленности”), и именно только в отношении “образа осуществления”, но неотделимо от каждой другой Ипостаси. Ипостаси воистину “*пребывают и утверждают*

одна в другой” и одна другую проникают неизменно и неслиянно, неразлучно и нераздельно”. Поэтому “когда *буду размышлять* об одной Ипостаси, *знаю Ее совершенным Богом, совершенной Сущностью*. Когда соединяю и счисляю Трех, *знаю Единого Совершенного Бога*” (св. Иоанн Дамаскин).

3. “В Тебе бо, обращаясь к Деве Марии в песнопениях службы Благовещения, поет Св. Церковь, *все исполнение Божества вселися телесне*, благоволением Отца Присносущного и содействием Всевятого Духа”. И Дева Мария “Предвечного и Непостижимого, Соприсносущного и Отцу плотски носила еси Единое и неслиянное Троицы Божество”. “Христа Божественные Ипостаси во отечестей облиставши славе ясно видеша” — говорит Церковь устами св. Козьмы Маюмского о событии Преображения.

Если “ипостась” — без оговорок и ограничений — истолковывается как “отдельное Я”, как *само*-сознание, как “личность”, двоятся лик Христов. Господь Иисус Христос тогда пребывает как Божественная Ипостась “Несводимым на другое Я”, а не — по всему, кроме рожденности, “единым по единству” с Отцом и Св. Духом; вместе — Он, как “младенец руконосимый”, как “Сын Человеческий” становится *особой* — полной и совершенной ипостасью — личностью (если *ипостась* — подчеркиваем — равняется *личности*) и по человечеству, ибо человечество во Христе — чрез восприятие его в единство Божественной Ипостаси, получает бытие *ипостасное*, т.е. Господь чрез воплощение и в воплощении становится “особым, несводимым на другое самосознанием” “особливым Я”. По слову Дамаскина Господь Иисус Христос “в том отношении, в каком в Нем соединены естества (а они соединены ипостасно) *различен* как *от Отца и Св. Духа*, так и *от Матери*, от прочих человеков, ибо естества в Нем соединяются *ипостасно* (συνάπτονται γὰρ αἱ φύσεις αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει), имея одну сложную Ипостась, по которой Он *различен*, как *от Отца и Духа*, так и *от Матери*”. Таким образом истолкование — безоговорочное и безограничительное — Ипостаси, как “особливого Я”, как “личности” таит в себе *скрытое рассечение* Единого Ипостасного бытия, есть “удвоение сынов”, подлинное “учетверение Ипостасей Св.Троицы”. Отождествление понятий “Ипостась” и “личность” в применении к тайне Триипостасной жизни умерщвляет и исключает содержательный и “умный” реализм церковного богословия и литургического опыта: насыщен-

ная содержательность церковного реализма или оказывается имеющей нестерпимо-противоречивый смысл, или должна быть сведена к “поэтическим иносказаниям”, к “метафорам” икономического антропоморфизма. И то и другое — одинаково нечестиво и молчаливо отменяет самое существо церковного опыта и самочувствия.

4. Отечественый реализм исповедует, что Таинственная Божественная Сущность (Усия, Фисис, Божество) есть не “умопредставляемое” “общее” понятие, а непостижный океан преизбыточествующей жизни и бытия, от которой не только “не отделимы ипостаси”, но “в которой” они только и существуют” (οὐτε χωρισθῆναι τοῦ Θεοῦ ἐν ᾧ ἐστίν). *Нисхождение* от общности и единства, усматриваемых *на самом деле*, к Троичности, усматриваемой “в примышлении” (что не умаляет онтологического значения Ипостасей, как извечных и неизменных “образов осуществления”) — таков путь “непостижного постижения”, какой знают церковно-реалистический опыт и богословие. Троическое единство *реально шаче*, чем всякая множественность в твари.

Ничто здесь в бытии и равночестности не предшествует и не последует, ничто не сливается, но вместе и не обособляется до отдельного “Я”, а все — превыше всякого начала, обособления или противопоставления, превечно *есть*, как “Монада Триипостасная”, как Единое Троичное Я.

В Св. Троице единство между Ипостасями есть “единство не по общению (κοινωνία), а единство по единству (ἐνότητά)” (Св. Василий Великий).

Поэтому, в Ней “одно и то же движение воли и тождество сущности”. “Одна Божия сущность, одно естество, Одно Божие именование”; Св. Троица — “одно по существу, по достоинству, по разуму, по мудрости” (св. Григорий Богослов). Св. Троица есть единое Троичное Я, Единое Самосознание, Единая воля, Единое действие, Единая сила, Единосущная держава, Нераздельное Царство, Единое Триипостасное Я, обращаясь к Которому в молитве и хвале, мы говорим Ты.

Надо отметить, что ни св. Иоанн Дамаскин, ни вся отеческая древность еще не ведают понятия “личность”. Оно усмотрено в своих основных содержаниях и определено новой философией. При том понятие “личность” до сих пор не имеет не только однозначного христианского, но даже и общезначимого и единого философско-

го истолкования: оно до сих пор многомысленно и часто субъективно-произвольно и ограничено.

Построение христианского учения о личности, преобразование в свете христианского опыта ведения о Триипостасном бытии всего подлинно ценного и верного в современном опыте и учениях о личном бытии, творческий — церковно-догматический — синтез, дающий органически-обогащенное и церковно-уточненное понимание личности, и Ипостаси является сейчас церковной потребностью и вселенской догматической задачей, стоящей перед богословским сознанием и творчеством.

VII. Характерное для номинализма и неотделимое от него ощущение своеобразия ипостасного бытия в Св. Троице, укорененного в преизбыточествующей реальности Божества, так что ипостаси “бытийствуют” в Нем и при Нем (*ἐν ᾧ ἔστιν*) приводит номинализм в сущности к отрицанию Троического Единосущия, к учению (прикровенному) о Троице не Единосущной, а о Троице “по общению” (*κοινωνία*), о Троице *Симфонической*.

Это скрытое отрицание Троического единосущия (бессознательное, конечно) настолько *обще* представителям номинализма в богословии, что при резком и даже отрицающем несовпадении во многом другом они неизбежно едины в этом основном следствии номинализма.

Определение Карловацкого собора характеризует Ипостась — в применении к Ипостасному бытию в Св. Троице, как “естество с личными свойствами, так что каждая ипостась имеет и то, что *едино*, обще естеству, и то, что *собственно* ипостаси”. Характеристика соотношения между общей сущностью (естеством) и ее реальным осуществлением (ипостасью), свойственная *тварному*, и при том *только* тварному бытию, целиком и безоговорочно преносится в тайну Троического Единосущия. Единосущие становится “подобосущием”, симфонией “трех Я”.

То же прикровенное отрицание сущностного единосущия наличествует в догматических определениях митрополита Сергия.

“Бог, говорит в своем послании митр. Сергий, един, но Троичен в Лицах. Как — продолжает он — Единый, Чистый, Абсолютно-несложный и неделимый дух может иметь *три* лица, т.е. *три* сознания, или *три* Я, не сводимые одно на другое, для нас пребудет

тайной” (курсив наш — И.Л.).

При таком расширении понятия ипостаси каждая из Ипостасей предстает, как онтологическая “особность”, как “обособленность”. Единосушие Св.Троицы, теряя онтологический смысл, становится *номинальным*, а не *реальным*. Реально существуют “три несводимые одно на другое Я”, “три самосознания”; общая же сущность, “реальность общности и единства, единства по разуму и мудрости, единства по воле и действию, по могуществу и силе, становится “умопредставляемым”, реально существующим лишь в Ипостасях.

Тройческое единосушие превращается в *параллельное сосуществование* “трех сознаний”, трех “Я”.

Номинализм, разрушив Тройческое единосушие, приводит к *неосознанному тритеизму*, и есть скрытое *трибожие*. Добавим, что в неосознанном тритеизме лежит ключ и к объяснению закрытости для номиналистического сознания *софийного* понимания мира и к разгадке того, почему учение о софийности твари в восприятии и истолковании номиналистического богословского сознания становится учением “об особом посреднике между Богом и миром” или — в более грубых вариациях — учением о “четвертой ипостаси”.

Низведя таинственную полноту реальности бытия Божественной Сущности до степени лишь “отвлеченной общей сущности, реально существующей лишь в Ипостасях”, номиналистическое богословское сознание во всяком утверждении *реальности* бытия “Бога вне откровения”, реальности бытия “Божества и Естества” действительно должно усмотреть “введение новой ипостаси”. Это само собой вытекает из общей номиналистической предпосылки, что *реально* могут существовать только Ипостаси, “общая же сущность”, хотя эта общая сущность есть “Естество и Божество”, может и *должна быть* только “умопредставляемым” “отвлеченным бытием”.

VIII. Из общей характеристики номиналистического и реалистического богословия вытекает существенный вывод: церковно-реалистическое мироотношение и мировоззрение в своих основных и определительных интуициях есть *утверждение живого единства и цельности бытия, как следствия и раскрытия укорененности его в божественной Первооснове*. Это дает основание и право охарактеризовать церковно-отеческое мирочувствие и богословие как су-

*существенное* утверждение “софийности” бытия — в наиболее основном и общем смысле этого понятия — и есть не что иное, как утверждение *живого единства бытия* в божественном “Начале”.

Можно по-разному *разуметь* софийную проблему, по-разному строить учение о том, что есть софийность и София сами в себе, но нельзя отрицать наличности именно софийного восприятия мира в церковно-отеческом опыте и богословии и умалять значение этого.

Все отеческое богословие как раз и ставит вопрос о том, *что есть* (τί ἐστίν) тот таинственный и животворный мир “Начала”, мир божественных “парадигмата”, таинственных “логосов”, в котором бытие *осуществуется* прежде чем начинается его бытие во времени? В чем жизнь и реальность этой первообразной и предвечной (но не совечной) первоосновы бытия, каково ее *отношение к Божеству, к миру, к человеку?*

Вне восприятия мира, как мира *софийного*, в общем и широком разумении этого понятия, не может быть верности *духу и существу* отеческого богословствования, верности живому церковному преданию и церковному разумению судеб человека и мира. Не случайно, что два наиболее глубоких и выдающихся представителя номинализма в русском богословии — митр. Сергей и в Бозе почивший митр. Антоний — впадают — один в своеобразное возрождение иудаизма на христианской почве — в образе юридической теории искупления, а другой, чувствуя внутреннюю неправду юрицизма и пытаясь преодолеть ее, оставаясь на почве номинализма, впадает в односторонний моралистический психологизм теории “нравственного искупления”, отменяющей *реальность* силы Креста Христова.

\* \* \*

Длительное господство номинализма в православном богословии является общей и личной церковной трагедией и болезнью. В общецерковной жизни номинализм, уводя церковное сознание от отеческого опыта, закрывая путь к нему, привел к постепенному потускнению в нашем сознании живой и действенной красоты и преображающей силы Православия, к своеобразному духовному анабиозу соборной церковной мысли и церковной воли.

Вместе с тем, долголетнее господство номинализма в нашем богословии сообщило ему авторитет “церковного предания”. Люди,

богословски образованные и богословски мыслящие, глубоко верующие, чисто любящие Христа и Его Св. Церковь. искренне ревнуя о благе Православия, защищают власть начал чуждых Православию и разрушительных для него. Неполнота и неправда в области осознания веры не проходит бесследно и в личной жизни и в устройении личного спасения: духовное богатство и творческие силы Православия и здесь оказываются нераскрытыми в возможной полноте и действенности.

Постановка софиологической проблемы, богословские волнения и споры вокруг нее, напряжение ищущей и вопрошающей богословской мысли, тревога честно и ответственно испытующего церковного сознания — знак окончания временного оцепенения богословского творчества и залог возвращения богословия в отчий дом.

*Тарту (Юрьев). Эстония.*

*13. VIII. День памяти Преподобного Максима Исповедника.*



## ПРОБЛЕМА КОСМОСА В ХРИСТИАНСТВЕ

1. Христианское учение о космосе слагалось под несомненным влиянием античной философии, но внимательное изучение святоотеческой литературы с полной ясностью вскрывает не только *зависимость* христианской мысли в этом вопросе от античной философии, но и нечто более существенное: *приятие* христианством самой проблематики космоса, как она была выдвинута дохристианскими мыслителями. Многие существенные для античной философии были при этом отброшены, но многое вошло навсегда в христианскую доктрину — хотя бы и в переработанной форме. Христианство с самого начала было вообще *космично*, заключая в себе не только *приятие* мира, но и *откровение* о спасении мира, об его вхождении “в свободу славы детей Божиих” (Рим. 8, 21). Однако, в христианстве очень рано сказались тенденции *акосмизма* — иногда аскетического гнушения миром, иногда нечувствия его силы и реальности, его призванности к вечному бытию. Эти две тенденции (космизма и акосмизма) остались в таинственной взаимосвязи и дальше — и в отсутствии в христианской доктрине законченного учения о космосе, в наличности в нем сильного течения акосмизма надо видеть главную причину трагического для духовной судьбы Европы отхода новой и новейшей философии от самых *основ* христианского учения о космосе. Сохраняя очень глубокую и до сих пор не утерянную связь с основными откровениями христианства в некоторых *других пунктах*, новая и новейшая философия *как раз во имя* космизма решительно отошла от христианской концепции мира. По существу это началось уже у Николая Кузанского, а затем постепенно овладело философским сознанием настолько сильно, что основная христианская идея *о тварности* мира совершенно утратила силу для философии. Сначала философская мысль хочет хотя бы формально сохранить идею тварности мира и создает внутренне противоречивую систему деизма, которая не может быть принята ни богословски, ни философски. А затем разнообразные мотивы склоняют философию



к решительному натурализму, к устранению из метафизики всего трансцендентного, т. е. к последовательному имманентизму, легко переходящему в пантеизм. Любопытно, однако, что в новой и новейшей философии воскресли все же мотивы акосмизма — преимущественно на почве гносеологии. Этот акосмизм носит идеалистический характер (как и в святоотеческой мысли), т. е. сводит реальность мира к одним “явлениям”, отрицает в эмпирическом мире всякую самобытную активность и неизбежно упирается в агностический трансцендентизм, в учение о “непознаваемой” и “ноуменальной” сфере, замкнутой в себе и недоступной для мира.<sup>1</sup> И натурализм и акосмизм современной философии имеют то общее, что отвергают идею *творения* мира, которая как раз и утверждает связь эмпирии с трансцендентной сферой. В акосмизме (современном) идея творения теряет всякий смысл, так как мир лишен всякого подлинного бытия и не обладает никакой иной реальностью, кроме своей “являемости” — вся же подлинная реальность неизбежно переносится на ноуменальную сферу, непостижимую для нас, стоящую “позади” явлений. В натурализме же идея творения просто отбрасывается, так как мир признается вечным, обладающим неиссякаемой творческой мощью, имманентно присущей миру. Природе усваивается здесь основное свойство Абсолюта — она признается самосущным, самообнованным бытием (*causa sui*). Все развитие новейшего естествознания как бы подтверждает это учение о мире, так как все глубже и яснее становится единство физических сил, существенное единство в “творческой эволюции) живой природы (Бергсон), возможность переноса понятия эволюции на космогонические процессы (Аррениус), все настойчивее становятся попытки сблизить неорганический и органический миры. С природы не снят покров тайны, но все как будто побуждает искать разгадки ее тайны в ней самой, побуждает считать эту “тайну” имманентной самой природе, а, следовательно, отвергать идею “тварности” природы. Если в акосмизме мы имеем дело с *онтологическим опустошением* природы, поддерживаемым тенденциями феноменализма в гносеологии, то в натурализме наобо-

<sup>1</sup> Тенденции акосмизма очень глубоко пронизывают современную философию естествознания, которая неуклонно развивается в сторону “развеществления” мира, в сторону отрицания всякой причинности в явлениях (так наз. окказионализм). См. об этом мою книгу “Проблема психической причинности” (1914). Ч. I, гл. 1.

рот опустошается сфера трансцендентного бытия. Проблема космоса получает таким образом в новой и новейшей философии (конечно, в связи с развитием естествознания и техники) настолько основополагающее значение, что вопреки обычному мнению надо признать всю новую и новейшую философию *космоцентричной*. Развитие гносеологии в XIX веке изнутри все время определялось исходной позицией феноменализма, т.е. учения об онтологической пустоте мира... Эта космоцентричность новой и новейшей философии совсем не есть признак ее слабости, а говорит только о том, что она находится на неверном пути. Отход от идеи тварности мира, образуя *proton psevdos* современной философии, связан все же с тем, что проблема космоса осталась в христианстве не до конца освещенной, — а в то же время христианство не только поставило по-новому тему о трансцендентном и имманентном принципе бытия, *но и заострило эту тему*. Все учение об апофатическом богословии, о непостижимости Бога в Его существе, откровение о Св. Троице и доктрина единосущия с небывалой силой подчеркнули трансцендентность Абсолюта. С другой стороны Боговоплощение и Вознесение воскресшего во плоти Сына Божия, вся сакраментальная жизнь в Церкви и глубокое сознание непосредственной близости Бога придает такую новую силу и значительность принципу имманентизма, с которой не сравнится никакая высшая точка “естественного” мистического пантеизма. Христианство, будучи космичным, в то же время радикально не космоцентрично, оно всецело *тео-центрично* и *антропоцентрично*, но оно чувствует тайну космоса — как в сознании его тварности, так и в сознании его движения к Богу.

Необходимо однако признать, что интуиция мира в христианском сознании остается и доньше глубже и богаче тех построений, какие мы находим в христианской метафизике, как она слагалась до сих пор, — и эта незавершенность, нераскрытость христианского учения о космосе определила в новое время возврат к до-христианской философии с ее непримиренностью трансцендентного и имманентного принципа...

Перед христианской мыслью, поскольку она питается вдохновениями святоотеческого богословия и в то же время вбирает в себя итоги вековых философских исканий нового времени, встает поэтому неустрашимая задача построения космологии (и антропологии) в свете основных христианских интуиций, но и в соответствии

с проблематикой современной мысли.

2. Пролог к христианской постановке проблемы космоса дан в греческой философии. Мы не можем входить здесь в подробности, но все же должны в самой краткой форме отметить то, что из античной философии отразилось в христианской метафизике.

Конечно, прежде всего приходится помянуть Платона, который впервые отчетливо и закончено формулирует принцип трансцендентизма в учении об “идеях”, как вечных, неизменных, не подчиненных закону времени и причинности, не созданных и самосущих началах. Платон учит о целом “мире идей”, об “идеальном мире” в полноте всех возможных форм; в то время, как вся сфера эмпирии подчинена закону рождения и смерти, т.е. обладает *относительным* (не самосущим) бытием, идеи носят сами в себе источник своего бытия, т.е. абсолютны. Сфера абсолютного образует в сущности как бы иной лик мира, ибо здешний мир есть лишь тень и отражение подлинного бытия, существуя лишь благодаря какому-то “участию” или “причастию” к подлинному бытию. Мало этого: в гениальном учении об эросе (в диалоге “Пир”) Платон устанавливает очень важный в дальнейшем развитии метафизики принцип, что *мир движется к трансцендентной сфере*. Это, конечно, осложняет тему трансцендентизма, так как тварный мир в своей глубине оказывается связанным с абсолютной сферой. В “Тимее” Платон развивает уже учение о сотворении мира Демиургом в соответствии со сферой идей, — поэтому и в акте творения реальный мир по Платону носит в себе существенную связь с запредельной сферой. У Платона есть, таким образом, мотивы подлинного космоизма, — но еще сильнее у него (преимущественно в этике) сказываются мотивы акосмизма. Все учение об истинной красоте, о подлинном благе и идеале навеяно бегством от мира и гнушением им.

Четкое формулирование принципа трансцендентизма у Платона вызывает реакцию уже у Аристотеля, утверждающего наоборот принцип имманентности и лишь в учении о Боге сохраняющего начало трансцендентизма. Аристотель прежде всего решительно отвергает “потусторонность” идей, их отделенность (*horismos*) от мира, т. е. совершенно устраняет трансцендентность идей и превращает их в имманентные вещам “энтелехии”, видит в идеях (“формах” по Аристотелю) творческую силу, движущую вещь к осуществ-

влению в ней ее “идеи”. Мир в целом есть и для Аристотеля живое единство, — но с предельной отчетливостью Аристотель выдвигает вечность, т. е. несотворенность мира. Имманентность вещам их идеальных основ, вечных по своей сущности, определяет внутреннюю самобытность, т. е. несотворенность, вечность мира. Бог, будучи чистым Духом, не имеет никакого отношения к вещам; в Своем самосознании Он обращен только к Самому Себе, а не к миру; но наоборот мир движется к Богу. В последнем (*телеологическом*) смысле Бог может быть, конечно, назван “причиной” мира, но отнюдь не в смысле творения мира. Хотя Бог и трансцендентен миру, так как всецело обращен к Себе и не мыслит о мире, но будучи как бы предельной точкой космоса, последним звеном в лестнице бытия, Он неотделим от мира и образует с ним живое единство бытия, замыкаясь с ним в одно целое, — в *этом* смысле Он уже не трансцендентен миру. Аристотель полагает, таким образом, начало *динамическому пониманию идеальных начал в мире*, имманентно ему присущих; принцип трансцендентизма сохраняется здесь лишь для Бога, но только в том смысле, что Бог не мыслит о мире...<sup>1</sup> У ранних стоиков принцип трансцендентизма совершенно устраняется, а идеальная основа мира, именуемая Логосом, пронизывает своим “дыханием” (*рпешта*) весь мир, в котором действуют частичные логосы, подобно семени таящие в себе творческую силу (*logoi spermatici*). Единство и целостность мира являются уже не отвлеченной идеей, а переживаются в непосредственном чувстве, которое осознается в терминах пантеизма. Но стоики отвергают вечность мира, хотя и признают вечность его основы: миры переходят и вновь возникают из мирового Логоса или мировой души, в которой все заключено как в зародыше (*sperma*). Частичные логосы в вещах неотделимы от мирового Логоса, хотя каждый из них, как логос, отличен от другого, но в органической целостности мира божественная сфера и природа образуют единство.

Последовательный имманентизм стоиков все же знает отличие переходящих отдельных вещей от вечной их основы в мировом Логосе, их порождающем, — иначе говоря различие относительно-

<sup>1</sup> Полемика Аристотеля с Платоном по вопросу о вечности мира очень существенная для проблемы космоса, тщательно изложена и анализирована в книге *J. Baudry*, “Le problème de l’origine et de l’éternité du monde dans la philosophie grecque”. (Paris. 1931).

го и неизменного бытия дано в пределах самого космоса.<sup>1</sup> По ясной формуле Сенеки — “omne quod vides, quo divina et humana conclusa sunt, *unum est*”.\* Это чувство целостности мира, единства его идеальной и реальной стороны, особенно сильно было подчеркнуто влиятельнейшим в истории позднейшей античной мысли представителем средней Стои Посидонием (II-I в. до Р.Х.), который очень глубоко чувствовал динамическое единство мира,<sup>2</sup> однако. быть может, уже у Посидония была теория, имевшая позже огромное значение и в античной, и христианской философии. Согласно этой теории, в мировом Логосе даны премирно логосы вещей, как “идеи” и “образцы”, — и они не отделены от мирового Логоса, но суть его “мысли”.<sup>3</sup>

Хотя мировой Логос есть имманентная миру его основа, но в нем заключена идеальная, а следовательно, вечная совокупность идей или логосов. Эта мысль легла в основу космологии и Филона и Плотина, она же, в известном преломлении, перешла и в христианскую философию.<sup>4</sup>

Мы уже собственно на пороге христианской философии, но здесь нужно еще напомнить о двух крупнейших мыслителях, стоящих вне христианства, — о Филоне и о Плотине. Их построения, вновь выдвигающие принцип трансцендентизма, имели бесспорно огромное влияние на развитие христианской метафизики.

**3. Филон впервые стремится соединить ветхозаветное учение о творении мира с греческой философией, — опираясь преимущественно**

<sup>1</sup> См. об этом Schmekel, Die Philosophie d. Mettleren Stoa. (1892). Стр. 312.

<sup>2</sup> Эту мысль несколько преувеличенно (см. особенно стр. 11), но сильно подчеркивает Reinhardt, Poseidonis (1921). См. особенно стр. 346-352. Учение о силе “самосохранения” миром своего единства — стр. 351.

<sup>3</sup> Вопрос о том, где впервые встречается чрезвычайно важное в развитии проблемы космоса отождествление “идей” с “мыслями Бога”, принадлежит к числу труднейших в истории философии. См. особенно работу *W. Theiler, Die Vorbereitung d. Neuplatonismus* (1930), где оно возводится к платонику Антиоху (II-I в.), а не к Посидонию, как думает Schmekel (стр. 431-432). У Сенеки (Ер. 65) она выражена уже очень ясно (“...haec exemplaria rerum (ideas) deus *intra se* habet”).

<sup>4</sup> См. историю учения о *Logoi spermatikoi* в специальном исследовании *H. Meyer, Geschichte d. Lehre von den Keimkräften* (1914), где, впрочем, исследование доведено только до блаж. Августина.

\* все, что ты видишь, божественное и человеческое, все *едино* (лат.)

венно на Платона (в особенности на его диалог “Тимей”), но в очень значительной степени завися и от стоиков — в частности от Посидония. Платоновский миф о демиурге становится для Филона опорным пунктом в его учении о творении мира — во всяком случае Филон утверждает категорически трансцендентность Бога миру и отвергает стоический пантеизм. Но вслед за Платоном он усваивает *материи* (не миру) некое самобытное бытие,<sup>1</sup> так что творение мира у Филона есть творение различных “форм” бытия из бескачественной материи, а не творение мира “из ничего” (что существенно свойственно христианской метафизике). Целлер<sup>2</sup> удачно характеризует учение Филона, как учение о формировании, а не творении мира. (*Weltbildung, nicht Weltschöpfung*). Надо иметь в виду, что признание изначальности материи как раз и ставит со всей остротой вопрос о том, каким образом возможно действие Бога на материю (ввиду абсолютного их различия<sup>3</sup> — и на этот вопрос Филон отвечает своеобразным учением о Логосе — учением, недостаточно выработанным, не свободным от противоречий, но вместе с тем очень важным в развитии дальнейших учений о космосе. У Филона впервые в законченной форме встречается учение о том, что Логос стоит *между* Богом и миром, не принадлежа всецело ни трансцендентной, ни имманентной сфере: *вся тайна связи этих двух сфер сосредоточена, по Филону, именно в Логосе* — и с тех пор проблема Логоса остается неразрывно связанной с темой космоса. Логос есть “энергия Божества”, творческий Разум Божий, средоточие всех “божественных сил”, действующих в мире, — но в то же время он есть живое единство отдельных логосов, пребывающих в мире, как его динамические центры. В *этом* учении Филон следует стоикам,<sup>4</sup> но он отличает “идеальный мир” (*kosmos noetos*),

<sup>1</sup> Ввиду недостаточной изученности учения Филона, вопрос этот до сих пор является предметом спора. См. этюд *J. Horowitz, Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung* (1909), также *С. Трубецкой, “Учение о Логосе в его истории”*.

<sup>2</sup> *Zeller, “Philos. der Griechen”*; III, 24, S. 436.

<sup>3</sup> Этот вопрос (как и вся метафизика “посредства” — “метахи”) *теряет свою остроту при признании творения мира “из ничего”*, т. е. при отрицании самобытности материи.

<sup>4</sup> См. подробнее об этом у *H. Meyer, Op. cit.*, стр. 24-26. Очень подробный анализ учения Филона дает *Staudenmaier (Philosophie d. Christentums als Lehre von d. Göttlichen Ideen, 1840.*

который и есть в своем единстве Логос, от мира реального, сотворенного (как это было высказано Платоном в “Тимее”) по образу мира упомянутое выше учение о том, что идеальный мир есть “мысль Бога” о мире. Эта теория была, как увидим, всецело принята христианской метафизикой, — но уже у Филона с полной силой выступает и основная трудность, связанная с проблемой о Логосе: как разум Божий, как *kosmos noetos*, мысль Божия о мире, Логос соприсущ Богу, — а как связь и закон мира, он имманентен миру, являясь как бы субстанцией мира, энтелехийно определяющей его развитие. Платоновские идеи и стоические логосы здесь отождествляются, благодаря чему Логос одновременно и трансцендентен миру и имманентен ему; проблема связи мира и Бога вся сосредотачивается поэтому в понятии Логоса. Филон не мог разрешить этих противоречий, назревавших уже в позднейшем богословии иудаизма,<sup>1</sup> но все значение Филона в истории метафизики как раз и связано с тем, что он вскрывает проблематику космологической идеи и не пытается искусственно ее снять.<sup>2</sup>

4. В некоторых отношениях шаг вперед делает Плотин — последний крупный представитель античной мысли. Плотин уже считается с христианской мыслью, — хотя прямо нигде с ней не полемизирует.<sup>3</sup> Отметим у него прежде всего углубление и развитие мотива трансцендентизма. Бог в его учении находится “по ту сторону бытия” — и *по ту сторону даже идеального мира*. Он всецело трансцендентен миру. Это значит, между прочим, что через познание “идей” мы *вовсе не достигаем Богопознания*, которое, однако, все же возможно для нас, — но уже на пути вне-рациональном, на пути мистического возвышения к Богу и даже слияния с Ним. Плотин является поэтому родоначальником того течения в богословии, которое различает мистический и рациональный метод в Богопознании (что мы находим как в христианском, так и в так называемом “естественном” богосло-

<sup>1</sup> См. об этом *Bousset, Die Religion d. Judentums, Муретов*, “Учение о Логосе у Филона”, *С. Трубецкой*, “Учение о Логосе в его истории”.

<sup>2</sup> Отметим, что Филон учил также о неразрушимости, как вечности (хотя и тварности) мира. Трактат “О неразрушимости мира”, приписываемый Филону, едва ли принадлежит ему. См. об этом у *Horowitz, Zeller, Meyer*.

<sup>3</sup> См. книгу *P. de Labriolle, La réaction païenne* (Paris, 1934), pp. 228-229.

вии.<sup>1</sup> Но трансцендентность Бога не означает Его Самозамкнутости: Бог есть творческая мощь и сила, и из Него “рождается” Nous (Ум), как рождается свет из солнца, лучи которого пронизывают всю световую сферу. Бог не изменяется от этой “эманации” из него Ума, — как не меняется и не слабеет Ум от эманации из него Души (Psyche), но Ум уже “ниже” Единого, как Душа “ниже” Ума. Это понятие эманации, на конце которой мы находим реальный мир, *устраняет идею тварности мира*, не уничтожая, однако, трансцендентности Бога; как рождение Ума из Единого есть вечный акт, так и вся система бытия, вся система эманации обладает вечностью, не связана со временем, почему *вечен и мир*. Ум (Nous) уже есть kosmos noetas, совокупность идей (которые суть не “мысли Бога”, а мысли второй “ипостаси” — Ума); этот kosmos noetas есть у Платона *неделимое единство* (Enn. III, 7, 6). Идеи в Уме Платон отличает от идеальной силы в реальном мире, к которой он тоже применяет стоическое понятие logoi.<sup>2</sup> Надо, однако, отметить, что понятие Логоса, как средоточия отдельных logoi, хотя и существует у Плотина, не занимает, однако, определенного места в иерархии понятий, столь стройно связанных между собой у Плотина.<sup>3</sup> Как и у стоиков, понятие Логоса отчасти двойится у Плотина, который признает в сущности *два типа* идеального бытия (в Nous и Psyche).

5. Таков “пролог” к христианскому учению о космосе, созданный античной философией. Надо сразу же подчеркнуть, что христианская мысль *частью приняла* проблематику космоса, как ее ста-

<sup>1</sup> См. интересную статью *Iwanka*, Von Platonismus zur Theorie der Mystik (Scholastik, 1936, Н. 2), где хорошо раскрыта мысль, что в платонизме познание “идеи” неизбежно совпадает с visio beatifica. Отсюда ясна двусмысленность и неприемлемость для христианского богословия учения Мальбранша о том, что мы “познаем вещи в Боге”. При этом учении неизбежно отождествление идеальной основы мира с Абсолютом. Отсутствие этого различия ведет к роковым для богословия выводам.

<sup>2</sup> Enn. II, 2, 2. Понятие logoi spermatikoi Плотин применяет лишь к органическому миру (как и понятия logoi technikai, poiountes, встречающиеся у более поздних христианских богословов). О logoi spermatikoi у Плотина см. *H. Meyer*, Op. cit., S. 63; *Zeller*, S. 610 Anm.

<sup>3</sup> *H. Meyer* справедливо отмечает, что Плотину не удалось найти Логосу место в его системе, хотя он и признает это понятие, не сливая его с Nous (Op. cit., S. 61).



вила античная философия, частью внесла сюда очень глубокие изменения. Отметим сначала последние.

Христианская мысль прежде всего решительно отвергла идею самобытности материи, признав тварным не только мир, как систему форм бытия, но и “материю”. Мир во всем его целом — и в своем субстрате, и в своих формах — является тварным. В этом пункте христианская мысль не знала никаких колебания почти с самого начала.<sup>1</sup> Правда, у Оригена встречается оригинальное учение о вечности мира, но и у него мир является тварным, только акт творения стоит вне всякого времени, как действие неизменного и вечного Божества. Как рождение Сына является актом не во времени, а в вечности, что означает совечность Сына Отцу (это учение Оригена, как известно, есть ценнейший его вклад в тринитарное богословие), — так и творение мира совечно Богу. В парадоксальном учении о “вечном творении” Ориген стоит перед проблемой, которая в дальнейшем богословии ставилась лишь косвенно — а именно перед вопросом о том, как следует мыслить возникновение времени, если в Боге все Его акты вечны. Но все дальнейшее христианское богословие решительно отвергло парадоксальное учение Оригена о вечном творении<sup>2</sup> и никогда не колебалось в этом вопросе:<sup>3</sup> мир есть тварное бытие, возникшее по воле создавшего его Творца, хотя и призванное к вечности (т.е. не могущее иметь в себе конца, как не имеет в себе и своего начала, ибо не есть *causa sui*).

Учение о тварности мира, о создании мира “из ничего” есть основная идея христианского учения о космосе. В этом смысле

<sup>1</sup> Некоторая неясность в этом вопросе была, однако, еще у св. Иустина и даже св. Климента, следовавших в этом пункте Филону.

<sup>2</sup> Необходимо, однако, отметить попытки правоверных томистов показать философскую и богословскую допустимость учения о вечности тварного бытия. См. об этом, например, книгу *R. Jolivet, “Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne”*. Paris, 1931.

<sup>3</sup> Свообразную переработку оригенизма в этом вопросе представляет учение (развитое св. Василием Великим, св. Григорием Нисским, блаж. Августином) о том, что мир был сотворен Богом в *одном* акте, последовательность же “шести дней” определяется “порядком естества” (св. Григорий Нисский, “Творения”, ч. I, стр. 13). “По одному мановению воли Божией вдруг *нераздельно* составила вселенная и все стихии были еще смешаны одна с другой” (*ibid.*, стр. 14). Таким образом, порядок времени остается вне Божества, чем ослабляется острота проблемы, перед которой стоял Ориген (хотя основная трудность здесь не снимается).

христианское учение никак не может быть сближаемо с учением Платона (в “Тимее”), который признает вечность и самобытность материи. Но признав тварность мира как исходный принцип в учении о космосе, христианство не отвергло античного учения о Логосе и логосах: помимо того, что здесь имело место огромное влияние именование Второго Лица Св.Троицы Логосом, *здесь влияли и космологические мотивы*. Это очень ясно сказывается прежде всего во всем доникейском богословии, которое связывало Божественный Логос с творением мира. Это неизбежно вело к так называемому “субординационизму”, который мешал признанию равенства Сына Божия с Отцом и который был окончательно побежден лишь в учении об “единосущии” Сына и Отца, о трансцендентности всей Св. Троицы и независимости бытия Сына Божия от творения мира. Поскольку учение о Логосе мешало уяснению тринитарного догмата, *постольку* оно отошло несколько в тень после утверждения этого догмата, — *постольку же* и космологическая тема оказалась на время отодвинутой на задний план. *Но этого не следует преувеличивать*, как это часто делают при изложении догматических движений IV-VIII веков: тема о космосе продолжала стоять перед богословским сознанием, хотя уже вне связи с тринитарным догматом.

Прежде всего надо здесь отметить устойчивость античной *терминологии* в святоотеческом богословии: понятие *logos spermatikos* (*technikos, poietikos* и т. д.), т. е. понятие об идеальном начале, энтелехийно направляющем развитие явлений и в то же время связывающем все явления в живое единство космоса — оставалось все время.<sup>1</sup> Дело, конечно, заключается здесь не в простом усвоении святоотеческим богословием этого термина, — а наоборот: термин остается (иногда и варьируется<sup>2</sup>, так как неизменным остается при-

<sup>1</sup> Материал об этом собран частично в упомянутой работе *H. Meyer, Geschichte d. Lehre von den Keimkräften*. Особое значение имеет употребление этого термина у автора Ареопагетик и еще существеннее — у св. Максима Исповедника (см. об этом некоторую сводку материала в работе *Епифановича*, “Преподобный Максим Исповедник”, особенно стр. 42-50).

<sup>2</sup> Так, св. Григорий Нисский предпочтительно говорит о *logos technikos* (в русском переводе его творений это неудачно переведено “художническое слово” — см. “Творения” ч. I, стр. 15; наиболее правильно было бы переводить “творческий логос”). См. подробности в исследовании *H. Meyer*’а.

знание в вещах и явлениях их логоса, идеальной стороны. Применение термина *logos* в отношении к вещам и явлениям даже после утверждения тринитарного догмата, т.е. после отвержения всякого космогонизма в учении о Сыне Божиим, как о Божественном Логосе, лучше всего свидетельствует о реальной значимости этого термина для христианской мысли, т.е. об объективном моменте в бытии, который охватывается этим термином.

6. Мы подходим здесь к очень существенному и ответственному пункту в проблеме космоса, как она ставилась в святоотеческой мысли. Вслед за Филоном святоотеческая мысль утверждает *действительность идеальной стороны в космосе* — прежде всего в учении о творении мира. Бог творит прежде всего “идеальный мир” (*kosmos noetos*): это прямо признают апологеты в своем учении о Логосе, в своем учении о том, что в сыне Божиим явился “весь Логос, в всецелом своем виде” (*to holon to logikon*), люди же обладают только “частью” Логоса (*meros logou*). Это мы находим в учении Оригена о Сыне Божиим, в котором заключены “начала, формы и виды всей твари” (*arhai, tupoi, eide*). Св. Василию Великому мысль о двойном творении мира чужда, но св. Григорий Нисский со всей силой утверждает двойной лик космоса — идеальный и реальный.<sup>1</sup> У св. Григория Богослова снова с совершенной четкостью утверждается предсуществование идеального мира в Боге; *мир идеально предсуществует в Боге, как Его “умопредставления”*.<sup>2</sup> Этим со всей силой снова ставится тема о тайне связи трансцендентного и имманентного в *kosmos noetos*, так как мир творится в соответствии с *kosmos noetos* в Боге. У св. Григория Нисского эта мысль о близости (почти тождестве) идей о мире в Боге (в Логосе) и идеальной стороны в мире выражена с полной определенностью. Бог творит идеальные основы мира, которые есть “логос, вложенный в природу твари” (*enkeimenos te fusei tes ktiseos logos*), в тварном бытии

<sup>1</sup> “Тварь понимается двояко — как нечто умопредставленное и чувственное” (“Творения”, I, стр. 18). Надо иметь в виду, что св. Григорий Нисский развивает спиритуалистическое учение о материи, так что подлинная реальность твари дана собственно в ее идеальной стороне.

<sup>2</sup> “Мирородный Ум... от века... рассматривал в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который был произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим...” О св. Григории Богослове см. книгу о. Г.Флоровского, “Восточные отцы IV в.”

действует “творческий логос”, который обнимает своей *spemmatike dunamis* все бытие. Космос един и целостен: “никакой связью и скрепой сотворенного вложены в естество существ божественное искусство (творчество — *techne*) и божественная сила”<sup>1</sup>; “в каждое из существ, читаем в другом месте<sup>2</sup> вложено некое премудрое творческое слово (*sofos kai technikos logos*)”. Но вот, что мы читаем дальше<sup>3</sup>: “та премудрая и творческая сила, каждого из творимых существ, по которой совершаются в них... чудеса, *есть Божие Слово*”. Эта смелая мысль о единстве (природа которого, впрочем, здесь ближе не определяется) Божественного Логоса и идеальной основы мира получает затем замечательное развитие у автора Ареопагитик и особенно у св. Максима Исповедника<sup>4</sup>. В Ареопагитиках, с их исключительным ударением на непостижимости и трансцендентности Бога миру, не может быть и речи, конечно, о каких бы то ни было тенденциях к пантеизму. Бог не есть субстанция мира, мир иноприроден Богу, как *тварное* бытие, но это тварное бытие *есть в то же время “теофания”*, носит на себе сияние Первообраза, образом которого является мир. В Боге существуют “прообразы” мира, которые суть “мысли Божии”, — но они же называются “*сущетворными логосами*” (*logoi ouisiopoioi*). Как мысли Божии — они в Боге, но как “сущетворные логосы” они лежат в основе мира и интеллективно определяют его жизнь и развитие, в силу чего тварь *стремится осуществить в себе мысль Божию о ней*, движимая к этому любовью (*eros*). Автор Ареопагитик, не определяя ближе соотношения “прообразов” в Боге к логосам в мире, говорит об “причастии” последних к первым. Бог является всеприсущей в тварном бытии силой, — а тварное бытие “*синергически*” соучаствует в этом делании Божиим. Ближе это участи твари в действовании Бога в мире не определяется, но основной *космизм* Ареопагитик, чувство реальности и значимости мира, светящегося в лучах Божией славы, это ощущение Бога в мире странно приближается здесь к идеалистическому акосмизму, т. е. нечувствию со-

<sup>1</sup> Об устройении человека, гл. I (“Творения”, ч. I, стр. 79)

<sup>2</sup> О Шестодневе (“Творения”, ч. I, стр. 15)

<sup>3</sup> Там же (стр. 62)

<sup>4</sup> См. об Ареопагитиках и св. Максиме у Флоровского, “Византийские отцы V-VII в.”; Бриллиантов, “Влияние восточного богословия на западное”; Епифанович, “Преп. Максим Исповедник”.

бственной силы тварного бытия. Здесь мы подходим к очень существенному, отчасти трагическому пункту в христианской метафизике: основной космизм мировосприятия держится преимущественно на ощущении сияния Бога в мире. Эти, конечно, совершенно устраняется *тот* акосмизм, который так сильно проявился в западном христианстве и который (уже начиная от блаж. Августина) связан с глубоким ощущением разрыва между Богом и падшим миром. Ощущение зла, сознание грехопадения никогда не закрывало перед восточным христианством ощущения света в мире, но это мистическое восприятие света в мире *всцело отнесило его к Богу*, не связывало этот свет в мире с идеальной основой мира. Всцелое отнесение света в мире к Богу связано, однако, как раз с *недостаточным разграничением трансцендентного и имманентного начала в идеальной сфере*. Поэтому бесспорный космизм мистического восприятия мира в Ареопагитиках очень легко может быть истолкован в терминах идеалистического акосмизма, относящего весь свет в мире, все идеальное в нем к Богу. Проблема, от разрешения которой зависит решительное преодоление акосмизма, как раз связана с уяснением *двойного* лика в идеальных формах: есть идеальная сторона в космосе, принадлежащая *ему и, следовательно, — сотворяющая*, — но есть идеальный образ мира и в Боге, сопринадлежащий Его трансцендентному бытию. Без этого основной и бесспорный космизм христианской метафизики, как она строится в восточном христианстве, не преодолевает вовсе акосмизма и легко может даже переходить в него (преимущественно в сферах этики). Неразрешимым остался поставленный здесь вопрос и у св. Максима Исповедника, творения которого представляют, однако, высшую точку в разработке проблемы космоса в святоотеческом богословии.

7. Несмотря на исключительную значительность построений св. Максима Исповедника, и онтология и космология его до сих пор недостаточно изучены.<sup>1</sup> Св. Максим также является защитником мистического, а не рационального богословия, учит о возможности через мистические озарения восходить к “*fusike theoria*” т. е. к созерцанию Божества в творении через Его “логосы”. Бог трансцендентен тварному миру, но сам тварный мир по существу идеален, он

<sup>1</sup> Лучшая книга о св. Максиме написана проф. *Епифановичем*. См. также книгу о *Флоровского* (“Византийские отцы V-VII в.”).

есть в своей внешней форме лишь воплощение Божественного Логоса; частичные “логосы”, исходя от Божественного Логоса и в Нем же объединяясь, образуют истинную основу чувственного мира — сама чувственность (как у св. Григория Нисского) есть своеобразное “сочетание и уплотнение” частичных “сущстворных”, т. е. динамически понимаемых логосов. Сама по себе, т. е. без *logoi*, чувственность есть небытие. От превращения Логоса в субстанцию космоса ограждает св. Максима именно это учение об известной самостоятельности тварного бытия, в котором действуют частичные логосы. Правда, они “исходят” от Божественного Логоса и в Нем снова объединяются, как “радиусы в центре круга” или через “обобщение”<sup>1</sup> — образуя все более общие группы по родам и видам,<sup>2</sup> восходя в вершине к Премудрости Божией, — так что Божественный Логос является “центром” тварного бытия, — но не в том смысле, что он есть “субстанция” тварного бытия (что означало бы пантеизм), а в том смысле, что тварное бытие “держится” Божественным Логосом, устремляется к Нему, как конечной цели. Это означает, что отдельные логосы “идеальная основа тварного бытия, будучи в начале своего бытия отдельны и онтологически отличны от Божественного Логоса, обладают известной самостоятельностью,<sup>3</sup> но эти логосы “стремятся” к Божественному Логосу, чтобы через “обожение” “приобщиться” к естеству Божию, — чтобы Бог стал “всяческая во всех”. Центральное значение в этом “движении” космоса принадлежит человеку, — и антропология св. Максима Исповедника особенно разработана в направлении космической задачи человека — соединить в себе мир и через обожение человечества *излить токи обожения на весь мир*. Здесь антропология естественно переходит в учение о спасении и учение о последних судьбах космоса (эсхатология).

Отношение Бога как трансцендентного бытия к тварному миру *не может быть поэтому адекватно выражено в термине одного лишь “творения”* — в этом моменте тайна космоса выступает в своей антиномичности, как утверждение с одной стороны всецелой иноприродности Богу тварного бытия, а с другой стороны, как учение об идеальной основе тварного бытия, *связанной*, но не *тождественной*

<sup>1</sup> См. Епифанович, *Op. cit.*, стр. 51.

<sup>2</sup> Идея иерархичности бытия есть основная идея уже в метафизике Ареопажитик; она имеет тоже свои корни в античной философии.

<sup>3</sup> См. об этом у Бриллиантова, *Op. cit.*, стр. 201.

вещной с Божественным Логосом. Бог не только “мыслит” (в идеях) о мире, но и “промышляет” о нем, действует в мире, а мир движется к Богу, чтобы достичь слияния с Ним в единой жизни. Но во всей этой системе, пронизанной одной мыслью, природа космоса — в его зависимом, но все же реальном бытии, в его относительности, но все же некоей (тварной) собственной жизни — остается не до конца уясненной. Христианская мысль, занятая раскрытием тварности космоса, его укорененности, через идеальную сторону, в Боге, его движения к Богу, недостаточно останавливается на уяснении того, в каком же смысле и объеме мир “обладает” своим бытием (без чего вся система неизбежно разрешается в идеалистический акосмизм, в признание, что единственная действительная реальность — а можно ли в другом смысле говорить о реальности? — принадлежит Богу. Эта проблема остается нерешенной и в системе св. Максима Исповедника.<sup>1</sup>

8. Мы привели в очень краткой форме главный материал, характеризующий постановку темы космоса в святоотеческом богословии. Наше время нуждается однако не в простой сводке этого материала, а в творческом синтезе его и сопоставлении с той проблематикой, которая определилась в развитии философской мысли нового времени. В настоящем этюде могут быть сделаны лишь основные указания в этом направлении. — Отметим прежде всего, что в православной святоотеческой мысли выявлен с чрезвычайной силой *общий космизм Православия* — приятие мира и непосредственное усмотрение в нем — за эмпирической оболочкой мира — идеальной его стороны: чувство тварности мира и в то же время живое сознание

<sup>1</sup> В сторону идеалистического акосмизма и окказионализма наклоняется и метафизика блаж. Августина. Примыкая к учению о *logoi spermatikoi* в мире (“*occulta semina in... clemntis mundi latent*”; их Августин называет *rationes seminaliter insitiae*, см. сводку материала у *H. Meyer*, *Op. cit.*, S. 162-164), к учению об идеях мира в Боге (*Verbum Dei, in quo sunt omnium aeternae rationes*), Августин до такой степени сближает идеи космоса с идеями в Боге (ср. Бриллиантов, *Op. cit.*, стр. 222), что находит в Боге основу даже *иррационального* начала в мире (*Apud Te... rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes. Confes. I, 63*). Это как раз и есть тот пункт, в котором становится очевидной опасностью всю “идеальную” сторону бытия отождествлять с Божественным Логосом и необходимость их различения *через уяснение относительной самостоятельности космоса с включением его идеальной стороны*.

света в мире, идеальной основы, из которой почилло сияние Божества, особенно здесь характерны. Для православного сознания мир пронизан светом, от Бога исходящим; мистическое ощущение движения мира к Богу и грядущего его обожения с особой силой проявляются в православной антропологии, в живом ощущении действительности образа Божия в человеке даже грешном, в радости о мире и красоте в нем. Этот космизм, пронизывающий все мировосприятие, интуитивно заключает в себе утверждение “благобытия” мира, наличности в нем Богом дарованной силы и призванности к творческой жизни, к восхождению мира через природные силы к Богу. Но при раскрытии того, как следует мыслить отношение к Богу идеальной стороны космоса, проявляются все еще с большой силой в нашем богословии тенденции акосмизма. Прежде всего в антропологии, в частности в учении об аскетических путях очищения души постоянно сказывается глубокая потребность относить все доброе, все светлое в человеке — всецело к действию Бога в нем: такое учение о человеке, а тем более о природе неизбежно переходит в тенденцию все идеальное в мире считать сверхприродным и всецело относить к Богу. Но *это и есть ведь идеалистический акосмизм!* Чтобы не впасть в искушение, должно признать в человеке *действительность* образа Божия, т. е. признать наличность света и добра в человеческой душе *как таковой*. В теме же космоса это должно выразиться в учении *об идеальной стороне, присущей миру*, данной миру в творении его. Этим самым в христианской метафизике должно утверждать *два типа идеальной сферы*, т. е. различать от идеальной основы мира “идеи” о мире в Боге, от века Ему соприсущие, неотделимые от самой Божественной жизни и образующие *kosmos noetos* в Боге, т. е. входящие в Божественную Премудрость. Утверждая наличность *kosmos noetos* в Боге, надо утверждать одновременно наличность *kosmos noetos* и в мире. Конечно, самое понятие *этой* (сотворенной) идеальной стороны мира должно быть построено так, чтобы было ясно: 1) *различие* идеальной основы космоса от идей о мире в Боге, 2) несомненная *связь* двух типов идеальной сферы — без чего невозможно употреблять термин “идеи”, “*logoi*” в отношении и к тварному миру и к Богу.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> С исключительной силой центральное значение проблемы идеи для христианской метафизики раскрывает упомянутый забытый католический богослов Staudenmaier.



9. В данном этюде, кратком по условиям его печатания, не может быть надлежаще проведен анализ вопроса, который сейчас поставлен, — это требует углубления в ряде тем, связанных с учением о *kosmos noetos* в Боге и *kosmos noetos* в мире. Ограничиваясь поневоле лишь краткой формулировкой того, что здесь могло бы быть сказано, обращаю внимание прежде всего на теснейшую связь именно в данном пункте христианской космологии и христианской антропологии. Тайна света в мир, тайна идеальных сил, в нем действующих, достигает в тварном бытии своего высшего раскрытия в человеке, которому сообщен образ Божий. Благодаря образу Божию, — вся глубина и сила действия которого не могут быть поняты из *природы* человека, не могут быть уяснены иначе как через признание того, что в природу человека входит дар свыше (сообщенный человеку образ Божий,<sup>1</sup> — благодаря образу Божию в человеке раскрывается творческая сила его природы, светится с новой силой свет, в самой природе его живущий, вообще приоткрывается тайна тварного бытия. Но если от надлежащего раскрытия в христианской антропологии природы человека падает свет на тайну космоса, то есть и *обратная* зависимость христианской антропологии от христианской космологии. Как раз в учении о *kosmos noetos* в мире только и может быть найдена надежная база для построения христианской антропологии.

Конечно, ясно без дальнейшего углубления, что особенно серьезной разработки и анализа требует понятие — о *kosmos noetos* в *мире*, а не понятие о “первообразах” в Боге. Здесь прежде всего нужно твердо установить то, что в космосе — позади его текучей, эмпирической “оболочки” действительно наличествует идеальная сторона, которая является не только субстратом изменений в мире, не только динамической основой реального бытия, но и условием устойчивости (“неразрушимости”) мира, единства в жизни мира и в формах этой жизни, строгой закономерности в нем. Идеальная сторона в мире есть поистине *logos* мира и в то же время неиссяка-

<sup>1</sup> Свои взгляды по этому вопросу я высказал в книге “Вопросы воспитания в свете христианской антропологии” (1934), в статьях “Очерк христианской антропологии” (в рум. журнале *Biserica Orthodoxa* (1935) и статье “Das Böse im Menschen” (в сборнике по христианской антропологии. Женева, 1936).

емый фонд творческой мощи природы. Мир весь тварен, но ему дана известная “самобытность”, сообщена известная сила действия; мире не является только фантомом, системой “явлений” или средой, в которой проявляется сила иная. Мир “обладает” (и в этом обнаруживается его идеальное и бытийное единство, целостность космоса) известной мощью — хотя и не самосушей, только тварной, но все же действенной и реальной. Идеальную сторону в мире никак нельзя, однако, отодвигать или отрывать от реальной стороны в нем, — она имманентна миру, входит в его целое, как неотъемлемая его сторона. В этом смысле правы те философы,<sup>1</sup> которые устанавливают наличность имманентной миру идеальной основы (начиная от Николая Кузанского до наших дней эта тема об имманентной идеальности не перестает быть в центре философского внимания).

То, что идеальная сторона в мире имманентна ему, определяет ее метафизическую характеристику, как *тварной сферы*. В мире есть вневременное, внепричинное, внепространственное (но в то же время *тварное*) начало, что и есть *kosmos noetos* в мире. Если бы мы признали его нетварным, то этим неизбежно онтологически опустошили мир, а с другой стороны были бы вынуждены отождествить *kosmos noetos* в мире с Богом, т. е. стояли бы перед необходимостью видеть в Боге “субстанцию” мира. Это и заставляет как раз признать идеальную сторону в мире тварной, — тварность же идеальной стороны в мире *и есть, то, что отличает ее от kosmos noetos в Боге*.

Конечно, тут есть серьезная и глубокая *гносеологическая* трудность, которая все время уводила новую и новейшую философскую мысль от христианского учения о тварности мира. Ведь идеальная сторона мира включает в себя то, что является, как только что было указано, “вневременным, внепричинным, внепространственным” в космосе (таковы конституирующие основы идеальной стороны в мире). *Sub specie aeternitatis\** в мире открывается не только наличность этой идеальной сферы, но она воспринимается как еди-

<sup>1</sup> Лучшей книгой в данном направлении я считаю труд С.Л.Франка “О предмете познания”, в котором раскрыта с поразительной ясностью имманентная миру идеальная основа его (ошибочно, однако, отождествляемая им с Абсолютом).

\* С точки зрения вечности (*лат.*).

ное и целостное бытие<sup>1</sup>. Возникает вопрос: *не есть ли она Абсолют?* Но если да, то тогда “Абсолют” оказывается субстанцией мира, его “основой”, а, следовательно, уже не есть Абсолют в точном смысле. Необходимо поэтому признать, что *существует мистическое восприятие именно космоса*, которое совершенно отлично от Богосознания. Sub specie aeternitatis мир не исчезает, но лишь открывается в своей идеальной стороне, — и это восприятие *мира sub specie aeternitatis* дает начало своеобразному религиозному опыту, *который совсем не есть приближение к Богу и совсем не ведет к Нему.*<sup>2</sup> Здесь лежат корни религиозного и философского имманентизма, который совершенно закончен и оправдан, если он сознается, как связанный с космосом. *Бог же трансцендентен не только реальной, но и идеальной стороне космоса.*

10. Но как же тогда понять *тварность* идеальной основы космоса и ее *связь* с трансцендентной идеальной сферой? Мы не можем следовать Платону и мыслить ее, как самосущее бытие, так как тогда она не может быть “основой” изменений, — если же идеальное начало в мире, то оно *тварно*, и тогда ясно, что *мы никак не можем отождествлять* идеальное начало в мире и идеи в Боге, т.е. идеальность тварную и несотворенную. *Но мы не можем и совершенно их разделять*, ибо и идеи в Боге и идеальность в космосе в каком-то аспекте однородны. Скажем больше: через идеи в космосе мы, конечно, можем *приближаться* к идеям в Боге, тут есть какое-то таинственное “причастие” идеальности тварной к идеальному началу несотворенному. Едва ли поэтому можно найти другое разрешение этой проблемы — кроме признания, что идеальность в космосе сотворена “по образу” идеальности несотворенной: идеи в Боге суть (как учили Св. Отцы) истинные “первообразы”, а идеальные начала в мире носят на себе их образ, сотворены по их образу.

Так как идеальная сторона космоса есть некое идеальное всеединство, обладающее, *как целое*, дарованным ему бытием, то ему

<sup>1</sup> Как интуиция, это сильнее всего выражено у Спинозы.

<sup>2</sup> Все так называемые “естественные” религии покоятся именно на этом живом чувстве идеальной стороны в космосе, — отсюда же неизбежность натурализма в них и диалектическая естественность перехода в пантеистический мистицизм. Диалектика этого процесса очень хорошо раскрыта в книге проф. А.Введенского “Религиозно сознание язычества”.

●  
должно приписать и подлинную, единую и целостную *жизнь*<sup>1</sup>. И если идеи в Боге в своем единстве есть Божественная Премудрость (София), то мы должны признать, что идеальность в космосе носит на себе образ Божественной Софии и может быть справедливо названа Софией тварной. Все построения “софиологии” или учения о космосе, которое утверждало бы некое (дарованное космосу в акте творения) собственное его бытие, раскрывало бы единство и целостность, жизнь и развитие, закономерность и гармонию космоса из наличности в нем идеальной стороны, соединенной конкретно и неисследимо с реальной его стороной, в уяснении того, что идеальная сторона космоса светится светом (отраженным) от идей в Боге, образ которых она в себе заключает, — и даны основы синтеза всех тех существенных построений, которые соответствуют христианскому восприятию космоса. Только на этом пути существенный космоизм христианства (как он хранится в Православии) может быть освобожден от крена в сторону идеалистического акосмизма и окказионализма, — и тогда рассеются, как мнимые, те трудности в учении о космосе, которые определили уклон новой и новейшей философии к натурализму и имманентизму. Построение православной софиологии только началось в наше время, — здесь есть много трудных и сложных проблем (особенно сложна проблема зла в человеке и дисгармонии, находимой в природе,<sup>2</sup> которые ждут своей разработки, но иного пути, кроме намеченного здесь, для разрешения проблемы космоса в духе христианского благовестия, нет и быть не может.

6/19 августа.

День Преображения Господня.



---

<sup>1</sup> Здесь получает свое применение понятие *ποστον зоон*, развитое Платоном в диалоге “Тимей”.

<sup>2</sup> См. об этом главы, посвященные софиологии в моей книге “Вопросы воспитания в свете христианской антропологии” и упомянутую выше статью “Das Böse im Menschen”.

Н.Н. Афанасьев

## НЕИЗМЕННОЕ И ВРЕМЕННОЕ В ЦЕРКОВНЫХ КАНОНАХ

1. Церковь на камне основана. “Ты еси Петр и на сем камне созижду церковь Мою и врата адовы не одолеют ей”. Эти слова не только Рим, но и все остальные исповедания — конечно, только без римского толкования этих слов — могли бы написать на фронтонах своих главных церквей. Вера в то, что Церковь Христова непоколебима и неодолима, составляет одно из самых основных убеждений христианства. В эпоху глубоких мировых кризисов и в сумерках исторических путей человечества эта непоколебимость Церкви есть убежище для верующей души. Лицо земли меняется, человечество вступает на неизвестные и неизведанные пути, и не только наши дети, но и мы сами не знаем, в каких новых условиях мы будем жить. Когда почва, на которой мы привыкли стоять, колеблется и уходит из-под наших ног, остается камень Церкви. “Всякого, кто слушает сии слова Мои и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне. И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал: потому что основан был на камне” (Мф. 7, 24-25). В человеческих бурях она устоит, и не только устоит: “небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут”. (Мк. 13, 31). Среди меняющегося и постоянно-текущего она одна неизменна, среди временного она — вечна.

Однако, как понимать и к чему относить неизменность Церкви? Все ли в Церкви неизменно и в каком смысле сама Церковь неизменна? Таковы вопросы, которые под разными аспектами волнуют христианскую современную мысль. Причем, это не только академические вопросы, но глубоко жизненные, так как от них зависит решение другого вопроса: о том, каково может быть и должно быть отношение Церкви к современной жизни и к ее проблемам. Если в Церкви *все* неизменно и в ней нет ничего меняющегося, то это означает, что современная жизнь в такой лишь мере

интересует Церковь, в какой Церковь должна охранить и сохранить в жизни мира свою святыню и донести ее до положенного срока. Это означает некий уход Церкви из мира: есть только одна дорога — из мира в Церковь, но нет совсем пути из Церкви в мир. Это было бы верно, если бы из мира могли вместе с Церковью уйти и все ее члены, но она не уводит их из мира — “ибо иначе надлежало бы вам уйти из мира” (I Кор. 5, 10), — а следовательно, и не может оставить их в миру одних. Лицо Церкви обращено не к пустыне, а к миру. Она пребывает в миру и в нем создается до “полноты времен”. Церковь имеет по отношению к миру не только охранительные задачи, но и задачи положительные. Если это так, то в Церкви наряду с тем, что пребывает всегда неизменным, должно быть и то, что меняется, наряду с вечным — то, что временно. Где же в Церкви вечное и временное, где граница между ними и каково их взаимоотношение?

2. Догматические определения относятся к внутренним истинам веры, они неизменны и общеобязательны, вневременны и абсолютны. Но исчерпывается ли ими область вечного и неизменного в Церкви? Наряду с догматами мы имеем и канонические определения, которые регулируют внешний порядок в Церкви и ее внешнее устройство. Куда отнести эти определения? Принадлежат ли они исключительно к области временного, а потому и изменяемого или они, так же как и догматы, включены в область вечного или по крайней мере они связаны с тем, что вечно и абсолютно в Церкви? На этот вопрос протестантство ответило, что канонические постановления являются продуктом *jus humanum* и, следовательно, изменяемы, как в отдельности, так и в их совокупности. Католичество различает *jus divinum* от *jus humanum*. Канонические постановления, основанные на божественном праве, неизменны и абсолютны и не могут быть отменены никаким церковным авторитетом. Они отличаются от догматических определений только лишь по содержанию. Постановления, проистекающие из *jus humanum*, которые и составляют собственно *jus ecclesiasticum*, могут быть подвергнуты изменениям и даже отменены соответствующими церковными органами. Таким образом, протестантство и католичество, каждое в своем роде, устанавливают наличие в церкви временного и вечного, неизменного и изменяющегося. Область вечного и вре-

менного совпадает с областью божественного и человеческого — *jus divinum* и *jus humanum*, причем эти две области отрываются одна от другой и получают самодовлеющее значение. В этом лежит неполнота этого ответа, так как, утверждая существование двух сфер в Церкви, он не устанавливает никакого между ними взаимоотношения и связи.

Какова позиция православной Церкви? Если не считаться особенно с сравнительно недавно принятым под влиянием католического учения взглядом, по которому канонические установления разделяются на постановления, основанные на *jus humanum* и на *jus divinum*, существование *jus humanum* неизвестно православной Церкви. Во всяком случае, оно неизвестно ни древней Церкви, ни Церкви Вселенских Соборов. Трулльский Собор, перечисляя постановления, имеющие обязательную силу, добавляет: “Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменять или отменять и кроме предложенных правил принимать другие” (пр. 2). Еще более определенно и энергично заявляет 7-й Вселенский Собор: “Божественные правила с услаждением приемлем, и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвалных апостолов, святых труб Духа, и от шести Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо *все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили*”. так как “если пророческий голос повелевает нам вовек хранить сведения Божия (τὰ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ) и жить в них, то явно есть, что эти пребывают несокрушимы и непоколебимы” (пр. 1). Неизвестно существование *jus humanum* и византийским толкователям XII века. Тем не менее в эпоху Вселенских Соборов, как и раньше, так и позднее, не только церковная действительность отменяла и изменяла канонические постановления, но и сама высшая церковная власть, т. е. те же Соборы — изменяли постановления предыдущих Соборов. Трулльский Собор, объявив неизменяемость канонов, в своем знаменитом 12-ом правиле, вводящем безбрачие для епископата, писал: “имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет ныне ничего такового. Сие же глаголем не к отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспянии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нареканиꙋ на священное

звание” (пр. 12). *Jus humanum* в Церкви не существует: все постановления боговдохновенны (“все от единого и того же Духа просвещены”) и должны пребывать несокрушима и непоколебима. Означает ли это, что православная Церковь, отрицая в противоположность протестантству *jus humanum*, признает только *jus divinum*? Но тогда как согласовать с утверждением несокрушимости и непоколебимости канонов фактическую изменяемость канонических правил, причем эта изменяемость не есть в то же время “превращение или отложение” прежних постановлений. Последнее походит на некий явный парадокс. В самом деле, как понимать то, что Трулльский Собор, изменяя апостольское правило о допустимости брачной жизни епископата и вводя безбрачие, в то же время утверждает, что он “не отлагает или превращает” это правило? Попытка понять это утверждение Трулльского Собора будет в то же время попыткой выяснить православное учение о временном и вечном в каноническом праве.

3. Христианская мысль, пока она остается в пределах христианства, имеет два полюса: один в том, что называется монофизитством, а другой в том, что принято называть несторианством. Другими словами, содержание христианской мысли очерчивается халкидонским догматом. Помимо своего прямого отношения к вопросу о природах во Христе, халкидонский догмат имеет особое значение в учении Церкви. Новозаветная Церковь есть избранный народ Божий (I Пет. 2, 9). В своей совокупности избранный новозаветный народ составляет Тело Христово, глава которого есть Сам Христос (I Кор. 12, 12, 27). Пребывать в Церкви означает состоять в Теле Христовом, быть его членом чрез приобщение к Телу Христову. “Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христового? Один хлеб и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба” (I Кор. 10, 16, 17). Евхаристическое собрание есть собрание избранного народа Божьего с Христом Богом в Его присутствии, есть церковное собрание, ибо где двое или трое собраны во имя Его, там и Он, есть полнота Церкви, так как в Евхаристической жертве пребывает весь Христос. Таким образом, Евхаристическое собрание реально и мистически воплощает Церковь, причем это воплощение происходит в



эмпирической действительности и само имеет эмпирический аспект. Как нам не дано Евхаристии вне эмпирического аспекта, так и Церковь явлена нам в эмпирической действительности и с эмпирической природой. Она одновременно принадлежит к духовной и эмпирической действительности, т. е. она двухприродна. Ее двухприродность есть двухприродность богочеловеческого организма и подобна двухприродности во Христе. Связь эмпирической и духовной природы определяется халкидонской формулой — нераздельно, неразлучно, неизменно и неслиянно. Невидимое духовное существо Церкви становится видимым через ее эмпирическую природу. Поэтому деление Церкви на видимую и невидимую, так свойственное протестантству, неправильно в том отношении, что оно разрывает сущность Церкви от ее эмпирической природы. Церковь едина, как един Христос, будучи видимой и невидимой в одно и то же время. В невидимой Церкви пребывает вся полнота Церкви, которая неразрывно включает в себе видимую Церковь, но не сливается с ней и не поглощает ее, так же, как и видимая Церковь есть полнота Церкви, а не некоторая самостоятельная ее часть. Деление Церкви на видимую и невидимую есть церковное несторианство, а следовательно, и отрицание богочеловеческой природы Церкви, так как видимая Церковь неизбежно относится исключительно к эмпирической действительности.

Пребывая в эмпирической действительности, Церковь через свою эмпирическую природу входит в историю и сама облекается исторической тканью.

Органическое строение Церкви, как Тела Христова, предполагает особый порядок, τάξις, вытекающий из самого существа Церкви. Этот порядок есть закон жизни и устройства Церкви, являемый в порядке откровения в виде непреложной истины — догматического учения. Сюда входит учение о строении тела Церкви, о составе церковного общества, учение о церковной иерархии, о таинствах и т. д. Этот порядок относится не только к духовной сущности Церкви, но и к ее эмпирической ткани, так как последняя неотделима от первой и органически с ней связана. Вопреки мнению R. Sohm'a, церковное устройство возникает не в порядке исторического процесса, вследствие проникновения в Церковь права. Церковное устройство с правом как таковым, не связано, а проистекает из самого существа Церкви. В историю Церковь вступает с самого начала,

как общество, имеющее определенную форму своего устройства. В так называемый харизматический период Церковь уже имела определенное устройство исторического своего бытия. Правда, первоначальные христианские общины только начинали облекаться исторической тканью, которая была прозрачной и через которую ясно просвечивалось подлинное существо Церкви.

Формы исторического бытия Церкви очень разнообразны. Для всякого, кто хотя бы немного знаком с историей Церкви, это настолько бесспорно, что не требует никакого доказательства. Одна историческая форма в процессе истории сменяется другою. Однако, при всем разнообразии исторических форм церковной жизни, мы находим в них некое постоянное ядро. Это — догматическое учение о Церкви; другими словами — сама Церковь. Исторические формы церковной жизни обусловлены содержанием догматического учения. Церковная жизнь не может принимать любые формы, а только те, которые соответствуют сущности Церкви и которые способны выразить эту сущность в данных исторических условиях. Отсюда следует, что изменение содержания догматического учения о Церкви должно повлечь за собой искажение в учении о порядке и устройении церковного тела, а это последнее находит свое выражение в формах исторического бытия Церкви. Уже в древности — в первую эпоху христианства — еретические общества имели иное устройство, чем католическая церковь. Чем больше искажалось учение о Церкви, тем дальше удалялось устройство этих обществ от церковного и в крайних точках — в гностических обществах — ничего не имело общего с ним. Различие церковного устройства в настоящее время в католичестве, православии и протестантстве в значительной степени также объясняется различием догматического учения о Церкви. С другой стороны, единство догматического учения обуславливает основное единство исторических форм церковной жизни. Католические церковные общины первых веков христианства, несмотря на полное отсутствие правовых отношений между ними и отсутствие общего канонического законодательства, пришли к одному и тому же церковному устройству.

Догматическое учение о Церкви воплощается в исторических формах церковной жизни. Однако, это воплощение никогда не бывает полным, а всегда лишь относительным. Историческая жизнь Церкви не в состоянии воплотить до конца существо Церкви, а

только лишь более или менее приблизительно. Поэтому исключается возможность некоей идеальной канонической формы. Признание существования такой идеальной формы означало бы недолжную абсолютизацию относительного, каковым является историческая ткань Церкви. Церковь живет общей исторической жизнью со своей эпохой. Ее исторические формы помимо догматического учения в значительной мере обусловлены общими условиями исторической жизни. Догматическое учение является величиной постоянной и не зависит от исторического процесса, но воплощение этого учения в исторической ткани постоянно подлежит тем или иным изменениям. Церковь меняет свои формы исторической жизни не случайно и не произвольно, не потому, что Церковь приспосабливается к современной ей жизни и пассивно следует за своей эпохой. Исторические условия влияют на формы церковной жизни, но не так, что они предписывают Церкви те или иные изменения в ее жизни, но так, что Церковь сама из своей глубины изменяет свои формы исторического бытия. Церковь стремится в данных исторических условиях найти такую форму, в которой наиболее полно и наиболее совершенно выразилась бы сущность Церкви, сама Церковь и ее догматическое учение. Таким образом, мы приходим к весьма важному выводу: соотношение между историческим бытием Церкви и ее сущностью таково, что историческое бытие есть та форма, в которой сущность Церкви воплощается в истории. Исходя из этого легко объяснить, почему признание одной идеальной формы исторического бытия Церкви означало бы недолжную абсолютизацию этого бытия. Если бы такая форма существовала, то тем самым признавалось бы, что временное перестало бы быть временным, и Церковь оторвалась бы от общей исторической жизни. Кроме того — что еще более существенно — это было бы забвением того, что в самой Церкви есть эмпирическая природа, которая даже в Церкви не может быть абсолютизирована и не может быть поглощена духовной природой Церкви. Забвение эмпирической природы есть другой полюс в учении о Церкви — церковное монофизитство.

4. Соответствие между историческими формами церковной жизни и существом Церкви осуществляется через канонические постановления. Вопрос о том, имеют ли эти нормы правовой характер или нет, а также вопрос о том, допустимо ли в Церкви су-

существование церковного права или оно, как думал Sohm, находится в противоречии с существом Церкви, до настоящего времени является нерешенным, как и не решена до конца проблема существования права, имеющая кардинальное значение для этого вопроса. Оставляя в стороне этот вопрос в целом, важно подчеркнуть то, чем каноны отличаются от обычных правовых норм. Последние устанавливаются и регулируют порядок общественных организаций, принадлежащих всецело эмпирическому бытию. Если даже допустить, что они приводят в соответствие жизнь общественных организаций с правовым чувством (Rechtsgefühl), то это не выводит нас за пределы эмпирического, так как правовое чувство также является величиной эмпирической. Между тем Церковь есть богочеловеческий организм, и в этом ее существенное отличие от прочих общественных организаций, не имеющих богочеловеческой природы. Каноны не устанавливают основной порядок жизни этого организма, — он дан в догмате о Церкви, — а только лишь регулируют каноническое устройство Церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло сущность Церкви. Поэтому среди канонических постановлений нет таких постановлений, которые в соответствии с правовым законодательством можно было бы назвать “основными”<sup>1</sup>. Каноны облачают догматическое учение в форму норм, которым должна следовать церковная жизнь, чтобы соответствовать догматическому учению. Каноны являются своего рода канонической интерпретацией догматов в определенный момент исторического бытия Церкви. Они, действительно, являются образцом, правилом, формой жизни церковного общества. Они выражают истину о порядке церковной жизни, но выражают ее не в абсолютной форме, а применительно к историческому бытию.

Исходя из этого характера канонов, следует решительно отвергнуть деление канонов на каноны, основанные на божественном праве, и каноны, основанные на человеческом праве. То, что принято относить в канонических определениях к божественному праву, не относится к самим канонам, а к догматическим определениям. Как бы мы ни определяли право, догматы во всяком случае не принадлежат к области права. Все, что содержится в Священном Писании, относится к области веры и морали. Христос не

---

<sup>1</sup> См. мою статью “Каноны и каноническое сознание”. “Путь”, 1933 г.

оставил никаких канонических определений, которые бы определяли устройство Церкви в ее историческом бытии. Однако, из отсутствия канонов, основанных на божественном праве, можно ли сделать вывод, что все каноны основаны исключительно на человеческом праве? Мы допускаем и должны допустить, что среди канонических постановлений есть некоторые, которые действительно относятся к человеческому праву. Это прежде всего государственные постановления по делам церкви. Однако, Церковь никогда не смешивала эти постановления с канонами и всегда различала *χρῶσι* от *νομοι*. К человеческому праву могут быть отнесены и церковные постановления, не имеющие своей основы в догматическом учении и вызванные соображениями нецерковного характера, но мы не можем допустить, чтобы все канонические постановления, принятые всей Церковью, объявлялись безблагодатными и нецерковными. *Jus humanum* может регулировать лишь эмпирические организмы. Если в Церкви существует только человеческое право, то, следовательно, Церковь принадлежит исключительно области эмпирической действительности. Протестантское учение о том, что канонические определения основаны на человеческом праве, есть неизбежный вывод из них догматического учения о Церкви: видимая Церковь есть эмпирическая величина, в ней естественно действует человеческое право. Церковное несторианство отражается в канонической области в утверждении наличия в Церкви исключительно *jus humanum*.

Если протестантство признает в Церкви наличие человеческого права, то оно внутренне последовательно и следует своему догматическому учению. Для православной Церкви такое признание противоречит учению о Церкви. Церковь есть богочеловеческий и благодатный организм. В Церкви все благодатно — “*ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia*” (Iraen. III, 24, 5)\*. Следовательно, благодатны и подлинно церковные постановления. Они, как и догматы, откровенные истины. “Изволися Духу Святому и нам” — одинаково приложимо как к догматическим, так и к каноническим постановлениям. Они “божественные” правила по выражению 7-го Вселенского Собора (пр. 1). Церковному несторианству и монофизитству противопо-

\* где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там и Церковь и полнота благодати (*лат.*)

ставляется халкидонское двуединство — двухприродность Церкви. В соответствии с этим утверждается и богочеловеческий источник происхождения канонических постановлений. Если неизбежно говорить о праве в Церкви, то не о человеческом и божественном праве в отдельности и оторванности их друг от друга, а о богочеловеческом праве. Воля Церкви — ее богочеловеческая воля — выражается в том, чтобы через канонические постановления исторические формы ее бытия воплощали бы ее существо.

Канонические постановления, как и догматы, боговдохновенны, но из этого не следует заключать, что они совпадают друг с другом. Различие между догматами и канонами лежит не в источнике их происхождения, а в том, что первые суть абсолютно истинны, а вторые — приложение этих истин к историческому бытию Церкви. Первые не имеют отношения к временному бытию, вторые же — временны. Эта их временность не отрицает их боговдохновенной природы, так как она не относится к этой природе. Они временны в том смысле, что приложимы к тому, что временно — к историческим формам существования Церкви. Истина, которую они выражают, сама по себе абсолютна, но содержание канонов не есть эта истина, а то, *как* она должна выражаться в данной исторической форме церковной жизни. Во временном они выражают вечное. Временно “как”, их модус приложения, вечно же то, что прилагается.

5. Вневременно-временный характер канонов разрешает вопрос об их изменяемости или неизменяемости. Исторические формы Церкви подвижны и изменяемы, так как воплощают в определенных исторических условиях существо Церкви. Канонические постановления следуют за историческими формами, так как как раз они направляют эти формы к наиболее полному выражению существа Церкви. Они изменяются, поскольку в иных исторических условиях церковная жизнь претерпевает изменения. Если бы исторические условия жизни Церкви оставались всегда себе самим равными, то и каноны не испытывали бы никаких изменений. Как богооткровенные истины они непреложны — “всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил” (пр. 2 Трулльского Собора), — но не абсолютно, а относительно — только лишь для своей эпохи. Лежащее в основе канонов догматическое учение неизменно, изменяется только приложение и воплощение этого учения в историче-

ском бытии Церкви. Как в физике сила может действовать только в том случае, если она имеет точку приложения, так и каноны действительны, когда они могут быть приложены к таким условиям церковной жизни, для которых они декретированы. Если нет этой точки их приложения, то они становятся недействительными: либо совсем перестают быть действительными, ибо они претерпевают изменения, или точнее, заменяются другими. Если мы ограничим объем нашего исследования только лишь канонами в узком смысле слова, т. е. постановлениями соборов и св. отцов, то и среди них мы найдем ряд правил, которые совершенно неприменимы в нашей церковной жизни, как, например, все постановления, касающиеся приема падших в церковь, относящиеся к покаянной дисциплине, к институтам постепенно исчезнувшим или замененным другими, — хореепископам, экономам, экдикам и др. Мы находим постановления, исполнения которых не требует сама церковная власть. Если в IV веке церковная власть требовала участия в Евхаристии всех тех, кто присутствовал на литургии (9-ое Апостольское правило Антиохийского собора), то ввиду новых условий церковной жизни Церковь отказалась от этого требования. Сюда же относятся каноны, регулирующие переход епископов и клириков из одной области в другую. Количество примеров можно было бы значительно увеличить, так как фактически большая часть канонических постановлений, содержащаяся в “Книге правил”, к современной церковной жизни не применима в буквальном смысле. Если они применяются, то не в том смысле, в каком они были изданы. В прежние каноны постепенно вливается новый смысл, так что фактически получается новое постановление, хотя и выраженное в старой форме. Старое каноническое постановление настолько сливается с новым содержанием, что из церковной памяти совершенно исчезает старое содержание. 12-ое правило Антиохийского собора предписывает осужденному епископу обращаться к “большему собору епископов”. Согласно установившемуся позднее делению на патриаршие округа с соответствующей судебной инстанцией в “большем соборе епископов” видели собор епископов патриаршей области. Так Вальсамон в толковании на это правило пишет: “правило говорит, чтобы изверженный, например, ефесским или фессалоникийским митрополитом справедливо должен быть побужден обратиться к вселенскому патриарху”. Точно так же понимали и упомянутый в 6-ом

правиле 2-го Вселенского Собора “большой собор епископов диоцеза”. Между тем Антиохийский и КП собор подразумевали, как показывает правило 14-ое Антиохийского собора, под “большим собором” не патриарший собор, а митрополичий собор, только дополненный епископами соседних провинций. До последнего времени оставалось неясным — во всяком случае, спорным — правильное понимание знаменитых канонов 6-го и 7-го 1-го Никейского Собора.

В эпоху творческой соборной деятельности Церковь пополняла, заменяла и изменяла старые канонические постановления. Вместе с тем “непоколебимое содержание правил” — даже изменяемых — не нарушалось. Если новое постановление было действительно церковным, то догматическое учение, лежащее в основе нового и старого постановления, оставалось неизменным. Старое правило продолжало отражать истину, но уже ушедшей эпохи. Так именно действовал Трулльский Собор, когда считал нужным и целесообразным для своей эпохи ввести безбрачную жизнь для епископата, предписал, чтобы рукоположенные в епископы разлучались со своими женами. Собор вправе был писать, что он издает новое постановление “не к отложению или превращению апостольского правила, но прилагая попечение о спасении и о преуспевании людей на лучшее”. Апостольское правило было *каноническим* постановлением: оно выражало догматическое учение о церковной иерархии, но выражало ее применительно к своей эпохе. Когда исторические условия жизни изменились, то для того, чтобы выразить то же догматическое учение, понадобилось издать новое постановление. Правильно ли было каноническое сознание Трулльского Собора, это вопрос иного порядка, но совершенно бесспорно, что историческая эпоха Трулльского Собора очень отличалась от апостольских времен. На происшедшее изменение исторических условий указывает то обстоятельство, что уже Юстиниан требовал, чтобы кандидаты в епископы были безбрачными: или вообще не женаты, или вдовцами, у которых не было бы детей.

Если органы церковной власти, особенно в эпоху упадка творческой деятельности, недостаточно следуют за церковной действительностью, то сама церковная жизнь восполняет этот недостаток. Тогда появляется церковный обычай, который постепенно сам становится канонической нормой. Церковь всегда придавала большое



значение обычая, особенно основанному на предании. “Неписанный церковный обычай должен быть уважаем, как закон” (Номоканон в XIV тит.). В таких случаях обычай служит дополнением и толкованием того или иного постановления. Однако обычай восполняет недостаток канонического творчества не только положительным, но и отрицательным образом. Достаточно привести несколько наиболее разительных примеров. Упомянутое выше 9-ое апостольское правило и 2-ое прав. Антиохийского собора предписывают, чтобы “все верные, входящие в церковь и слушающие писания, пребывали бы в молитве и святом причащении”. Согласно установившемуся обычному толкованию это правило стало пониматься в смысле лишь присутствия, а не участия в Евхаристии. Вальсамон в толковании на 2-ое прав. Антиохийского собора писал: “Ты прочти написанное в указанных апостольских правилах (8-ом и 9-ом), и согласно с ними и разумей и настоящее правило, и говори, что отвращающимися от святого причастия должны почитаться не отвергающие его, или, как некоторые говорили, избегающие по благоговению или смиренномудрию (ибо первые должны быть не только отлучены, но изгнаны из церкви, как еретики; а вторые удостоены будут прощения ради благоговения и подобающего святыне страха); но те, которые из презрения и гордости бесчинно уходят из церкви прежде святого причащения и не ожидают, чтобы видеть божественное причащение Святых Таин”. Но на этом толкование не останавливается. Тот же Вальсамон несколько дальше пишет: “А поелику некоторые говорят: почему же вселенский патриарх, во святой воскресный день, не ожидает отпуста литургии, но встав с места своего, уходит после чтения Евангелия? То им мы отвечаем: потому что Божественная литургия в собственном смысле бывает после чтения святого Евангелия... после Евангелия начинается совершение священнослужения Пречистой бескровной жертвы, то посему патриарх хорошо поступает, когда удаляется прежде сего и после Святого Евангелия, и не преступает правил. Таким образом, и никто не преступает, если после Евангелия или прежде Евангелия уходит, конечно, по необходимости и благочестивой причине, а не по укоризненной”. Другой пример: 9-ое правило Трулльского Собора запрещает клирику содержать корчемницу (χαλιχόν — питейный дом). После Трулльского Собора в Византии обычай разрешал клирикам владеть корчемницею при условии,

чтобы он лично ею не занимался. По этому поводу Зонара пишет: "...если какой-нибудь клирик, владея подобным заведением (корчемницей), отдает его в наймы другому, то не должен потерпеть вреда по отношению к своему званию." Еще более определенно говорил Вальсамон: "...настоящее правило определяет, чтобы клирик не имел корчемницы, т. е. не производил корчемной торговли; ибо, если он имеет корчемное заведение на правах хозяина и отдает его в наймы другим, нет в этом ничего нового, потому что это делается и монастырями и различными церквами. Поэтому слово "иметь" (ἔχειν) принимай здесь вместо "действовать" (ἐνεργεῖν)".

По поводу такого рода обычаев вспоминают слова Киприана: "non quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est" (Ер. 73; 22)\*. Истинный смысл церковных постановлений забывается или искажается, и их место заступает обычай, не имеющий уже основания ни в каких церковных правилах. Историческая перспектива теряется — возникновение обычая относят к глубокой древности, освященной деятельностью отцов Церкви или вселенский Соборов. Создается ложное предание, которое разрывает богочеловеческую природу Церкви, так как уводит церковную жизнь от догматических основ. Только возобновлением творческой деятельности может быть преодолена инерция ложного предания.

6. Православное учение, как мы видели, признает в принципе изменяемость канонических постановлений. Точнее было бы сказать, что Церковь требует творческого отношения к современной жизни. Церковь рассматривает современность как тему и материал для своего творчества. Поэтому учение и неизменяемости канонов, с которым приходится встречаться и в настоящее время, означает отказ от творческой деятельности и творческого отношения к современности. Однако, уйти от современности нельзя, так как современная жизнь сама входит в Церковь, и при отсутствии творческого отношения к ней, неизбежно пассивное приятие современности — простое приспособление к ней, которое всегда несет ущерб церковной жизни. Кроме того, учение о неизменяемости канонов равносильно попытке применить все существующие постановления к любой форме исторической жизни Церкви, так как в противном

\* не только потому, что ошибка часто встречается, просто мысль всегда ошибочна (*лат.*)

случае учение о неизменяемости канонов было бы бессмысленным. Обычно это учение исходит из предпосылки о “божественном” характере канонов. Между тем, это плохой вывод из правильной по существу посылки. Неизменяемость канонов приводит к утверждению не богочеловеческой, а человеческой воли в Церкви. Божественно-боговдохновенный характер канонических постановлений заключается в том, что они являются выражением церковной воли, направленной на то, чтобы церковная жизнь в данных условиях соответствовала бы догматическому учению. Попытка применения церковных постановлений при отсутствии условия, применительно к которым они изданы, приведет к противоположным результатам и поэтому явится выражением не богочеловеческой, а человеческой воли. Вряд ли можно сомневаться в боговдохновенном характере канонических указаний, данных ап. Павлом в его Первом Послании к Коринфянам. Тем не менее, если попытаться применить эти распоряжения и искусственно возродить, если только это возможно, институт пророков, апостолов, дар языков, дар толкования и т. д., то это было бы величайшим искажением современной церковной жизни. Возврат к первым векам христианства в церковной жизни есть отказ от истории. Задача Церкви не позади ее, не в прошлых веках, а впереди — в настоящем и будущем. Смысл истинного предания состоит не в механическом повторении того, что было в прошлом, а в принципе непрерывности жизни и творчества, в неоскудевающей благодати, которая живет в Церкви. Сами по себе канонические постановления — буква, дух же их в этом истинном предании — в том, что они служат “ко спасению и преуспению людей на лучшее”. Сборники канонических постановлений существовали и будут существовать, но в них всегда будет отсутствовать *первый канон*, самый главный и основной. Он отсутствует потому, что содержится в предании и в нем смысл канонического предания, канон в том, что канонические постановления каноничны лишь тогда, когда ими достигается то, к чему они предназначены, — служить каноническим выражением догматического учения в исторических формах существования Церкви.

Редко когда в истории Церкви был момент, который бы так настоятельно требовал творческого отношения Церкви к современности, как настоящее время. Установившиеся и выкристаллизованные веками привычные исторические условия существования

Церкви в корне меняются: новое так непохоже на старое. Церковному сознанию нестерпима мысль о механическом приспособлении к современной жизни, так как это было бы поражением перед этой жизнью. Из своей глубины, из своего существа Церковь творчески ищет и найдет ту форму исторического бытия, в которой ее догматическое учение нашло бы свое наиболее полное выражение. Эти новые формы исторической жизни требуют творческой канонической деятельности. Церковь не может жить только существующим каноническим правом, которое к тому же есть, собственно, право византийской церкви, дополненное лишь постановлениями поместных церквей. Церковь имеет право на творческую деятельность всегда, а не только в какой-то ограниченный период времени. Как ни ответственна эта задача, тем не менее, избежать ее нельзя. Всякое творчество сопряжено с возможностью ошибок. Если даже в прошлой соборной догматической деятельности Церкви бывали заблуждения, то тем скорее они возможны в области канонической. Эти заблуждения имеют место в тех случаях, когда постановления не сближают церковную жизнь с догматическим учением, а удаляют от него. Источник такого рода постановлений лежит в человеческой воле, часто заблуждающейся и принимающей ложь за истину, а иногда даже и противоборствующей воле церковной. В историческое бытие Церкви проникает *jus humanum*, но не как нечто должное, а как приращение этого исторического бытия. Чем обширнее область *jus humanum* в Церкви, тем грубее становятся исторические формы бытия Церкви и тем труднее под “грубой корой” исторической ткани прозревать существо Церкви. Человеческое право, проникая в Церковь, стремится саму Церковь обратить из благодатного богочеловеческого организма в правовой институт. На известной ступени развития церковный институционализм грозит явными искажениями церковной жизни, так как угрожает подавить или придавить благодатную жизнь Церкви. Грехи исторической Церкви лежат в этой области. Достаточно припомнить систему принуждений, которую каноническое право заимствовало из светского, — насильственное водворение в монастыри, тюрьмы для духовенства при епископских домах, — систему выкупа в покаянной дисциплине, ктиторское право, как в его целом, так и в разного рода искажениях, обратившее храмы и монастыри как любую вещную ценность, в предмет продажи, обмена, завещания, дарения, особенно

жительные монастыри с их адельфатами, превратившими монастыри в кредитные учреждения, и т. д., и т. д. Нет надобности умножать такого рода примеры, так как, как бы ни были тяжелы искажения духа канонических постановлений, они не смогли и не смогут подавить благодатную жизнь Церкви. “Врата адовы не одолеют ее”. Медленно и постепенно церковная жизнь отменяет чуждые Церкви постановления и исправляет те искривления, которые эти постановления вносят в церковную действительность.

Однако заблуждения в каноническом праве, большей частью, если не исключительно, не результат творчества, а наоборот, упадка творчества, угашения духа, бездейственной мертвенности. В творческие эпохи и в Церкви всегда было и будет достаточно сил, чтобы противопоставить заблуждениям истину. Ошибки могут быть избегнуты только при ясности и правильности канонического сознания и при том условии, чтобы каноническое творчество оставалось церковным и благодатным. Оградить себя от заблуждений через отказ от творчества невозможно, так как сам отказ есть еще большее заблуждение и нарушение богочеловеческой воли и так как он больше всего открывает возможность для действия в Церкви *jus humanum*. Только Церковь и ее благодатные силы могут оградить от ошибок творчества — “*ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei*”, — а Утешитель, Дух Святой, “научит всему и напомним все, что Он говорил”. (Иоан. 14, 26).

7. Временное, как выражение вечного, изменяемое, как выражение неизменного, — таково соотношение временного и вечного в каноническом праве, таково оно и в самой Церкви, причем временное и вечное так сопряжены, что при абсолютизации временного и изменяемого вечное и неизменяемое само становится относительным. Это сопряжение проистекает из самого существа Церкви, как живого богочеловеческого организма. Жизнь в Ней самой, и Она сама пребывает в жизни, в “миру”, и уйти из него Она не может, поскольку эмпирическая природа наличествует в Ней самой. Поэтому лицо Церкви обращено не к пустыне, а к миру, по отношению к которому она имеет творческие и созидательные задачи. Церковь творчески ищет в исторических условиях своего жития ту форму церковной жизни, в которой наиболее совершенно могла бы выразиться ее сущность, и через это Церковь получает возмож-

ность воздействовать на современную ей действительность. Творческое воздействие на жизнь не означает пассивного приятия жизни, как она явлена в тех условиях, в которых Церковь живет. Оно не означает приятия жизни уже потому, что жизнь часто сама отвергает Церковь. Отвергаемая или приемлемая Церковь, изменив соответственно исторические формы своей жизни, одинаково несет свой свет в мире и свой суд миру. Будучи в миру, она обличает мир “о грехе, и о правде, и о суде” (Иоан. 16, 8).

Неизменность и несокрушимость Церкви есть неизменность ее жизни, которую мир не одолеет. Чем страшнее настоящее и чем сумрачнее будущее, тем тверже камень Церкви, и тем тверже мы на нем стоим.

Через свои исторические формы существования Церковь не только пребывает в истории, но и история в самой Церкви. В Церкви и через Церковь исторический процесс получает смысл: он стремится к последней, крайней цели, к своей завершающей точке. Перефразируя слова одного немецкого протестантского ученого, должно сказать, что “вся история христианства до сегодняшнего дня, внутренняя, действительная история, покоится на ожидании парусии”. Церковь устремлена вперед, и вся в ожидании Пришествия, о котором она непрестанно вздыхает “Ей, гряди, Господи, Иисусе”.



## О ТВОРЧЕСТВЕ

Тема человеческого творчества и тема о творчестве вообще — одна из самых жгучих проблем современности. Трудность и трагизм проблемы творчества состоит в ее глубоком, коренном антиномизме. Этим я хочу сказать, что творческий акт и результат этого акта, конкретный “плод творчества”, одновременно утверждают и отрицают свою связь с источником творчества, его исходным моментом, “корнем”, “началом” (ἀρχή, berechit). Например, творимое Богом было всегда в Боге и остается “в руце Божией” — и в то же время “отпускается Богом” (по выражению И.С. Эриугены). Или еще: творимое человеком есть чисто человеческое творчество, — и в то же время не может не быть творчеством в Боге, даже тогда, когда оно, до самого Страшного Суда, остается переплетенным с “плевелами” до полной невозможности их разделения прежде пришествия “дня Господня”. Наконец: творчество есть выход из предания, вторжение на крыльях свободы в область неизвестного и небывалого, творчество есть взрыв — и в то же свое время творчество необходимо связано с преданием, его истоки “традиционны”, оно смотрится в прошлое и в нем видит самого себя, оно есть преодоление катастрофального “взрыва” и “разрыва”, оно имеет перед собою цель и знает, чего хочет. Другими словами, в творчестве, как нигде, чувствуется острота возможной невозможности, антиномически сопребывающей противопоставленности бытия и свободы, сущности и существования.

Однако, трактуя тему антиномии творчества, в огромном большинстве случаев всегда берут в этой антиномии либо тезис, либо антитезис, — и утверждают их порознь. Может получиться при этом очень интересная система или теория, но сама тема творчества ускользает. Большой частью умами владеет тезис этой антиномии, т. е. идея развития (в конечном счете, идея “пребывания”, “имманентности”, “Предания”, “консервации”). Однако, надо понять, в чем *подлинная* сила “предания”, “имманентности” (“пребывания

в дому Отчем”); надо попытаться вскрыть смысл антиномии творчества через предание, т.е. изнутри тезиса перейти к антитезису. Это собственно и будет подлинной диалектикой творчества. К этому надо прибавить еще специфически антропологический стимул творчества, вытекающий из двойственности человека, из сочетания в нем величия и ничтожества, Бога и червя (зверя), царя и раба, мотив чего с такой силой прозвучал у Державина, Баратынского и, отчасти, у Тютчева.

Мы прошли через школу послекантовского германского идеализма, где самоотжество есть начальный момент развивающегося Абсолюта. Однако, несмотря на все свои колоссальные заслуги и не учитываемую культурно-историческую роль, германский идеализм обошел проблему творчества, которую он, можно сказать, классически заменил идеей развития. Один лишь Шеллинг с его теорией искусства и в силу присущего ему артистического темперамента и “карамазовской” жажды жизни, составляет частичное исключение. Немецкий идеализм, восходя к теософии Возрождения, к Николаю Кузанскому, к своеобразной мистике боковых путей Реформации (гениальный Яков Беме), грандиозно и наукообразно повторяет гностические и своеобразно истолкованные неоплатонические мотивы, с господством (особенно у гностиков) идеи развития, но при полном почти отсутствии или отступлении на задний план идей творения и творчества.

В своей, вполне оправданной, борьбе против гностического эволюционизма, колоссальная опасность которого заключается в том, что упразднились три важнейшие идеи: •Творца, твари и любви — Церковь твердо и, по форме, с некоторой лапидарностью (в лице св. Ириния Лионского) выставила принцип творения из ничего, не пытаясь долгое время развить и изъяснить эту самую трудную из богословско-философских тем. Идея творения была неоднократно выражена в ранних символах веры и, наконец, отлилась в Никео-Цареградской чеканной формулировке.

“Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца (ποίητήν) неба и земли, видимым же всем и невидимым”.

Но что такое “вера в Творца”? И каково взаимоотношение веры и творчества?

“Вера без дел (т.е. без творческой активности) — мертва есть”.

“Вера есть уповаемых извещение” (ἐπιζομένων ὑπόστασις).



Приняв во внимание оба этих известных текста, в значительной мере антиномичных, можно сказать: вера выражается в делах (т. е. в творчестве), творчество же является выражением некоего умного, внутренне-созерцательного мира. Или еще сильнее: истинная вера не может не быть верой в Творца, и *vice versa* подлинное творчество не может не быть реализацией веры в Творца. То есть вера в Творца необходимо приводит к творчеству верующими тех или иных ценностей; эти ценности имеют онтологический корень, т. е. обретают свое начало в Творце. “Без Мене не можете творити ничесоже”.

Прежде чем разобраться в сказанном и вскрыть антиномии укорененной в Боге человеческой (тварной) активности и “извещения (концентрации реализации) уповаемого”, необходимо сделать следующее замечание.

Односторонне понимаемый аскетизм в смысле главным образом борьбы с жадой жизни, с половым влечением и, отчасти, с удовлетворением голода и не менее одностороннее понимание “смирения” в смысле рабьего чувствования себя “сосудом скудельным”, вдребезги разбиваемым “жезлом железным” какого-либо “пасущего авторитета”, привели к тому, что “дела”, “таланты” и проч. стали пониматься либо в узком смысле уставной молитвенной практики, либо коммерческой (в буквальном смысле слова) деятельности, правда, с “душеспасительным” советом уделения чего-либо немущим из общей массы прибылей. Этой домостроевской молитвенно-благотворительной практикой и было строжайшим образом ограничено понимание “дел” и “талантов” — да и по сей день остается ограниченным. Неудивительно, что при наличности такой “философии” возникли и свили себе прочное гнездо такие настроения, которые не могли терпеть, снести подлинный творческий дар, например, поэтически-музыкальный дар преп. Романа Сладкопевца и св. Иоанна Дамаскина, богословско-метафизический дар св. Максима Исповедника и проч. Те таланты, которыми были наделены эти светильники Церкви, те дела, в которых воплотилась их вера, не были для, так сказать, охранителей ни талантами, ни делами. Но в таком отношении к творчеству и подвигающему его дару приходится усмотреть лишь “плотское мудрование”. *Не более.*

Человек создан по образу Творца и сам, следовательно, есть творец. “Творец творит творцов”. Однако, что такое творчество

по отношению к природе творящего? Отвечая на этот вопрос, мы тотчас же приходим к фундаментальному различию, искони существующему между творчеством Творца (“природой творящей и несотворенной” по И.С. Эриугене) и творчеством твари-человека (“природы сотворенной и творящей”). Это фундаментальное различие сказалось и в русском словоупотреблении: по отношению к Богу более приличен термин “творение”, по отношению к человеку — термин “творчество”. Это фундаментальное различие должно быть отнесено к субъекту творчества. Однако существует различие, относимое и к объекту творчества: можно различать творчество из ничего, как чистый акт (*actus purus*) и творчество из созерцания некоей сущей сущности, творчество, возникающее через сосуществование субъекта творчества с объектом, каковым является пребывающий в лоне субъекта творчества некий сверхчувственный “умный” мир, творчество, возникающее из созерцания объекта субъектом, через взаимное взирание субъектом объекта, взирание в любви, являющей творящую и творческую силу.

Итак, первая и основная проблема: что такое творчество по отношению к субъекту творчества, к творящему духу? Сейчас же, естественно, напрашивается ответ: *творчество* (и творение) *есть переход в другой род бытия* — своего рода онтологический *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* по отношению к субъекту творчества.

В этом отношении грандиозным и в своем роде исчерпывающим примером является первая глава книги Бытия с ее бытийственным (онтологическим) повелением, т. е. творящим императивом: “*да будет*” — с последующим именованнием объекта творчества, т. е. его онтологическим *про-из-несением*.

Это онтологическое таинство — первотаинство, мистерия творения, с логической точки зрения, есть особое императивно-экзистенциальное суждение, *про-из-носимое* субъектом творения — Богом и дающее бытие именуемому в нем объекту творчества. То есть в творящем повелении (императиве творения) происходит своеобразная реализация и онтологическая экстраполяция имени творимого объекта, прежде его творения (онтологически прежде) сущего в лоне Божественного Духа.

Если вдуматься в это положение, то оно представляется аксиоматическим, не нуждающимся в доказательствах и дедукциях, но лишь в разъяснениях. Отрицание этой аксиомы приводит с необхо-

димостью к нелепому и кощунственному заключению, что Бог творил, не зная, что творит, и что образы Его творения до творения суть мертвые фикции.

Как в творении, так и в творчестве появляется *шюе*, творчество есть инобытие по отношению к субъекту творчества. Но так как Бог не может стать иным, равным образом и небытие не может стать иным, то иным становится нечто в Боге. Творение есть инобытие преждесущего в Боге и вообще творчество есть инобытие преждесущего в субъекте творчества.

Механическое “бытие” с его постулатами сохранения энергии и вещества не может быть продуктом инобытия в естественном порядке. Ибо в естественном порядке *ex nihilo nihil fit\**. Поэтому творческое инобытие есть чудо и тайна, великая тайна. Это чудо, эта тайна являются нам в двух образах: 1) первичного творения и 2) творчества, внутри уже сотворенного.

Первый образ творчества есть явление материи и энергии в нулевом состоянии — это есть пассивное возникновение тварного первобытия; активность (“свобода”) здесь может принадлежать только Богу. Это есть творение в собственном абсолютном смысле, абсолютное чудо.

Второй образ творчества возникает внутри тварного бытия: например, исцеление безнадежно больного, появление новой картины, симфонии или стихотворения и др. Здесь возможно самое разнообразное переплетение божественных и тварных энергий, в их бесконечном, неучитываемом разнообразии и сочетании объяснимого, полуобъяснимого и вовсе необъяснимого — т. е. с большим или меньшим трудом рационально сводимого или вовсе не сводимого на преждесущее.

Итак, в творчестве (и особенно в творении) *появляется шюе*. Вопрос в том, абсолютно ли иное, где объект творчества совершенно оторван от субъекта, или относительно иное, где объект творчества так или иначе связан с субъектом.

Первое решение приводит к метафизическому нигилизму, т. е. к апории “сущего небытия”. В самом деле, если в творчестве (и особенно в творении) “есть” абсолютный разрыв между субъектом и объектом, то субъект и объект творчества вовсе не существуют друг для

\*) из ничего ничего не бывает (лат.)

друга, и, следовательно, их вообще нет, ибо субъект и объект соотносительны. Эта точка зрения, будучи проверена последовательно и до конца, является отрицанием твари, творца, творящего, творимого и самого творчества; такая точка зрения приводит к радикальному нигилизму первого положения Георгия: “нет ничего”.

Замечательно, что к радикальному нигилизму приводят две диаметрально противоположные точки зрения: 1) точка зрения удаленности, отсеченности твари от Творца и 2) теория абсолютной несозданной свободы, от века пребывающей рядом с Творцом, т. е. теория абсолютизированного несозданного “ничто”, дуалистически сопоставленного Первобытию.

Второе решение проблемы взаимоотношения субъекта и объекта творчества может быть сведено, как мы уже говорили, к мистико-онтологическому “переходу”, *transcensus*’у, “мосту” над бездной “ничто”, разделяющей Творца и тварь, субъект и объект творчества. Это второе решение является реальным принятием антиномии творчества в полноте сходящихся в ней противоположностей, т. е. принятие тезиса и антитезиса через синтез. Этот синтез есть “третье данное” (*tertium datur*), которое можно назвать принципом или началом тайны Богочеловечества или Боготварности и содержится уже в самом слове Богочеловек. Принцип Боготварности онтологически нерасторжимо связан с принципом или началом троичности или ипостасностью в Боге, так как Бог в Богочеловеке есть “един сый святых Троицы”. Отсюда двуединство Софии Божественной (триадологического принципа) и Софии тварной (Всеединой твари) через человечество Богочеловека, обретающей в нем свою всеединую идеальную полноту, а следовательно и всереальность, онтологический вечный корень<sup>1</sup>.

Принцип Богочеловечности, а, следовательно, и Боготварности, с непостижимым совершенством дан в известной формуле халкидонского догмата: неслиянно и неизменно, нераздельно и неразлучно. В области христологии этот догмат и его изумительная

<sup>1</sup> Не тварь вечна, как неправильно толкуют некоторые софиологическую доктрину, но вечен ее корень, ее онтологический принцип, находящийся в соотношении с принципом троичности. Вот это различие твари и ее всеединого корня, ее онтологического принципа, по-видимому, остается закрытым для многих — откуда полная невозможность для них постичь метафизику творения и творчества во всей ее глубине.

формулировка имеют то же значение, что никейское понятие “единосущия” в сфере триадологии. Взятые вместе обе формулы: никейская (распространенная на ипостась Св. Духа) и халкидонская, дают принцип сопребывающего двуединства Церкви Божественной, Небесной — Собора Отца, Сына и Святого Духа, Который и есть Бог, и Церкви Земной, Церкви Человеческой и Тварной. Ее членам — личностям (ипостасям) “дана власть быть чадами Божиими, которые “не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились” и сами стали ипостасями, преодолев свою тварность, по слову первосвященнической молитвы Господа Иисуса, где наряду с возвещением о славе “прежде бытия мира” есть таинственные слова: “...они были Твои, и Ты дал Мне их” (Иоан. 17, 6). В этих немногих словах открыта в меру человеческого разумения великая тайна творения, как передача Отчего Сыну; и искупления, как передача Сыновнего Отцу в лоно Пресвятой Троицы: “Отче, которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира” (Иоан. 17, 24). Следовательно, видение славы, т. е. предвечной Красоты Слова, онтологически связано с творением первым и вторым (т. е. искуплением), между которыми для твари произошло “совлечение славы” вследствие падения — и в этом “совлечении славы” кенотически принял участие Агнец Божий, ради нового вхождения в славу с теми, кого дал Ему Отец.

Через двуединство никейской и халкидонской формулы, в не вечернем свете первосвященнической молитвы Господа Иисуса раскрывается соборная природа обоих творений и, следовательно, творчества вообще, т. е. его онтологическое отношение к преданию. Ибо живое предание есть Церковь, укорененная в Троичной предвечной Церкви, и Церковь есть живое предание, истоком которого является Вечность Троичной Предвечной Церкви, а исходом — вхождение в Славу этой Церкви. С огненной подавляющей очевидностью раскрывает Слово Божие истину Двух Церквей, Двух Премудростей, в каждой из Которых живет один и тот же Дух никейского единосущия и сопребывающих друг в друге в духе халкидонской неслиянности и нераздельности. Так как Церковь земная, тварная, в которой совершается творчество (“наращение талантов”) есть образ Небесной Церкви, Пресвятой Троицы в тайне Ее единосущия, то можно сказать, что творчество в единстве предания есть

явление Софии в двуединстве Ее обоих аспектов — Божественного (принцип единосутия) и тварного (принцип инобытия без разрыва с его источником). Следовательно, Божественной Сущности через принцип Троичности свойственно творчество. Мы этим хотим сказать, что Троица имманентная и Троица икономическая, взаимно онтологически “смотрят” друг в друга, находясь тоже в отношении неслиянности и нераздельности. *И в этом взаимном любящем созерцании — источник творящих энергий, сил, тайна начала творчества.*

С трепетом приходится говорить об этом домирном и сверхмирном внутробоженном таинстве взаимной любви. Таинство этой любви и является ответом на дерзновенные вопросы св. Григория Богослова и блаж. Августина о том, “что делал” Бог до творения мира<sup>1</sup>.

До конца додуманый халкидонский догмат в свете триадологического единосутия, основание, которому положил никейский догмат, — приводит к вневременному, премирному сопребыванию Премудрости Божественной и тварной. Это есть вечный домирный и сверхмирный, созерцательно-действенный акт, источающий бесконечные энергии. Эти энергии творят мир невидимый (“начала”, “господства”, “силы”, “престолы” и т. д.) и через него — мир видимый, наш эмпирический мир, идейная основа которого и есть совершенная Красота во всем бесконечном разнообразии Ее проявлений, “Риза Божества”, Его “нетленная порфира”, которую видит Бог, “что это хорошо”.

Но бесконечная красота Божественных риз не есть “идиллия”. В процессе миротворчества совершилась великая катастрофа, “омрачившая царство вдохновения”, после которой радость света и “ужасы тьмы” оказались сопряженными, и “идеал Мадонны” стал рядом с “идеалом Содомским”. “Идиллия” стала мечтой о рае уже после его утраты, но сам рай да и все мироздание не есть идиллия, но крест. Музыкальное младенчество Гайдна (в его “Schöpfung”), хотя и трогает нас до слез, как вид играющего дитяти, но не вы-

<sup>1</sup> Здесь же могут быть найдены основания для правильного истолкования грандиозного аристотелевски-неоплатонического синтеза о совечности Творца и твари; равным образом двуединство Софии Божественной и Тварной есть та сфера, где фундаментальная антиномия Платона-Аристотеля, антиномия, возникшая из грандиозной попытки осознать тайну происхождения эмпирического мира. — просто перестает существовать, снимается.

ражает до конца первозданности. Скорее здесь прав Микеланджело, сообщивший бесконечно прекрасному лику первозданного Адама характер прежде всего силы. “Лилейность” Евы выросла “из ребра Адамова” — и есть плод его силы — в конечном счете плод Божественного Духа в праведном Адаме, в “исступленном” видении узревшего желанный образ сестры, невесты, жены, матери — в едином лике реализованной женственной тайны мира. Эта красота “Духа и Невесты” есть тайна Боготварного творчества и выражена в “Песни Песней” и последних главах Иоаннова Апокалипсиса — с особой силой и ослепительным блеском. Но и все Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, весь церковно-литургический чин вдохновлены этой Красотой, и без Нее и вне Ее нет христианства. Богородица есть “Ковчег, позлащенный Духом”, и Ее Сын есть Путь, которым в мир приходит спасающая красота Духа Святого. Вряд ли когда-либо с большей силой прозвучит откровение о софийной тайне христианства, чем в словах трагического русского гения: “Красота спасет мир”. Но именно по этой причине красота есть нечто в высшей степени серьезное и трагическое; она существенно связана с жертвой и крестоношением, с истощанием, как внутротроичным, извечным и онтологическим в тайне рождения Сына Отцом в Духе, так и в творческом крестоношении: в истощании (“кенозисе”) первого творения так и в истощании (“кенозисе”) второго творения через Тайную Вечерю и Голгофу. Парадокс подлинного искусства состоит в том, что хотя художники в личной жизни часто отвергают крест, но подлинное творчество вне креста невозможно, по той причине, что гений и его произведение сами по себе уже крест. Не только в дионисическом трагическом порыве есть крест, но он присутствует и в “аполлонистической” стороне искусства, хотя бы в образе “демона совершенства”, который было бы правильнее назвать “ангелом совершенства”. Ибо в духе подлинного художника всегда впечатлена грозная заповедь: “проклят всякий творящий дело Господне с небрежением”. Но основа подлинного искусства есть красота; красота же дается крестом и сама ведет ее служителя крестным путем совершенства. “Господь на небесах поставил Свой Престол”: на этом таинственном Престоле, источающем творческие энергии-силы, совершается вечная домирная и сверхмирная литургия, он осенен вечным домирным и надмирным “запрестольным крестом”, овеян-

ным фимиамом Духа Святого. Утешитель, Он же и Усовершенитель, парит над Божественной мглой, в которой обитает “неприступный свет” Первоисточника. Утешитель и Усовершенитель носится над “тьмой — бездной” бушующего хаоса первотварности. Но и в этой тьме “темного лика тварной Софии” сияет ослепительный свет “риз Божества”, обуславливающих возможность таинства воплощения.

Человек, имеющий в себе образ Божий, сочетает тварную данность, с возможностями нетварными раскрывающейся Премудрости Божественной. Человек творит, открывая внутренним созерцающим оком несказанное богатство, заложенное в глубинах его духа вместе с образом Первоисточника, “Отца Светов”. Но на путях осуществления (“реализации”) этого внутреннего сокровища, на путях “овладения наследием” совершаются катастрофы, “падения”, когда Божественный свет “идеала Мадонны” превращается в адское, колдовское, темное пламя “идеала Содомского”. Человеческое творчество подстерегают соблазны магизма, профанации, разсвящения “девственного тайника”. В святое святых, где совершается тайна творческого созерцания, где живет “сокровенный сердца человек”, где совершается вечный теургический акт любви к вечному и бесконечному, врывается “суета”, “житейское попечение”, несовместимое с литургисанием, вторгаются “непосвященные” (“профаны”) с их “рабским буйством”, причем не кто иной, как сам человек открывает двери святилища “псам” и выбрасывает бесценный бисер “свиньям на попанье”. Здесь один из образов падения, такого же непонятного, как и первотворчество.

Настает “зима дряхлеющего мира”, и мы живем в эпоху угасания и даже насильственного упразднения творчества и замены его “строительством” на основе так называемого делового расчета и выгоды. Мир, по выражению Баратынского, “серебрит и позлащает свой безжизненный скелет”. “Житейское попечение” стало принципом, и тот, кто не следует ему, оказывается в положении изгоя. И в науке, и в искусстве, даже в богословии “делячество” решительно преобладает над всеми другими мотивами человеческой активности. “Делец” и “строитель” оттесняют гения и творца, которым ныне нет места “под солнцем неправды”<sup>1</sup>. Исчезает не только искусство, но под угрозой находится и сама наука, поскольку она,

<sup>1</sup> Выражение преп. Федора Студита



подобно искусству, философии и богословию, символична и связана с особым рода созерцанием. *Исчезает “теория”*, воцаряется практика, вернее *принцип практицизма*, что еще отнюдь не есть гарантия плодотворного делания самой “прагмы”. Скорее наоборот.

Неоднократно повторяется в философии искусства мысль о “незаинтересованном созерцании” как подлинном источнике художественного творчества. Несомненно, в своем глубинном основании эта мысль абсолютно верна. Тогда в pendant к сказанному можно утверждать, что “строительство” есть “заинтересованная активность”. Субъектом этой заинтересованности является корысть коллективизированного индивидуума (не личности) или, лучше сказать, обобщественное чувство “корысти”, “делячества”. С точки зрения некоторой “философии”; вполне возможно и даже должно рассматривать “неподвижно” стоящий старинный памятник как препятствие на путях прогресса городской жизни и как антитезу “свободы”, являющейся в образе уличной циркуляции. Замечательно, что при этом “социальном” или “коллективистическом” восприятии “творчества из свободы” (которое, кстати, ничего общего не имеет со “свободным творчеством”) — свобода берется в ее низшем механико-кинетическом и социально-материалистическом аспекте, да и не может быть взята иначе. Другими словами, “творчество из свободы”, т. е. “строительство”, есть люциферический псевдоним злой разрушительной активности, лежащей в основе объективированного “делячества”. А всякое делячество отрицает субъект, оно “объективно”-социально по своей природе.

“Творчество из свободы”, т. е. из ничего, есть в действительности властвующий авторитарный запрет, наложенный на подлинное творчество, возникшее из сверх-свободного и над-свободного созерцания; “творчество из свободы”, противостоящее, как мы уже сказали, свободному творчеству, есть авторитарная социальная власть, направленная против личной силы, разрушительный акт, направленный на “что-то” для низведения этого “чего-то” в “свободное ничто”, из которого должно возникнуть якобы новое. но на деле обнаруживается лишь “мерзость запустения на святом месте”.

Итак люциферическому псевдо-творчеству “из свободы” противостоят свободное творчество; или, лучше сказать, “свободное творчество”, в противоположность авторитарно-властвующему строительству “из свободы”, есть плод зиждущей сн лы, возникаю-

шей из незаинтересованного любящего созерцания. Злая разрушительная активность властвующего строительства “Вавилонской башни”, таящей в себе “мерзость запустения”, противостоит или противится безвластной жертвенно-творческой зиждущей силе, создающей “Новый Иерусалим”, обитель Вечной Красоты. Здесь трагическая диалектика творчества приводит нас к подножию Голгофы и раскрывает перед нами грозные, эсхатологические перспективы.

В религиозном созерцании — источник творческого восхищения и вдохновения, источник всепобеждающей силы, неразлучной с восхищением и вдохновением. Аполлон убивает своей стрелой Пифона, змею строительства, и “сдирает кожу с Марсиаса”, производит беспощадный “суд красоты” над всевозможными “Терситами”, осмеливающимися вступать в “храм Солнца” и профанировать его. Строительствующая чернь осуждена праведным судом молящегося поэта.

Не только искупление и спасение, — но и само творение имеет своим источником благодать Божию, благодать Духа Святого, подвигающего Слово Божие на Его кенотический путь и венчающего Его славой и красотой. Бог Отец, источник и основа Пресвятой Троицы, есть Творец по преимуществу — в Нем таинственное “начало” тварности. Действием несозданных энергий Божества, Его присносущного Света, возникает свет тварный, переходя мглистую преграду апофатического Божественного “*не*” (μη), возникают духи-идеи, идеи-силы, первоизданный таинственный “эфир” и весь этот “мир невидимый”, “прежде” всего созданный Богом, является служителем Его в творении “мира видимого”. Сюда относится как чувственно видимая материя, так и духовно-душевная “видящая” субстанция. Эта субстанция “видит” материальный, “видимый” мир, будучи сама “невидимой”, и увенчивается в человеке личным духом с печатью Троичности и с возможностью вследствие этого преодоления своей тварности в подвиге творческой любви по заповеди: “будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный”.

Нисхождению, кенозису Божьему, как в творении, так и в искуплении (“новом творении”), соответствует в твари творческий порыв ввысь, “восхищение”. “Господь есть Господь нисходящий с неба, — говорит о. Павел Флоренский<sup>1</sup>, а человек — лишь восходит навстречу Ему с земли” — таково начало немеркнувшего “дня Господня”.

<sup>1</sup> “Не восхищение непшева”. Сергиев Посад, 1915 г.

Призванный к творчеству, человеческий дух имеет перед собою “длань незримо-роковую” страшного апофатического “не”, возвращающего и “преломляющего упорный луч человеческого познания” и “свергающего в брызгах с высоты” “смертной мысли водомет неистощимый”. “Под водометом смертной мысли” можно и должно разуть вообще все человеческое творчество (и особенно творчество в познании), поскольку оно в своем дерзающем или даже дерзком порыве вверх, ввысь, не оплодотворено, не освящено благодатной силой кенотически нисходящего к нему *откровения*. Апофатическое “не” недоступно никаким внешним силам и тем более недоступно дерзкому демоническому насилию. Это “не” может быть преодолено лишь катафазисом откровения “сверху”, на которое Тварь-Человек отвечает “снизу” творческим подвигом и несением таинственного личного креста. Этот крест, вне всякого сомнения, есть крест личного призвания, крест творческого ответа, который Бог желает услышать от твари ради свершения тайны ее обожения (“теозиса”).

Грехопадение, т.е. необъяснимое отпадение от Бога в ложную сферу не-сущей свободы (“псевдосфера свободы”) есть основной раскол или схизма, направленный против софийного всеединства и, следовательно, против личности, которая есть всеединый микрокосм. Этот первораскол привел к дальнейшим расколам, поражающим все глубже и глубже изначальную соборность, кафоличность мира. И сам крест, символизирующий раскрытые объятия всеединства, — как бы разстроился на три аспекта: *святого, героя и гения*, хотя в корне своем эти три едино суть и имеют в своем основании Богочеловечество.

Творчество, Божественное (“творение”) идет сверху вниз, оно кенотично и откровенно по своей природе. Бог открывается в твари: “Небеса поведает славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь”<sup>1</sup>. *Natura est quidem liber in quo legitur Trinitas fabricatrix* [природа есть некая книга, в которой мы читаем о творящей Троице<sup>2</sup>]. Еще с большей силой выражен этот кенотический и от-

<sup>1</sup> Этот псаломный текст часто (если не всегда) понимают причинно, как “умозаключение от часов к часовщику”, что есть, конечно, депстический позитивизм, весьма легко переходящий в окамененное нечувствие псевдо-церковного позитивизма, а затем — и в откровенный атеизм.

<sup>2</sup> Выражение св. Бонавентуры.

кровенный характер Божественного творчества во втором творении — в спасении павшего Адама, когда от века закланный Агнец явил и раскрыл Свою предвечную закланность в двуедином Таинстве Тайной Вечери и Голгофы.

Творчество тварное (= человеческое, ибо человек есть микрокосм) — идет снизу вверх, оно экстатично и аскетично по своей природе. Примечательно, что и лже-творчество (“строительство Вавилонской башни”) направлено вверх, оно лже-экстатично и лже-аскетично (ибо требует тяжкого трудового подвига). Креста творчества и подвига избежать не дано никому — и весь вопрос в том, благословенный ли это крест, отверзающий врата Нового Иерусалима, Небесного Сиона, или проклятое черное иго “работы вражий”, приводящее к глухой стене и пропасти, к вратам преисподней.

Со времени явления во плоти Сына Божия, Сына Человеческого, творчество человека раскрылось как откровение о личности и ее подлинной свободе в полноте Боготварного бытия. В богочеловечестве человек обрел гармоническое сочетание кенозиса и аскезы, смирения и дерзновения (ибо *аскеза и есть дерзновение*). Божия Сила и Божия Премудрость, раскрывающаяся *через* Второе Лицо Пресвятой Троицы, брезжившая из бесконечных далей, как таинственное “начало” (“берешит”), ныне стало для истинных христиан субъектом творчества. “Уже не я живу, но живет во мне Христос”, и Христос, живущий в человеке, “делает доселе”, как и Отец. Теургическое по принципу и заданности творчество стало в христианстве теургическим по плоду, по данности.

В Херувимской песни, которой предшествуют два таинственные призывания премудрости, мы опытно познаем, что есть условие подлинного творчества, когда “отлагается житейское попечение” и “силы небесные с нами невидимо служат”. Без отложения житейского попечения и разделения нет ни службы Божией (“культы”), ни творчества (“культуры”), вырастающей из культа, ибо нет соборного бытия личности в ее целостном всеедином стоянии у Страшного Престола Господа Славы. “Престол Господень” страшен своей несказанной софийной Красотой, лучи Которой осиявают подлинное тварное бытие, являясь “живым алтарем мироздания”, и стимулируют подлинное творчество. Красота, являющая себя в творческом совершенстве, в Божием “добро зело” и в артистическом шедевре, есть единственная тема творчества.

● “Кто эта блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце, грозная, как полки со знаменами” (Песн. 6, 10). Красота, любовь к красоте есть источник непобедимой, бесконечной силы — она поистине “грозна, как полки со знаменами”. В ней непрекращающийся “независтный” источник творчества.

Эта грозная Красота и Чистота явлены в Пречистой Деве. Она “просвещает тайники Троицы”, ибо Она есть образ Отца на земле, рождая “без Отца Сына плотию прежде век от Отца, рожденного без Матери”. Но, “рождая плотию Вечного Сына”, Она есть и образ тварной Премудрости. Образ Пречистой Девы являет и символизирует “начало путей” в вечную и бесконечную новизну откровения. Она освящает, вдохновляет и благодатствует таланты и дары — вечно обновляемое Сокровище Духа и Невесты не только зачинает, но и совершает и завершает в Слове всякое творчество, все то, что “насаждено Отцом Небесным” и не искоренится во веки веков.



Г. Федотов

## ДРЕВО НА КАМНЕ

Нынче многие думают о камне и редко о древе. Дерево, растущее на камне, — образ, может быть, странный, но исчерпывающий природу Церкви. Церковь не камень, камень — Христос; Церковь — живое, то теряющее листву, то вновь зеленеющее дерево. Если же камень, то здание строящееся, град никогда не достроенный — до окончания этого века.

У Церкви в этом мире неизмеримо огромные задачи. Только ли теплить неугасимую лампаду? Только ли забрасывать невод за отборной рыбой, отвевать пшеницу от плевел? Питать верных Телом и Кровью Господней? Невод — Евангелие, брошенное в мир. Никакими силами не угасить того Солнца, перед которым бледнеет свет лампад. Святые питались Богом и в пустыне. Как раз личная святость искалась, если не вне Церкви, то на ее окраинах, по задворкам, в слабом общении с видимым организмом Церкви. Невод, вельяка, лампада личной святости — идеал сект, а не Вселенской Церкви Христовой. Вселенская Церковь имеет отношение к человечеству, как целому, — вернее, представляет реализацию этого целого, имя которому: Тело Христово, *Corpus Christianum*. Христос воплотился единожды в мире. Христос воплощается в каждой христианской душе. Христос воплотился в человечестве, ставшем, наконец, Его живым Телом. Процесс этого воплощения и есть историческое дело Церкви. Историческое дело человеческого общества есть культура. Следовательно, Церковь есть христианское общество и христианская культура.

Всякая подлинная культура имеет религиозный смысл. Теоретический смысл ее есть богопознание, практический — богоуподобление. Узел, связывающий в одно обе культурные сферы — познание и жизнь — есть богообщение. Культ — зерно, из которого развиваются культуры: в Полинезии, в Элладе, в Византии — всюду. Чем отличается христианская культура от всякой иной? Тем, что целью ее познания и достижения является не просто Бог, но Бог воплотив-

шийся, распятый и воскресший. Личность Христа, Его мистическую природу и Его судьбу воплощает христианская культура. Ко всякому созданию этой культуры мы вправе подходить с вопросом: какой догмат оно раскрывает? Божескую природу Христа или человеческую? первородный грех или предчувствие преображения? Власть смерти или воскресение? Трудно примиримы между собой, антиномичны моменты Христовой истины. Оттого не прям, а диалектически извилист путь христианской культуры. О ней нельзя судить по отрывкам. Лишь место, занимаемое в живом единстве целого, укажет, член ли это Тела Христова или чужеродный нарост. Идеальное равновесие этих моментов, символизирующих личность и путь Христов, мы называем православием. Оно живо и действенно как идея, никогда не реализуемая, как сила тяготения, заставляющая маятник возвращаться к оси его колебаний. Неподвижный маятник не маятник. Культура, ни на йоту не отклоняющаяся от православия, уже не живая, а отжившая, хранимое сокровище прошлых веков.

Христианство не закончено и не может быть закончено в истории. Христианство вообще не система законченных истин и целостного быта. Оно есть путь, движение, метод. Его нормой является Тот, Кто сказал: “Аз есмь путь”. Его религиозная жизнь задана в антиномиях: Бога и человека, духа и плоти, распятия и воскресения. Его нравственный идеал в своей абсолютности оказывается неосуществимым для человеческой личности в пределах истории: это динамит, взрывающий всякий упорядоченный нравственный быт. Оттого христианская цивилизация в целом динамична, часто меняет свой облик в глубоких культурных катастрофах.

Сказанное о христианской культуре относится ли к христианской Церкви? Принципиально, да. Ведь у культуры нет задач, отличных от Церкви. Один из древних отцов сказал: Церковь всегда юнеет. Однако, если обратиться к истории, то мы можем и не заметить этого вечного юнения Церкви. Можно даже прийти к совершенно обратному впечатлению: Церковь стареет. Попробуем приложить эту, конечно, поверхностную, аналогию человеческих возрастов к Церкви. Легко представить себе младенчество ранней Церкви, с ее сознанием искупленности и святости, поклоняющейся Отроку — Доброму Пастырю — в катакомбах молитвенно призывающей своих младенцев. Юношеский возраст Церкви, — героический век мучеников, запечатленный на иконе в сонме прекрасных дев и юных

воинов. За ними идет классический век отцов — философов и государственных мужей — зрелый возраст непревзойденных творческих сил, мысли, труда. Что же дальше? Дальше разделение, первая роковая бифуркация Церкви. Останемся пока с Востоком. За зрелым мужем — старец, уединившийся в пустыню в молчании и бесстрастии. Иногда суровый, измодивший себя, с темной, иссохшей кожей, позеленевшей бородой, непреклонный к людям, “подвижник” и ратоборец; иногда просиявший любовной улыбкой и несущий в мир свое благословение — но навсегда старец остается образом православного Востока, его живой иконой. Вместе со старцем для Церкви Восточной наступила пора старчества. Жизненный опыт закончен, итоги подведены. Семь Соборов возвестили всю догматическую истину. Мистическая и нравственная правда раскрыты в Добротолубии. Правовереие стало равнозначимым со староверием, а православие с древним благочестием. В сущности, для восточного христианского сознания история уже закончена. Человечеству в целом нечего делать до Страшного Суда. Почему медлит Господь? Это тайна: может быть потому, что не исполнилось число 144 000 девственников. Несмотря на преодоленный Церковью монтанизм, он живет на Востоке в скрытом состоянии какого-то тихого эсхатологизма. Не бурное прорывание мистических сект, а покорное ожидание конца, готовность к концу, настроение вечерующего дня. И рядом с покоем этой просветленной мудрости покой косного быта, застывшая глыба этнографического паганизма, языческое рабствование перед государством — живые укоры невозделанной нивы Христовой. Ждут жатвы, а поля, как следует, даже и не вспахали.

А мудрость огромная накопилась в веках. Легковесными кажутся перед нею все слова Запада. И какая красота, какая утонченная пышность культа! Молился ли Запад иконе, подобной нашей? Знал ли когда-нибудь опьяняющую торжественность нашей греческой литургии, философическую глубину наших канонов? Поистине, для восточного сознания Запад еще варварски молод.

И Церковь хранит эти сокровища, купается в золоте — хочется сказать, как скупой рыцарь: хранит, вместо того чтобы пустить в оборот, по евангельской притче, и из одного таланта сделать два. Есть страшная, предостерегающая правда в древнем мифе: гений, охраняющий золото, превращается в дракона. Золото всегда стережет дракон.



Эти сокровища уже покрыты пылью и ржавчиной веков. Подойдите к Церкви с вопросами нашей сложной, мучительной, стремительно бегущей жизни. Где найдется ответ? У Златоуста или у Исаака Сириянина? Великолепен Златоуст, умиляет и потрясает Исаак, но когда вы слушаете проповедника на амвоне, пытающегося их словами заклясть демонов нашей жизни, вы испытываете чувство мучительного несоответствия между вопросом и ответом. Время изменило смысл слов, изменило, в некоторой степени, и смысл стоящих за словом реальностей.

Откуда же эти новые вопросы, с которыми мы приходим к Церкви? Следует откровенно сказать: с Запада. Только Запад — вот уже более двух веков — вовлек нас в свой водоворот, оторвав от тихих берегов и соблазнив обещаниями истины и свободы. Да что! Запад открыл нам нас самих, заставив оценить сокровища, цену которым мы не знали. Ему мы обязаны нашим новым православным самосознанием. Страшно подумать, от какой смертельной опасности мы спасены. Одна за другой сестры наши — Восточные Церкви — хирели и умалаялись, становясь добычей ереси или Ислама. Тускл и печален был исход московского правоверия. Может быть, и Руси уже готовился удел Византии, а Церкви русской, под английским протекторатом, удел александрийского или антиохийского патриархата. Казнь была отведена жертвоприношением Петра. Мы искупали грех косности двухвековым покаянием самоуничтожения, самоотречения, вплоть до атеизма! Тот, кто умеет читать в книге истории, не может не видеть в катастрофах наших дней расплату — отсроченную и смягченную — за древние грехи: за Византию, за Москву.

Но, может быть, на Западе все обстоит благополучно? Там культурная Церковь (впрочем, много церквей). Она умеет дать ответ на всякую злобу дня. Она готовно рецицирует все ценное, создаваемое светской культурой. Приглядимся поближе.

Западная Церковь, в сущности, никогда не знала старчества. Она заменила его мистикой небесного “эроса”. В этом причина недостаточной для нас глубины ее. Оттого ни Толстой, ни Достоевский не могли родиться на Западе. Зато католическая Церковь сохранила надолго способность юнеть. Едва достигнув зрелости своего гения (Августин), она бросилась с головой в варварское море, с юношеским пылом миссионера, варваризовалась сама — до ужаса — что-

бы сесть с варварами за школьную скамью, зубрить латынь и готовиться к величайшему историческому делу: построению христианской культуры. Она строила из обломков и дикого камня. — На Востоке Церковь могла только крестом возглавить законченное и ветшающее здание. — Оттого так обаятельно цельностью и жизненной силой недолгое цветение католической культуры средневековья. Окрепшая в политических битвах, Церковь поднимает сызнова дело “отцов”, но, юнее в мистике любви, открывает Евангелие — величайшее открытие великого XII века — чтобы пережить и новое младенчество с Франциском.

Доселе Церковь и культура были одно. Их общее дело — Град Божий, на земле воздвигаемый. Но тут наступает катастрофа, дрящущая и поныне. Ренессанс и Реформация были частными ее выражениями. Ее общий смысл в разрыве между церковью и культурой. Здесь не место говорить о причинах и вине этого трагического события. Скажем намеками. На рубеже новой истории — с этого события мы датируем свою новую историю! — происходит грандиозная языческая реакция, именуемая Возрождением. Отпад в язычество мыслящей и утонченной интеллигенции связан с длительным застоём в Церкви, т. е. в сердце церковного тела. Одни уснули, другие отпали. Почему уснули? Может быть, потому, что устали. Надорвались непосильной и не по времени борьбой за политическую теократию. Хотели упредить все времена и сроки и мечом завоевать Царствие Божие. Меч выпал, и мышцы ослабли. Иерархи загнули на своих тронах. Тогда — не без воли Божией — пришли язычники, и начали строить свой град, называемый некоторыми Вавилонской башней. Башня, строящаяся без Бога, с дерзким намерением завоевать небо, наказывается воочию смешением языков, распадом культурного единства, варварской разноголосицей. В последнее время усмотрены и более зловещие признаки упадка: оскудение творческих сил. Эти силы, некогда притекавшие обильно из родников живой религии, растрачиваются, не пополняясь: кровеносные сосуды перевязаны. Половина энергии ушла на разрушение бога, другая — на черную работу подготовки строительных материалов. Но архитектора нет. И что еще хуже — нет стиля. Взятая в целом, наша культура лишена стиля, в котором не отказано последним эскимосам. Все это правда. Однако, будем справедливы. Печальный исход не должен заслонять величия этой пятивековой траге-

дии. В борьбе против Бога и борьбе за Бога человечество напрягло титанические усилия, наворотило гору — Пелион на Оссу — и создало нетленное. Наша фрагментарная культура своей грандиозностью подавляет законченные, но ограниченные цивилизации древности, средних веков. Не только грандиозность (может быть, свойство демонического) характеризует этот великий век. Мы смеем сказать: наши мыслители искали истину с не меньшей жертвенностью, чем Сократ. Наши художники истекали кровью своего сердца, чтобы пробиться из пустыни к тайнам Божьего мира. Наши “святые, не верующие в Бога”, отдавали жизнь ради любви и справедливости с жертвенной готовностью мучеников. Скажут: бесплодные усилия, пародия антихриста. Нет! У кого есть дар различения духов, тот не посмеет отрицать, что в лучших созданиях нашей культуры есть вдохновение Святого Духа. Подлинное творчество и подлинная святость почтили здесь. “По плодам их узнаете их”. Что же может противопоставить Церковь этому творчеству мира? Весь рост ее — мы говорим о Западной Церкви, единственно обнаруживающей признаки роста, — заключается в рецепции внецерковной культуры. Рецепция Ренессанса, рецепция науки, рецепция социальной политики — вот эволюция католичества. Только этой непрерывной рецепцией чуждых, первоначально отталкиваемых элементов, ему удастся сохранить свою вечную молодость. Но кто же создает эти ценности? Уж не сатанинский ли град? Тогда зачем их признание? Если же этот град — Божий, то значит, Бог творит вне Церкви. Все нейтральное, чисто природное, только человеческое не может быть творческим для христианского сознания. Ныне Церковь питается миром, как раньше мир питался Церковью. Рядом с энергией Духа в мире, Церковь может казаться оставленной Духом. Только непрекращающаяся, хотя и оскудевшая, личная святость в Церкви говорит о неугасших дарах. На это еще хватает сил: освещать мрак человеческих душ, бросать их к подножию креста, дав им руководство к мистическому пути. Скажут: разве этого мало? Очень много и очень мало. Некогда Церковь могла все это, но могла и другое: созидать видимое Тело Христово, христианское общество. Что сделала она в эти роковые для нее столетия? В сущности одно: пронесла в неприкосновенности древний культ и мистиерию.

Итак, мы живем в мире, расколовшемся между Церковью и культурой. Живем в двух мирах. Правда, между этими мирами

происходит постоянный обмен. С той и с другой стороны делаются честные попытки примирения. Однако, чтобы оценить их смысл, необходимо установить одно различие внутри культуры. В современной культуре можно различать два слоя: культуру технически-научную и культуру гуманистическую. К первой мы относим всю область научного знания (включая и гуманитарного); ко второй — область оценок, этическое, эстетическое и религиозно-философское творчество. Так вот, союз религии с наукой и техникой не труден. Он кажется таковым лишь для очень ограниченных научных или ортодоксальных позитивистов. Принцип примирения ясен: отдать науке область явлений, а религии — истолкование их смысла. Религия не будет судить ни об истории земли, ни об эволюции живых существ; история еврейского народа, как и самой эмпирической церкви, вопрос об исторической обоснованности предания — подлжит только науке. Зато наука отказывается от “научного” мировоззрения: от оценки добра и зла, смысла жизни, прогресса и т. п. Спор идет не между религией и наукой, а, скажем, между космологией древних евреев и современных европейцев: разумеется, физика Моисея или Василия Великого должна уступить Гельмгольцу или Эйнштейну. Подобно тому, как Церковь с легкостью — может быть, чрезмерной — допускает электричество в храмах, она допускает, хотя непоследовательно и косно, науку. Здесь есть, конечно, противоречие, но противоречие стиля. Кто-то сказал, что железные дороги несовместимы с христианством (т.е. историческим): они предполагают иной ритм жизни. Но этот ритм и эта новая, еще не осуществленная эстетика приводят нас уже к проблеме гуманизма.

Гуманизм, как мы сказали, это область оценок, — следовательно, область веры, оторвавшейся от церковного символа, “секуляризованной” веры. Гуманизм, при всех его религиозных устремлениях, еще не религия: но он хочет быть религией, он — потенциальная религия. Вот почему и страшно противостояние — я не говорю о борьбе — Церкви и гуманизма: в них чувствуются две религиозные правды. Следует прежде всего не закрывать глаз на их противоречие. В XIX веке было много охотников затушевать его и этим сделать невозможным его подлинное преодоление. Вся “рецептивность” католичества обусловлена этим закрытием глаз. Подходя к культуре, Церковь одним прикосновением убивает ее душу и оставшуюся шелуху допускает в храм. Можно все возрождение язычества свести

к мифологической аллегории и к классическому стилю. Обескровленный таким образом и уже мертвый Ренессанс можно уже благословлять и в семинариях, и в барочных, “иезуитских” храмах. Культура принижается здесь, если не до техники, то до орнамента. Поразительно неисчерпаема способность католичества к новым и новым орнаментировкам. Но морщины проступают под слоем румян.

Может быть, Церковь права, отвергая не формы, а дух гуманистической культуры? Может быть, гуманизм и христианство несовместимы? Это страшный вопрос, и нужно взвесить всю его ответственность. Если в гуманизме есть религиозная правда, и она несовместима с христианством, — значит есть божественная жизнь вне Христа, не вмещенная Христом. Значит, Христос не Единородный Сын Божий. Тогда остается ждать Иного — Учителя. Если в гуманизме нет религиозной правды, тогда история закончена. Христос уже противостоит Антихристу. Только бы не смешаться, не оскверниться, устоять от соблазна. Первый ответ приводит нас к антропософии. Антропософия имеет, бесспорно, рациональный соблазн для нашей эпохи. Только религиозный опыт — или опыт любви — заставляет с ужасом отбросить надежду на иного Христа. И только тот же религиозный опыт может утверждать правду гуманизма. В чем эта правда?

Я знаю, в настоящее время слово “гуманизм” почти безнадежно опорочено. Люди, в которых мы привыкли видеть носителей духовной революции, провозгласили гибель гуманистической культуры. Вопрос в том, где видеть истинное ядро этой культуры и как определить ее. Если гуманизм есть культура “самодовлеющей человечности”, он несовместим с религией богочеловечества. Если гуманизм есть оправдание эмпирического мира и человека, он несовместим с религией искупления. Но в этом ли его сущность? Пытаясь обнять всю дисгармоническую сложность внерелигиозной культуры, я прежде всего вижу, что утверждение человека и мира исторически изживается чрезвычайно быстро: как переходный диалектический момент. За медичейским Ренессансом — Савонаролла, за “просвещением” — религиозное отречение романтиков; за позитивизмом — христианское возрождение наших дней. Положительно, “языческие реакции” против христианства неприемлемы для нашей культуры, отравленной ощущением первородного греха. Она реагирует на язычество резко и определенно — пессимизмом. От крайнего самоутверж-

дения до крайнего отрицания для нас один шаг, не шаг даже, а точка, дифференциал. От Золя и Мопассана (с главной темой: смерти) в конце прошлого века, к Стриндбергу, Пшибышевскому, Андрею, от Лоренса к А. Гексли и Ч. Моргану в наши дни. Натурализм наших дней болен пессимизмом. Но если это так, если, несмотря ни на что, гуманизм не умирает, значит, его правда в чем-то другом, — не в язычестве. Евангелие гуманизма — *свобода и личность*.

Стоит ли труда доказывать, что все восстания и подвиги, все жертвы мучеников гуманизма — ради этой одной святыни, непреходящей личности человека и его неотменяемой свободы? Важнее дать этой свободе религиозную оценку. Несомненно, для ветхого церковного сознания в свободе, как и в личности, чудится сатанинское начало. Если высшую правду видеть в послушании, то в свободе является лик гордыни. Это до такой степени естественно, что сам гуманизм готов поверить в свое демоническое значение. Дух свободы новое человечество, разучившееся искать его в Христе, всего легче обожает в Люцифере. Отсюда демонизм Байрона, Лермонтова, Врубеля. Этиология демонизма сводится к следующему силлогизму: одна из посылок которого дается старым, другая новым религиозным сознанием: свобода — от демона; свобода — божественна: следовательно, демон — Бог. Оттого и именуют его нежным именем *δαίμων*, что значит — “божественный”. Оттого и дают ему божественные атрибуты — истины и свободы: “Я дух познания и свободы”. Но кто же сказал: “Я пришел научить вас истине, и истина сделает вас свободными”? Достоевский прав. Это только жалкий маскарад. Красота, истина и свобода лживо узурпируются тем, чья природа — метафизически небытие, эмпирически пошлость. Но дорого стоит этот обман, отрывающий личность, во имя свободы, от истока всякой свободы. На этом пути — угасание вселенского чувства, одиночество, замерзание, злорадство, смерть. Однако, кто же толкнул на этот путь? Не те ли, кто выбросили свободу за борт корабля Церкви, в небытие, на игральное поле демонам? После громов Иоанна и Павла, кто, кроме немногих мистиков, пережил смысл христианской свободы? В Церкви о ней забыли. А о личности и забывать нечего было. Догматическое учение о личности никогда и нигде не было сформулировано, но теперь — в свете гуманизма — стало общим местом утверждение, что христианство есть религия личности — Бога, Христа и человека — что личность есть

вообще основной принцип христианского мышления, чувства и дела. Конечно, личность не исключает самоотречения, а требует его, ибо только в борьбе со своей косностью, со стихией и с грехом в себе раскрывается истинное “я”. Конечно, свобода не исключает, а означает повиновение Богу, ибо голос Его слышится внутри “я” как подлинное самоопределение “я”, находящего себя в согласии с Отцом. Но если гуманизм постоянно извращал и извращает эти начала, то историческое христианство часто игнорировало их. Когда убивается — хотя бы духовно — одна падшая личность для спасения многих, то совершается грех против догмата личности (личность = обществу), приоткрытого в евангельском слове: “На небесах бывает больше радости о едином грешнике кающемся, чем о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии”. Когда насилием или соблазном спасают людей — во имя любви, уж, конечно, во имя любви! — то грешат против свободы и думают поправить Бога, который сотворил человека свободным, и допустил его пасть, и допускает, и терпит мир во зле лежащий — не по недостатку любви. Можно спросить себя: какой же смысл имеет это столь позднее раскрытие христианских начал, да еще в извращенной, внецерковной культуре? “Еще многое имею вам сказать; но вы теперь не можете вместить” (Иоан. 16, 12). Богочеловеческая идея двусторонняя, и древняя Церковь всю богословскую энергию свою вложила в раскрытие догмата божественности Христа. В борьбе с арианством потускнел человеческий облик Христа. Монофизитская идея была отклонена, но не хватило сил жизненно преодолеть ее. В общем упадке культуры не было места для признания достоинства человека и его высокого назначения. Его падение и грех были единственной признанной истиной. Гуманизм и призван продолжать диалектическое развитие христианской идеи, и его рождение следует датировать не языческим восстанием Ренессанса, а мистическим обретением человека-Христа, совершившимся где-то в глубине XII века. С тех пор, однако, прошел великий раскол, и новые роды христианской идеи совершаются вне видимого тела организованной Церкви (вне Церкви ли?). Однако, может ли родиться дитя вне материнского лона? В колбе выращивается не человек, а гомункул, не религия, а система. Да и хватит ли скудеющих человеческих сил для дела, требующего полноты и напряжения творчества? Лишь в Церкви может быть найдена полнота жиз-

ни. Ныне полнота достижима лишь в момент встречи двух религиозных правд: Церкви и культуры. Глубочайший переворот, настоящую революцию должны пережить в этой встрече и культура, и Церковь. Хотя неуместно говорить о революции в Церкви, ибо Церковь не может отказаться от прошлого, носить всегда с собой раз обретенные сокровища, но ее отвычка от роста, от движения, от нормальной для нее живой жизни так велика, что она должна ощутить в себе начало роста как некий переворот. Говорят об исполнении Церкви, и это единственно точное название. Но разное бывает исполнение, и не может не протекать быстро и бурно восстание к жизни после столь долгого сна. По существу речь идет только о новых побегах, о новом почковании на старом стволе.

Велико обаяние Церкви, не только живущих в ней даров, но и ее святой недвижности. Страшно, приближаясь к ней, возмутить ее покой. Особенно страшно пришельцу, надорванному, разуверившемуся в своих силах. Страшно эстету прикоснуться к цельной и законченной красоте. Слишком много приходит в Церковь эстетов и инвалидов, жаждущих Византии, а не Христа. Убаюкивают чары канонов, душа полна одной молитвой: “даждь ми слезы умиления”. Оттого так бесплодны часто “обращения” и возвращения в Церковь людей культуры, — для Церкви бесплодны. В сущности бесплоден для нее оказался религиозный перелом начала прошлого века. Святая старина без остатка его поглотила. И за нынешнее берет страх. Слишком много покорности. Но не покорности сейчас требует от нас Христос, а свободы. Должна, наконец, раскрыться в Церкви Его истинная свобода. Как искушение мы должны преодолеть очарование тысячелетней недвижимой красоты. Наш удел — оставить теплый отчий дом и выйти на дорогу, в безвременье, вслед за скитальцем Христом.





Л. Зандер

## **“И СОГЛАСНО СЛАВИМ ВСЕСВЯТАГО ДУХА”**

(О сущности экуменического движения)

*Духовному отцу и учителю  
прот. Сергию Булгакову.*

Вопрос о единстве христианского мира и о воссоединении церквей стоит перед нашим сознанием как труднейшая и ответственнейшая богословская проблема, ответ на которую естественно принимает форму того или иного догматического построения. Однако, рядом с этой теоретической разработкой вопроса современная церковная действительность дала нам ряд фактов, мимо которых богословская мысль не может пройти равнодушно. Ибо факты эти не суть случайные происшествия, но действия Церкви, обязывающие считаться с ними всякого, кто видит в церковной действительности не воплощение отвлеченных истин, но конкретную, хотя и таинственную жизнь тела Христова.

Анализу этих фактов, обобщаемых под именем Экуменического Движения, посвящено настоящее исследование, ставящее себе целью не проповедь должного, но понимание данного.

Однако, что может рассматриваться нами как данное? Где лежат границы того, что подлежит нашему рассмотрению в качестве объективной церковной реальности?

Ответ на эти вопросы одновременно определит как предмет, так и метод нашего исследования. Предмет этот на первый взгляд кажется очень неопределенным и не может быть определен простой установкой цели. Ибо если попытки сближения различных христианских исповеданий и воссоединения церквей имели место на протяжении всей истории Христианства, то совершенно ясно, что в течение последних лет в этой области что-то произошло и началась какая-то новая эпоха, которую мы можем общим образом охарактеризовать как время великого соборования христиан разных исповеданий.

Новизна этой эпохи заключается в том, что христианское сознание разных церквей стало воспринимать раздробленное состояние христианского мира как грех, тогда как раньше это печальное состояние принималось едва ли не как нормальное. Отсюда происходит та жажда единства, те попытки сближения, которые находят себе место в так называемом Экуменическом Движении, охватывающем многочисленные организации, часто почти не связанные друг с другом, но одушевляемые одним духом и направлением. К таковым относятся: работа по объединению христианских церквей в делах взаимопомощи и любви (“Практическое Христианство”, или “Жизнь в Труде”, вкратце именуемое Стокгольмским Движением); попытки сближения церквей на догматической почве (“Вера и Порядок”, или Лозаннское Движение); опыт распространения христианских принципов на международные отношения (Всемирный союз для взаимной дружбы народов при посредстве церквей); различные христианские организации молодежи (Всемирный Христианский Студенческий союз; Христианские союзы молодых людей и молодых женщин) и т. д.

Несмотря на разнообразие своих методов и различие непосредственных целей, все эти организации должны рассматриваться как одно целое. Ибо если они не объединены в порядке организации и управления, то между ними, безусловно, существует духовное единство, которое позволяет нам говорить о них как о разнообразных проявлениях одного Движения. В частности, в пользу этого говорит как то обстоятельство, что одни и те же лица сплошь и рядом принимают участие в различных “движениях”, так и то, что (как показывает историческая справка) большинство деятелей старших движений когда-то прошли школу в соответствующих юношеских организациях.

Границы экуменического движения очень неопределенны; ибо если в некоторых своих частях оно предполагает высокую степень догматического сознания и церковной ответственности, то в других случаях единственным критерием принадлежности к нему является простое желание участвовать в деле, носящем имя Христово. Поэтому состав лиц, принимающих участие в экуменическом движении, является чрезвычайно пестрым, и, входя в него, мы должны быть готовы встретить там не только православного иерарха, англиканского епископа и протестантского пастора, но и представи-

теля “либерального” богословия, не верующего в божественность Иисуса Христа, унитария, отрицающего догмат Троицы<sup>1</sup>, и квакера, неприемлющего вообще никаких церковных установлений. Поэтому совершенно понятно и естественно, что многие представители строгого канонического сознания разных церквей отрицают саму возможность экуменического общения и видят в нем опасность утери догматической четкости и разложения церковности.

Действительность свидетельствует, однако, о противоположном: для протестантского мира, участвующего в экуменическом движении, это участие, безусловно, означает рост его церковности и более четкое и ответственное отношение к истинам веры; православное же сознание при встрече с инославием постоянно побуждается дать обстоятельный и обоснованный ответ “о своем уповании”, что обычно служит более полному осознанию его неисчерпаемых богатств и более сознательному служению его священному преданию.

Но помимо этого церковно-воспитательного значения экуменического Движения, оправдывающего его в порядке церковно-исторического процесса, мы не можем быть равнодушными к тому, что оно уже стало *фактом* православной церковной жизни; ибо если инициатива этого дела всегда принадлежала протестантам, то православная Церковь одним фактом присутствия своих иерархов на экуменических съездах и постоянного участия своих представителей в общей экуменической работе — дала на этот братский зов свой положительный ответ. Это участие в экуменическом движении, конечно, ни в коем случае не означает ни религиозного компромисса, ни какого бы то ни было единения с заблуждением и ересью. Но оно знаменует собою положительное отношение ко всему начинанию в целом, церковное благословение делу, признанному за благо, сознательное участие в попытке сближения и взаимного понимания христиан разных исповеданий. Участвуя в экуменических съездах, благословляя их членов, *молясь* вместе с ними, — православные иерархи не проверяли их правомыслия и не ставили им никаких условий; этим они определили характер православного отношения к экуменическому движению и одновременно возложи-

<sup>1</sup> Подобные точки зрения почти никогда не высказываются официально, но наличествуют в сознательной и — еще более — несознательной форме. Встреча с православным сознанием всегда ставит вопрос о вере в центр религиозного сознания и помогает преодолеть эти заблуждения.

ли на всех его православных участников задачу не отпугивать инославных строгостью своего исповедания, но наоборот: искать таких путей, на которых православная вера и благочестие являлись бы фактором углубления духовной жизни, поднятия церковного сознания и усиления благочестия всего христианского мира.

Этот исходный и решающий момент участия православной Церкви в экуменическом Движении, этот положительный ответ Церкви Предания на вопрос полный неопределенности и двусмысленности — представляется нам новым проявлением подлинной интуиции Православия, смиряющего свой разум перед неисповедимыми судьбами Божиими и видящего в жизни Церкви не только установленную на вечные времена форму служения, но и непостижимую тайну пророческих глаголов Св. Духа.

Неопределенность догматического сознания, господствующая в экуменическом Движении, находит себе, однако, твердую границу в исповедании имени Христа. В этом отношении самые левые экуменические начинания коренным образом отличаются от так называемых “религиозных” конференций и движений, объединяющихся в “вере в Бога”, “примате духа”, “единстве морали” и тому подобных общих попытках сблизить и объединить разные веры, *вне их* отношения ко Христу. *Экуменическое Движение есть движение христианское* — и это определение является не только основой положительных возможностей в его развитии и углублении, но и непременным условием нашего религиозного участия в нем. Ибо если евхаристическое общение мыслимо исключительно в пределах одной церкви, то объединение в молитве Господней возможно и естественно для всех христиан, наученных Сыном молиться Отцу. Духовное же общение с нехристианами может быть чем угодно: самоуглублением, медитацией, интуицией, но только не молитвой, ибо здесь отсутствует Тот, к Кому эта молитва должна быть обращена. Это различие, могущее показаться отвлеченным и схоластическим в Европе, приобретает огромное значение в области миссионерских начинаний, которые должны быть самым беспощадным образом освобождены от какого бы то ни было религиозного синкретизма. И если представители православия могут бесстрашно идти на соборование с протестантами, то в отношении религиозного смешения христиан с язычниками у них может быть только один критерий, выраженный в 1 стихе 1 псалма.

Переходя от этих общих замечаний к анализу фактов экуменической действительности, мы встречаемся с двумя методологическими опасностями: сосредотачивая наше внимание на том, что может быть охарактеризовано как совокупность внешних фактов, мы легко можем сузить поле нашего исследования до пределов хроники съездов, дискуссий, резолюций и т. п. Все эти данные, как ни значительны они сами по себе, отнюдь не выражают собою сути экуменического Движения, поскольку последнее является некоей религиозной *реальностью*, а не только свидетельством о немощи человеческого слова воплотить ее в конкретной форме. Но, с другой стороны, обращаясь от фактов истории к тем психологическим процессам, которыми они сопровождаются, мы можем впасть в противоположную крайность и расширить наше поле до таких пределов, что в него войдут и субъективные чаяния, и идеальные мечты, и неосуществимые проекты.

Решение вопроса заключается, по нашему мнению, в том, чтобы в каждом конкретном случае определить степень *церковной значимости* данного факта. Так, труды какого-либо съезда могут быть поворотным пунктом в истории церковного сознания, но могут оказаться просто грудой исписанной бумаги. Так религиозное переживание, сопровождающее экуменическую встречу, может остаться субъективным впечатлением, бесследно растворившимся в потоке времени, но может вырасти в сознательную волевую установку, в творческий фактор церковной жизни. Важным в данном случае является не самый факт, а его церковный коэффициент, его значимость и влияние в системе целого.

С этой точки зрения предметом нашего исследования должны быть не внешние факты экуменической истории, а та духовная реальность, которая лежит за ними, составляет их сущность и естественно находит себе выражение в человеческих переживаниях, но не исчерпывается областью субъективного.

Обращаясь к свидетельствам участников экуменического Движения о том опыте, который они в нем имели, мы постоянно встречаемся с одним и тем же явлением: чрезвычайно высокая, почти восторженная оценка этого опыта находится в поражающем противоречии с крайней бедностью его содержания или, по крайней мере, с полной беспомощностью выразить его полноту в словесной форме. Об экуменическом переживании говорят как о чуде, об открове-

нии, едва ли не как о новом рождении; но на вопрос о содержании этого откровения обычно даются ответы, могущие показаться или общими местами, или само собой разумеющимися истинами. И когда в результате напряженной духовной работы люди высокой богословской квалификации с радостью свидетельствуют, что они “увидели в инославных братьях христиан”, то ясно, что это касается каких-то более глубоких реальностей, чем простого сознания, что члены других церквей<sup>1</sup> также исповедуют христианскую веру.

Это противоречие оценки и содержания экуменического опыта ставит нас лицом к лицу с той сокровенной сущностью экуменического Движения, которую мы будем в дальнейшем называть “экуменическим процессом, понимая под ним не историческую или психологическую феноменальность, но ту духовную реальность, которая лежит в их основе.

В чем же этот процесс заключается, каково его содержание, что нам в нем дается? Для того чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к разным возможностям взаимоотношений христиан разных исповеданий. Таковые могут строиться по трем типам:

Во-первых, можно сознавать христианство другого (вернее, зная, что другой называет себя христианином) и оставаться в отношении к нему совершенно нейтральным. В таком случае это христианство другого является для нас только внешним признаком, своего рода этикеткой, которая, оставаясь в пределах интеллектуальной сферы, совершенно не захватывает нашей духовной жизни и не вызывает в нас никаких переживаний. Живого отношения между нами нет; мы остаемся друг другу совершенно чужды; между нами нет ничего общего... Как ни тревожно и ни греховно подобное состояние, справедливость требует сказать, что именно оно является наиболее обычным среди христиан разных исповеданий, которые как *христиане* друг для друга совершенно безразличны. На языке лицемерия эта духовная пустота обычно зовется “терпимостью”...

Во-вторых, можно сознавать христианство другого и относиться к нему отрицательно. В тех случаях, когда различия между вероисповеданиями выдвигаются на первый план и воспринимаются в

---

<sup>1</sup> Термин “церковь” употребляется нами как здесь, так и в дальнейшем изложении в его общем смысле, т. е. как религиозное общество, объединенное единством молитвы, веры и таинств, — вне его отношения к Единой Соборной и Апостольской Церкви.

качестве основных и определяющих черт, — инославное христианство становится “ересью” и вызывает отталкивание и борьбу. По сравнению с равнодушием это является некоторым прогрессом, потому что заключает в себе некоторое косвенное, хотя и отрицательное, признание: для того чтобы быть еретиком, надо быть христианином; язычник еретиком быть не может. В истории церкви это отношение (не менее обычное, чем первое) выражалось в религиозных войнах и взаимных преследованиях; в настоящее время оно находит себе выражение во всякого рода прозелитизме.

Наконец, в-третьих, возможно такое отношение, при котором инославное христианство воспринимается не как словесная формула и не как искажение истины, а как живая и действенная связь человека с Богом, как его личная преданность Господу Иисусу Христу; такое восприятие, естественно, должно вызывать в нас глубокое сочувствие, которое мы не можем рассматривать как обычное субъективное переживание или как личную установку. Если христианин — к какому бы толку он ни принадлежал и как бы ни заблуждался относительно истинного вероучения — лично обращается ко Христу и имеет с Ним живое общение, то, по слову Господа, он становится сыном Божиим и нашим братом; и это братство не зависит от нашего понимания, согласия и чувств. Оно дано нам, как коренящееся в духовной природе вещей, в том, что один и тот же Дух усыновления взывает в нас “Авва Отче” и свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии (Рим. 8, 15) — т. е. братья между собою. Внешним исповеданием этого братства является общая всем христианам молитва Господня, в которой мы именуем Бога *нашим* Отцом...

Однако братство христиан не ограничивается сознанием их принадлежности к единой семье, к единому стаду Христову. Оно включает в себя другие объективные моменты, придающие ему характер жизненного единства.

Всякий христианин, имеющий живую связь со Христом и исполняющий Его заповеди, воплощает в себе Его лик, является носителем Его образа (Ин. 14, 20-22; Гал. 2, 20; I Кор. 15, 4). В этом смысле можно сказать, что все христиане являются “христоносцами”. Это воплощение лика Христова может быть более или менее полным и совершенным в зависимости как от субъективных условий личной святости, так и от объективных данных вероучения, таинств и всего

того, что дает человеку его участие в том или ином церковном организме. Но оно всегда является фактом духовной реальности, и отрицать его — значило бы связывать свободу Св. Духа, ограничивать любовь Христа к тем, кто Его призывает (Ин. 3, 8; Ин. 6, 37).

Всякий христианин воплощает в себе образ Христа; эту истину мы должны воспринимать не как теоретический постулат веры, а как конкретное видение лика Христова в нашем брате. Но увидеть в человеке Христа — значит полюбить его; и любовь эта, направленная на самую глубину человеческого существа, на ту его метафизическую точку, где человек становится богоподобным, уже не является эмоцией, но принадлежит к подлинным откровениям, к видению того, что обычно скрыто от нас как греховной оболочкой нашей жизни, так и искажениями вероисповедных установок.

Эти соображения могут помочь нам понять, в чем заключается подлинный смысл тех бессодержательных, на первый взгляд, высказываний, которыми участники экуменического Движения описывают свой духовный опыт. Ибо если все богатство этих переживаний воплощается в простом констатировании того факта, что они “увидели христиан”, то эти слова надо понимать буквально. Они увидели то, что было от них скрыто; новым внутренним зрением они увидели ту живую связь, которая соединяет их братьев с Богом; они поняли их молитву, ощутили трепет их сердца; и на месте катехизических формул сравнительного богословия для них засветились глаза, полные любви, и сердца, полные веры. И это видение наполнило их душу величайшим благоговением и радостью; ибо нет большей радости для человека, чем видеть своего брата в Боге.

Христофория становится христофанией; несение в себе образа Христова — явлением Его для другого — вот та краткая формула, которая определяет сущность экуменического процесса.

Если эти соображения правильны, то естественно возникает следующий вопрос: о церковной значимости этих переживаний. Не являются ли они чисто личными и не ограничивается ли их область пусть объективной, но индивидуальной, т. е. в существе своем нецерковной праведностью отдельных христиан? На этот вопрос мы должны ответить безусловно отрицательно, и не потому что мы не хотим стоять во всех наших установках на строго церковной почве, но по самой природе вещей. В религиозной жизни церковь никогда не является производным явлением, результатом сложения



личных праведностей. Как раз наоборот; церковь предшествует личности, питает и оформляет ее духовный облик; в этом смысле всякий христианин несет в себе церковное начало, воплощает в себе лик своей церкви. Это следует как из мистических соображений о сущности христианства, так и из психолого-социологических данных учения о человеке. Поэтому, в принципе, мы можем утверждать, что нецерковного христианства вообще не существует. Отдельные христиане могут не сознавать своей церковности, могут даже сознательно стремиться к чистому индивидуализму; но они не в состоянии изменить законы природы и благодати, которые единогласно утверждают примат церкви над человеком, целого над частями, тела Христова над его членами.

В отношении темы образа Христова в человеке это надо понимать в том смысле, что лик Христов воплощается в каждом христианине сообразно тем возможностям, которые даны ему в его церковной жизни. И подобно тому, как мы говорим о “русском Христе”, можно говорить о Христе немецком и голландском... протестантском, англиканском, католическом... История живописи и мистики является этому бесспорным доказательством.

Эти выражения не должны подавать повода к недоразумениям. Само собою разумеется, что Сам Господь Иисус Христос один и тот же всегда и для всех. Но образы воплощения Его лика могут меняться сообразно особенностям эпохи, места, народа, исповедания и т. п. И если нам укажут на то, что рядом с положительными дарами, которыми Господь оделил все народы, инославные исповедания страдают теми или иными искажениями лика Христова, связанными с неправильностями их вероучений, то мы ответим на это, что лицо, обезображенное шрамом, не перестает от этого быть образом Божиим; и любить мы можем не только классические линии непогрешимой красоты, но всю полноту человечности в разнообразии ее падений, искажений и страданий. В экуменической любви через благочестие отдельных христиан нам открывается душа той или иной церкви, и мы познаем ее в том лучшем и вечном, что она в себе несет: в ее живой любви ко Христу, в ее стремлении воплотить в себе Его божественный образ.

Но говоря о церковном характере объекта экуменической любви, мы должны применить это рассуждение и к ее субъекту, т. е. к нам самим. Ибо поскольку мы сами укоренены в церкви и являемся

в своей религиозной жизни не изолированными единицами, но носителями церковного сознания — постольку и то откровение и любовь, которые даются нам в экуменическом общении, принадлежат не нам, а нашей церкви. И эта церковность наших экуменических отношений является одновременно данной нам в качестве непреложного факта и заданной в виду высшей цели. Она есть факт, потому что вне церкви нет и не может быть никакой христианской жизни и, следовательно, быть со Христом, познавать и любить Его лик уже значит быть в Церкви, быть причастным любви Невесты Христовой к Ее Божественному Жениху (Откр. 22, 17). Но это воплощение нами церковного начала всегда может быть искажено личными приращениями заблуждения, обособленности, самости и греха; отсюда явствует долг величайшей церковной ответственности, строжайшей проверки своих убеждений, переживаний и чувств, воли к тому, чтобы все проявления моей духовной жизни выражали бы собою разум и волю церкви...

Таким образом, мы можем сказать, что в экуменическом Движении происходит подлинная встреча церквей: они познают друг друга в полноте своих земных воплощений и различий и ощущают себя укорененными в одном начале божественной любви. Это еще не является их соединением, ибо все разделяющие их положения остаются в силе, но, без всякого сомнения, в этой встрече осуществляется заповедь Господа о любви друг к другу и о пребывании через эту любовь в Нем.

И в этом — абсолютная ценность экуменического Движения, которая делает его в каком-то смысле самоцелью, совершенно независимо от того, приведет ли оно к какому-либо общему церковно-историческому свершению или останется рядом событий, в которых единство горнего Иерусалима предвосхищено в многообразных видениях лика Христова, воплощенного в отдельных церквях.

В этом смысле экуменическое общение стоит на путях эсхатологии и ведет к тому моменту, когда Бог будет всяческая во всем. Но независимо от этих чаяний оно эсхатологично по своей природе, ибо видит церкви Христовы и принадлежащих к ним людей, осиянными славой Божией, в силе и красоте Христова образа, — предвосхищая этим то неоткрытое нам состояние, когда мы будем “подобны Богу” (1 Ин. 3, 2). И в этом смысле оно глубоко соответствует духу Православия, которое, более чем какая бы то ни было

●

другая церковь, видит присущую красоту Божьего творения и воспевает образ Божий, запечатленный в человеке. Слава будущего века уже озаряет наш дольний мир, и надо иметь зрячие глаза и отверстые уши, чтобы, внимая этой небесной прелюдии в радостном видении, предвосхищать вечное блаженство будущего века.

Экуменическая любовь, понятая как реальность церковных отношений, должна иметь свои богословские и жизненные предпосылки, необходимые для ее осуществления. К таковым относятся принципы конфессионализма и воздержания от прозелитизма, находящимися между собой в антиномическом отношении, которое может быть разрешено только реальностью экуменического чуда.

Вероисповедное начало не может быть понимаемо как просто дифференциация Христианства. Так называемая “branch-theory”, согласно которой все церкви являются односторонними выражениями мирового Христианства, объективная реальность коего может мыслиться только в их совокупности, должна быть отброшена нами со всею решительностью и определенностью; ибо эта концепция обесценивает догматическое сознание, релятивизирует церковное учение и, по существу, объявляет заблуждение равным истине. В противоположность этому мы должны со всею решительностью исповедать нашу веру в то, что Православие заключает в себе абсолютную истину и что все отклонения от него являются искажениями христианского учения. Однако, одновременно с этим мы ни на минуту не должны упускать из виду, что другие исповедания держаться точно такой же точки зрения относительно своих вероучений и что это является вполне закономерным и нормальным, если мы вообще допускаем их существование. Протестант, не убежденный в абсолютной истинности и праведности “реформы”, уже не является представителем своей церкви и не может иметь подлинной ценности в экуменическом процессе. Экуменическая проблема приобретает таким образом парадоксальный характер соединения принципов, взаимно исключающих друг друга. Выхода из нее как будто нет. И вместе с тем, малейшее смягчение этой заостренности проблемы неизменно приводит или к разрушению самой сущности экуменизма, или растворяет его трагическую, но благословенную проблематику в безразличии поверхностного прекраснотушия.

Если мы отрицаем за другими исповеданиями право утверждать себя в качестве абсолютных и единственно истинных, то тем самым

неизбежно мыслим их как объект нашего воздействия на них. Единственно возможной целью нашего общения с ними является в таком случае обращение их в нашу веру и присоединение к нашей церкви. Весь экуменизм сводится к прозелитизму.

Но так как другие вероисповедания будут задаваться подобной же целью в отношении нас, то поле нашего общения, естественно, обратится в поле борьбы, не имеющей ничего общего со стихией христианской любви. Более того: мысль об агрессивности другого неизбежно должна создать в обеих сторон комплекс подозрительности и страха, и прозелитизм примет скрытую форму тайной цели; в таком случае все начинание окажется организованным лицемерием, содержание которого сведется к двум задачам: во-первых, перехитрить своего противника, скрыв от него свои истинные намерения; и, во-вторых, победить его, доказав ему несостоятельность его веры и присоединив к своей церкви. Действительность знает бесконечное множество вариантов этой тактики, но ясно, что ни о каком экуменизме здесь не может быть речи.

Не менее разрушительным для экуменической идеи является так называемый интерконфессиональный метод, стремящийся объединить христиан разных исповеданий на общем для всех минимуме вероучения. Эта точка зрения не учитывает того, что всякое исповедание есть органическое и неразделимое целое и что выделение из его состава каких бы то ни было “минимумов” равносильно его уничтожению. Церковная жизнь всегда целостна и интегральна, и, встречаясь с нею, надо или принимать ее целиком, во всей полноте ее проявлений, или проходить мимо нее так, как будто ее совсем не было. Практические же попытки найти общие знаменатели христианских исповеданий всегда приводят к невыносимым формам полустины, которая в данном случае и является опаснее откровенного заблуждения, ибо не допускает последовательного отрицания и, вместе с тем, никого не удовлетворяет своей половинчатостью и неопределенностью.

Подлинный экуменизм может иметь место только на основе строгого и последовательного конфессионализма, когда каждая церковь привносит в него всю полноту своих даров (независимо от того, совместимы или несовместимы они с дарами других церквей); когда все участники этого общения чувствуют себя совершенно свободными и, оставляя в стороне все соображения междуцерков-

ной дипломатии и религиозной вежливости, действуют со всей откровенностью и прямоотой, подчиняясь только голосу своей церковной совести.

Нет нужды указывать на всю неизмеримую трудность подобной установки в ее практическом применении. В действительной жизни, участвуя в экуменической работе, мы постоянно соскальзываем как на путь интерконфессионализма (когда стараемся применить к инославному мышлению и благочестию), так и на практику прозелитизма (когда убеждаем инославных в истинности нашего вероучения). Но наша практическая непослушательность не имеет в данном случае никакого значения; ибо нам важно здесь установить принципы нашего поведения и действия, поскольку они вытекают, во-первых, из самой идеи экуменического общения, и, во-вторых, — из живой реальности явленной экуменической любви.

Конфессиональная установка имеет силу не только в отношении теоретической области истин вероучения; она распространяется также и на практическое осуществление экуменического единства в молитвенном общении христиан разных исповеданий. Многократный опыт подтверждает наше убеждение в том, что молитвенное соприсутствие при инославном богослужении питает душу в гораздо большей степени, чем так называемые “экуменические службы” (“Culte oecuménique”), в которых впечатление единства должно быть создаваемо смешением языков и разделением молитвенных функций. Обычно в таких случаях читаются молитвы, заимствованные из богослужений разных исповеданий, отрывки из Св. Писания и Молитва Господня; но как ни благоговейны эти молитвенные минуты, они не могут сравниться по силе действенности и вдохновения с подлинными церковными службами, в которых находит себе выражение вся полнота церковной стихии данного исповедания.

Единство христиан должно быть подлинным, а не символическим. И искать его надо на линиях наибольшего сопротивления — там, где христиане живут полной жизнью, во всем своеобразии своих церковных установок. Если это трудно, если это единство дается нам только на краткие мгновения, и мы ощущаем его как предвосхищение будущего века, то трагизм нашей разделенности должен быть сознательно принимаем нами как крест нашей духовной разорванности, от которого мы не имеем права отказываться во имя кажущегося общехристианского благополучия.

*Экуменической идиллии нет и не может быть*; это необходимо всегда иметь в виду, приступая к этой работе. Рано или поздно она приведет нас к раздраению нашего сердца, и эта боль будет праведной и необходимой, поскольку трагедия Христианства перестанет быть для нас внешним и посторонним историческим фактом, но предстанет как духовная реальность, в которой мы сами принимаем живое и ответственное участие. Эта печаль при невозможности подойти к одной чаше, эта боль при виде упорства в заблуждении тех, кого любишь, как братьев, не могут быть воспринимаемы нами в качестве пусть неизбежных, но ненужных и неприятных спутников экуменической работы. Ибо они являются негативом той же экуменической любви, и своей болью свидетельствуют об изначальном и основном единстве христиан, раздробляемом и разрываемом различиями вероисповеданий. Где нет единства, там нет и трагедии его разрушения; и отсутствие этой экуменической боли свидетельствует гораздо более о нечувствии самой проблемы, об отсутствии воли к единству, о привычке к греху отъединения, чем о духовном здоровье самоудовлетворенного сознания.

По человечеству весь экуменизм соткан из исканий, борений и сомнений; мгновения достижений и осуществлений даны в нем в порядке чуда, видения и эсхатологической радости. Будучи средоточием междуцерковных отношений, углубленных до пределов личных переживаний, он есть первым долгом опыт жизни и в качестве такового несет в себе всю полноту радости и страдания, надежды и разочарования, взлетов и падений, которые неизменно и всегда сопровождают наш земной путь церковного служения.

Выше уже было указано, что воздержание от прозелитизма является конститутивным моментом возможности экуменических отношений, без наличия которого разрушается сущность экуменического общения. В контексте конфессионального сознания это требование ставит перед нами невозможную задачу. Как могу я воздержаться от того, чтобы сделать своего брата причастным к истине — если я верю в ее абсолютность и знаю о его заблуждении? И не является ли в таком случае “воздержание от прозелитизма” требованием равнодушия к живой душе другого, свидетельством безразличия к его духовной судьбе, к возможности его спасения?

Мы стоим здесь, по-видимому, перед апорией; ибо, утверждая одну из возможностей, мы тем самым исключаем другую; а соглаша-

ясь с этой альтернативой и принимая одну из них за истинную — уничтожаем самую проблему. Конфессионализм оказывается несовместимым с а-прозелитизмом, а без наличия обоих не может быть подлинного экуменизма. Трудность этого положения должна мыслиться нами во всей своей логической обнаженности, ибо здесь ставится вопрос не о тактике нашего поведения, а о внутренних самоопределениях нашей воли. Если экуменическое Движение является для нас проявлением нашей церковной жизни, то внутренняя честность этих отношений связана не с моральным долгом и не с социальной целесообразностью, а с сознанием, что встреча эта происходит перед лицом Божиим. Поэтому наша духовная установка не может здесь быть оправдываема никакими посторонними соображениями, но должна быть принимаема исключительно согласно голосу нашей совести, проверенной и углубленной церковным сознанием.

При решении этой проблемы мы исходим из следующих положений:

Во-первых, мы верим, что теоретическая невозможность ее логического решения не может служить абсолютным препятствием к ее практическому осуществлению. Если экуменическая любовь есть чудо, то это надо понимать не только в том смысле, что она осуществляется вопреки нашим ожиданиям и торжествует над нашей психологией, но и в том, что ее реальность превосходит логические законы нашего мышления. В этом смысле антиномическая структура экуменических отношений только способствует осознанию его духовной мета-логической природы.

Во-вторых, мы знаем, что возможность экуменического общения дана нам в реальном опыте жизни нашей Церкви, принимающей ответственное участие в экуменическом Движении. Следовательно, вопрос, подлежащий нашему сознанию, касается не того, возможно ли экуменическое общение при наличии данной апории, но того, как это единство осуществляется и каким образом оно снимает это логическое противоречие.

Проблема эта, касающаяся самой сущности экуменизма, имеет не только отрицательный, но и положительный аспект. Выделяя из нее те элементы, которые с экуменизмом несовместимы, мы тем самым точнее определяем область наших положительных задач и творческих устремлений. Для того чтобы яснее ориентироваться в этих задачах, условимся называть прозелитизмом всякое устремле-

ние нашей воли, направленное на *присоединение* инославного христианина к нашей Церкви. Предпосылкой принципа а-прозелитизма является сознание того, что всякая христианская жизнь по существу своему церковна, что всякий христианин является как бы листком, зеленеющим на ветке родного дерева, и что переход его в другую церковь всегда связан с разрушением некоей органической соборности, питавшей его религиозное существо в течение предшествующего времени. Связь эта не ограничивается сферой сознания: все религиозные восприятия детства, вся благодатная наследственность благочестия семьи и народа, все, что несет с собой история родной церкви, — все это пребывает в душе христианина в качестве не им накопленного богатства, бессознательно питающего и поддерживающего его духовную жизнь. Отказываясь от него, он как бы отрывается от своего родного ствола и начинает новую жизнь, стремясь прилепиться к другому дереву; поэтому переход из одного вероисповедания в другое всегда трагичен; он связан с глубочайшим разрушительным процессом, проникающим в бессознательные тайники души, и может привести к полной духовной катастрофе в том случае, если "прививка" окажется неудачной и новый духовный дом не станет "родным". Опыт жизни доказывает опасность подобных переходов, связанных с сознанием истинности другого вероисповедания и не учитывающих того, что восприятие духовных даров церкви происходит не автоматически, но связано с целым рядом психологических и церковно-исторических предпосылок. В случае подобных конфликтов мы считаем гораздо более правильным нести "крест несовершенства собственной церкви" и оставаться ее, пусть дурным, но верным сыном, чем изменять ей ради чужого совершенства, оставляя родное гнездо и стыдясь ошибок отцов, с которыми мы связаны неразрушимым единством органической жизни.

Само собой разумеется, что положения эти мы принимаем в качестве нормы нашей экуменической установки, а не в качестве абсолютного духовного закона. Если мы считаем переходы из одного вероисповедания в другое нецелесообразными и опасными, то это не означает, чтобы из этого правила не было бы исключений; таковые имеют место, когда пребывание в родной церкви становится внутренне невозможным, а новая родина воспринимается как единоспасающая истина. Но эти отдельные случаи не изменяют нашей принципиальной точки зрения, которая является непосред-



• ственным выводом из принципа признания церковного начала, где бы и как бы оно не проявлялось.

От прозелитизма надо строго отличать понятие миссии, которая заключается в исповедании своей веры и в проповедовании своей истины. Без этих последних нет и не может быть конфессиональной установки; и если мы участвуем в экуменическом общении как представители нашей церкви, то раскрытие ее духовных богатств и причащение к ним наших инославных братьев является нашей естественной и необходимой задачей. Здесь именно мы встречаемся с самой сущностью экуменической работы, поскольку она имеет своей целью явить инославному миру лик Христов, запечатленный в форме нашей церковности. Вся полнота вероучения, вся красота богослужения, вся глубина народного благочестия должны найти здесь свое место и быть адекватно выражены на таком языке, который облегчил бы нашим инославным братьям возможность проникнуть и обогатиться от сокровищницы Православия. Веря в истину Православия, мы чаем, что она восторжествует в сердцах наших братьев, и наше “соборование” с ними пролагает путь этому торжеству. “Дух Твой благой наставит нас на землю праву”.

Это желание обогатить и углубить духовную жизнь другого в корне отлично от стремления перевести его в свою веру, присоединить к своей церкви; оно не нарушает органичности его церковной жизни, оно питает не разрушая, обогащает не разрывая; и целесообразность его доказывается и проверяется применением этого принципа к самому себе. Ибо если я заранее откажусь от религиозного общения с человеком, стремящимся вырвать меня из недр моей церкви, то общение с христианином, могущим обогатить меня примером своего личного или церковного благочестия и поделиться со мной накопленным опытом богомыслия и богословия его церкви, может быть для меня только полезным и желанным.

Фактически история экуменического Движения последних лет подтверждает эти соображения. Православная Церковь всегда исповедовала в этом общении свою веру, не идя ни на какие компромиссы, но и не стремясь навязать кому бы то ни было своей истины; доказательством действенности этой ее проповеди является несомненный рост церковного сознания протестантского мира. признание им ценности конфессионального начала, фактическое изживание бесцерковного индивидуализма и пересмотр ц

ожений своего мировоззрения — все это в русле своей конфессиональной жизни, без надломов и разрывов со своей исторической традицией.

Факт экуменического общения заставляет нас пересмотреть целый ряд установившихся понятий, которые в его свете получают несколько иное значение. Сюда первым делом относится понятие ереси, последовательное применение которого делало бы экуменическое общение вообще невозможным. Священные каноны запрещают иметь с еретиками не только молитвенное, но вообще какое бы то ни было общение. Между тем, все экуменические собрания неизменно сопровождаются общехристианской молитвой, которая всегда является самым значительным и действенным моментом этого общения. На Лозаннской конференции — наиболее ответственной и последовательной в догматическом отношении — имела даже место особая православная служба, на которой присутствовали инославные делегаты. Само собою разумеется, что служба эта должна была иметь целью молитвенное общение с инославными; ибо предположение, что кто-либо из участников ее сознательно произносил или внимал вдохновенным словам православных молитв без соответствующего устремления души к Богу, звучит невыносимой и кощунственной ложью.

То же самое неизменно повторяется и на других экуменических конференциях, причем нередко службой этой является божественная литургия, в которой инославные братья принимают сознательное и ответственное участие. Ибо молитвенное присутствие при литургии есть участие в ней, и то обстоятельство, что инославные христиане не могут подходить к чаше, свидетельствует только о раздвоенности христианского мира, но отнюдь не о невозможности принимать молитвенное участие в инославном таинстве. Таким образом, собрание инославных, которое при строгом применении догматического критерия нужно было бы считать сборищем еретиков, фактически рассматривается в качестве церковного народа, с которым Православная Церковь вместе молится, дает благословение и т. д. Какие выводы вытекают из этого факта?

С одной стороны, ясно, что с точки зрения догматического сознания и конфессионального принципа, понятие ереси, оттеняющее истинное исповедание веры, должно быть в полной мере сохранено (и это становится очевидным практически при встрече с

некоторыми сектантами, с которыми нет возможности иметь никакого молитвенного общения: в подобных случаях древний канон получает всю действенность догматической определенности и психологической невозможности, доказывая тем самым свою неотъемлемость по существу). Но с другой стороны, также ясно, что в случае экуменического общения Православная Церковь не считает инославных христиан еретиками, и что это имеет место не в порядке дипломатического компромисса или безответственной сентиментальности, а сознательно и последовательно. Из этих двух положений можно сделать только один логический вывод, а именно, что самое содержание понятия ереси изменилось и стало мыслиться как нечто более сложное, чем простое несоответствие вероисповедных формул. Не имея возможности входить здесь в обсуждение этой чрезвычайно сложной и трудной богословской проблемы, мы позволим себе бегло наметить один домысел, который кажется нам вытекающим из фактов церковной и экуменической жизни.

Ересь можно понимать логически и статически как некую неизменяемую духовную установку, выражаемую определенной и неподвижной догматической формулой. Такое понимание ее применимо там, где имеется вполне установившаяся церковная жизнь, где, так сказать, церковно “ничего не происходит”. Но там, где имеют место огромные духовные сдвиги, где происходит процесс внутреннего роста церковного сознания, где растет единство и преодолеваются разделения, — еретиком в волевом смысле является не том, вера коего в данный момент не соответствует вероучению Православной Церкви, а тот, кто отрицает этот процесс сближения, кто стоит в противоположном потоке: разъединения, непримиримости, нежелания единства и утверждения разодранности христианского мира. Самоутверждение в ереси становится таким образом понятием динамическим и определяется не интеллектуальным содержанием данного момента, а участием в том или ином церковном процессе — взаимного сближения или разъединения; основанием ее является в таком случае не столько интеллектуальная установка, сколько волевое устремление. И те, кто хочет общения в молитве и единения в любви, утверждая свое исповедание, но не отрицая иных, кто, принадлежа всей душой своей церкви, способен созерцать лик Христов, запечатленный в других церквях, — уже не могут быть друг для друга “еретиками”, но становятся братьями, едиными в любви, хотя и разделенными в вере.

Столь же трудным и ответственным является пересмотр в свете экуменической реальности таких понятий, как церковь и таинство. Все они — в контексте исторических церковных свершений — потеряли свою каменную четкость и расширили свои границы. Но это изменение не является их релятивизацией (ибо последняя означала бы разрушение самого Христианства и Церкви), но скорее обращением от логических формулировок к онтологическим реальностям, всегда бесконечно более богатым и действенным, чем их интеллектуальные сечения.

Подробное исследование тех смыслов, которые необходимо вкладывать в эти понятия, имея в виду опыт экуменического Движения, потребовало бы целого богословского трактата; поэтому мы ограничимся здесь только беглыми замечаниями относительно важнейших проблем, встающих в этом контексте перед церковным сознанием.

В определении границ Церкви мы встречаем здесь большую трудность в применении положения “вне Церкви нет спасения”. Ибо, с одной стороны, мы отрицаем branch-theory и верим в единую истину Православия; с другой стороны, принимая принцип а-прозелитизма и, следовательно, постулируя возможность спасения в лоне инославия, мы тем самым включаем его в понятие Церкви. Возникает поэтому труднейшая проблема о том, в каком смысле и в какой степени является церковью общины, не принадлежащие (по крайней мере, по своему исповеданию веры) к единой, святой и апостольской, т.е. православной Церкви. Трудность эта возникает как в отношении церквей, принимающих апостольский символ веры, так и в отношении общин с малоразвитым или отсутствующим церковным сознанием. Относительно последних единственным выходом из положения является надежда на то, что если церковное сознание может отсутствовать у тех или иных церковных групп или их представителей, то их воля к экуменическому общению есть уже залог того, что это сознание присуще им в скрытой форме и может развиваться до нормальной степени. В таком понимании само стремление к экуменическому единению может быть рассматриваемо как некоторый минимум церковности, а экуменическое Движение — как единственная в своем роде духовная организация, в которой вопрос о кафоличности (в смысле вселенскости в точном смысле этого слова) Церкви поставлен серьезно и ответственно. И

надо откровенно признать, что принцип вселенскости совершенно затемнен в современном Христианстве глубоким провинциализмом отдельных церквей, которые — если и перерастают национальные границы — заботятся главным образом о сохранении своей истины и не болеют тем, что эта истина принадлежит только незначительной части христианского мира.

Такие же трудности возникают и вокруг понятия таинства. Ибо если для православного сознания в принципе совершенно бесспорным является невозможность принимать инославное таинство (это означало бы признание полноты за инославной церковной жизнью и, следовательно, было бы отказом от своей церковности и, во всяком случае, ее релятивизацией), то отрицать его мистическую и благодатную силу для тех, кому оно дано, тоже является совершенно невозможным. Это означало бы ограничивать божественную любовь, отрицать для Духа Святого возможность действовать там, где наличествует глубокая вера, искренняя молитва и подлинное благочестие.

Инославное христианство, участвующее в экуменическом Движении, находится в настоящее время в периоде большой и творческой работы. Общее направление ее может быть охарактеризовано как рост церковности, которая, в той или иной степени, всегда пребывала в нем в скрытом виде. В соответствии с этим процессом православное сознание начинает пересматривать свое отношение к инославию и находит в нем религиозные реальности, которые были скрыты от него различием вероисповедных формул и параграфами школьного богословия. В этом обновлении отношений осуществляется завет Достоевского о том, что жизни надо доверять больше, чем логике, и тогда дорогие покойники, которые, может быть, никогда и не умирали, воскреснут.

Можно, конечно, следовать иному пути и не отрываться от строгости и последовательности догматических оценок инославия: но тогда экуменическое общение будет духовным *nonsens*'ом или кощунственным лицемерием, а все, кто принимает в нем участие — отступниками от Православия, соблазвившимися новой “ересью экуменизма”.

Таковой является явная и последовательная идеология римской церкви, для которой объединение христиан возможно только в форме их безоговорочного подчинения Риму; всякое же иное обще-

ние христиан между собою является бесцельными и преступными попытками непослушных детей связать истину с заблуждением. Идеология римской церкви по этому вопросу отличается безупречной последовательностью и железной логичностью, и спор между нею и точкой зрения (или вернее — линией поведения) Православной Церкви может идти не о формальной стороне догматического и канонического сознания, а только о тех границах, в пределах которых применима норма закона.

Справедливость требует, однако, отметить, что официальная непримиримость римского престола к экуменическому движению фактически не является определяющим моментом мысли и воли всех членов католической церкви. И экуменическое Движение, понятое как братство христиан, объединяющихся в полноте своих исповеданий и научающихся видеть в них отображение лика Христова, обязано римскому католицизму в гораздо большей степени, чем это можно было бы предположить, судя по литературе, по официальным отчетам и актам.

Нам остается сделать несколько заключительных замечаний о религиозной природе экуменического Движения, о его положении среди других духовных реальностей.

Всякое религиозное явление необходимо определяется тем или иным членом Символа веры, охватывающего собою всю полноту духовных свершений. В отношении экуменического Движения такой религиозной категорией как будто бы должна являться вера в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь. Ибо церковное начало является как исходным, так и конечным пунктом этого процесса.

Однако, при ближайшем рассмотрении, мы видим, что только *идеал* вселенской Церкви является определяющим моментом экуменического отношения и может быть принимаем за вдохновляющую силу экуменической любви. Церковь же в своем историческом бытии всегда является неким установлением, в котором благодать Св. Духа дается верующим в определенных формах таинств и священнодействий. Поэтому догматическая, каноническая и литургическая закономерность, оформленность религиозной жизни являются характерными признаками церковного бытия.

В экуменической действительности эти категории почти не применимы. Ее основной чертой является свобода; не та поверх-

ностная свобода, которая чувствует себя независимой от закона и называется поэтому произволом; но та внутренняя свобода, которая ищет голоса Божия в областях, где изнемогает сила закона. Определяясь лишь своими каноническими нормами, протестантские церкви никогда бы не обратились с призывом к инаковерующим, часто враждебным их церквям. Следуя только одним канонам, Православная Церковь никогда бы не откликнулась на этот призыв. Для того чтобы экуменическое общение стало возможным, необходимо было творческое дерзновение и вдохновение, силою которого является христианская свобода — верное доказательство веяния Св. Духа (2 Кор. 3, 17).

И епископы, и пресвитеры, и миряне, принимающие участие в экуменическом Движении, являют в нем более пророческий, чем иерархический, лик Церкви. Само собой разумеется, что священство неотделимо от его носителей; но в экуменической работе они выступают не как представители церковной власти и не как раздатели благодати, а как авторитетные проповедники, свободно провозглашающие истину церковную. Пророческое служение, — не противоположающееся священническому, но восполняющее его, — проявляется здесь с исключительной силой. Оно питается глубиной церковной жизни, оно оформляется богатством священного предания, но в своем существе оно является свободным и творческим послушанием Духу Святому, обновляющему Церковь новыми свершениями.

И экуменическое Движение в его верности церковному прошлому и в трепетном чаянии новых откровений стоит под знаком вечно живых слов Символа: “верую в Духа Святаго, Господа животворящего, иже от Отца исходящего... глаголавшего — и глаголющего — “пророки”.



Архимандрит Киприан

## ЛЕВИТСТВО И ПРОРОЧЕСТВО, КАК ТИПЫ ПАСТЫРСТВОВАНИЯ

В задачу настоящей статьи не входит историческое изучение взаимных отношений этих институтов Ветхого Завета, — левитского и пророческого. Это относилось бы к предмету Библейской археологии и Истории. Поэтому систематическая экзегеза соответствующих текстов книг законоучительных и пророческих также не имеет касательства к моей теме. Я буду обращаться к этим текстам только постольку, поскольку они смогут послужить подтверждению основных мыслей моей темы, осветить светом Библии то, что является особенно важным в этих двух понятиях. Следует помнить, что ни одно место этой статьи и ни одно упоминание имени левитского не должно быть принято как какое бы то ни было умаление этого священного института Ветхого Завета. Забывать не должно: в Ветхом Завете левитство было Божественным учреждением, и низвести его с этой высоты было бы дерзновенным покушением на святыню.

Необходимо в связи с этим сделать еще одну оговорку в пояснение нашей темы. Выражение “левитство” и “пророчество” в том смысле и в той взаимной связи, в которых я их употребляю, не суть мои. Я их заимствую у одного из оригинальнейших умов России XIX века, авторитетного в свое время знатока церковных дел, епископа Порфирия Успенского. В его понимании эти выражения имеют совершенно особое значение. Они взяты не столько в буквальном, библейско-историческом объеме, как институт служения Богу, сколько как особый “*terminus technicus*”\* для характеристики известного настроения, определенной тональности в этом служении. Говоря “левит” или “пророк”, я поэтому подразумеваю, так сказать, стиль пастырствования. Левитство и сопоставляемое с ним пророчество суть в данном случае известные категории духовно-

---

\* технический термин (лат.)



сти. Это не институты религиозного обихода, а религиозно-психологические типы.

В Пастырском Богословии говорится о путях пастырствования. Мы различаем, например, путь сельского священника, городского, путь миссионера, учителя духовной школы или законоучителя и т. д. Суть ли “левитство” и “пророчество” особые пути священнического служения? Нет. Левитство и пророчество как стили пастырского служения могут проявить себя в каждом из упомянутых путей. — Кроме того, в Пасторологии различают доброе и злое пастырство. Это — качества пастырского служения. Является вопрос, не есть ли “левит” и плохой пастырь синонимами? Тоже нет. Левит может действовать из очень глубоких, искренних и чистых мотивов. Под левитом мы не подразумеваем только злого, нерадивого, сребролюбивого или недостойного пастыря. Левит по намерениям своим может быть вовсе не дурным, но стиль его служения будет все же синонимом некоторой духовной отсталости.

Вот теперь уместно поставить вопрос: каковы же эти типы пастырствования? В чем их существенные отличия?

Левитство в этом специальном значении есть священство кастовое, *бытовое*, формальное, узко-национальное, мертво-неподвижное, *не-творческое*.

Когда-то в Ветхом Завете священство Моисеева закона было наследственным и сословным. Тому были достаточно уважительные исторические основания.

Проповедь и дело Богочеловека принесло с собой иное. Насадился новый Виноград. Слово Божие и Истина не остались только собственностью одного народа, но проповедываются всему миру и всей твари. Сам Богочеловек-Пастыреначальник показал пример и открыл новый путь в священство. Не от влиятельных колен и родов избирает Он свое “малое стадо”, и не по формальному признаку призывает Он в апостольство. Полагается начало новому, не кастовому священству. Апостолы, святители, отцы и учителя Христианства из всех общественных сословий входят в Церковь к благовестию Вечной Жизни. Сапожник и пастух становятся епископом, изощренный философ и адвокат — апологетом христианства, простые миряне — хранителями святыни, носителями Истины. Не даром поэтому слова апостола Петра о том, что христиане — “род избранный, царское священство, народ святой, люди, взятые в удел”,

так часто и много повторялись и комментировались святыми отцами. Это всеобщее священство христиан, — не иерархическое, конечно, а духовное, — помнилось долго в первые века жизни Церкви. Поэтому-то кастовая замкнутость совершенно и невозможна в Христианстве.

Еп. Порфирий говорит: “...святые отцы и учителя церкви, Дионисий Ареопагит, Игнатий Богоносец, Тертуллиан, Златоуст, Василий Великий, Григорий и Августин не от отцов своих наследовали алтари и кафедры. Николай чудотворец, Спиридон Тримифунтский, Лукиан пресвитер и мученик не учились в таких академиях, каковы наши. И в русской Церкви до учреждения семинарий были же священники и архиереи”<sup>1</sup>.

И пока священство в силу исторических условий не замкнулось в касту, оно было и свободней и живей. Замкнувшись же, оно приобрело и все больше увеличивало свои прирожденные недостатки, оно суживало свой путь, отдаляло себя от паствы, невольно превращалось в клерикальное установление и присваивало себе исключительные прерогативы считать себя Церковью *κατ' ἐξοχήν* \*.

Из этого родился ошибочный взгляд на священное служение не как на “образец добродетели, — по слову св. Григория Богослова, — а как на средство к пропитанию; не как на служение, подлежащее ответственности, но начальство, не дающее отчета”<sup>2</sup>. Пастыри — левиты по духу — ревностно охраняют свою кастовую замкнутость и не терпят рождения священства не их касты.

Характерной чертой “левитства” служит также и его бытовой отпечаток. Он создавался и вырос в этой кастовой обстановке. Нам, русским, особенно близок и знаком этот бытовой налет. Крепкая, неподвижная вековая установка русской общественной жизни способствовала бытовому укладу всюду, во всех слоях общества. В священническую среду он особенно глубоко проник и укрепился. Все мы помним, или во всяком случае понаслышке знаем этот густой, очень ароматный, круто замешанный быт нашего духовенства. Кому не милы те ушедшие в прошлое и невозвратимые картины, нигде ни на Западе, ни у единоверных братьев на Балканах и

<sup>1</sup> “Книга бытия моего”, т. III, стр. 95.

<sup>2</sup> Слово 3-е. Собрание творений. Москва, 1889, ч. I, стр. 16.

\* по преимуществу (*греч.*)

на Ближнем Востоке неизвестные?.. Он ушел, этот милый сердцу, спокойный бытовой уклад. О нем можно жалеть, его можно вспоминать, но искусственно воссоздавать его как якобы необходимый атрибут священнической жизни и деятельности нельзя и ненужно. Быт свидетельствует о степени воплощения и вrastания в жизнь известного духа, но быт, искусственно создаваемый, не может, не в силах воссоздать утерянный дух. Быт поэтому бесплоден: он боится новизны и способен усыпить настоящий порыв и заменить сущность формой.

Вот поэтому-то полагать необходимым свойством священнического служения какой бы то ни было узко-бытовой уклад — значит погрешить против самой сущности евангельского понимания пастырства, значит смешать пастырство живое с левитством формальным.

Быт личный созданся в рамках общесоциального быта и крепко с ним связан. И вот тут еще одна характерная черточка в левитстве. Это — подчинение определенным формам жизни, может быть, прислуживание известному строю, конформизм с известным социальным злом. Много горьких слов обличения сказано было еще пророками в Ветхом Завете против этой слабости пастырей. В противоположность этому наиболее красочные примеры не примирившихся с неправдой известного общественного порядка мы имеем, конечно, в лице “вскормленного огнем и спеленутого пламенем” пророка, “человека косматого и кожаным поясом подпоясанного” — Ильи Фесвитянина и Предтечи Иоанна. Такими же были и равнодушные к земным благам и почестям этого мира поколения первых наследников апостолов; те, о которых памятник древнехристианских времен говорит: “...они населяют свои отечества, но как пришельцы; во всем участвуют как граждане, но всюду остаются как чужестранцы; всякая чужбина — им отечество, и всякое отечество — чужбина; на земле живут, но на небесах гражданствуют; подчиняются определенным законам, но своими жизнями побеждают эти законы”<sup>1</sup>. Это были те, кого Златоуст назвал “ангельским обществом” и “новорожденными”<sup>2</sup>, настолько в них еще сохранялась чистота и огненность евангельского настроения.

<sup>1</sup> Письмо к Диогнету, V, 5, 10.

<sup>2</sup> Беседа 7 на Деяния апостольские. Собр. творений в русском переводе. том IX, стр. 73.

Христианская церковь дала великие и прекрасные примеры борьбы своих пастырей против социального зла и тех форм государственной жизни, которые в силу своей власти и мощи покушались на неприкосновенную святыню Церкви. Дерзновенные защитники Церкви от этих покушений украсили своими именами мартиролог церковный. От дней апостольских до наших, они служат нам утешением и примером: Амвросий, Златоуст, Филипп московский, Арсений Мациевич, митр. Вениамин и др.

Но в то же время множество других служителей алтаря, поставивших себя в службу строю и преклонившихся перед социальной неправдой, свидетельствуют о печальной слабости левитства. У многих неприятелей Церкви создается часто такая аберрация: нынешнее христианство поставило-де себя на службу известным формам государственного управления, капиталистическому строю, Церковь как бы заключила союз с богатеями. Забыта нищета апостольских времен, непривелегированность первохристианской Церкви, “святая бедность” Франциска Ассизского и преподобного Сергия. У наших светских писателей немало найдем укоризны и упреков этому недостатку. И нельзя не признать правоты их, а возразить им совесть пастырская не позволяет ничего.

Интересно ведь и то, что эта слабая черта может очень тонко и незаметно совместиться с прекрасными и истинно пастырскими добродетелями.

Великие и замечательные аскеты, личному монашескому, духовническому и пастырскому пути которых никто не сможет найти ни одного упрека, в то же время оправдывали многое в социально несовершенном строе, извиняли недопустимое, канонизировали зло и тем служили этой неправде. Личная аскетическая жизнь нередко совмещалась с прислуживанием или “политичным” отношением к власти общественного зла. Это омрачало чистоту пастырского пути, искривляло его, подчиняло Царство Божие царству кесаря.

По святым отцам, священническое служение несравненно выше царского<sup>1</sup>. — “Неизмеримое до необъятности достоинство священства”, — говорят они<sup>2</sup>, — а в исторической действительности оно к великому прискорбию нередко принижалось до уровня прислу-

<sup>1</sup> Златоуст, 3-е “Слово о священстве”.

<sup>2</sup> Ефрем Сирий, “Слово о священстве”. Творения, т. II, стр. 605.

живания низменным интересам полицейской службы. Часто также семитское священство в своей примиренности с формами государственного быта для поддержки своего шатающегося авторитета искало защиты у этой государственности и тем угождало ей, но еще больше унижало свой авторитет. Так поступают, например, те пастыри-миссионеры, члены Миссионерского съезда, которые обращаются к поддержке мирской власти против сектантов и раскольников<sup>1</sup>. Пастырь, апостольствующий при помощи карательных мер полиции, сводит свое апостольство к нулю и оскверняет Евангелие. Пастырь, угождающий строю, каков бы он ни был и апологирующий социальную неправду, уже не слуга Христов. “У людей ли я ищу благоволения, или у Бога. Людям ли угождать стараюсь. Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым”, — говорит ап. Павел (Гал. I, 10; ср. и I Сол. II, 4-6).

Из самозамкнутого и окостеневающего ветхозаветного левитского института родился дух книжнического “предания старец”, а оттуда и талмудизм. И напрасно было бы думать, что талмудизм есть достояние только еврейского народа. Увы! он вошел и широко распространился и в христианской религиозной психологии. Тут следует напомнить, что ни против какого греха, недостатка и слабости человеческой Христос Спаситель не восставал так горячо и остро и ни на что не смотрел с гневом, как именно на талмудизм, на книжническо-законническое отношение к Богу. Самые низкие падения и искривления души человеческой находили оправдание, но талмудистское окостенение Живой Истины находило только горький упрек и жестокое обличение. Почему? Потому что это знак рабства, духовной трусости, маловерия. Талмудист верует, что спасает форма, длина молитв, то или иное зелье, количество маслин, смокв и фиников, а не милость Божия. Этим-то именно и убивается жизнь Духа. Истинное поклонение Духу в духе и истине обращается в мертвое, формальное служение, в обрядоверие, в уставщичество. И это-то, может быть, одна из наиболее страшных особенностей левитского стиля.

Как во всякой религиозной жизни, так и в христианстве, есть элементы и от вечности, и от временного. Смешение этих двух понятий, канонизация преходящих форм, провозглашение старо-

<sup>1</sup> Архиеп. Антоний Храповицкий, Собр. сочин., т. II, стр. 303.

древнего за вечное и потому неизменное свидетельствует именно об этом левитском уклоне, о христианском талмудизме. В жизни всякой религии, пока еще, разумеется, она окончательно не замирала, было и будет столкновение и борьба двух течений и настроений: охранительного и творческого, статического и динамического, старообрядчески-левитского и дерзновенно-пророческого.

В христианстве этот талмудизм есть отголосок того иудаистского течения в церкви, которое еще в I веке выявилось и как бы судорожно цеплялось за уходящий все дальше в прошлое ветхозаветный закон. Борьба течений иудаистского, узко-законнического с вселенским, широким, творческим не закончилась на апостольском соборе 51 года. Она всегда была налицо в Церкви; всегда были пастыри и миряне, которые искали спасение в форме, в букве, в мелочном предписании устава, относится ли это к посту или к молитве или к чему-либо другому. Всегда было желание подменить суть Евангелия, заковать дух, вознести жертву над милостью, отцедить комара устава и поглотить верблюда.

Все, что сейчас говорится, не есть, конечно, ни в малейшей мере покушение на святость традиций и на наследие старины, ибо христианство живое, не доктринерское, не кабинетное, живо только в Церкви, только там, где благодать, там, где хранение предания. Без верности преданию нет целостности христианства. Поэтому-то, кстати сказать, так безвкусно и в корне неправильно желание вернуться к абсолютному первохристианству, отбросив весь вековой и живой опыт Церкви. "Back to Christ"- значит отвержение всей традиции Церкви. Это значит расточение всех богатств церковной ризницы: мистического и аскетического опыта, литургического богословия, иконографии и т. д., одним словом, обнищание или отрицание Христианства. Церковь и ее жизнь не значит только первохристианство, как бы оно заманчиво для нас ни было; это значит полнота всей богочеловеческой жизни во все века. Но все же нет противоречия в благоговейной любви и верности преданию и опыту Церкви с отрицанием талмудического, т. е. формального подхода к этому преданию и опыту.

Живое предание в благодатной жизни Церкви именно и убивается формально-талмудическим подходом. Талмудизм, отстаивающий примат формы, сковывает творческий порыв, не приемлет вечно открывающейся истины, т. е. попросту запрещает Церкви

жить. И этот талмудизм проявляется не только в жизни, например, храмовой, литургической или в формах устройства церковного. Он идет дальше. Он не мыслит, не живет духом, не хочет знать богословского творчества; он подобен ветхозаветному народу, говорившему пророкам: “не пророчествуйте” (Амоса, 11, 12) и “перестаньте провидеть” (Исайя, XXX, 9). Для них откровение прекратилось. “Истина, говорят они, необходимая для нашего спасения, открылась сполна. Церковь может жить накопленным богатством своего векового духовного капитала. Все дано в Евангелии и у отцов. Все остальное — от лукавого и не нужно”.

Тут забывается, что мысль не может не мыслить, и ум человека, по слову святого Григория Богослова, не может не переселяться к Великому Уму<sup>1</sup>, что человек создан не только пассивным приемником с неба данных готовых истин, но и сам участвует в откровении, и сам ищет и творит. Творчество есть одно из богоподобных свойств духа человеческого. В Церкви творится и далее новая жизнь.

Пастырь-левит боится этого в Церкви. Он хочет остановить животекущий источник в ней. Он сам не мыслит, боится мыслить, запрещает мыслить и другим. Он погружен в безмятежную, глубокую спячку. Он чужд всяких кричащих вопросов современности, мучительных, опасных, потрясающих опасно большое человечество. В своей духовной спячке он не слышит ничего, что происходит кругом, и желает только одного: как бы остаться подольше в этом сне и бездействии, оправдывая себя тем, что он якобы что-то “охраняет”.

Пастырь-левит хочет остановиться и в застывших формах изложения веры. Он говорит каким-то ложно-классическим проповедническим языком, уснащенным церковно-славянскими оборотами, плохо понятными верующим. Он боится живого, литературного, общепонятного языка. Левитская школа и учебник церковного витийства в духе филаретовско-иннокентиевских гомилий запретили ему говорить иначе.

Пастырь-левит вносит талмудический дух и в отправление богослужения. Ему дороже форма и буква, чем живое, от сердца молящегося идущее настроение. Он боится сделать богослужение более понятным и доступным чувству верующего. Он раб укоренившихся предрассудков в священном ритуале, например: чтении Сло-

<sup>1</sup> “Слово о смиренномудрии, целомудрии и воздержании”, т. V, стр. 121.

ва Божия известным, стереотипным способом, с руладами и перебивками голоса, имеющими удивить любителя своими чудовищными низами и верхами, но совершенно неудобопонятное верующим. Он любит пышность и театральность в служении и в них полагает смысл и суть православной храмовой молитвы. Дух талмудизма старается оправдаться тут любовью к уставным традициям, но любовь эта не идет дальше пустого формализма: устав ради устава и внешнего эстетизма в ущерб смыслу и содержанию молитвы. Новозаветный талмудизм ошибается, если думает, что форма и устав возродят утерянный дух молитвы. Если нет молитвенного духа, если священник не молится внутренней молитвой, то и устав не создаст ему молитвенную стихию. Устав тут похож на быт. Как и быт, он показывает степень воплощения в жизнь известного настроения, но как и быт, он сам по себе бесплоден. Он только памятник молитвенного пафоса и творчества и регулятивный символ литургической жизни, но сам по себе он не сотворит ничего и не возжет потухающего пламени.

Дух левитства замыкается и в узко-национальных рамках. Он забывает, что спасение возвещено всем, что в Евангелии нет ни эллина, ни иудея, что шовинизму нет места в Церкви. Рабствуя формам социального строя, канонизируя и оправдывая человеческие надстройки и стенки, он рабствует и национальным фетишам. Ему чужда идея вселенской, истинно соборной Церкви всех племен и народов. Он не расслышал в огненном чуде Пятидесятницы, как “все начаша глаголати странными глаголы, странными учении, странными поведениемы Святыя Троицы”, как в Божественной симфонии языков все народы дают один мощный аккорд славословия Имени Божия. Он не поднимается выше своих национальных, провинциальных интересов и вкусов, он еще ползает в пределах ветхозаветных понятий и не может воспарить над всем миром. Этот дух языческой любви только к своему народу и языку мешает левиту молиться в храме, если там поют не на наши привычные молитвы и не нашим языком. Тот же дух узко-национальный толкал когда-то греков сжигать арабские церковные книги и болгарские антимины, а славян — греческие. Левиту чужда идея вселенского единства Церкви; ему и так хорошо; он не стремится узнать о жизни и вере единоверных братьев, молиться с ними едиными устами и единым сердцем, хотя бы и на разных языках, его не мучает



разобщенность христиан и разрозненность стада. Проблема воссоединения обломков христианства ему чужда и не нужна. Глядя на современное раздирание Христова хитона, он остается равнодушным. Он не мучается тем, что перед лицом торжествующего атеизма Церковь остается разбитой на куски и осколки. Разделенная и по догматическим вопросам, и по племенам и народам, по календарным стилям и обрядам, по юрисдикциям и по именам иерархов, Церковь наших дней служит справедливым укором всем, а особенно пастырям. Нарочито прискорбно и больно это разделение нешвенного хитона Христова замечается там, где, казалось бы, ему никак не должно было быть места: у иерусалимских святынь, у Гроба Христова и подножия трепетной Голгофы, где некогда римские воины не дерзнули разодрать хитона Христова. Пастырь, равнодушный и к этому, не болеющий душой и не молящийся искренне о соединении всех, не преодолел в себе левитского самостного духа, не вырос до уровня первосвященнической молитвы Христовой, “да все будут едино” (Иоанна, XVII, 20).

Священство левитской традиции, одним словом, уснуло крепким сном, уснуло еще до того, как Слово Божие сошло на землю, и не проснулось, и не расслышало, как это Слово, ставшее плотью, возвестило новую Истину и новую заповедь и для всех людей и, конечно, прежде всего для носителей этой заповеди, для пастырей.

Что же такое “*пророк*” как тип, как стиль пастырствования?

Конечно, это не то же, что Церковь присвоила известному лику, канонизированных ею ветхозаветных праведников. Хотя этот термин и заимствован из Библии, но значение ему дается несколько иное, приближающееся больше к понятиям памятников первохристианских времен. Пророк в этом смысле, — это не угадыватель и не предсказатель будущего. Это носитель духа творческого, не успокаивающийся на пути своего пастырского делания, вечно алчущий и жаждущий общения с Источником Истины, чуткий к тому, что происходит кругом в мире, не примиряющийся с укоренившимся злом и неправдой, какими бы авторитетами мира сего они ни были санкционированы. Это пастыри, сознающие себя иереями Бога Вышнего, Бога Живого, сами живые и исполненные дерзновенной веры. Это те христианские пастыри, которые ощущают и переживают трагичность христианства и своего призвания:

Пророк ветхозаветный редко был и священником<sup>1</sup>; это были два параллельных института религиозного обихода. Священник новозаветный должен быть и пророк по духу своего пастырствования; он не может им не быть. Ветхозаветный левит уже по рождению становился священником. Пророк же непосредственно призывался Богом. Не право сословия и не заслуги отцов возносили его на высоту его служения. “Я не пророк и не сын пророка”, — говорят они (Ам. VII, 14).

Ветхозаветный пророк своими огненными речами и всей жизнью обличал несовершенство священников, царей и народа. Он посылся свыше как некий корректив к неудачным примерам священничества. Священник же новозаветный как пророк должен в себе постоянно слышать этот голос Божий и всегда быть коррективом к самому себе.

Ветхозаветные пророки непосредственно призывались из разных слоев общества и с разных мест (цари, пастухи и т. п.) и вдохновлялись Духом Святым. Но и пастыри Христовы в таинстве хиротонии получают ту же благодать Св. Духа, которая “оскудевающее восполняет и немощное врачует”. Если те древние пророки слышали глас Божий и общались с Богом, то и новозаветный пророк-иерей общается ежедневно с Самим Господом в святейшем таинстве Евхаристии. И неужели же не слышит гласа Господня? Древний пророк не боялся открыть своего слуха и сердца для познания и вмещения Истины Божией. Неужели же этого должен убояться новозаветный пророк-иерей, наполненный ведь *не меньшей благодати того же Духа*, как бы ни казалась страшной, невместимой и головокружительной эта истина? Древний пророк проповедовал идею нравственного обновления, внутреннего перерождения (Ис. I, 10; VI, 7; Ос. VI, 1; XII, 3, 6, и т. д.), обличал общественное зло, неправду сильных мира, будил свой народ и своих священников. Он был непреклонным хранителем правды. Неужели же не должен быть таким же новозаветный священник и пророк? Не призван ли он совершать свое служение мистического преображения мира?

В ветхозаветном Израиле был дан Богом Моисею институт священства и жертвенный кодекс. Левиты были хранителями и исполнителями этих предписаний. Пророки, так остро обличавшие этих

<sup>1</sup> Иезек. I, 3; Иерем. I, 1; Паралип. XXIV, 20.

левитов, восставали ведь не против ритуала и жертвенного института. Они восставали против наличных форм применения этого ритуала и этих жертв. Они громили священников, “искажающих закон и оскверняющих святыню, не отличающих священного от поганого и между нечистым и чистым не показывающих разности (Иезек. XXII, 26), “бесславящих Имя Господа” (Малах. I, 6), “священников лицемерящих” (Иерем. XXXIII, 11), “священников, учащих за плату” (Мих. III, 11), “пасущих самих себя” (Иезек. XXXIV, 2) и “ставших такими же, как и народ” (Ос. IV, 9). Так и новозаветный пастырь постоянно должен в себе возгревать пророческое отношение к жертве, к молитве, к уставам Церкви, а не левитское привычное обращение со святыней.

Ветхозаветные пророки были слугами своего народа. Они, конечно, стояли на уровне национально-еврейского характера откровения и богоизбранности Израиля. Но не следует забывать, что были и пророки, поднявшиеся над этим уровнем узко-национальным. Господь призывал некоторых из них для служения вне границ еврейского народа (Иона пророк) и приоткрывал им более широкие горизонты (Захар. VII, 22-23). Подняться до идеи общечеловеческого служения, конечно, они не могли. Это дано уже в уделах пастырям новозаветным. И тут пастырь не смеет возвращаться вспять к воззрениям Ветхого Завета и замыкаться в национальных границах. Задачи христианского пастыря более широки, и он должен, он обязан приносить в жертву вселенскому, общечеловеческому свое национальное, свои привычки и предрассудки. Патриотические стремления, как бы возвышены они ни были, не могут быть выше евангельских, вселенских целей. Национальное должно быть в пастыре подчинено христианскому, всемирному, наднациональному. Если пастырь этого не может сделать, он опять-таки рабствует левитскому атавизму.

Еп. Порфирий говорит: “Во всей Европе большой неурожай духовный. Посредственность и тяжелое спянье духовных сил заменяет бодренность и полет дарований в области истины, добра, красоты и правды... Россию морит нищета духовная. Где у нас пророки, которые вдохновенным словом питали бы Русь, по природе склонную к вере, поэзии и чарам духовного мира?.. Где у нас пророки, которые во имя Бога и Евангелия проповедовали бы пленным свободу?.. Где апостолы?..”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> “Книга бытия моего”, том III, стр. 238-239.

Но ведь дух и стиль пророческий так необычны на общем фоне духовной буржуазности. Они кажутся резким диссонансом. Они звенящей нотой врываются в спокойное журчание обывательского христианства, безмятежно-счастливого и самодовольного. Такие люди кажутся утопистами и юродивыми. И вот поэтому-то и возникает вопрос: возможно ли пророческое служение и теперь? Не есть ли оно специфическое отличие ветхозаветного или первохристианского религиозного обихода?

При взгляде на религиозную жизнь как на нечто совершенно устоявшееся и на христианство как на совокупность закоченевших прописей, а на пастырское служение как только на некое охранение традиций и канонизированных форм, — при таком взгляде, пророческое настроение и горение духа, конечно, анахронизм, и стремление к нему — ненужная, жалкая и опасная попытка вернуть к жизни уже давно ушедшее.

Но если христианство не умерло, если Церковь живет и теперь, если наша литургия имеет ту же силу, что и в первые дни жизни Церкви, если через священника действует Божественная чудотворная благодать и он претворяет стихии, врачует болезни, имеет силу на бесов, и освящает, и преображает этот омраченный грехом мир, — то мы не можем быть мертвыми в вере, не смеем не пламенеть духом. И в таком случае мы, пастыри, не можем не быть вдохновенны духом Илии, Исаии, Предтечи, ап. Павла и пророков Дидахи. Повторяю: быть пророком — не значит только предсказывать будущее. Это значит гореть и дерзать перед Богом. Это значит — не мириться с царствующим злом. Это значит — будить усыпающую религиозную стихию, отзываться и чутко реагировать на все проблемы, мучающие человечество.

Если же умер в нас дух апостолов и пророков, то мы только сословие жрецов, совершающие свое служение левиты.

Предвидя охлаждение духа в христианстве и окостенение эмпирических форм Церкви, апостол пишет к Солунской общине: “пророчества не унижайте” (προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε. I Сол. V, 20). В этом духе пророческом видел он дерзание веры, залог истинного служения и хотел видеть то же и в своих наследниках и продолжателях дела богочеловеческого. Он не ошибся в своих опасениях. Как когда-то Израиль говорил своим пророкам: “не пророчествуйте нам правды, говорите нам лестное, предсказывайте приятное”

(Ис. XXX, 10, ср. Ам. II, 12), так и в Церкви Христианской стал постепенно угасать дух дерзновенного служения Богу; форма стала воцаряться над сущностью, и в быте стали видеть содержание Евангелия. Весьма скоро стали забывать и бояться этого пророческого духа. Ведь без него, конечно, спокойнее течет жизнь в Церкви. Не нужно быть горячим, можно не искать, можно дать себе позволение успокоиться на мягких перинах узаконенного обихода. В этом великое искушение быта. Первохристианская община в пафосе своего религиозного вдохновения жила еще духом пророческого служения и не боялась его. Дидахи позволяет “пророкам благодарить сколько хотят” (τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλοσιν с. 10). Св. мученик Иустин Философ также повествует о том, что священники благодарили, сколько могли, т. е. сколько было у них вдохновения и силы (ὅση δύναμις αὐτῶ “ I Апол., гл. 67). Это свидетельствует о том, что в этом религиозном вдохновении ясно видели и ощущали искреннюю силу веры. Это было как бы критерием истинности религиозной жизни. В этом не было ложного, наигранного пафоса и болезненного искривления духовного пути.

Говоря в одном из своих слов (Сл. 42, “прощальное”) о чуде Пятидесятницы, св. Григорий Назианзин прекрасно характеризует состояние духа только что просветленных и облагодатайствованных апостолов: “это была сила духа, а не исступление ума”<sup>1</sup>. В этом и совершалось все служение Христианской церкви. Христианин как таковой, а особенно пастырь, должен быть, не может не быть преисполнен этой силой духа, этим духом пророческим. Вот и св. Златоуст еще не боялся говорить: “Мы делаемся и пророками, когда Бог открывает нам то, что око не виде и ухо не слыша (I Кор. II, 9). Ты в купели крещения соделываешься и царем, и священником, и пророком”<sup>2</sup>.

Не будет, пожалуй, ошибкой сказать, что от дней апостольских до наших не было времени более ответственного и острого для Христовой Церкви. Катастрофичность и апокалиптичность нашей эпохи достаточно, кажется, очевидны для всех, кроме еще слепотствующих. Господь не терпит и грозно обличает теплохладность веры (Ап. III, 16). В наше же время в особенности не может быть мертвенности веры, духовной спячки, глухоты по отношению к

<sup>1</sup> Собрание творений, т. IV, стр. 36.

<sup>2</sup> Беседа III на II Коринф.

совершающемся в мире. Сдвигаются и перемещаются огромные пласты и слои, стоявшие неподвижно столетиями. Восстают против Церкви целые народы, но и возвращаются к Церкви огромные караваны заблудившихся странников. Перед современными пастырями, кажется, осуществляются слова пророка: "...вот наступают дни, говорит Господь Бог, когда я пошлю на землю голод, — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних" (Амоса VIII, 11), — и утолить этот голод и жажду призывается священство пророческого духа. Во всеоружии современных требований должны они нести свое служение. Путей пастырствования перед нами много, и каждый из них благословен, и на каждом нужны ревностные работники. Выбор их зависит и от их индивидуальных стремлений и вкусов, и от воли Церкви, посылающей их быть ее приставниками. Но на каком бы пути ни совершали они свое дело, они должны совершать его в духе Доброго Пастыря, не оглядываясь вспять на некогда обеспеченное, спокойное, устоявшееся благоденствие левитское и помня о трагичности нашего времени и своего служения.

А главное, не угашать в себе религиозного пастырского вдохновения и идти стопами пророков и апостолов. Не бояться горящего в них молодого огня. Не гасить его, не поддаваться убаюкивающему бытовому укладу, не отдаваться эстетизму в ущерб духовности. Не бояться, горя духом, показаться несовременными, утопистами, юродивыми, не созвучными общему серенькому фону духовной буржуазности. Помнить слова назианского богослова, мною приведенные и совершать свое служение "не в иступлении ума, а в силу духа".

"Духа не угашайте, пророчества не унижайте". А что такое этот дух пророческий, какой смысл придаем ему мы в Пастырском богословии и что значит быть пастырем пророком, а не левитом, мы и постарались выяснить в настоящей статье.



## ЦЕРКОВНОЕ ПРЕДАНИЕ И НОВОЗАВЕТНАЯ НАУКА

1. Историческое исследование Нового Завета ставит перед ученым объективную цель. С одной стороны, историк интересуется ближайшим значением Новозаветных писаний. С другой стороны, он старается воспроизвести те условия, в которых эти писания возникли. Эта вторая задача составляет предмет так называемого частного введения в Новый Завет. Научное познание предполагает определенный метод. Настоящая статья должна ответить на вопрос: существует ли особый — Православный — метод частного введения в Новый Завет и, если существует, в чем заключается его своеобразие?

К ответу на этот вопрос нас может подвести знакомство с историей частного введения в трудах либеральных ученых XIX-XX вв.

Ее начальная точка есть свидетельство церковного Предания о происхождении отдельных новозаветных книг. Это свидетельство чаще всего сводится к указанию имени писателя, проставляемого, в рукописях и печатных изданиях, в заголовке книги: Евангелия от Матфея — Марка — Луки — Иоанна; три соборные послания, надписанные именем ап. Иоанна; в послании к Евреям свидетельство предания не ограничивается указанием автора: ап. Павел; оно называется и читателей: Евреи. В приведенных примерах свидетельство Предания восполняет то, чего мы тщетно искали бы в книгах. В других случаях молчаливым свидетельством Предания как бы скрепляется самосвидетельство книги. Это касается, например, тринадцати посланий ап. Павла (от Римл. до Филим. в привычном их порядке) и обоих посланий ап. Петра. Имя автора, — а равным образом, и адресатов, не исключая даже очень общего по своей форме надписания II Петр., получающего корректив в замечании II Петр., III, I, — составляет, в каждом из этих писаний, часть вступительного приветствия. История апостольского века знала только одного Павла и одного Петра. Возможность смешения ис-

ключается. В известном смысле, в эту же группу писаний входит Деян. Книга Деяний не содержит указания автора. Но составитель понимает ее (I, 1-3) как вторую часть большого труда, посвященного Феофилу. Тем самым, на Деян. распространяется свидетельство Предания о Луке как авторе Третьего Евангелия (ср. Лк. I, 1-4), по содержанию отвечающего указанию Деян I, 1-3. В нескольких случаях предание не ограничивается подтверждением указания, заключенного в книге. Оно его дополняет и раскрывает. Новозаветная эпоха знает не одного, а нескольких деятелей с именем Иаков (ср. Мф. X, 2, 3, XIII 55, Мк XV, 40 и паралл., Лк VI, 16 = Деян. I, 13; Иуда Иаковлев, Деян. XV, 13, Гал. I, 19, II, 9, Иак. 1, 1, Иуд. I). То же касается носителей имени Иуда (за исключением Иуды Искарюта, остается Иуда Иаковлев: Лк. VI, 16 = Деян I, 13, ср. Ин. XIV, 22, Иуда, брат Господень: Мф. XIII, 55 и паралл. Иуда Варсава: Деян. XV, 22, и Иуда, писатель седьмого соборного послания: Иуд. 1) Спрашивается: какому Иакову принадлежит Иак. и какому Иуде — Иуд.? Предание отвечает: братьям Господним. Послания, как таковые, основания для выбора не дают<sup>1</sup>. То же надо сказать и об отождествлении Иоанна, Тайнозрителя Апк. (I, 1, 4, 9, XXII, 8 и — в *textus receptus* — XXI, 2), с ап. Иоанном Зеведеевым и составителем Четвертого Евангелия и трех соборных посланий.

Строго говоря, к этим немногословным указаниям и столь же кратким толкованиям и сводится свидетельство Предания о происхождении отдельных книг Нового Завета. Из Нового Завета мы знаем, что Матфей до призвания к служению апостольскому был

<sup>1</sup> Конечно, за раннюю смертью ап. Иакова Зеведеева (Деян. XII, 2, в 44 г. нашей эры), выбор не представляет труда. Имя Иакова без дальнейшего определения (ср. Деян. XII, 17, XV, 13, XXI, 18) могло навести на мысль только о Иакове, брате Господнем (Гал. I, 19, ср. Мф. XIII, 55 и паралл.). Со своей стороны, и Иуда называет себя братом Иакова (ст. I). В числе братьев Господних в Евангелии, наряду с Иаковым и на последнем месте, называется Иуда (ср. Мф. XIII, 55 и паралл.). Очень вероятно, что этим путем и пришли к определению Иакова и Иуды древние писатели, носители Предания (о Иакове, ср. Иероним, *De viris illustr.*, 2, *Migne Lat.*, XXIII, col. 609; о Иуде — Климент Александрийский, *Adumbrat. in Ep. Judae*, *Migne Gr.* IX, cjl. 731, где автор послания называется *frater filiorum Joseph*). В таком случае, за бесспорностью толкования, свидетельство Предания для Иак. и Иуд. было бы сведено, как и для посланий ап. Павла и ап. Петра и Деян., к молчаливому подтверждению самосвидетельства самих писаний.



мытарь (Мф IX, 9), что Марк был близок к первоначальной общине (Деян. XII, 12) и помогал в апостольском служении, как Павлу (Деян. XII, 25 и, после Деян. XIII, 13, XV, 37-39, снова: Кол. IV, 10, Филим, 23, II Тим IV, 11), так и Петру (I Петр. V, 13), а Лука, по профессии врач (Кол. IV, 14), разделял благовестнические труды ап. Павла (*ibid.*, ср. Филим. 23, II Тим. IV, 10). Тексты, касающиеся ап. Иоанна Зеведеева, в одних синоптических евангелиях, настолько многочисленны, что приводить их было бы затруднительно, да и не нужно: они известны каждому. К этим новозаветным указаниям, подразумевающимся в самом свидетельстве Предания о писателях новозаветных книг, Предание прибавляет немного, а то — и большей частью — ничего. Мы узнаем, что Мф было писано очень рано на еврейском языке для христиан из Иудеев (ср. Евсевий Ц.И. III, 24, 39 и др.), что Марк в своем Евангелии записал проповедь ап. Петра (ср. Евсевий Ц.И. III, 39), а Иоанн писал позже других и имел своим заданием дать Евангелие “духовное” в восполнение евангелий синоптических, изображавших только внешнюю “телесную” сторону евангельской истории (ср. Евсевий Ц.И. VI, 14). Из того, что Мф приписывается апостолу, а Мк — апостольскому ученику, хотя бы и записавшему проповедь Петра, с неизбежностью вытекает, в мысли Предания, независимость Мф от Мк. Не мог апостол из числа Двенадцати, непосредственный участник евангельской истории, переписывать Евангелие апостольского ученика, даже если этот последний писал со слов Петра. Прочее, в свидетельстве Предания, как оно дошло до нас в памятниках древней христианской письменности, остается нераскрытым. Больше того: на вопрос о времени и месте составления разных новозаветных книг древние писатели дают противоречивые ответы, иначе говоря, из области Предания мы переходим вместе с ними в область человеческих домыслов и слухов. Нельзя не признать, что старое определение церковного Предания в писаниях Викентия Леринского, хотя и нуждается в оговорках, но сохраняет свою силу и в наше время. — Значение “истинно и в собственном смысле кафолического” имеет “то, во что всюду, всегда и все верили” (*Commonit. I, 2, Migne Lat. L, col. 640*). Определение исходит из понятия Церкви. Признаки: всюду, всегда и все, — на которых оно полагает ударение, относятся к Церкви. Неверующие — это еретики вне Церкви. Но Предание мыслится как некая идеальная величина. Предание раскрывается в истории. Истины,

некогда сокрытые от сознания Церкви и ставшие явными впоследствии, принадлежали к Преданию всегда. Члены Церкви потенциально их исповедовали. Существенный признак Предания в определении Викентия Леринского передан верно. Этот признак есть *consensus*, общее согласие Церкви. За разногласящими указаниями древних писателей мы не улавливаем согласного свидетельства Церкви.

К вышепоименованным отрывочным данным и сводится свидетельство Предания о происхождении новозаветных книг. Истории, в собственном смысле, оно не заключает. Но, в стремлении построить историю, протестантская наука нового времени, оторвавшаяся от основы предания, сочла для себя неизбежным, в своем либеральном течении, освободиться и от этих указаний. Наибольший успех отрицательной критики наблюдался в половине XIX века, когда в либеральной науке<sup>1</sup> господствовало то понимание Нового Завета, которое проводил в своих многочисленных работах немецкий ученый Фердинанд-Христиан Баур (†1860) и два поколения его учеников<sup>2</sup>. Баур был профессором в Тюбингене, и потому созданную им школу принято называть Тюбингенской школой. По своему мировоззрению, Баур был гегельянец, и историю первохристианства он строил по диалектическому методу. Тюбингенская школа видела в первохристианстве борьбу двух групп: “петринистов” и “павлинистов” — иудеохристиан, возглавляемых старшими апостолами, и христиан из язычников, группировавшихся вокруг ап. Павла. Памятники этой борьбы мы имеем в тех пяти новозаветных книгах, которые Баур соглашался признать подлинными, а именно, в четырех больших посланиях ап. Павла: к Римлянам, двух к Коринфянам и к Галатам, и, со стороны иудеохристиан, в Апокалипсисе, проникнутом, в понимании Баура, непримиримой ненавистью к ап. Павлу. Остальные новозаветные писания отражают, по мнению Баура, компромисс, к которому пришли борющиеся партии (ге-

<sup>1</sup> Последующее должно дать общую характеристику только *либерального* течения *протестантской* науки. Не говоря уже о римско-католической науке, исповедующей верность преданию, правое течение протестантской науки (ср. труды Б.Вейсса, Цана и др. в Германии, Лайтфута, Весткотта, Хорта и др. в Англии) тоже остается на почве предания.

<sup>2</sup> О Бауре и судьбах его школы, ср. Jülicher, *Ad. Einleitung in das Neue Testament*. 5/6 Aufl., 4 Abdr. Tübingen, 1921, стр. 12 и след. (изложение критическое, но сочувственное. Дана библиография).

гельянский синтез!). Он принадлежит уже к последующей эпохе. Их подлинность Баур решительно отрицал. Синоптические евангелия понимаются тюбингенцами как обработка — и обезличение! — ранних писаний: иудаистического — в Мф; партии ап. Павла — в Лк. Порождением этой же новой эпохи объявляется и книга Деяний как освещающая в духе наступившего компромисса деятельность Павла, апостола языков, и Петра, столпа иудеохристиан. В конце эволюции первохристианства ставится Четвертое Евангелие, написание которого относится ко времени около 160 года. Такова теория Баура.

На его непримиримой позиции не удержались даже его ученики. Началось с того, что авторство ап. Павла было распространено на некоторые другие послания, носящие его имя (I Фесс., Филипп., Филип.). Дальнейшая эволюция науки повела к общему пересмотру теории. Наука от нее отказалась. Общее направление либеральной науки являет в настоящее время отступление от крайних позиций XIX века. Либеральные критики уже воздерживаются от слишком низкой оценки исторического материала Евангелий. В недавних исследованиях Гарнака мы видим успешную попытку доказать традиционное мнение о писаниях Луки, спутника Павла<sup>1</sup>. Решительное отрицание подлинности и исторической достоверности Четвертого Евангелия встречается в настоящее время все реже и реже. И если традиционное мнение об авторстве ап. Иоанна Зеведеева и теперь еще находит мало защитников в либеральной науке, то новые критические теории, имеющие в научных кругах серьезный успех — особенно теория Иоанна-Пресвитера, или другая теория, усматривающая в Четвертом Евангелии наличность нескольких источников, в том числе и очень древних, или нескольких последовательных редакций одного древнего текста, — сходятся в признании его исторической ценности. Из посланий ап. Павла некоторые сомнения у серьезных ученых еще иногда вызывают Кол., Ефес., и II Фесс. Эти сомнения звучат все слабее и слабее. Даже решительное отрицание Пастырских посланий (I-II Тим., Тит.) теперь принимает смягченную форму. В неподлинных посланиях стараются различить

<sup>1</sup> Ср. Harnack, Ad. Lukas der Arztl, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig, 1906, и др. его работы по Введению в Новый Завет.

подлинное Павлово ядро. Таково, в общих чертах, то направление, в котором, несомненно, эволюционирует либеральная наука. Оно не исключает большого разнообразия в конкретных выводах.

Каково, например, происхождение Евангелий? О Ин. — мы только что видели — в науке высказываются различные положения. Где и кем они были написаны? Какие источники были использованы их составителями? Новейшая теория четырех источников, сильно аргументированная в блестящей книге Стритера и выражающая, в основных чертах, господствующее в английской науке мнение<sup>1</sup>, не может притязать на значение последнего слова. На очередь дня в работах немецкой формально-исторической школы с М. Дибелиусом<sup>2</sup> во главе поставлено изучение первичных элементов евангельского повествования, тех клеток, которые составляют его живую ткань. Эта работа далеко не закончена. С другой стороны, небезынтересно, что в новейших трудах ставится под сомнение и теория Гарнака о евангелисте Луке. На такую же пестроту научных гипотез мы натолкнемся, когда перейдем к другим посланиям ап. Павла, которые продолжают вызывать сомнения, и еще больше, к посланию к Евреям и к Соборным посланиям.

В Апк. Тюбингенская школа усматривала, как было указано выше, подлинное послание иудеохристианских противников ап. Павла. Последующее исследование пошло по пути расчленения Апк. на источники и выставило ряд теорий для объяснения его происхождения и состава. В настоящее время наиболее крупные представители либеральной науки более или менее согласно защищают единство Апк. и близость его к другим Иоанновским писаниям Нового Завета. Но по вопросу об авторе, о ближайших условиях написания Апк., и т. п., ученые между собой еще далеко не сталкивались. И четыре большие комментария<sup>3</sup>, вышедшие за 20-е годы, защищают различные точки зрения.

<sup>1</sup> Streeter, В.Н. The four Gospels. Первое издание: London, 1924. Ср. A New Commentary on Holy Scripture, edited by Charles Gore. Первое издание: London, 1928. McNeile, А.Н. An Introduction to the Study of the New Testament. Oxford, 1927.

<sup>2</sup> Dibelius, M. Die Formgeschichte des Evangelii. 1919 (2-ое издание, очень расширенное. Tübingen, 1933).

<sup>3</sup> Ср. наш обзор в "Пути" (№ 21, 1930, стр. 97-128); С.Безобразов, Книга о семи печатях.

Однако, эволюция либеральной науки не подлежит сомнению, равно как и то направление, в котором эта эволюция протекает. Представители либеральной критики все чаще и чаще возвращаются к свидетельству предания, казалось бы, бесповоротно отвергнутому в половине XIX века. Причины эволюции, в основном, ясны. Тюбингенское отрицание было отрицание догматическое. Его предпосылки были даны в гегельянской диалектике. Но факты жизни, при ближайшем их исследовании, оказалось невозможным уложить в Прокрустово ложе отвлеченной теории. Выдвинутая для объяснения древне-христианской истории, теория оказалась несостоятельной. Крушение теории имело значение опровержения предпосылок. А новое поколение ученых и вовсе переросло гегельянские схемы. Можно сказать и больше. — Из протестантского отрицания церкви с неизбежностью вытекало отрицание *обязательности* предания. Но предание, пускай необязательное, дошло до нас в сочинениях древних писателей. Свидетельство Предания и для протестантских критиков — консервативная протестантская наука это подтверждает — остается свидетельством *людей*, его сохранивших. Человеческое свидетельство может быть ошибочным или даже намеренно ложным. Но наша первая мысль, при общении с человеком, есть мысль о его добросовестности. Мы начинаем с допущения, что он знает истину и хочет ее сообщить. Основной принцип морали и права, естественно, распространяется и на свидетельство древних, в дошедших до нас писаниях. Только веские основания могут позволить нам заподозрить показание человека нашей или минувшей эпохи. Эволюция либеральной науки объясняется не только отказом от априорных предпосылок: она объясняется — хотя бы это объяснение и не было открыто формулировано никем — изменившимся отношением к Преданию как свидетельству человеческому, обязывающему и людей науки к человеческому отношению. При изменившемся отношении к Преданию, свидетельство древних снабдило новозаветных критиков основанием более твердым, чем оно казалось прежде. Возвращение к Преданию — именно в нашу эпоху — напрашивается на сопоставление — в среде того же либерального протестантизма — с экуменическим движением. Протестантизм ищет Церкви. Не есть ли возвращение к Преданию, хотя бы и по-человечески воспринятому, один из шагов на пути возвращения в Церковь? И, наконец, последнее: эволюция честного Введения свя-

зана с развитием вспомогательных исторических наук. Мы имеем в виду, в первую очередь, папирологию. Большое и все возрастающее число доступных научному исследованию папирусов — новозаветной эпохи, но нехристианского происхождения — проливает свет, все более и более яркий, на среду, в которой произошло зарождение Христианства и трудились деятели первого христианского поколения. Памятники древней литературы, до нас дошедшие, не спускаются так низко в толщу народной жизни, как папирусы. Развитие литературы — в ту эпоху, во всяком случае, — было обусловлено известным достатком писателя. Она была рассчитана и на читателей такого же материального уровня. На папирусах до нас дошли личные письма маленьких безвестных людей и другие документы *частной* жизни. Они дают как бы наглядный комментарий к Новому Завету. И Господь в своем воплощении и Его апостолы проходили служение в той среде, к которой относятся слова ап. Павла I Кор. I, 26-28. Мало того — и здесь папирология дает исходную точку для лингвистического исследования, и сама получает подкрепление в филологии — накопление папирологического материала позволило сопоставить язык новозаветных писателей с языком греческих папирусов этой же эпохи и привести к установлению разительных совпадений.

Поскольку эволюция науки была вызвана вышепоименованными причинами, мы можем выразить наше объяснение в более общей форме. Отказ от радикальных теорий и возвращение к Преданию объясняется построением здания науки на основании *объективных* данных. Это выражается — отрицательно — в отвержении априорных предпосылок и — часто столь же произвольных — домыслов о степени осведомленности и большей или меньшей тенденциозности древних писателей, хранителей Предания. Положительно, объективное основание новейшего исследования укреплено развитием вспомогательных наук.

Однако, несомненная эволюция — в одном определенном направлении — не устраняет смущающей разноголосицы в конкретных выводах. Нужно открыто признать, что смущение — законное, ибо истина — едина, и один и тот же деятель первохристианства не мог быть и не быть — в полном значении этого слова — составителем той книги, которую ему приписывает Предание. Очевидно, дело — в методе.

Знакомство с историей частного введения в Новый Завет в трудах либеральных ученых привело нас к постановке вопроса о методе. Нам будет полезен опыт либеральной науки, как в ее достижениях, так и в ее ошибках.

2. Прежде всего, эволюцией либеральной науки определяется выбор исходной точки православного введения. В истории происхождения отдельных ветхозаветных книг православное исследование должно отправляться от Предания Церкви. Наука, явно, стремится к Преданию как некоему последнему пределу. В тех же случаях, когда суждение того или иного ученого не совпадает со свидетельством Предания, и этому суждению противопоставляется другое, с Преданием тоже несогласное, мы оказываемся в области предположений, более или менее вероятных и — как нас учит опыт — в равной мере недоказанных. В числе этих суждений, как одну из возможностей, либеральные ученые обязаны поставить и суждение Предания. Правда, теории современных ученых имеют своей целью построить *историю* новозаветных книг. Свидетельство Предания истории не включает. Однако, в тех немногих точках, которые допускают сопоставление, свидетельство Предания никогда не бывает хуже обосновано, чем суждение либеральной науки, ему противостоящее. С точки зрения науки, суждение Предания имеет право на существование, во всяком случае, как гипотеза.

К этому надо добавить следующее. — Предание Церкви нужно понимать как *свидетельство* Церкви. Пройти без внимания мимо свидетельства Церкви о Новом Завете было бы неправильно уже потому, что жизнь Церкви связана с Новым Заветом, распространение Нового Завета происходило в Церкви, и можно ожидать, что наилучшее понимание Нового Завета в отстоявшемся опыте Церкви сохранилось в Предании. В либеральном протестантизме возвращение к Преданию мы поставили в параллель с взысканием Церкви и полноты в Церкви. Для исследования живущего в Церкви и причащающегося Ее благодатных даров, было бы неестественно искать постижения Писания вне Церкви. Самая неустойчивость положительных выводов либеральной науки, в его глазах, объясняется тем, что она еще не до конца возвратилась к Преданию.

3. Общее определение предания словами Викентия Леринского было дано выше. Существенный признак Предания есть *consensus*.

Признак consensus не позволяет понимать Предание слишком широко. Он не распространяется на целый ряд суждений, настолько привычных, что мы не задумываемся считать их Преданием. Иные получили литургическое закрепление. Сюда относятся: представление о Захарии, отце Предтечи, как первосвященнике<sup>1</sup>, мнение, что не названный по имени спутник Клеопы по дороге в Еммаус был евангелист Лука<sup>2</sup>, отождествление семидесяти учеников Христовых с семьюдесятью апостолами, память которых Церковь совершает 4-го января<sup>3</sup>, и многое другое. Можно со всею решительностью сказать, что эти суждения, противоречащие прямым указаниям Нового Завета, не имеют за собой consensus'a Церкви.

Приведенные примеры имеют значение отрицательное. Из них можно вывести, что несогласие с Писанием, тем самым, не имеет за собою consensus'a. Можно сказать прямо: внешнего признака не существует. Священное Предание содержится в памятниках литургических, в писаниях отцов, в определениях Соборов. Но присутствие того или иного суждения в каком-либо из этих источников еще недостаточно для того, чтобы оно было частью Предания. Для подтверждения этой мысли мы можем ограничиться немногими примерами. Выше приведенные относятся к закреплению литургическому. Не является безусловным критерием истины и каждое отдельное слово почитаемого Церковью святого отца. Отцы были те же люди и имели свои человеческие мнения, иногда просто неправильные. Св. Иоанн Златоуст, толкуя евангельское повествование о чуде в Кане Галилейской (Ин. II), высказал ту мысль, что Богородица, вызывая Иисуса Христа на совершение чуда, рассчитывала через Него прославиться. С православным почитанием Богоматери это мнение несовместимо. В Римской Церкви непогрешительный авторитет в вопросах веры принадлежит папе. В православии суждение церковной власти решающего значения не имеет. В Западной России в конце XVI века весь епископат изменил Православию, и его чистоту защищал народ. Больше того. — Если верно, что суждение вселенского собора выражает голос Церкви,

<sup>1</sup> Ср. Лк. I, 5 (: *некий священник*), 9 (: по жребию).

<sup>2</sup> Ср. Лк. I, 2-3: автор — не свидетель.

<sup>3</sup> Ср. список имен в месяцесловах и указания: Лк. I, 2-3 (то же), Филим., 10, 19, I Кор. I, 14 (ср. Деян. XVIII, 8: люди, обращенные ап. Павлом) и др.



то объективного признака, который делал бы то или иное собрание епископов, законно поставленных и представляющих весь христианский мир, вселенским собором, тоже не существует. Ефесский Разбойничий собор 449 года и Флорентийский собор 1438-1439 гг. Православная Церковь не признала вселенскими соборами. Без формального акта, невозможного, по существу, только в духе соборной любви приемлет Церковь определения соборов и тем сообщает им силу исповедуемого ею учения. И это будет еще яснее, если мы вспомним, что целый ряд исповедуемых Церковью учений вообще не имеет формального закрепления в вероопределениях вселенских соборов. Сюда относится, прежде всего, православное учение о Божией Матери. Незыблемость новозаветного канона в сознании Православной Церкви тоже не опирается на авторитетное постановление церковной власти, поскольку Пятошестым Собором были утверждены разногласящие списки, в том числе и список так называемого 85 апостольского правила, не имеющий Апк., но включенный в состав Нового Завета I и II послания Климента.

Согласное мнение Церкви есть выражение согласия в любви. Установление этого положения составляет великую заслугу русского богословия в лице Хомякова.

Тем не менее, объем Предания, в его основных частях, не может вызывать сомнения. К Священному Преданию относится учение догматическое и нравственное, таинства Церкви и ее иерархический строй, духовный опыт святых. Потенциально, к Преданию принадлежит и то, что с Преданием согласно и может быть из него выведено. Жизнь в Церкви есть чтение Предания. Сокровище Предания далеко не исчерпано и исчерпано быть не может. Оно раскрывается в истории. Согласие с Преданием есть критерий истины. Несогласие с Преданием Церковью отвергается как ложное. В западной науке “братьев Господних” (Мф. XIII, 55, Мк. VI, 3, Ин. VII, 3 и др.) часто считают сыновьями Иосифа и Марии, якобы вступивших в супружеские отношения после рождения Иисуса. Для православного толкования это мнение — экзегетически отнюдь не обязательное — неприемлемо догматически, как несогласное с учением о Приснодевстве Божией Матери.

В составе Предания находит место и суждение Церкви о Писании. Свидетельство Предания о Писании есть свидетельство о его богодухновенности. Богодухновенность нельзя понимать ни слиш-

ком широко, ни слишком узко. Неправильно видеть в богодухновенности одно только благодатное укрепление естественных сил человека, и столь же неправильно считать священного писателя пассивным орудием Св. Духа, утрачивавшим в обладании благодатного дара свою человеческую личность. Православное понимание богодухновенности состоит в том, что книги, входящие в состав Писания, признаются начертанными священными писателями по указанию Св. Духа, низведшего на них особый дар Божественной благодати, которым эти писатели были ограждены от возможных ошибок и вообще поставлены в условия, наиболее благоприятствовавшие выполнению возложенного на них служения. Но благодатный дар Св. Духа не исключает и человеческого усилия богодухновенного писателя, сознательного применения всех средств, ему по человечеству доступных, для достижения цели, указанной ему свыше и разумно им воспринятой.

Это общее свидетельство Предания допускает раскрытие в частностях. В приложении к Новому Завету оно предполагает свидетельство Предания о новозаветном каноне и тексте и об условиях написания новозаветных книг<sup>1</sup>. Закрепление новозаветного канона в православной Церкви совершилось без формального акта церковной власти, а освящение текста предполагает некую множественность форм, не исключающую, однако, стремления научного исследования к последнему пределу, апостольскому подлиннику. Что касается суждения Предания о происхождении отдельных новозаветных книг, то оно, как мы видели, чаще всего сводится к указанию имени богодухновенного писателя.

Догмат богодухновенности Писания в изложенном понимании, сообщает Писанию характер богочеловеческий: Божественное действие Духа Святаго, соединяясь с человеческим усилием писателя, вызывает к жизни священную книгу, имеющую своим содер-

<sup>1</sup> Принципиально, свидетельство Предания о богодухновенности Писания относится к Библии в полном ее объеме, не исключая и Ветхого Завета. К Ветхому Завету и применяется термин “богодухновенный” ( ) в II Тим. III, 16 (ср. II Петр. I, 20-21). Тем не менее, в приложении к Ветхому Завету, имеющему значение приговорительное в полноте откровения новозаветного и содержащему, наряду с книгами каноническими, и книги неканонические, или девтероканонические, предлагаемая формула богодухновенности требует ограничительного толкования. Полную силу она имеет в отношении к Новому Завету.

жанием домостроительство нашего спасения через вочеловечивание Бога-Слова и хранимую в Церкви, которая — в своей благодатной жизни, в единении Церкви воинствующей и Церкви торжествующей, в стремлении к полноте грядущей славы Царства — есть организм богочеловеческий.

Утверждаясь на камне Предания, исследователь Писания в лоне Православной Церкви подходит к Новому Завету иначе, чем к другим произведениям мировой литературы. Он отдает себе отчет в его богочеловеческой сущности. Своеобразие метода определяется своеобразием предмета.

4. Поскольку свидетельство Предания о происхождении новозаветных книг еще не дает истории в собственном смысле слова, православный историк Нового Завета имеет обязанность восполнить недостающее, отправляясь от свидетельства Предания, как от исходной точки. За восполнением естественно обращаться к самим новозаветным Писаниям, подлежащим изучению историка. Но исчерпывающее понимание литературного памятника требует от историка достаточной осведомленности об условиях его возникновения. В области новозаветных изысканий скудость внешних данных, сводящихся к отрывочным указаниям Предания, ставит исследователя в заколдованный круг: для суждения об условиях написания новозаветных книг требуется знание этих книг, предполагающее, в свою очередь, ясное представление об условиях их написания. Тем самым, исследователь обрекается на путь, который можно было бы обозначить как путь исторической дедукции. Сочетая указания Предания с тем, что ему известно об исторической среде, в которой, по свидетельству Предания, возникло то или иное новозаветное писание, он старается воспроизвести те требования жизни, которым оно должно было отвечать, а значит, и ту цель, которую должен был ставить перед собою писатель.

Для примера можно привести вопрос о происхождении Мф. По преданию, имеющему за собою consensus Церкви, Первое Евангелие было составлено для христиан из иудеев в древнюю эпоху. Указание естественно понимать в том смысле, что первые читатели Евангелия были иерусалимские христиане до катастрофы 70-го года. Значение иерусалимской Церкви в апостольский век мы предполагаем известным. Евангелие, составленное для Иерусалимской Церкви, должно было удовлетворять религиозным потребностям этой Церк-

ви и отвечать ее положению в христианском мире. Но очень часто — и даже большею частью — одной дедукции бывает недостаточно. Возьмем другой пример. — Предание единогласно свидетельствует, что Марк, автор Второго Евангелия, сохранил в своем Евангелии проповедь ап. Петра. Но место и время его написания древние писатели определяют по-разному. Разногласие древних писателей дает нам право прибегнуть к тому, что нам представляется возможным подвести под общее понятие интуиции. Интуиция есть творческое узрение, осеняющее исследователя при соприкосновении с материалом. Интуиция еще не есть знание, хотя расширение знания обыкновенно начинается с интуиции. В нашем случае, общее впечатление, которое возникает при чтении Мк., приводит нас к мысли, что оно было писано в Риме. Этот вывод, имеющий значение предварительное, получает, вместе с указанным выше свидетельством Предания, значение посылок, из которых дедуктивно могут быть выведены условия написания Мк., те религиозные нужды, которые потребовали его составления, та цель, к которой стремился писатель.

Предание, раскрытое и восполненное, и есть то историческое объяснение новозаветных писаний со стороны их происхождения, которого мы ищем. Но это объяснение, в указанной первой стадии, не идет дальше гипотезы и, при том, рабочей гипотезы.

Гипотетический характер наших построений определяется тем, что они имеют в своем основании допущенное без доказательства свидетельство Предания и предварительную интуицию подлежащего объяснению литературного памятника. Выше было указано, что свидетельство Предания в тех немногих точках, в которых оно допускает сопоставление с объяснениями либеральных историков, должно быть понимаемо и принимаемо, наряду и наравне с этими объяснениями, как гипотеза. К Преданию, получившему дедуктивное раскрытие и, тем самым, представляющему больше точек для сравнения, это замечание приложимо в полной мере. С своей стороны, и суждение, выражающее интуицию, имеет значение гипотезы. Этому учит нас опыт точных наук. Но и в области исторического знания мы постоянно имеем дело с интуицией. Как в точных науках, так и в истории, гипотеза есть суждение, выражающее интуицию.

Тем самым, определяется дальнейшая задача, или, говоря иначе, вторая стадия в работе православного историка Нового Завета. Гипотеза требует проверки. И в точных исторических науках рост

научного знания достигается через проверку научных гипотез. Этот путь проверки остается обязательным и для православного исследователя Нового Завета, стоящего на почве гипотезы Предания, раскрываемого дедуктивно и восполняемого интуицией писания. Недостаточно построить гипотезу. Надо ее проверить и, тем самым, доказать. Только проверенная гипотеза становится положительным знанием. Таково в естественных науках происхождение законов природы. Тюбингенское понимание древней церковной истории разбилось при соприкосновении с фактами. Отправляясь в изучении Нового Завета от свидетельства Предания, мы должны спросить себя, достигается ли на этом пути удовлетворительное объяснение тех фактов литературной истории первохристианства, которые стоят в центре нашего внимания.

Процесс проверки есть процесс двустепенный. Проверке подлежат, во-первых, основанные на Предании гипотезы о происхождении *отдельных* новозаветных писаний. Но отдельные новозаветные писания между собою связаны. Знание исторической среды, необходимое для дедуктивного раскрытия свидетельства Предания, почерпается не только из общих источников древней истории и, в христианской среде, не только из писаний отцов, — но и из книг Нового Завета. Так, объясняя Мф., мы предполагаем известным положение Иерусалимской Церкви в христианском мире. Сведения о Иерусалимской Церкви сохранились у Евсевия, но влияние Иерусалимского Центра, в еще большей мере, вытекает из внимательного чтения Деян. и посланий ап. Павла. То же касается и Мк. Если суждение римских христиан как первых читателей Евангелия есть результат предварительной интуиции Евангелия, то дедуктивный вывод о религиозных потребностях римских христиан, которые объясняли бы стоявшую перед писателем цель, опирается на фактические сведения о Римской Церкви, почерпаемые из Послания ап. Павла к Римлянам. В этой связи достаточно указать, что вопрос о составе Рима и о его первых читателях имеет в науке не одно, а несколько решений. Мы упомянули Мф. и Мк. потому, что о них была речь выше. Кроме того, отношение Мф. и Мк. между собою и отношение к ним Лк. составляет предмет так называемой синоптической проблемы, которая предполагает при всяком ее решении, исследование первых трех Евангелий в тесной взаимной связи. Это касается не только либерального решения, утверждающего приоритет Мк., но

и решения, согласного с Преданием, из которого, как было указано выше, вытекает независимость Мф. от Мк. Можно было бы привести и другие примеры. Приведенные показывают, что историческое исследование Нового Завета должно брать его как единое целое. Наши гипотезы о происхождении *отдельных* новозаветных писаний могут почитаться выдержавшими проверку, а значит, и доказанными только тогда, когда этой проверке будут подвергнуты выдвигаемые нами в виде гипотез объяснения *всех* новозаветных писаний.

Путь проверки для *каждой* новозаветной книги есть ее толкование. Толкование литературного памятника имеет самодовлеющее значение. Если оно отправляется от Предания, раскрытого и восполненного, то гипотеза Предания получает значение средства и оправдывает усвоенное ею выше наименование *рабочей* гипотезы. Рабочая гипотеза есть условное допущение, от которого исходит исследователь при объяснении изучаемых им фактов. Рабочая гипотеза достигает своей цели, если факты, к которым она прилагается, получают удовлетворительное объяснение. Но удовлетворительное объяснение есть, в то же время, и оправдание рабочей гипотезы, возведение и ее в степень проверенного знания.

Употребляя Предание как рабочую гипотезу, исследователь полагает ударение на цели новозаветного писателя. Цель вытекает из Предания, раскрытого и восполненного, но она поддается и интуиции. Интуиция, в этом случае, подкрепляет дедукцию. Цель книги, установленная дедуктивно и предвосхищенная интуитивно, есть исходная точка для анализа. Анализ может привести к двоякому результату. — Первый случай: толкователь наталкивается на существенные трудности и приходит к убеждению, что книга как целое не поддается объяснению тою целью, к установлению которой привело раскрытие и интуитивное восполнение Предания. Подобный результат надо понимать как опровержение рабочей гипотезы, а значит, и Предания в той его формулировке, какую оно получило в рабочей гипотезе. Но мыслима и другая возможность: толкование новозаветной книги, отправляющееся от предполагаемой цели, приводит к удовлетворительному ее объяснению в целом и в главных частностях. Тем самым, и рабочая гипотеза получает научное подтверждение, и путь проверки, в его первой стадии, может почитаться законченным.

Предложенную общую схему представляется уместным иллю-

стрировать на нескольких конкретных примерах в приложении к тем новозаветным писаниям, которые вызывают наиболее возражения со стороны либеральной критики.

Первый пример: пастырские послания ап. Павла (I-II Тим. и Тит.). Имя ап. Павла стоит в заголовке каждого из трех посланий. Как уже было указано, свидетельство о них Предания, подтверждающее самосвидетельство посланий, надо видеть в том, что Церковь приняла эти послания в состав канона. Но для того, чтобы уяснить себе условия их написания, этих данных еще недостаточно. За отсутствием других источников, мы обращаемся к предварительной интуиции посланий. Близость посланий друг к другу, по форме и содержанию, делает вероятным единство автора и составление всех трех посланий на протяжении непродолжительного промежутка времени. В сопоставлении с фактами жизни ап. Павла, известными из других его посланий и Деян., такие указания, как I Тим. I, 3, II Тим. I, 16-18, IV, 9, 21, Тит. I, 5 и сл. (ср. 12), III, 12, не находя для себя места в хронологических пределах Деян., заставляют предполагать освобождение ап. Павла из (первых) римских уз (Деян. XXVIII) и продолжение его благовестнического служения. Последнее предположение получает подтверждение с смутных указаний древнейших христианских писателей, в том числе Климента Римского (ср. I, 5), о путешествии ап. Павла в Испанию. Отсюда вытекает, что послания, в случае их подлинности, — о которой свидетельствует Предание! — относятся к шестидесятым годам, последним в жизни апостола. О близости смерти составитель II Тим. ясно говорит в IV, 6-8. В этих условиях цель посланий определялась бы, во-первых, общей обстановкой церковной жизни, в частности, развитием гностических течений, во-вторых, местом посланий в жизни апостола: закат приближается, его очередная и последняя задача — обеспечить преемство служения в трудную пору борьбы с ересями. Интуиция посланий, при первом, поверхностном, их чтении, подтверждает это понимание. Оно и есть та рабочая гипотеза, от которой исследователь отправляется при толковании посланий.

Второй пример, более сложный: Послание к Евреям. Имя ап. Павла, как автора послания, свидетельствуется Преданием. Предание говорит и то, что первые читатели послания — Евреи. Последнее указание — неопределенное. В сопоставлении со словоупотреблением древних христианских писателей, его естественно относить к

членам Иерусалимской Церкви, христианам из Иудеев. Интуиция послания делает этот вывод вероятным: послание отличается резко выраженным иудейским колоритом. Но авторство ап. Павла для Евр. имеет за собою consensus Церкви только начиная с IV века. Анализ источников Предания заставляет понимать Павлово происхождение послания иначе, чем оно понимается для других посланий, носящих имя апостола языков. Александрийские писатели говорили о Павловых мыслях и не-Павловом языке и допускали участие в составлении послания кого-либо из учеников апостола. Интуиция послания и в этом случае подтверждает свидетельство древних. Богословие и символика послания — происхождения Павлова. Прекрасный греческий язык не имеет параллели в других посланиях апостола. А проходящие через все послания формы первого лица *множественного* числа получают в XIII, 24 неожиданное объяснение в приветии “Италийских” (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Составители послания — италийские христиане. Один из них есть писатель в прямом смысле слова. Италийские христиане — верные ученики ап. Павла. В дни составления послания Павел пребывает в их среде. Формы первого лица *единственного* числа, прорывающиеся в последних стихах послания (XIII, 19, 22, 23), естественно, относить к нему. Из этих же последних стихов вытекает и дата послания. Павел — в Италии и располагает свободой (23в). Тимофей — тоже на свободе (23а). Узы Тимофея в других источниках не упоминаются. Но совокупность данных направляет мысль к тем же шестидесятым годам. Италийские христиане, имея Павла в своей среде, обращаются с посланием к Церкви Иерусалимской. С какой целью? В шестидесятые годы в Палестине собиралась гроза, которая привела к катастрофе Иудейской войны и разрушению Иерусалима. Цель послания, в этой обстановке, представляется ясной. Послание было голосом христиан из язычников к Иерусалимской Матери-Церкви, связавшей свою судьбу с судьбами Иудейства и нуждавшейся в утешении и в ободрении. Это утешение должно было продолжать основные мысли богословия ап. Павла. Обратимся к интуиции цели в самом послании. Мысль о прехождении Ветхого Завета в совершеннейшем священстве Иисуса Христа, Первосвященника Нового Завета, звучит как лейтмотив послания (VII-X). С другой стороны, отправители послания знают, что на долю читателей выпали тягчайшие испытания (X, 32-37, XII, 4 и сл. и др.), и понимают послание



как “слово утешения” (λόγος παρακλήσεως, XIII, 22, ср. славянский перевод). Вникая в пути домостроительства Божия, они ставят перед читателями “лучшую надежду” (VII, 19). Сложная гипотеза, представляющая собой раскрытие Предания, приводит к установлению цели послания посредством повторного сочетания дедукции и интуиции. Цель послания, таким образом установленная, предлагается как ключ для его толкования, и гипотеза, в значении рабочей гипотезы, может получить необходимую проверку.

Описанный нами сложный метод частичного введения в Новый Завет можно назвать церковно-богословским, поскольку за исходную точку он принимает суждение Церкви в свидетельстве Предания. Но восполнение Предания требует от исследователя проницательности историка. Историческая дедукция предполагает у того, кто ею пользуется, всеобъемлющее знакомство с эпохой, снабжающее его недостающими посылками. Что же касается творческой интуиции первоисточников, то с нее, как мы видели, часто начинается историческое исследование. Предлагаемый метод требует от историка, чтобы он был богословом, и от богослова, чтобы он был историком. С предпосылками богословскими сочетается метод общеисторический.

Этим же методом совершается и проверка гипотезы. Хотя метод проверки и есть общий метод историко-литературного исследования, — но бывают случаи, когда из нескольких толкований, *исторически одинаково возможных*, исследователь Нового Завета делает выбор по признаку догматическому, именно, избирает то, которое не стоит в противоречии с Преданием, в общем смысле исповедуемого Церковью учения. Сюда относится — для примера — уже отмечавшийся вопрос о братьях Господних, толкование Ин. XIV, 28 (“Отец Мой более Меня”), выдвигающий проблему субординационизма, т.е. подчинения Сына Божия Богу Отцу, и т. п. В других случаях Халкидонский догмат о соединении естеств в лице Богочеловека Иисуса не только неслиянно и неизменно, но и нераздельно и неразлучно не позволяет нам объяснять слова и деяния Христовы из общей предпосылки единообразия *человеческой* природы. Божественное естество для человека неисследимо. И испытующий вопрос чаще, чем в истории чисто человеческой, остается без ответа. Что имел в виду Господь, когда на Тайной Вечере подал кусок Иуде (Ин. XIII, 26)? Только ли указать предателя на вопрос Возлюблен-

ного? Едва ли. Испытующая мысль толкователя неизменно искала объяснения. Судя по аналогиям человеческим, в этом знаке восточного внимания видели последнюю попытку обратить Иуду на путь добра. Но с куском в Иуду вошел сатана (27). Искупительный подвиг Сына Божия был связан с предательством Иуды. О том, что думал Богочеловек, мы не можем идти дальше робких и бессильных догадок. Наш последний ответ есть *ignotamus*\*. Но не бывает ли и в человеческой истории смиренное исповедание своего незнания во многих и многих случаях “научнее” самодовольного и в своей самодовольности ограниченного знания? Ведь и выбор *догматического* толкования признается возможным только тогда, когда толкование, ему противостоящее, исторически *однаково* оправдано. Доказать со всею силою исторической убедительности, что братья Иисуса были дети Иосифа и Марии, а текст Ин. XIV, 28 предполагает субординационизм, есть задача безнадежная. Из отношения братьев к Иисусу (Ин. VII, 3-5, ср. Мк. III, 21) трудно вывести, чтобы они были моложе Его, а понимание Ин. XIV, 28 требует толкования текста в общем контексте Четвертого Евангелия. В Четвертом Евангелии субординационизм не наблюдается.

Своеобразие метода, как богословско-исторического, отвечает единственности предмета в его православном понимании, изложенном выше. Метод соотносится с богочеловеческою сущностью Священного Писания Нового Завета. Действование Духа Святого в священных книгах Нового Завета обязывает исследователя к подходу богословскому. Человеческое усилие богодухновенного писателя требует от него подхода исторического. В подъеме человеческого творчества и в полноте естественных сил православный историк новозаветных писаний осуществляет свободу в Церкви.



\* нам неизвестно (лат.)

Б. Сове

## ЕВХАРИСТИЯ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ И СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА

В великий день таинственной Пятидесятницы было положено начало новому благодатному царству — обществу Нового Израиля, Церкви Христовой — мистическому телу Христову. В Церкви воссоздало единство человеческого естества, расчлененного грехом. Горделивому строительству вавилонской башни, смешению языков и разделению человечества в богослужении Пятидесятницы противопоставляются огненные языки Св. Духа и богочеловеческое соборное тело Церкви, соединенное воедино любовью.

“Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут едино” (Иоан. 17, 21), — молился Христос своему Отцу в первосвященнической молитве. Эта молитва и предшествующая ей прощальная беседа Христа с собеседниками — друзьями — апостолами в Сионской Горнице, этот гимн ликующей и торжественной любви, богословие Евхаристии, в Евангелии “богослова и друга Христова” Иоанна занимает место, соответствующее описанию Тайной Вечери у синоптиков. На ней была совершена первая Евхаристия, установившая Новый Завет. “Сие творите в Мое воспоминание”. Исполняя эту заповедь Христа в полном сознании великого значения Евхаристии, апостолы совершают это таинство. Реконструкция первоначальной формы Евхаристии представляет сложную проблему<sup>1</sup>. По всей вероятности, апостольская Евхаристия по форме походила, если не повторяла, чин иудейской вечери друзей (*habura*) — *kiddush*, может быть пасхальной.

Книга Деяний повествует, что после первой проповеди Ап. Петра и крещения 3000 человек “они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба” (Деян. 2, 42) и, “преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте

<sup>1</sup> См., например, Lietzmann H. *Messe und Herrenmahl*. Bonn 1926. Карабинов И. *Евхаристическая молитва*. СПб. 1908. Gavin F. *The Jewish antecedent of the Christian Sacraments*. London 1928, стр. 60-97.

сердца” (Деян. 2, 46). Это преломление хлеба озаряло благодатными лучами всю жизнь первохристианской общины, живущей постоянно радостью блаженного сорокадневия. “Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения в всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого” (Деян. 2, 44-45. “У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, и не было между ними никакого нуждающегося” (Деян. 4, 32, 34). Жизнь христиан была проникнута сознанием, что “если страдает один член, страдают с ним и все члены, славится один член, с ним радуются все члены” (I Кор. 12, 36). У “чаши благодарения” для христиан указывался путь к разрешению социальной проблемы, мучительная острота которой в Римской Империи и до сего времени волнует наши сердца; как она мучила и христиан первых веков. Евхаристия углубила остроту проблемы. Евхаристия соединяла и уравнивала всех — господ и рабов, богатых и бедных. Все члены Церкви — равны и свободны во Христе. Все — дети Божии, все — друзья Христовы, братья и сестры. “Один хлеб и мы многие — одно тело: ибо все причащаемся от одного хлеба” (I Кор. 10, 6).

Это единство всех членов Церкви во Христе во образе Пресвятой Троицы и союз любви, даруемый в Евхаристии<sup>1</sup>, звучат во всех евхаристических молитвах, начиная с “Учения двенадцати Апостолов”, еще сохранившего словесные формы иудейских застольных ритуалов, но вложившего в них новое содержание — христологию и еkkлезиологию<sup>2</sup>.

“Да приидет благодать, и да прейдет мир сей”, — молится литург. И община торжественным мессианским гимном приветствует Евхаристического Христа. “Осанна Богу Давида... Маран афа — Господь пришел”. Он является верующим в Евхаристии. Наступает парусия. Исполняются видения и чаяния древних пророков. “Да придет Царствие Твое”. Начинается мессианское царство. “Се бо входит Царь Славы”. Христос царствует. Христиане участвуют в брачной вечери Агнца, в мессианской трапезе, соборно принося

<sup>1</sup> Священнейшая Евхаристия — узы любви. Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Деяния XI. Полное собрание творений, т. IX. 1903. СПб., стр. 355

<sup>2</sup> Интересны статьи Gibbins H. J. The problem of the liturgical section of the Didache. The Journal of theological studies. Vol. 36 (Oct. 1835), pp. 373-386; Middleton R. D. The Eucharistic Prayers of the Didache. Ibid. (Juli), pp. 259-267.

молитву благодарения и причащаясь Тела и Крови Христовых. Это и было тем веселием, о котором говорит книга Деяний, Это и было тем благодатным опытом, который вдохновлял на исповеднический и мученический подвиги.

Соборность Евхаристии, крестовоскресного праздника христианской общины, ярко выражена во всех чинах литургии — “общего дела” Церкви, начиная с ее описания в Апологии Св. Иустина Мученика<sup>1</sup>, (написанной между 150 и 155 гг.).

Евхаристия совершается в день воскресный — “день солнца”. В ней принимают участие все члены общины. После чтения Священного Писания и проповеди все приносят приношение (ср. I Кор. 16, 2) — дары — жертву Богу, вещество для таинства, участвуя этим в общем евхаристическом жертвоприношении<sup>2</sup>. “Мы приносим Богу не как будто нуждающемуся, но в благодарение его господству и в освящение твари... Слово хочет, чтобы и мы приносили дары к алтарю часто и неопустительно<sup>3</sup>. К этим дарам присоединялись и дары ближним, но не как простой акт благотворительности, а как жертва Богу. “Между тем достаточные и желающие, каждый по своему произволению, дают, что хотят, и собранное складывается у представителя, и он имеет попечение о сиротах и вдовах, о всех нуждающихся вследствие болезни или по другой причине, о находящихся в узах, о пришедших в нужде<sup>4</sup>. Без любви — жертва несовершенна (Мф. 5, 22-24). Участие в литургийном благодарении предшествовало примирению и врачеванию взаимных отношений членов общины. Это требование предъясняется “Учением 12 апостолов” к участвующим в Евхаристии наравне с указанием допускать к ней только возрожденных в водах крещения. Примирение запечатляется “святым лобзанием любви” (I Кор. 16, 20), “лобзанием любви” (I Петр. 5, 14), “лобзанием примирения” (св. Кирилл Иерус., 5 тайнов. слово), “божественным лобзанием” (Дионисий Ареопагит), которое “соединяет взаимно души”. “Когда, — пишет Тертуллиан, — больше целование с братьями уместно, как не тогда, когда

<sup>1</sup> Собрание древних литургий, вып. I. СПб. 1874, стр. 40-43.

<sup>2</sup> Подробнее, Петровский А. Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование Проскомидии. Христ. Чтение. 1904. т. ССХVII, ч. I, стр. 406 и след.

<sup>3</sup> Св. Ириней Лион. *Contra Haer.*, I. 4. с. XVIII. Собрание. в. I, стр. 46.

<sup>4</sup> Св. Иустин. *Ibid.*, стр. 42.

возносится более угодная Богу общая молитва, после которой они, как участники в нашем молитвенном подвиге, своим целованием хотят скрепить свой братский союз с ними. Какое моление цельно без скрепы святым целованием?<sup>1</sup> “Возлюбим друг друга”. Без любви невозможно единомыслие. Источник любви — Христос<sup>2</sup>. Соединенная в единое тело этим “священнодействием мира” (Дионисий Ареопагит), которым достигается “единомыслие и единокровие и словесное тождество” (св. Максим Исповедник), община приступает к евхаристической молитве, которая читается епископом, окруженным клиром. Молитва часто импровизируется, ибо анафора находится еще в расплавленном состоянии. Литург вслух от лица всех верующих приносит благодарение и “словесную и бескровную службу” “о всех и за вся”. Он не отделен от верующих. Он — “предстоятель братии” (св. Иустин), “уста всех” (Феодор Моп. и Нарсай), он — корифей хора “союзом любви связуемых” и дающих “благодарение и славу Дающему всем мир”. Вся община творчески участвует в евхаристической молитве, в евхаристической жертве и благодарении, запечатлевая молитву общим торжественным “аминь”.<sup>3</sup> Этим молитвенным подвигом выполнялось первое общественное дело — литургическое, одна из главнейших обязанностей не только иерархии, но и всех членов Церкви, народа “Нового Израиля”, “народа избранного, царственного священства, рода святого” (1 Петр. 2, 9; Анафора Св. Василия Великого), ибо в Церкви Христовой осуществляется идеал, которого чаял Моисей (Исх. 19, 6) и пророки — всеобщее священство.

Конечно, это учение о всеобщем священстве не исключает богоустановленной иерархии, совершительницы таинств. “Только та

<sup>1</sup> De oratione. Собрание древних литургий, в. I, стр. 58. Ср. Молитва перед целованием мира. Сирийская лит. Иакова. Собрание древних литургий. Вып. 2. стр. 24. Сирийская лит. Василия Вел. Вып. 2, стр. 86. Алекс. лит. св. Марка. Вып. 3, 29. Эфиопск. лит. Вып. 3. стр. 99; Коптская лит., стр. 53-54. Армянск. лит. Вып. 2., стр. 200-201. Мозарабская лит. Вып. 4, стр. 144. Молитва перед целованием в русских рукоп. служебн., начатая с XIV в. Орлов М.Н. Литургия св. Василия Великого. СПб. 1909, стр. 159.

<sup>2</sup> Иерей целует покрытые дискос, и потир, и край престола.

<sup>3</sup> 1 Кор. 14, 16. Чины древних литургий. Иустин. Собрание древних литургий, в. 1, стр. 40. Св. Дионисий Алекс. Из письма к Сиксту, еп. Римскому. Церковная история Евсевия, кн. VII, 9. Собрание, стр. 69 и др.

евхаристия почитается истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставил это.<sup>1</sup>

Об участии народа в евхаристической молитве ясно учит св. Кирилл Иерусалимский<sup>2</sup> и св. Иоанн Златоуст, глубоко скорбевший о равнодушном отношении многих христиан к литургии. “В молитвах много содействует народ. Так, например, о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом... При самом совершении страшных тайн священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова “со Духом Твоим” означают не что иное, как именно это. И молитвы благодарения также *общие* — потому что не один священник приносит благодарение, но и весь народ”. Св. Иоанн Златоуст подчеркивает ответственность *всех членов* Церкви, продолжая: “Все же это сказано мною для того, чтобы каждый из подначальных трезвился, чтобы мы знали, что все мы едино тело и столь же различаемся один от другого, сколько член от члена, и чтобы мы не все возлагали на одних священников, но и сами преклись о всей Церкви, как о теле всем нам общем”<sup>3</sup>.

Приглашение диакона “Станем добре, станем со страхом, святое возношение в мире приносить” относится ко всем верующим. Евхаристические молитвы обращены к Богу от лица *всей* общины (“мы” молитв). Например, в сирийской литургии св. Иакова — после слов анафоры, произносимых священником. “Сие творите в Мое воспоминание”...

*Народ.* Смерть Твою, Господи, мы воспоминаем, Воскресение Твое исповедуем и второго пришествия Твоего ожидаем; просим у Тебя милости и благодати, молим об оставлении грехов; да будут милости Твои на всех нас.

*Священник.* Итак воспоминаем, Господи, смерть Твою и тридневное Воскресение Твое... Приносим Тебе сию страшную и бескровную жертву... Ибо Твой народ и Твое достояние умоляет Тебя, а через Тебя и с Тобою — Отца Твоего, и говорит:

*Народ.* Помилуй, Господи Боже всемогущий, помилуй нас.

<sup>1</sup> Св. Игнатий Богоносец. К Смирнянам. Собрание древних литургий, в. 1, стр. 39.

<sup>2</sup> Мы должны благодарить... воспоминаем... повторяем... умоляем... воспоминаем... повторяем... 5 тайновод. слово. Творения СПб. 1913, стр. 248-249.

<sup>3</sup> Толкование на 2 послание к Коринфянам. Беседа 18, 3. Творения в русском переводе, т. X, кн. 2. СПб. 1904, стр. 632-633.

*Священник.* И мы, немощные и грешные рабы Твои, Господи, благодарим Тебя, прославляем Тебя за всех и все.

*Народ.* Прославляем Тебя, благодарим Тебя, поклоняемся Тебе, благодарим Тебя и молим у Тебя прощения, Господи Боже, помилуй нас и услышь нас.

*Диакон.* Как страшен настоящий час. Как ужасно, возлюбленные мои, то время, в которое... Святой Дух... почиет на сей евхаристии... и освящает ее... Присутствуйте же со страхом и трепетом, стойте и молитесь... Воскликнем и скажем трижды: Господи, помилуй.

*Священник* произносит призывание Св. Духа.

*Народ.* Трижды: Господи, помилуй, и запечатлевает призывание Св. Духа двукратным “Аминь”.

Далее народ приглашается диаконом к отдельным частям ходатайственной евхаристической молитвы, читаемой священником. Каждая из шести частей утверждается “Аминь” народа. Он же и заканчивает анафору словами “Каким оно было и есть в роды родов” и (будет в продолжение) будущих веков во веки. Аминь<sup>1</sup>.

Это общее участие в принесении евхаристической жертвы завершается общим причащением св. Тела и Крови Христовых. Объединенные в молитве “единым сердцем и едиными устами”, верующие соединяются со Христом и в Нем друг с другом. “Нас же всех от Единого Хлеба и Чаши причащающихся соедини друг ко другу во Единого Духа Святаго Причастие” (Анафора св. Василия Великого). Причащение каждого члена запечатлевалось “Аминь”, может быть общим<sup>2</sup>.

Общее причастие за каждой литургией было нормой в Древней Церкви. Оно было тесно связано с общей евхаристической молитвой и жертвой. Находящиеся под запрещением и лишенные права приступать к Св. Чаше не могли участвовать в Литургии<sup>3</sup>. Литур-

<sup>1</sup> Собрание древних литургий. Вып. 2. СПб. 1875, стр. 26-37. Brightman, стр. 87-96. Ср. сирийская литургия Св. Василия Вел. Ibid., стр. 89-101. Коптская св. Кирилла Алекс. Ibid. вып. 3, стр. 54-70; эфиопская — Ibid. стр. 99-108. Мозарабская, стр. 140-149.

<sup>2</sup> См. мученические акты св. Перепетуи. Ее сон. Собрание древних литургий, в. 1, стр. 75.

<sup>3</sup> Возглас диакона в армянской литургии “Целуйте друг друга лобзанием святым, и те из вас, которые не могут причаститься сего божественного таинства, да выйдут за двери” (в. 2, стр. 200). Ср. возглас в коптской литургии св. Кирилла Алекс. — “непричащающияся, изыдите” (Ibid. вып.3, стр. 99).



гия совершалась по воскресным дням (Учение 12 апостолов. Апологию Иустина Муч. ср. Деян. 20, 7). В IV веке Евхаристия совершается и в субботу в Александрии и вообще в Египте, в Малой Азии и Константинополе<sup>1</sup>.

В некоторых же частях Церкви причащение было более частым. Так св. Василий Великий в письме к Кесарии, жене Патриция, пишет, “что мы причащаемся 4 раза каждую седмицу — в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, а также и в другие дни, если бывает память какого святого”, но

“Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать святое тело и кровь Христову”<sup>2</sup>. Обычай ежедневного причащения был распространен и в Риме и в Испании<sup>3</sup>. В конце III — начале IV в. постепенно устанавливается Великий Пост — время покаяний и сокрушения о грехах. В скорбные дни поста полная литургия — праздник христианской общины с ее пасхальной крестовоскресной радостью Голгофы и Светозарной ночи — не могла совершаться. Однако верующим было разрешено причащаться и в дни поста. Было положено начало литургии Преждеосвященных Даров, которая представляет собой соединение вечерни с причащением. Эта “литургия” говорит о возможности причащения вне полной литургии. Это допускалось в Древней Церкви. Так, например, св. Иустин Мученик отмечает, что Св. Дары к отсутствовавшим посылаются через диаконов<sup>4</sup>. Древняя Церковь знала практику хранения Св. Даров на дому и самопричащения<sup>5</sup>. Она удерживалась впоследствии в монашеской практике<sup>6</sup>. Но, конечно, самопричащение, как и причащение больных, не могло заменить собою полной литургии с ее соборной евхаристической жертвой и соборным причащением. Самопричащение допускалось “нужды ради”, подобно тому, как в настоящее время допускается участие в анафоре и принесении да-

<sup>1</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон, в. 1 Киев 1910, стр. 164.

<sup>2</sup> Творения. Изд. 3, ч. 6. С. Посад 1892, стр. 201.

<sup>3</sup> Скабалланович. *Op. cit.*, стр. 165.

<sup>4</sup> Собрание древних литургий, в. 1. стр. 40, 42.

<sup>5</sup> Например, Причащение Серапиона. Церковн. История Евсевия, кн. VI. гл. XLIV. Собрание древн. литургий, в. 1, стр. 68.

<sup>6</sup> Например, Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной Церкви. Одесса 1894, т. II, стр. 116-123.

ров без причащения или своего рода “духовное причащение”<sup>1</sup>.

Соборный характер Евхаристии требовал совершения одной только литургии в каждом городе<sup>2</sup>. Впоследствии отсюда возникает западная практика *fermentum*\*, посылаемого епископом в приходские храмы.

Эта соборность евхаристии в Древней Церкви светила миру и его освящала. Участники Царства Христова в Храме за литургией вдохновлялись желанием нести в мир любовь, радость и свет — для врачевания социальных болезней, уродующих прекрасный Божий мир. Вся жизнь христианина, освящаемая церковными таинствами, протекала около Евхаристии и освящалась ею, ибо все таинства были соединены с нею. Вышедший из купели возрождения, получивший блаженное право именовать Бога своим Отцом и запечатленный “печатью дара Духа Святаго” радостно в первый раз приступали ко Св. Чаше. У нее же соединялись во Христе вступавшие в брачный союз, получая церковное благословение<sup>3</sup>. Ради св. Чаши несли долготелее суровое покаяние грешники, которые так волновали церковную совесть. Благодатные дары священства и елеосвящения подавались за литургией. На ней также совершались и другие священнодействия, например, пострижение в монашество<sup>4</sup>, освящение мира, воды Святых Богоявлений<sup>5</sup>.

Такова евхаристическая практика Древней Церкви. Евхаристия — радость в духовной жизни отдельного члена Церкви. Она — основа и благодатное вдохновение на подвиг восхождения по лестнице добродетелей. Она — “лекарство бессмертия, средство целебное, чтобы не умереть, но чтобы жить во Иисусе Христе постоянно”.

<sup>1</sup> См. Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Литургию. Москва 1823, стр. 244-245. Прим. А.

<sup>2</sup> “Старайтесь иметь одну Евхаристию: ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его. Один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами”. Св. Игнатий Богоносец. К Филадельф., гл. IV. Собрание древних литургий, в. 1, стр. 38-39.

<sup>3</sup> И. Покровский. Брачные молитвы и благословения Древней Церкви (I-X в.). Сборник статей в память столетия Московской Духовной Академии. 1913 г. II, особенно стр. 577-592.

<sup>4</sup> Большой Требник. Пальмов Н. Пострижение в монашество. Киев 1914.

<sup>5</sup> Мансветов. Церковный Устав. Москва 1855, стр. 240.

\* закваска (*лат.*)

Она — обожение, верущая во Христа, его теосис. Но евхаристия имеет и соборный характер. Участие в ней — общее дело всех членов Церкви. И если кто-нибудь по какой-либо причине, чаще всего по небрежению к величайшему духовному сокровищу — Св. Дарам, по небрежению к своей обязанности члена Церкви и заповеди любви к другим членам Церкви, отказывался или уклонялся от этого общего дела, Церковь начинала беспокоиться и немедленно старалась выяснить причины этой духовной язвы, чтобы ее залечить. Этими заботами проникнуты правила соборов в после-константиновскую эпоху. Обращение Империи в Христианство привлекло в ряды Церкви многих номинальных христиан. “Из личного, чисто жертвенного подвига христианство для большинства людей превратилось в дело общественного приличия, а иногда даже и выгоды” (Митр. Сергей Московский). Духовная напряженность христиан ослабела, и вышло небрежное и недостойное отношение к Литургии. Учащаются случаи ухода из Церкви после чтения Священного Писания и проповеди. Это поведение огорчало св. Иоанна Златоуста. 2 правило Антиохийского Собора 341 года и 9 правило св. Апостол отлучают “непробывающих на молитве и святом причащении до конца” или, как читается последнее правило в Славянской Кормчей 1787 года, согласно толкованиям Зонары и Аристина, “непробывающих в Церкви до последней молитвы, не причащающихся”<sup>1</sup>.

Затем вообще христиане перестали приходить к литургии. Это небрежение к Евхаристии людей, “утративших крепость и теплоту веры и предавшихся делам и заботам мирским”<sup>2</sup>, побудило Церковь принять решительные меры. 21 правило Ельвирского собора (305 г.), 11 правило Сердикского собора (343 г.), повторенное 80 правилом Трулльского собора (692 г.) извергает из клира и отлучает клириков и мирян, “не приходящих к литургии в три воскресные дня в продолжении трех седмиц”. Но эти меры не оказали должного действия. Мы знаем, что в Византии иногда даже патриарх или император уходили из храма после чтения Евангелия<sup>3</sup>. Упадок

<sup>1</sup> Никодим (Милаш). Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб. 1911, т. 1, стр. 69.

<sup>2</sup> Св. Прокл. Слово о Предании божественной литургии. Собрание древних литургий, в. 2, стр. 237.

<sup>3</sup> А. Голубцов. Соборные чиновники и особенности служб по ним. Москва 1907, стр. 179, прим. 1.

духовной жизни продолжался и выражался в уклонении от участия в литургии и причащении. Во времена Златоуста<sup>1</sup> некоторые причащались один или два раза в год, несмотря на обличение святителя. Эту практику редкого причащения осуждает и преп. Кассиан. Против нее же направлены “ежедневные епитимьи для монахов”, приписываемые преп. Феодору Студиту<sup>2</sup>.

Происходят другие перемены в литургийной практике. Постепенно вводится *тайное*<sup>3</sup> чтение евхаристических молитв. Некоторые литургисты видят зародыш этой практики в 19 правиле Лаодикийского собора (343 г.), что, однако, подвергается сомнению<sup>4</sup>. Тайное чтение анафоры распространяется в эпоху Юстиниана. Тщетно борется с этим нововведением, ссылаясь на Рим. и 1 Кор. 14, император перед своею смертью. “Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры *не тайно* (*sesiopimenon*) произносили молитвы божественного приношения и святого крещения, но голосом (*meta phonis*), который был бы слышим верным народом, дабы умы слушающих возбуждались к большему угрызению совести... Приличествует молитве к Господу нашему Иисусу Христу, нашему Богу с Отцом и Святым Духом во всяком приношении и других службах возносить громко (*meta phonis*). Те, которые откажутся, дадут

<sup>1</sup> Например, беседа 5 на 1 послан. к Тимофею. Творения, т. XI, кн. 2 (1905), стр. 656-7. Беседа 17 на посл. к Евреям, т. XII, кн. 1 (1906), стр. 153-4.

<sup>2</sup> Принадлежность *всех* этих правил Преп. Феодору Студиту сомнительна. Н. Гроссу, Преподобный Феодор Студит. Его время, жизнь и творения. Киев 1907, стр. 296-99.

6. О том, кто по неведению не причащается. — Тот, кто свыше 40 дней без епитимьи оставался без причащения, должен указать причину и, если окажется, что делал это по небрежности, должен подвергнуться епитимии в течении 40 дней.

41. Если кто в день литургии не причащался, тот должен указать причину, а если не укажет, то должен поститься до вечера, делая 50 поклонов.

62. Монах или мирянин, не находящийся под епитимией и по своей небрежности сорок дней не приступивший к причастию, должен быть отлучен от Церкви на (один) год. Творения Преп. Отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе. СПб. 1908, т. II, стр. 848, 850, 852.

<sup>3</sup> Греч. *mystikos*, Сип. *gehontho*.

<sup>4</sup> Например, Brightman. 520, прим. 9.

ответ у престола Божия, и мы, если узнаем, не оставим их без наказания<sup>1</sup>.

К VIII веку тайное чтение анафоры становится общепринятой практикой<sup>2</sup>, хотя продолжают недоумения, вопрошания и споры, отмечаемые литургистами, которые дают объяснение по явлению заамвонной молитвы<sup>3</sup> как заменяющей для мирян анафору. “Некоторые стоящие вне алтаря часто приходят в недоумение, спорят между собой и говорят: *какая цель, мысль и сила тихо читаемых архиереем молитв, и желают получить об этом некоторое понятие*, то поэтому божественные отцы и начертали (заамвонную молитву), как бы сокращение всего, о чем было просимо (в продолжении литургии) и таким образом сообщают желающим понятие о *платье по бахроне*”<sup>4</sup>.

К VIII тайное чтение евхаристического канона, зародыш тихих месс, наблюдается и на Западе<sup>5</sup>. Высказывались разные предположения о причинах введения тайного чтения анафоры<sup>6</sup>. Предполо-

<sup>1</sup> 6 глава 137 Новеллы Юстиниана 26 марта 565 года. Греческий текст у Mommsen'a. Corpus juris civilis, III, стр. 695-699, 1896). Ср. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Oxford 1896, стр. 533: 19-23. “Дабы души слушающих приходили от того в большее благоговение”. Новелла дошла в двух редакциях: 1) оригинальный текст у Mommsen'a. 2) Смешанный текст новелл 123 (1 мая 546 г.) и 137 (26 мая 565 г.), в котором новелла 137 частями включена в новеллу 123. P. L. 72. 1019-1039.

<sup>2</sup> Указание на чтение mystikos в Барбериновом (VIII-IX в.) и Порфириевом (VIII-IX) Евхологиях. Орлов М.Н. прот. Литургия Св. Василия Великого. СПб, 1909.

<sup>3</sup> Она употребляется в VIII-IX веках. — Барберинов Евхологий. Ibid., стр. 302. Ср. стр. 322-381.

<sup>4</sup> Феодор, еп. Андидский (XI век. — Красносельцев Н.Ф. О древних литургических толкованиях. Одесса 1894, стр. 11-13). Краткое рассуждение о тайнах и образах божественной литургии, составленных по просьбе боголюбезного Василия, епископа Фитийского (перевод Красносельцева, Православный собеседник, 1884, гл. I, стр. 413. Пространная редакция (после X века) (по Красносельцеву. О толкованиях, стр. 9) “Последовательного изложения церковных служб и обрядов”. Св. Германа, патриарха Константинопольского (715-732). Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию богослужения, т. I. СПб. 1855, стр. 425.

<sup>5</sup> Впервые в Ordo Romanus II. Mabillon. Museum Italicum, II, стр. 48.

<sup>6</sup> Голубцов А. О причинах и времени замены гласного чтения литургийных молитв тайным. Богословский Вестник, 1905, т. III, стр. 69-75. Слово о предании божественной литургии. Собрание, т. 2, стр. 23-58.

жение, что эта практика была принята для сокращения литургии по той же причине, по которой, по свидетельству св. Прокла<sup>1</sup>, св. Василий Великий и св. Иоанн Златоуст сократили анафору, не может быть признана убедительной, так как в эту эпоху начинается процесс удлинения литургии оглашенных и возникает практика литаний и процессий перед литургией, положившим начало нашим молебнам, которые в течение долгого времени совершались и теперь совершаются в некоторых местах перед литургией, а не после нее. Нельзя согласиться и с догадкой Дюшена о трудностях громкого чтения молитв в больших храмах<sup>2</sup> или с гипотезой о недоразумении, возникающем от неправильного понимания слова *mystikos*, помещенного перед анафорой для указания какого-то особого таинственного способа ее чтения.

Едва ли правильна и гипотеза, что тайное чтение молитв возникло от сокращения числа причастников. Причащались за литургией только священнослужители; они-то и читали анафору про себя, тайно<sup>3</sup>.

Однако, несомненно, что тайное чтение связано с евхаристическим небрежением церковного народа. Евхаристия — таинство, которое вызывает в верующих священный трепет. “Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом”. Этот трепет присущ литургии во все времена. Но евхаристическое небрежение народа заставило отцов и литургистов сосредоточить преимущественное внимание на раскрытии необходимости благоговения, священного страха и трепета перед Св. Дарами, перед которыми Ангелы закрывают лица. К св. Чаше должно приступать “со страхом и любовью”. Священный трепет дополняет обычное чувство недостойности и греховности. В Евхаристии Христос — *rex tremendae majestatis*\*. У св. Иоанна Златоуста, отмечавшего со скорбью упадок евхаристического пафоса и горения, встречаются постоянные напоминания о необходимости священного трепета перед страш-

<sup>1</sup> Слово о предании божественной литургии. Собрание, в. 2, стр. 23-58.

<sup>2</sup> Английский пер. *Christian Worship. Its origin and evolution*. Ed. 5. London 1927, стр. 117-118.

<sup>3</sup> Гавриил архим. (= архиепископ). Руководство по литургике. Тверь 1886, стр. 104. Неясно, как же быть с диаконами, которые причащаются, но молитвы не слышат.

\* царь приводящего в трепет величия (*лат.*)

ными Тайнами<sup>1</sup>. Намеки на эти настроения встречаются у св. Кирилла Иерусалимского<sup>2</sup>. Св. Иоанн Златоуст, в эпоху которого анафора, вероятно, читалась вслух<sup>3</sup>, имел огромное влияние, в частности и в Сирии. И именно у сирийских писателей и литургистов особенно развиты мотивы священного трепета, которые почти отсутствуют в древних чинах литургии, в литургии Апостольских постановлений, в анафоре Серапиона Тмуитского и у отцов IV века, исключая упомянутых Златоуста и св. Кирилла. В толковании на литургию Феодора Мопсуэстийского († 428), данного им во второй книге *Liber ad Baptizandos*<sup>4</sup> — постоянно встречается эпитет “страшный”, употребляемый в применении к таинству Евхаристии, жертве, Св. Дарам. Здесь же даются указания о мистериальном молчании. “Когда мы пребываем в молчании в великом почтительном страхе, священник начинает анафору<sup>5</sup>. Серафимовский гимн поется всеми присутствующими... “и священник присоединяется громко к невидимым воинствам”<sup>6</sup>. “Священник читает *тихо* эти молитвы”<sup>7</sup>. О чувствах страха и трепета и о тихом — тайном — чтении анафоры говорит и несторианский писатель Нарсай († 502), основатель Низибинской школы, находившейся под сильным влиянием Феодора Мопсуэстийского. В своей 17 гомилии<sup>8</sup> он дает описание и

<sup>1</sup> Например, Жертва страшная. (Творения, т. 1, стр. 462; т. V, стр. 484); страшная и таинственная, т. VI, стр. 384; страшная и ужасная, т. X, стр. 240. Евхаристия — таинство страшнейшее, т. I, стр. 417; страшное и спасительное, т. VII, стр. 289. Еще подробн. Edmund Bishop. Appendix k Texts and Studies, vol. VIII, № 1, стр. 94-95, прим. 2.

<sup>2</sup> “Ибо действительно в оный священный час должно иметь сердце устремленным к Богу”. Творения, стр. 247.

<sup>3</sup> “Если ты будешь благословлять на языке иностранном, то простолюдин не может отвечать *аминь* и слыша окончательных слов: во веки веков, он не скажет *аминь*”. Беседа 35 на I Кор. Творения. СПб. 1904, т. X, кн. 1, стр. 358.

<sup>4</sup> Называемой иногда восточно-сирийскими писателями “Книгой о таинствах”. “Commentary of Theodor of Mopsuestia on the Lord’s Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist” by A. Mingana. Woodbrooke Studies, vol. VI. Cambridge 1933. Английский пер., стр. 70-123.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 99.

<sup>6</sup> Ibid., стр. 102.

<sup>7</sup> Ibid., стр. 105.

<sup>8</sup> Texts and Studies, v. VIII, № 1. Cambridge 1909, стр. 1-45. Об авторстве Нарсаи, см. Ibid. R.H. Connolly, стр. XII-XLI и F.C. Burkitt. The MSS, of “Narsai on the mysteries”. The Journal of theological Studies. 1928, стр. 269 ff.

истолкование современной ему литургии, очень похожей, кроме анафоры, на несторианскую литургию Фаддея и Мариа<sup>1</sup>.

Например, после символа веры “священник приносит таинство искупления нашей жизни, исполненный трепета и облеченный страхом и великим ужасом. Священник пребывает в ужасе и великом страхе с трепетом по причине его долгов и долгов всех детей Церкви... Трепет и страх за себя и за народ лежат на священнике в этот ужасный час. В страшных условиях и служении он предмет ужаса даже для серафимов, сын праха предстоит в великом страхе, являясь посредником<sup>2</sup>. Страшный царь, таинственно закланный и погребенный, и страшные стражи (ангелы), стоящие в страхе в честь их Господа. С такими мыслями предстоит священник для священнослужения, почтительно, с великим страхом и трепетом”<sup>3</sup>. Этими чувствами проникнут и возглас диакона.

“Глашатай Церкви и теперь возглашает и предупреждает каждого исповедать свои грехи Господу и просить Его в чистоте сердца. “Станем добре”, он говорит “смотрите вашим умом на происходящее великое таинство, которое совершаете вы, смертные. Страшные тайны освящаются руками священника. Пусть каждый пребывает в страхе и ужасе, пока это совершается. Священник уже приступил один к молению: молитесь и вы с ним, чтобы ваш мир увеличился через его посредство. Склоните к земле взор ваших умов и просите горячо. Вознесите прошения всех Богу в этот час, полный трепета и великого страха”. За этим следует призыв к молчанию. “Пусть никто не осмелится сказать ни одного слова устами... пусть молится сердцем, а не устами, и пусть он просит умом, а не языком”<sup>4</sup>. После возгласа “Горе имеем сердца” вся община хранит молчание, и все готовятся к пламенной молитве в своих сердцах. Священник безмолвствует, и диакон пребывает в молчании, весь народ спокоен и безмолвствует... Священник, уста Церкви<sup>5</sup>, открыва-

<sup>1</sup> Собрание древних литургий, в. 4, стр. 12-33.

<sup>2</sup> Ср. “Горе мне, горе мне” и пр. (Ис. 6, 5) в литургии Фаддея и Мариа, вып. 4, стр. 21.

<sup>3</sup> Texts and Studies VII, № 1, стр. 7.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 10. Ср. возглас диакона в сирийской литургии Иакова “Будем стоять со страхом и трепетом... Мы стоим на месте страшном и ужасном и предстоим с херувимами и серафимами”. Собрание, в. II, стр. 26.

<sup>5</sup> Ср. толкование Феодора Мопсуэстийского, Woodbrooke Studies, стр. 93, 100. Можно указать и другие параллели и примеры влияния Феодора на Нарсан.



ет свои уста и беседует тайно<sup>1</sup> с Богом, как с другом<sup>2</sup>. Конец молитвы произносится вслух. После серафимского гимна, произносимого всем народом, “вся Церковь возвращается к молчанию, и священник начинает общение с Богом”<sup>3</sup>. В конце молитвы он возвышает голос, чтобы его мог услышать народ... и рукою благословляет тайны... и народ своим “Аминь” способствует и соглашается с молитвой священника. Тогда глашатай Церкви призывает народ и говорит: “Молитесь мысленно. Мир вам”...<sup>4</sup>. Во время призвания Святого Духа “глашатай Церкви возглашает: в молчании и страхе стойте: мир вам. Пусть весь народ пребывает в страхе в тот момент, когда совершается таинство сошествия Святого Духа”. Священник возвышает голос и знаменует рукою святые Тайны<sup>5</sup>.

У Феодора Мопсуэстийского и Нарсаи имеются первые сведения о тайном-тихом чтении анафоры и мистическом евхаристическом молчании. Естественно предположить, что эта практика возникла в Сирии и распространилась первоначально по преимуществу в Восточной Сирии. На введение тайного чтения анафоры влияет и практика *disciplina arcana*, оберегающая святость и величие христианских таинств. Это ясно из ответа сирийского писателя Иакова, еп. едесского (640-708), на вопрос “Почему при закрытых дверях, *с безмолвием и по устному преданию* совершались таинства”<sup>6</sup>. Вероятно, требования *disciplina arcana* и объясняют отсутствие установительных слов в толковании Феодора Мопсуэстийского, в чинах несторианской литургии Фаддея и Мария и устную

<sup>1</sup> Beraza — частно.

<sup>2</sup> Texts and Studies, Vol. VIII, № 1. Cambridge 1909, стр. 12.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 13.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 18.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 22. Ср. возглас диакона в сирийской литургии Иакова перед призыванием: “Как страшен настоящий час. Как ужасно, возлюбленные мои, то время, в которое живой и святой Дух приходит с горних высот небесных. Присутствуйте же со страхом и трепетом”. В кафолике после анафоры: “вот время страха, вот час трепета. Горнии предстоят со страхом и служат со трепетом; сынов света объемлет ужас... Трепешите, служители Церкви, совершая священнодействие живого огня... Диаконы, стойте с трепетом”. Собрание, в. 2, стр. 30, 38.

<sup>6</sup> Письмо к Фоме Пресвитеру о древней Сирийской литургии. Собрание, в. 3, стр. 113-114.

их передачу<sup>1</sup>. На введение практики тайного чтения анафоры безусловно повлияли, наконец, некоторые идеи, выраженные в *Corpus Aegeraticum*, в частности, “О церковной иерархии”<sup>2</sup>. *Corpus* появился, вероятно, в Сирии<sup>3</sup> в конце пятого века и был там очень популярен<sup>4</sup>. Его перевел на сирийский язык мистик Сергей Ришайнский († 536). Из Сирии *Corpus* попадает в Константинополь, находясь первое время под большим подозрением<sup>5</sup>.

Литургия в книге “О церковной иерархии” чрезвычайно похожа или даже та же, что и у Нарсаи, с той только разницей, что в диптихи у Нарсаи включены и живые члены Церкви, а символ веры положен после перенесения даров на престол<sup>6</sup>.

Одной из главных идей памятника “О церковной иерархии”, положившего начало богослужебной символике, является учение о иерархической структуре, — о разных степенях ведения божественных тайн, полнота которых доступна только священноначальнику — епископу. Он-то и передает низшим степеням, в частности, второму — “созерцательному” чину мирян — священному народу, в чувственных знаках — символах — доступное им ведение.

“Божественный иерарх, хотя и низводит благоволительно к подчиненным ему свое, единое само в себе, священноначальственное ведение, пользуясь многообразием священных символов, но тотчас же, как неуловимый и неудержимый для низших, без всякой перемены в себе возвращается к своему начальственному служению и, совершив мысленный вход к единому в себе, в чистом свете созер-

<sup>1</sup> Установительные слова в опубликованной Brightman анафоре взяты из фрагментов Rev. A. J. Maclean, полученных в Курдистане. Они были в эпоху Нарсаи и впоследствии, вероятно, были исключены. Lietzmann. *Die Messe und Herremahl*, стр. 33.

<sup>2</sup> Например, книга о церковной иерархии. Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. 1, СПб. 1855, стр. 9-246 (с толкованиями Георгия Пахимера (1240-1310) и примечаниями преп. Максима Исповедника).

<sup>3</sup> Например, в Эдессе или соседней области (Westcott). Первым цитируем *Corpus* Север Антиохийский в 513 году.

<sup>4</sup> Например, сирийская анафора с именем Св. Дионисия Ареопагита.

<sup>5</sup> См., например, Болотов В.В. Лекции по Истории Древней Церкви, т. IV. Петроград, 1918, стр. 376.

<sup>6</sup> См. подробнее Edmund Bishop. Appendix к *Texts and Studies*, vol. VIII, № 1, стр. 112.

дает единовидный смысл совершаемых действий, оканчивая чело-  
веколюбивый исход на вторичное (дело служения) боголепнейшим  
возвращением к первейшим”<sup>1</sup>.

Это отделение священноначальника от народа и мотив тайны  
подчеркивается при изъяснении литургии, “тайнства таинств”, “со-  
вершеннейшего из таинств”, “тайнства собрания или общения”.  
Например, “приобщившись и преподав богоначальное причастие  
(другим), (иерарх) обращается, наконец, к священному благодарени-  
ю (вместе с народом, *который участвует в благодарении, приши-  
кая к одним только* божественным символам), а он сам возводясь  
постоянно богоначальным Духом священноначальственно, в чистоте  
богообразного чина, к святым началам совершаемых (действий)  
в блаженных и мысленных созерцаниях”<sup>2</sup>. Или, как впоследствии  
перефразирует Георгий Пахимер, “толпа взирает только на  
божественные символы, так как не может рассуждать о чем-либо  
высшем, а сам иерарх возводится к тем первообразам — к самому  
честному телу и крови Господней, веруя, что предлежащие (симво-  
лы) предложены в них (в истинное тело и истинную кровь) святым  
и вседействующим Духом”<sup>3</sup>.

Эти взгляды на мистериальный характер Евхаристии способ-  
ствовали укреплению начавшейся в Сирии практике тайного чте-  
ния анафоры и развитию тех настроений страха и трепета<sup>4</sup>, кото-  
рые особенно развиты в толковании Нарсаи, несомненно знакомо-  
го, если не с *Coryus Aegeragiticum*, то во всяком случае с его основ-  
ными идеями, которые носились, так сказать, в воздухе Сирии. Надо  
заметить, однако, что тайное чтение евхаристических молитв пер-  
воначально не означало отстранения верующих от участия в при-  
несении евхаристической жертвы.

<sup>1</sup> Писания, т. 1, стр. 75

<sup>2</sup> Ibid., стр. 72.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 109.

<sup>4</sup> Интересно, что в некоторых списках греческой литургии св. Иакова, молитва “при внесении св. Даров” надписывается именем Дионисия Ареопагита; “Вступив на страшный помост Твой, Господи, мы ужасаемся, приступая к святой трапезе Твоей, и, находясь близ страшного Твоего седалища, трепещем и содргаемся членами, принося неприступную жертву... Посему мы страшимся и трепещем от страха”. Собрание, в. 1, стр. 162, прим. Подробнее о ней Петровский А. Апостольская литургия Восточной Церкви. СПб. 1897, стр. 37-39.

По Феодору Мопсуэстийскому, “священник — язык церковной общины”<sup>1</sup>. “Все мы составляем одно тело Христа нашего Господа, и все мы члены один другого, и священник только исполняет обязанности члена, который выше других членов тела, как, например, глаз или язык... Как язык, он приносит молитвы всех...”<sup>2</sup>. Все мы приносим дар со священником, и хотя последний и встает один, чтобы принести его, но он приносит его, как язык, за все тело. Таким образом, приносимый дар принадлежит всем, и он полагается перед всеми нами так, чтобы мы могли одинаково участвовать в нем”<sup>3</sup>.

По Нарсаю, “вместе с прошением священник возносит молитву всего народа”<sup>4</sup>, и это подтверждает и монофизит Иаков Серугский († 521), младший современник Нарсаи, говоря в своей гомилии: “вместе со священником весь народ просит Отца, чтобы Он прославил своего Сына”<sup>5</sup>. В сирийских и персидских чинах литургии, несмотря на тайное чтение евхаристической молитвы, подчеркивается участие в ней и мирян, благодаря приглашениям — возгласам диакона перед каждым разделом анафоры. Эти возгласы в совокупности образуют ектению.

Хотя *Corpus Aegeragiticum*, конечно, и не предполагал отрицать соборный характер великого “таинства собрания”, но, вводя значительное различие между мирянами и священнослужителем, он ослабил у мирян сознание ответственности за евхаристическую молитву. В середине VI века *Corpus* распространяется по всему Востоку, проникает в Константинополь и имеет огромное влияние на последующее Византийское богословие. К *Corpus* пишет (530-540) схолии Иоанн Скифопольский<sup>6</sup>. С *Corpus*’ом распространяет-

<sup>1</sup> Woodbrooke Studies, стр. 100.

<sup>2</sup> Ibid., стр. 90-91.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 93.

<sup>4</sup> Гомилия XXI (с). Texts and Studies, стр. 57.

<sup>5</sup> Ibid., стр. 149.

<sup>6</sup> По мнению С. Епифановича, известные под именем Преп. Максима Исповедника.

Если Иоанна Скифопольского можно отождествить с Иоанном III Схоластиком, константинопольским патриархом (565-577) (И. Соколов. Православная Богословская Энциклопедия, т. VII, стол. I), при котором была введена, а, по мнению еп. Порфирия Успенского (Первое путешествие в Афонские монастыри II, отд. I, стр. 452-453), которым была составлена Херувимская песнь, то влияние *Corpus*’а становится очевидным.

ся и практика тайного чтения анафоры. Почва к этому была подготовлена учением св. Златоуста о страхе и трепете, с которыми надо приступать к Св. Дарам, и великими христологическими спорами. Тщетно борется с новой практикой Иустиниан. Его новелла не остановила начавшегося процесса. Иоанн Мосх говорит о громком чтении анафоры как о явлении, наблюдаемом только в некоторых местах. Вводится торжественный Великий вход с его символикой, херувимская песнь, полная страха и трепета<sup>1</sup>.

К VIII веку практика тайного чтения, как уже отмечалось, становится всеобщей.

Литургист последующих веков пишет: “Иерей приступает, входит в общение с ангельскими силами и стоит, как бы не на земле, но в пренебесном жертвеннике, перед страшным жертвенником престола Божия...<sup>2</sup>. Иерей с дерзновением приступает к престолу Божией благодати... Отверзая уста перед Богом *и один* беседуя с Ним, и взирая на славу Господню уже не в облаке, как некогда Моисей в скинии свидания, но откровенным лицом. И посвящается он в боговедение и в веру Святыя Троицы, и втайне изрекает пред Богом тайны, в таинственных действиях возвещения тайны”<sup>3</sup>.

После введения тайного чтения анафоры литургия, конечно,

<sup>1</sup> Ср. “Диаконы выносят это приношение, или символ приношения, которое они помещают на страшном алтаре... Мы должны думать о Христе, ведомом в это время на страдание”... “Мы должны думать, что диаконы, несущие евхаристический хлеб для жертвоприношений, представляют образ невидимых сил... Когда они полагают хлеб на святом престоле... мы думаем о Нем, как помещенном в гробнице после страстей. Вот почему диаконы, распространяющие на престол покровы, представляют ими погребальную плащаницу”. Феодор. Woodbrooke Studies, стр. 85, 86, ср. Нарсай, “Будем взирать на Иисуса, ведомого на смерть за нас”. Поставление даров на престол — символ погребения. Диаконы — ангелы, охраняющие страшную тайну Царя царей. Texts and Studies, стр. 3-4; 55-56. Ср. песнь “Да молчит всякая плоть человека и да стоит *со страхом* и трепетом...” — введенная в употребление, вероятно, более или менее одновременно с херувимскими песнями “Иже херувимы” (по Кедрину в 573 г.) и “Ныне силы небесные” (в 615-620). О неправильном понимании Великого входа, см. Евтихия Константинопольского († 582). Слово о Пасхе и Евхаристии. Собрание, в. 4, стр. 65.

<sup>2</sup> Св. Германа Константинопольского. “Последовательное изложение церковных служб и обрядов”. Писания св. Отцов и Учителей Церкви, т. 1, стр. 400.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 402.

осталась и не могла бы не остаться соборным богослужением, но с мирян как бы была снята ответственность за соборную евхаристическую молитву и жертвоприношение. Кроме начального диалога литурга и народа, вступления в анафору, восходящего к апостольскому веку, до мирян стали доходить только отдельные возгласы, большей частью придаточные предложения. “Победную песнь *поюще*, вопиюще, взывающе и глаголюще”... “Твоя от Твоих Тебе *приносяще*, о всех и за вся”. “Изрядно о Пресвятей Пречистой”. Во время чтения анафоры народ слушает пение “Достойно и праведно”... “Свят, свят”, “Тебе поем”, “Достойно есть” или задостойника. Пение хора разделило литурга и народ и усилило пассивность последнего. Когда появился иконостас, то постепенно установилась практика чтения анафоры при закрытых святых или царских вратах, за исключением архиерейского служения<sup>1</sup>.

Введение тайного чтения анафоры способствовало дальнейшему ослаблению евхаристического благочестия и жизни. Величайшая молитва Церкви — евхаристическая, которую в древности многие знали наизусть<sup>2</sup>, стала забываться мирянами. Отсюда споры о ее содержании, отмечаемые литургистами. Большинство мирян не ощущает биения сердца Церкви, как оно слышится в анафоре, в которой слиты все молитвы Церкви “о всех и за вся”, о преображении мира и о Царстве Божиим. Анафоры литургий, и между

<sup>1</sup> Завеса перед символом веры на время евхаристической молитвы отвергается. Царские врата, исполняющие ту же функцию, что и завеса (именно, им предназначено затворять алтарь на время, когда задергивается завеса, которая заменяет древнюю завесу кивория), остаются закрытыми. В греческих храмах царские врата — невысокие, погрудные. Наши большие высокие царские врата появились в XVI веке впервые при ремонте митр. Макарием Новгородского Софийского собора в 1528 году. Подробнее Голубинский Е.Е. История Русской Церкви, т. 1, полутом II. Москва 1904, стр. 197-198. Андреев Н. Митрополит Макарий, как деятель религиозного искусства. *Seminarium Kondakovianum*. Прага 1935, стр. 233.

<sup>2</sup> Например, “В иных местах священники имеют обычай *громко* произносить молитвы св. возношения, почему, часто слыша, *дети могли знать их наизусть*”. Чудо, происшедшее с детьми в Апамее, произнесшими во время игры слова св. возношения. Луг Духовный, гл. 196. Русск. пер. С.Т.Лаврова, 1896, стр. 242; ср. брат, хорошо знавший чин св. возношения... Старец установил правило, чтобы никто из нерукоположенных не заучивал слов св. возношения, гл. 25. Об одном из братии монастыря Хузина. *Ibid.*, стр. 30-31.

ними молитва св. Василия Великого, поражают размахом всемирного космического моления, в которое вливаются благодарения и прошения определенных членов Церкви, глубиной и силой благодатной любви Церкви, точностью и пластичностью догматических формул. Этот гимн соборной молитвы не доходит до слуха и сознания верующих. Для многих утеряно понимание жертвенного характера Евхаристии и сознание ответственного участия в возношении анафоры, хотя просфоры и подача записок за живых и умерших (древние диптихи) свидетельствуют об этой стороне евхаристического общего дела<sup>1</sup>. Многие молящиеся в храме во время анафоры молятся своей самостоятельной, а не соборной молитвой, благодарят Бога за *свои* радости, несут к Нему *свои* скорби и просят у Него помощи в *своих* нуждах. Собрание верующих, к великому сожалению, не сознает себя единокорным и единомысленным и единым перед диском, на котором вся Церковь и мир окружают Главу — Христа. В отношении мирян к Евхаристии и Литургии наблюдается элемент соборного, социального распада, который усугубляется грехом редкого причащения. Это есть соучастие в социальном грехе, грехе нелюбви к ближнему.

Распад соборности на практике чувствуется и в способе причащения. Прежде священнослужители и народ причащались вместе. Теперь же священнослужители причащаются при закрытых царских вратах, задернутых завесою. Алтарь в это время, по истолкованию литургистов — Сионская горница, из которой миряне исключены. Во время причащения священнослужителей хор поет киноник — причастен, который в Древней Церкви пел причащавшийся народ<sup>2</sup>. Например, “Тело Христово примите, источника бессмертного вкусите”. “Вкусите и видите, яко благ Господь”. Впоследствии прича-

<sup>1</sup> Здесь, однако, надо отметить с сожалением недостаточно внимательное отношение мирян к проскомидии, ее жертвенно-умиловительному характеру. Редко кто из мирян присутствует в храме во время проскомидии, а если и присутствует, то внимает чтению часов. На Афоне во время часов в нужный момент раздается звон колокольчика, и монахи начинают читать поминания, диптихи, свои и монастырские.

<sup>2</sup> Например, Литургия Апостольских постановлений — псалом 33. Собрание древних литургий, в. 1, стр. 134; другие гимны — Ibid., вып. 2, стр. 43; вып. 4, стр. 113; вып. 4, стр. 156... Подробнее у М. Скабаллановича. Толковый Типикон, вып. II Киев 1915, стр. 49-50. Православная Богословская Энциклопедия, т. X, столб. 16-18.

стен стал варьироваться по дням и праздникам. Теперь он “поется для того, чтобы поддержать в предстоящих благочестивое настроение и *занять их внимание* на это время” (причащения священнослужителей)<sup>1</sup>. Это объяснение русского литургиста свидетельствует об упадке евхаристического благочестия, так как в Древней Церкви не надо было *занимать* верующих, когда они предстояли перед Евхаристическим Христом. Об этом же упадке говорит и произносимая часто после причастного стиха проповедь<sup>2</sup>, или пение “концерта” или стихир, ирмосов канонов, содержание которых очень часто весьма далеко от переживаемого момента, когда на престоле царствует Христос, и христиане участвуют в мессианском царстве — образе и предвосхищении “невечернего дня Царствия Христова”, когда удобнее евхаристическое молчание.

Литургия для многих потеряла значение главного центрального богослужения — радости церковной общины, которая готовилась к нему через участие во всех богослужениях суточного круга. Для многих, зачарованных красотами библейских элементов богослужения и поэзией великих духоносных церковных гимнографов, литургия отходит на второй план перед всеобщим бдением. Литургия обросла дополнительными последованиями — сокращениями утрени — молебнами и панихидами, которые в сознании верующих часто заслоняют жертвенно-умиловительных характер Евхаристии.

Причащение стало редким. Для большинства оно оказывается замененным антидотом<sup>3</sup>. Верующие причащаются раз в год. Причащение тесно связано с говением и таинством покаяния<sup>4</sup>. В этом заключается великая духовная правда. “Да испытывает себя чело-

<sup>1</sup> Например, Виссарион еписк. Толкование на божественную литургию. Изд. 4. СПб. 1895, стр. 263.

<sup>2</sup> Ее место в Древней Церкви было после чтения Св. Писания. Например, Иустин Мучен. — Собрание древних литургий, в 1, стр. 42. Литургия Апостольских Постановлений — Ibid., стр. 97.

<sup>3</sup> Впервые упоминается в списке XI века “Изъяснение на литургию” Св. Германа Константинопольского. А. Петровский. Православная Богословская Энциклопедия, т. 1, столб. 796.

<sup>4</sup> Об этой практике говорит постановление Кипрского собора (1620 г.), по которому священник должен опрашивать приступающих ко св. Чаше, исповедовали ли они грехи и какому духовному отцу. Богословский Вестник, 1905. Апрель, стр. 754, прим. 1.



век и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет от чаши сей. Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет в осуждение себе, не рассуждая о теле Господнем” (1 Кор 10, 28-29). Возглас “Учение 12 Апостолов” — “если кто свят — пусть приступает, если же нет — то пусть покается”, звучит во всех литургиях. “Святая Святым”. Златоуст, выражая пламенное желание, чтобы его пасомые возможно чаще приступали к святым Тайнам<sup>1</sup>, требует причащения “с чистой совестью, с чистым сердцем, с безукоризненною жизнью”<sup>2</sup>, в величайшем единомыслии и с пламенною любовью<sup>3</sup>, с трепетом и во всякой чистоте”<sup>4</sup>. Христианин в день своего духовного возрождения и запечатления печатью Св. Духа призывается к такой жизни, при которой он имел бы возможность, хотя и с глубоким сознанием своей греховности и недостойнства, возможно чаще приступать “со страхом Божиим и любовью” ко св. Чаше и участвовать в молитвах святого возношения.

Древняя Церковь оберегала святость Евхаристии и явных грешников отлучала от святой Чаши на долгое время, иногда до самой смерти. Впоследствии суровый устав покаянной дисциплины был ослаблен в связи с общим падением духовной жизни христиан. Возникшее монашество имеет огромное влияние на жизнь мирян. В монастырях литургия совершалась один-два раза в неделю<sup>5</sup>, а все остальное время уходило на приготовление к таинству и на подвиг очищения сердца великими подвижническими “потами и трудами”. В монастырях потребности напряженной духовной жизни создали практику почти ежедневной исповеди в двух формах: старческой и сакраментальной. Отсюда возникает тесная связь причащения с исповедью, которой не знала Древняя Церковь, следовавшая правилу “совесть человека есть руководящее правило для причащения божественных Тайн”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Творения, т. XII, кн. 1, стр. 54.

<sup>2</sup> Ibid., стр. 153.

<sup>3</sup> Т. VI, стр. 308.

<sup>4</sup> Т. VI, стр. 309.

<sup>5</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон, вып. 1, стр. 210-211, 222, 227, 242. В монастыре Аполлоса ежедневно. Ibid., стр. 220.

<sup>6</sup> “О том, как и каким образом, при отсутствии священника, следует причащаться”. Суворов Н. К вопросу о тайной исповеди. Изд. 2. Москва 1906, стр. 3.

Новая практика из монастырей была перенесена и в мирянскую среду<sup>1</sup>, с той только разницей, что для иноков состояние приготовления к причащению было постоянным, а миряне стали приступать к причащению все реже и реже, находя предлог для извинения своего духовного нерадения и греха в необходимости особого приготовления<sup>2</sup>, забыв призыв св. Кирилла Иерусалимского, обращенный к просвещаемым, — “не отторгайте себя от причащения; не лишайте себя священных и духовных сил таин ради греховной скверны”. Забылись и слова преп. Иоанна Кассиана: “Мы не должны устраняться от причащения Господня из-за того, что сознаем себя грешниками. Но еще более и более с жаждою надобно посещать к нему для врачевания души и очищения духа, однако ж с таким смирением духа и верою, чтобы считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали более врачества для наших ран. А иначе и в год однажды нельзя достойно принимать причащение, как некоторые делают, живя в монастырях, достоинство, освящение и благотворность небесный таин оценивают так, что думают, будто принимать их должны только святые, непорочные, а лучше бы думать, что эти таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми. Они подлинно больше гордости высказывают, нежели смирения, как им кажется; потому что когда принимают их, то считают себя достойными принятия их. Гораздо правильнее было бы, если бы мы с тем смирением сердца, по которому веруем и исповедуем, что мы никогда не можем достойно прикасаться святых Таин, в каждый воскресный день принимали их для врачевания наших недугов, нежели, превознесшись суетным убеждением сердца, верить, что мы после годовичного срока бываем достойны принятия их”<sup>3</sup>.

Но еще во второй половине XI века митрополит Киевский Иоанн II († 1089), вероятно, следуя константинопольской практике, в своей “Заповеди святых отец к исповедующимся сынам и дочерям” говорит о причащении в великие праздники, во все воскрес-

<sup>1</sup> С. Смирнов. Исповедь и покаяние в древних монастырях Востока. Богословский Вестник, 1905. Апрель, стр. 746-754.

<sup>2</sup> 5 тайноводственное слово 23. Творения. 1913, стр. 252.

<sup>3</sup> Писания преп. Отца Кассиана Римлянина. Изд. 2. Москва. 1882, стр. 605.

ные дни Св. Четырдесятницы<sup>1</sup>, всего насчитывая до 22 дней<sup>2</sup>. Однако, видимо, ввести или удержать практику частого причащения было весьма трудно<sup>3</sup>.

В XV веке Симеон Солунский, следуя практике Древней Церкви, советует приступать к св. Чаше “даже, если можно, и в каждую неделю”<sup>4</sup>.

Но все-таки постепенно установилась практика однократного причащения в год, предваряемого говением. Многие члены Церкви и этого минимального требования не исполняют и не причащаются по несколько лет. Церковная власть в Византии и в России многократно, со скорбью отмечая это печальное явление, старалась врачевать его<sup>5</sup>, но, к сожалению, не всегда духовно допустимыми и целесообразными мерами, особенно когда примешивались и другие побуждения. Не будем останавливаться на духовно-отвратительных законодательных и административных мерах, принятых в России в XVII-XIX веках, чтобы обязать каждого православного к ежегодной исповеди и причащению (регистрация исповедников, штрафы и наказания). Таинства являлись для правительства орудием борьбы с расколом. Естественно, что ст. 20 “Устава о предупреждении и пресечении преступлений”, конечно, имела огромное отрицательное значение, ожесточая сердца против Церкви, создавая массовые явления кощунственного отношения к церковным Таинствам<sup>6</sup>.

Редкое причащение наблюдается не только в Российской Церкви, но и в других частях Вселенской Церкви, например, на Балканах. Здесь часто из-за отсутствия причастников приходится наблю-

<sup>1</sup> Ср. практику некоторых князей. Голубинский. История Русской Церкви, т. 1, ч. II. Москва 1904, стр. 434, пр. 1.

<sup>2</sup> § 9. Ibid., стр. 534, 433. Ср. предположение Алмазова А. Тайная исповедь, т. II, стр. 365-366 и мнение Смирнова С. Древне-русский Духовник. Москва 1913, стр. 5, прим. 3 и стр. 291 (прил.), прим. 1.

<sup>3</sup> См. Доброклонский А. Руководство по Истории Русской Церкви, в. 1, изд. 2. Рязань 1889, стр. 98.

<sup>4</sup> Разговор о священнодействиях и тайнах церковных. Писания св. Отцев и Учителей Церкви, т. II. СПб. 1856, стр. 519.

<sup>5</sup> Подробнее Смирнов С. проф. Древне-русский Духовник. Москва, 1913. стр. 195-204.

<sup>6</sup> Алмазов А. Тайная исповедь, т. II, стр. 370-397.

дать сокращение или почти незаметное окончание литургии. Собственно говоря, она для молящихся заканчивается причащением священнослужителей, за которым следует проповедь, раздача антимина и целование крести. Заключительная же часть литургии проходит незаметно для народа и в стороне. Не раздаётся призыв на брачную вечерю Агнца, а если и раздаётся, то остается для подавляющего большинства, почти для всех молящихся “гласом вопиющего в пустыне”.

Конечно, души, живущие напряженной духовной жизнью, чувствуют евхаристическую жажду и голод. “Как лань желает к потокам вод, так желает душа моя к Тебе, Боже”. К сожалению, практика редкого причащения оказалась для многих возведенной чуть ли не в степень канонического “правила”. “Развилась излишняя и уже нездоровая мнительность, боязливость, которая иногда заходит уже слишком далеко и нередко отгоняет членов Церкви от причастия на много лет” (Митр. Сергей). Известны печальные факты отказа со стороны священников в частом причащении или недопущении к св. Чаше в “светозарную ночь” Св. Пасхи, хотя в некоторых случаях это отношение и может быть объяснено ревностью о достойном причащении и борьбой с небрежным отношением к таинству, выражающемся в легкомысленном желании поскорее “отгответь” в Пасхальную ночь.

Однако, в Православной Церкви намечаются некоторые течения, направленные к оживлению соборности евхаристической жизни Церкви, подобно мощному западному литургическому движению, все растущему и расширяющемуся, ставящему своей задачей вернуть мессе ее соборный характер через привлечение всей общины к участию в ней<sup>1</sup>.

Учащается причащение. Особенно это заметно в Советской России, где особые условия жизни Церкви создали для верующих атмосферу духовного напряжения, которая исключает теплоту, осужденную в обращении к Ангелу Лаодикийской Церкви (Апок. 3, 15-16). Особый интерес представляют взгляды

<sup>1</sup> Ср. Журановский А. Литургический канон теперь и прежде, Христианская мысль. Киев 1917. Сентябрь-октябрь, стр. 3-26; ноябрь-декабрь, стр. 10-34 и Гумилевский И. Реформа или творчество. Богословский Вестник, 1917, т. II, стр. 54-74.

и практика покойного профессора Петербургской Духовной Академии протоиерея Н.Н.Налимова<sup>1</sup>, призывавшего своих духовных чад к возможно частому причащению и заменившего исповедь перед каждым причащением еженедельной духовной беседой, которая давала ему возможность наблюдения за духовными детьми и руководства ими.

В 1930 году в Московской Патриарший Синод поступило прошение гражданки Л.Е.Ивановой и “стоящей за ней группы лиц христианского общества” о “восстановлении служения литургии Преждеосвящаемых Даров во весь Великий пост ежедневно, кроме дней, в которые положено служить полную литургию” для того, чтобы дать верующим возможность ежедневного причащения. К прошению была приложена “Апология ежедневного и повседневногo причащения св. Тайн, как заповеди Христа Спасителя”. Митр. Сергей подверг критике некоторые положения “Апологии”. Заслушав его отзыв, Патриарший Синод постановлением от 13 мая 1931 года за № 85 отклонил прошение Ивановой. Был отклонен тезис о необходимости “непременного ежедневного причащения, как не отвечающий духовной пользе причастников и несогласный с вековой практикой св. Церкви”. Однако, “пожелание касательно возможности частогo причащения православных христиан, а для преуспевающих из них — ежевoскресного признано приемлемым”<sup>2</sup>.

В своем отзыве Митрополит Сергей становится на правильную точку зрения, что механическое введение ежедневного причащения без соответствующей духовной подготовки создаст для мирян духовную опасность “небрежного и невнимательного приступания ко Св. Таинству”. Частое причащение тесно связано с общим духовным состоянием членoв Церкви.

Практика прот. Налимова, прошение Ивановой и другие случаи евхаристического голода в Российской и других церквях свидетельствуют о некотором евхаристическом возрождении в Православной Церкви. И мысль невольно обращается к практике Древней Церкви, к ярко выраженному соборному характеру ее литургии,

<sup>1</sup> Архим. Кассиан (Безобразов). “Возрождение” № 18 за 1926 г. “Три образа”. Тезисы прот. Налимова, напечатаны в “Пути” № 18 (1929 г.), стр. 79-87. Ср. статья прот. С.Булгакова “К вопросу о дисциплине покаяния и причащения”. Путь № 19, стр. 70-78.

<sup>2</sup> Вестник Московской Патриархии. Москва, 1931.

потускневшему от человеческого небрежения к великим благодатным дарам и радости, данным верующим во Христа в Сионской горнице на Тайной вечери и в великий день Пятидесятницы, и к ослаблению сознания ответственности всех членов Церкви за участие в принесении евхаристической жертвы и соборном причащении, ответственности за судьбы Церкви и за зодчество Царства Божия на земле. Вспоминается проникновенное предупреждение св. Иоанна Златоуста, “чтобы мы не возлагали на одних священников, но и сами пеклись о всей Церкви, как о теле, всем нам общем. Это послужит и к большему утверждению и нас побудит к большему преуспеянию (в добродетели). В Церкви должно жить как в одном доме, как составляющие одно тело, все должны быть расположены друг ко другу... Слез достойно настоящее наше состояние. Так далеко отторгнулись друг от друга, между тем как надлежало бы изображать собою одно тело”<sup>1</sup>.

Осознание опытным путем молитвенного подвига радостной и ответственной обязанности, принятой в таинстве миропомазания, соборного участия в литургии, как в жертвоприношении, так и в причащении, и будет тем путем, который создаст духовный подъем и принесет благодатное вдохновение стремлениям христиан, направленным к оцерковлению жизни и культуры, к раскрытию Царства Божия в мире, люто страждущем от язв социального зла и греха. Это сознание и духовный опыт евхаристической молитвы даст возможность вполне естественно соборным голосом Св. Церкви вернуться к тем особенностям древних литургий, которые потускнели в сознании христиан от их духовного нерадения, но которые остались в богослужебных книгах св. Церкви. Это возвращение ни в коем случае не означает, конечно, отказа от великого духовного вдохновения и подвига. Отказ от него был бы хулой на Духа Святого, живущего и действующего в Церкви и украшающего Ее своими дарами.

И путеводной яркой звездой сияют огненные слова евхаристических молитв. Как небесная музыка звучат слова анафоры Св. Василия Великого, к сожалению, не доходящие до сознания мирян.

“Нас же всех от Единого Хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во едино Духа святого Причастие... Всех нас прими

---

<sup>1</sup> Творения, т. X, кн. 2, стр. 663.

● \_\_\_\_\_  
в Царство Твое, сыны Света и сыны дне показавый, Твой мир и  
Твою любовь даруй нам... И даждь нам едиными устами и единым  
сердцем славити и воспевати пречестное и великолепное Имя Твое,  
Отца и Сына и Святаго Духа”.



## ОБ АВТОРАХ

*Протопресвитер Николай Николаевич АФАНАСЬЕВ*

Родился 4 сентября 1893 года в Одессе.

Поступил на математический факультет университета. Участвовал в Первой мировой войне. Покинул Россию в 1920 году. В 1925 году окончил богословский факультет Белградского университета. Преподавал в Скопле (1925-30). С 1930 года — профессор канонического права в Православном Богословском институте в Париже. Рукоположен в 1940 году. С 1941 по 1947 год — настоятель русского прихода в Тунисе. Доктор богословия (1950).

Умер в Париже 12 декабря 1960 года.

В России изданы книги “Вступление в Церковь”, “Трапеза Господня”, “Церковь Духа Святого”, “Служение мирян в Церкви”.

*Протоиерей Сергей Николаевич БУЛГАКОВ*

Родился 16 июня 1871 года в Ливнах в семье священника.

Учился в семинарии. Стал атеистом, поэтому окончил гимназию. Изучал марксизм. В 1894 г. окончил Московский университет. Профессор Киевского политехникума (1901-1905). Член Второй Государственной Думы (1906). Профессор Московского Коммерческого института (1906-10). Участвовал в сборнике “Вехи” (1909). Профессор Московского университета (1917). Рукоположен патриархом Тихоном в священники 11 июня 1918 г. Член Всероссийского Собора (1917-18 гг.). Переехал в Крым (1919), а 1 января 1923 г. был выслан из России. Профессор церковного права на русском юридическом факультете в Праге (1923-25). Профессор догматики в Православном Богословском институте в Париже (1925-1944). Видный участник экуменического движения. Вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия. Руководитель Русского студенческого христианского движения. Один из наиболее значительных представителей православной мысли за рубежом.

Умер в Париже 13 июля 1944 года.



В России на сегодняшний день переиздана значительная часть наследия о. Сергия, среди которой такие работы как “Философия хозяйства”, “Свет невечерний”, “Тихие думы”, “Икона и иконопочитание”, “Апокалипсис Иоанна”, “Философия имени”, “Православие” и многие другие.

*Лев Александрович ЗАНДЕР*

Родился 19 февраля 1893 года в Петербурге.

Окончил Императорский Александровский лицей и в 1913 г. Петербургский университет. Учился в Германии (1913-14). Участвовал в войне (1914-17). Преподавал философию во Владивостокском университете (1919-20). Покинул Россию в 1922 году. В 1923 г. переехал из Китая в Чехию. Секретарь Русского студенческого христианского движения. Работал во Франции, Латвии и Эстонии. Член Содружества св. Албания и преп. Сергия. Видный деятель экуменического движения. Организатор поездок православного хора по европейским странам. Лектор о православии в Германии и Швейцарии.

Умер в Париже 17 декабря 1964 года.

*Протопресвитер Василий Васильевич ЗЕНЬКОВСКИЙ*

Родился 4 июля 1881 года в г. Проскурове.

Окончил гимназию в Киеве. В 15 лет под влиянием Писарева стал атеистом. Изучал естественные науки и психологию в Киевском университете. Вернулся в Церковь под влиянием Владимира Соловьева. Профессор психологии (1915-19), член Украинского Церковного Собора (1919). Профессор Белградского университета (1920-23). Директор Педагогического института в Праге (1923-26). Профессор Богословского института в Париже (1926-1962). Рукоположен в 1942 году. Председатель Русского студенческого христианского движения (1923-1962).

Умер в Париже 5 августа 1962 года.

В России изданы “История русской философии”, “Апологетика”, “Основы христианской философии”, “Психология детства” и др.

*Владимир Николаевич ИЛЬИН*

Родился 16 августа 1891 года около Киева.

Окончил Киевский университет по естествознанию в 1913 г., по

философии в 1917 г. Покинул Россию в 1919 г. Преподавал богословие в Берлине и в Богословском институте в Париже (с 1925). Музыковед. Лектор на съездах Русского студенческого христианского движения.

Умер в Париже 23 октября 1974 года.

В России изданы его книги “Религия революции и гибель культуры”, “Преподобный Серафим Саровский”.

*Антон Владимирович КАРТАШЕВ*

Родился 11 июля 1875 года в Киштыме, на Урале, в семье рудокопа.

В 1894 году окончил Пермскую семинарию, а в 1899 г. — Петербургскую Духовную академию. Преподавал церковную историю (1900-05). Ушел из академии и преподавал на Высших женских курсах (1906-18). Председатель Религиозно-философского общества в Петербурге (1909). Последний прокурор Св. Синода и первый министр Вероисповеданий Временного правительства (1917). Выехал из России в январе 1919 г. Профессор Богословского института в Париже (1925-1960). Видный церковный и общественный деятель.

Умер в Париже 10 сентября 1960 года.

В России изданы его “История Русской Церкви”, “Вселенские Соборы” и некоторые другие работы.

*Епископ Катавский КАССИАН (Безобразов)*

Сергей Сергеевич Безобразов родился в Петербурге 29 февраля 1892 года.

В 1914 году окончил Петербургский университет. Профессор Туркестанского университета (1918-20). Преподавал в Православном богословском институте в Петрограде (1921-22). Уехал из России в 1922 году. Преподавал в Белграде (1923-24). Профессор Богословского института в Париже (1925-65). В 1932 году принял монашество. В 1947 — посвящен в епископы. Во время войны жил в Пантелеймоновском монастыре на Афоне. Видный участник Русского студенческого христианского движения, Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского и экуменического движения.

Умер 4 февраля 1965 года в Париже.

В России изданы его книги “Христос и первое христианское поколение” и “Толкование на Евангелие от Иоанна”.

*Архимандрит КИПРИАН (Керн)*

Константин Эдуардович Керн родился 11 мая 1899 года в Туле.

В 1925 году окончил юридический и богословский факультеты Белградского университета. Принял монашество в 1927 году. В том же году рукоположен в иереи. Преподавал в Битольской семинарии в 1925-28 гг. и в 1931-36 гг. Начальник русской миссии в Иерусалиме (1928-30). Профессор Богословского института в Париже (1936-1960). Инициатор международного семинара по литургике при Сергиевском подворье.

Умер в Париже 11 февраля 1960 года.

В России изданы его “Золотой век святоотеческой письменности”, “Антропология св. Григория Паламы”, “Православное пастырское служение” и некоторые другие труды.

*Иван Аркадьевич ЛАГОВСКИЙ*

Родился 27 августа 1889 года в Кинешме, в семье священника.

Окончив духовную семинарию, поступил в Киевскую Духовную академию. По окончании поступил на филологический факультет Екатеринославского университета (1919). В 1920 году уехал за границу. Закончил Высший Педагогический институт в Праге. В 1926 г. переехал в Париж. Закончил Православный Богословский институт, впоследствии читал в нем лекции. Принимал активное участие в работе Русского студенческого христианского движения. В 1932 г. в Париже была издана его работа “Коллективизация и религия”. Весной 1933 г. переехал с семьей в Тарту, где в качестве секретаря участвовал в работе Движения.

В августе 1940 г. был арестован органами НКВД по делу РСХД в Эстонии и 3 июля 1941 года расстрелян.

*Борис Иванович СОВЕ*

Родился 21 декабря 1899 года в г. Выборге.

Получив среднее образование в Выборгском реальном училище, поступил в Петербургский Технологический институт, который не

закончил. Оказавшись за границей, в 1925 году был принят в число слушателей Парижского Православного Богословского института. В 1928 году за свое кандидатское сочинение был удостоен звания кандидата богословия I степени и в качестве профессорского стипендиата по Ветхому Завету и еврейскому языку послан в Оксфордский университет для продолжения образования и для усовершенствования в еврейском языке. В 1931 году удостоен звания бакалавра за работу “Эсхатология книги Иова”. В том же году возвратился в Париж и стал преподавать Св. Писание Ветхого Завета и еврейский язык в Православном Богословском институте, где работал в течение восьми лет. В 1939 году военные события задержали его в Финляндии. С 1952 года состоял деятельным членом комиссии по исправлению, переводу на финский язык и изданию богослужебных книг Финляндской Православной Церкви.

Умер 15 августа 1962 года в г. Хельсинки.

Из его трудов в России были изданы “Исторический очерк исправления богослужебных книг в России”, “Русский Гоар и его школа” (об А. А. Дмитриевском).

### *Георгий Петрович ФЕДОТОВ*

Родился 1 октября 1886 года в Саратове.

Студентом стал членом социал-демократической партии. Бежал за границу. Изучал историю в Германии (1906-08). Вернулся нелегально в Россию и окончил университет. В 1914 г. легализировал свое положение и преподавал историю сначала в Петербурге, потом в Саратове. Уехал из России в 1925 году. Преподавал в Богословском институте в Париже. Участвовал в Русском студенческом христианском движении и Содружестве св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Основатель “Православного дела” и редактор “Нового града” (1931-1940). В 1943 г. переехал в Америку. С 1946 г. преподавал в Св. Владимирской семинарии.

Умер 1 сентября 1951 года в Нью-Йорке.

В России изданы “Святые древней Руси”, “Стихи духовные”, “Лицо России”; начат выпуск собрания сочинений.

ББК 86.3

ЖИВОЕ ПРЕДАНИЕ.  
Православие в современности.

Переиздание подготовлено издательством  
*Свято-Филаретовской московской высшей  
православно-христианской школы*

ЛР № 030655 от 17.07.95 г.

Сдано в набор 15.05.96. Подписано в печать 16.01.97  
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 14,25.  
Тираж 3000.



**ИЗДАНИЯ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОЙ МОСКОВСКОЙ  
ВЫСШЕЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЙ ШКОЛЫ:**

- ♦ Журнал "ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА" №№ 1-36 (кроме №3).
- ♦ Протопр. Н.Афанасьев. "Служение мирян в Церкви".
- ♦ "Приход в Православии". Сборник материалов Преображенского собора.
- ♦ Сборник "Перед исповедью" (прот. А.Шмеман "Об исповеди"; русский перевод Канона покаянного ко Господу Иисусу Христу; "О молитвенном правиле")
- ♦ Свящ. Георгий Кочетков "Возможная система оглашения в Русской Православной Церкви в современных условиях".
- ♦ Свящ. Георгий Кочетков "Беседы по христианской этике" Вып. 1 и 2
- ♦ "Детские лагеря". Об опыте духовно-воспитательной работы в православных летних детских лагерей за границей.
- ♦ "Православное Богослужение". Выпуск 1. Русифицированные тексты вечерни, утрени, литургии св. Иоанна Златоуста.
- ♦ "Православное Богослужение". Выпуск 2. Русифицированные тексты чинов Крещения, Миропомазания и подготовки к ним.
- ♦ "Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни". Сборник памяти проф. Д.Е.Мелехова.

**ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ:**

- ♦ "Миссия Церкви и современное православное миссионерство". Материалы конференции 1996 г.
- ♦ "Миряне в Церкви". Материалы конференции 1995 г.
- ♦ "Приход в Православии". Материалы конференции 1994 г.
- ♦ "Православное Богослужение" Вып. 3. Русифицированные тексты чинов литургий ап. Иакова, Василия Великого, Преждеосв. Даров.
- ♦ Е. Ловягин "Собрание древних литургий".
- ♦ Еп. Николай (Кожухаров) "Введение в литургику" (пер. с болг.).
- ♦ "Язык Церкви". Вып. 1. Сборник статей, затрагивающих проблемы богослужебного языка.
- ♦ Свящ. Георгий Кочетков "Беседы по христианской этике" Вып. 3.
- ♦ Свящ. Георгий Кочетков "Таинственное введение в православную катехетику".
- ♦ Свящ. Георгий Кочетков "В начале было Слово". Катехизис для оглашаемых.
- ♦ Свящ. Георгий Кочетков "Идите, научите все народы...". Катехизис для катехизаторов.
- ♦ П. Евдокимов "Этапы духовной жизни" (пер. с фр.).
- ♦ Ч. Дода "Основатель христианства" (перевод).

**ЗАЯВКИ ПРИСЫЛАЙТЕ ПО АДРЕСУ: 125475, МОСКВА, А/Я 255  
ПО ВОПРОСАМ ПРИОБРЕТЕНИЯ ОБРАЩАЙТЕСЬ ПО ТЕЛ. 923-03-80**

