

СВЯЩЕННИК
ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ

НАРЕЧЕНИЕ ИМЕНИ

ДУХ І ЛІТЕРА
Київ

ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
архиепископа Полтавского
и Кременчугского ФИЛИППА

«Наречение имени» нарушает негласную установку, присущую культуре постмодерна: анонимность Бога, безымянность Его проявлений в мире. Поиск личного имени Божия, запечатленного повсюду, органично соединяет все три, столь непохожие раздела книги: «Имена», «Ступени», «Лица». Сквозной мотив, связывающий всё разнообразие тем и сюжетов между собой, можно назвать «ключом общения». Автор по-своему развивает евангельскую тему призвания к общению (койнонии), идет ли речь об опыте души, причастной таинству «обмена благословениями», или о темах, неотъемлемых от «духа времени», или о приношении памяти ушедшим друзьям, чьи лица читатель ощущает как живые.

Questo libro è stato pubblicato
con l'aiuto dell'Associazione
«Cristiani Uniti dai piccoli accolti nel nome di Gesù »

Ответственные за выпуск:

Константин Сигов, Вадим Залевский

Литературное редактирование, корректура:

Наталья Костомарова, Юрий Вестель

Компьютерное макетирование: Виктор Шлягин

Художественное оформление: Ирина Пастернак

З-495 Свящ. Владимир Зелинский. Наречение имени. –
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – 654 с.

УДК 27-1+27-312

ISBN 978-966-378-063-4

© Зелинский В.К., 2008

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2008

Жене Наташе

Приношу сердечную благодарность Константину Борисовичу Сигову, Ирине Георгиевне Пастернак, Вадиму Евгеньевичу Залевскому, Юрию Анатольевичу Вестелю, Виктору Владимировичу Шлягину, как и всему издательству «Дух і Літера» за работу над моей книгой. Особая благодарность – жене Наталии Николаевне Костомаровой, чья помощь, поддержка, редактура и доброжелательная критика скрыта за каждой строкой, мною написанной.

ИМЯ, КЛЮЧ ОБЩЕНИЯ

Священник Владимир Зелинский — автор книг «Взыскупя Лица Твоего», «Открытие Слова», «Приходящие в Церковь», «Дабы уверовал мир», «Объятия Отча...», многих переводов и сотен статей, встретивших самые теплые отклики читателей России, Украины, Италии, Франции и других стран. Служа в православном храме города Брешиа (Италия) и читая лекции в местном университете, о. Владимир участвует во многих европейских форумах, конференциях и конгрессах. Его тихий голос звучит с самых разнообразных трибун и кафедр, всегда заставляя задуматься о главном, постоянно возвращая нас к истокам — к Священному Писанию, к первохристианской Церкви в катакомбах, к апостольской свободе. Тот же спокойный и уверенный голос звучит со страниц его книг.

Плодотворный синтез родного и вселенского в его работах ощущается прежде всего в личном общении с автором этой книги. Год за годом киевляне слушают его выступления на Успенских чтениях. Для сотрудников издательства «Духа и литеры» особую радость приносит совместная работа с таким внимательным и требовательным к себе автором. Новый жизненный опыт постсоветской одиссеи по-своему связывает судьбы людей, памятные нити разлук и встреч. Важные шаги в осмыслении и описании этого нелегкого, во многом уникального духовного опыта нам помогают сделать труды о. Владимира Зелинского.

Сочетание широкого исторического кругозора с ясной метаисторической перспективой — сильная

сторона книги «Наречение имени». В самых острых вопросах, тревожащих ум и сердце наших современников, автор открывает их незримое духовное ядро или то *начало*, о котором таинственно говорит апостол Иоанн Богослов. Здесь уместно воспользоваться одним из удивительных образов этой книги: речь идет о сердце, которое «борется за то, чтобы достичь своей скрытой глубины. Там, словно под толщей воды, лежит евангельская жемчужина, ее можно увидеть лишь тогда, когда вода обретает прозрачность, когда око, которое в нее вглядывается, становится чистым. Жемчужину можно увидеть, но нельзя поднять, ум наш, даже молящийся, не справляется с ее тяжестью. Но она вдруг всплывает сама. Христос нарекает Себя Сам изнутри молитвы».

«Наречение имени» нарушает негласную установку, присущую культуре постмодерна: анонимность Бога, безымянность Его проявлений в мире. Поиск личного имени Божия, запечатленного повсюду, органично соединяет все три, столь непохожие раздела книги: «Имена», «Ступени», «Лица». Сквозной мотив, связывающий всё разнообразие тем и сюжетов между собой, можно назвать «ключом общения». Автор по-своему развивает евангельскую тему призвания к общению (койнонии), идет ли речь об опыте души, причастной таинству «обмена благословениями», или о темах, неотъемлемых от «духа времени», или о приношении памяти ушедшим друзьям, чьи лица читатель ощущает как живые. Замечательно при этом, что о Владимира Зелинского не упрекнешь в двойном стандарте, к которому мы привыкли, — говорить об общении, но не уметь по-настоящему слышать людей, оставаться «монологистом». Весь его опыт, стиль мысли и жизни настроен желанием вслушиваться в другого.

Следует сказать еще об одном приметном и на сегодняшний день редком качестве этих текстов. Их

отличает свобода духа, органически слитая с глубокой укорененностью в подлинном православном Предании. В наше время весьма редка у пишущих авторов непартийность, гибкость и самобытность мышления. О. Владимир относится к плеяде именно таких, внутренне свободных, независимых, одиноких мыслителей. Он свободен и по отношению к собственным темам, зачастую высказывая по острым, дискутируемым вопросам различные, даже оспаривающие друг друга мнения. Из всего строя и духа книги становится ясно: это не любовь к парадоксам, не поза, но твердая позиция, проникнутая духом глубокого антиномизма, унаследованного от православного богословия и русских мыслителей, позиция не поспешно-пристрастных «за» и «против», но углубления, вдумывания в предмет в надежде приблизиться ко все более сущностному и полному его пониманию. Конечно, эта позиция уязвима тогда, когда требуются немедленные действия и практические решения. Но если дело касается принципиальных вопросов (таких, как смысл Предания или защита жизни), автор нисколько не колеблется.

Трудно переоценить такую его черту, как способность говорить напрямую об узловых проблемах современного человека, вызывающих бурные эмоции. «Называть вещи своими именами» — мысль о. Владимира Зелинского придает этому выражению его изначальный смысл. Доверие к слову, более того, благоговение перед Словом вряд ли может быть по достоинству понято и оценено в наш безмерно болтливый век информационных технологий. Но христианский мыслитель, наследник античной и библейской культур, исповедуя апофатическую непостижимость первооснов бытия, тем не менее верит в Слово, Которое было в начале, верит в непостижимую, но очевидную связь этого предвечного Слова с нашими немощными и пре-

ходящими словами. Туда, «к самому истоку глагола» ведут читателя собранные здесь тексты, написанные в разное время, по разным поводам, но образующие крепкое, слаженное единство.

И еще одна важная особенность этой книги. Всякий, кто пытался говорить о христианской вере всерьез, особенно с мыслящими агностиками, знает, как это трудно. Голос «учителей подозрения» в интеллектуальном мире становится все более настойчивым, вызов дешевого и все более крикливого релятивизма вырождается в элементарный цинизм. А уж благовествовать победу над смертью после Гулага, Освенцима и Хиросимы кажется практически невозможным. И все же есть редкий род христиан, наделенных удивительной способностью говорить и писать так, что к ним прислушиваются не только собратья по вере, но и до того равнодушные к христианству люди. К упомянутому роду христианских мыслителей принадлежит и автор настоящей книги. Наше время предъявляет к проповеднику веры Христовой все более сложные и трудно-выполнимые требования, и главное из них — постоянно и неустанно, всякий раз лично и словно впервые вдумываться в основы своей веры. Именно этим путем идет о. Владимир, пребывая в постоянном диалоге, иногда споре с мыслителями различных эпох и культур. Но в интонации автора не слышно ноток смятения, смущения, растерянности. Его раздумья спокойны, неторопливы, искренни и глубоки.

Остается сказать еще о прозрачном, живом, по-настоящему художественном языке этой книги. На ее страницах оживают лучшие традиции не только отечественной мысли, но и литературы. Это подлинный праздник слова — красивого, умного и доброго.

Константин Сигов
директор научно-издательского объединения
«Дух и литера»

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ИМЕНА

ТАИНСТВО ПРИЗВАНИЯ

«Уплотненное Апостола не скажешь», — говорит о. Павел Флоренский в «Иконостасе», комментируя славянское *Все бо являемое свет есть* (Еф. 5, 13). В смысловой плотности — неразгаданное чудо Павловых посланий. Вчитываясь в них, не можешь понять, как в несколько строк продиктованного письма, сложившегося, вероятно, сразу и родившегося без усилий, удалось вместить столько сжатой духовной энергии и силы прозрения, что, кажется, никому не удастся добраться до последней их глубины. За одним средоточием смысла открывается другое, за привычным — еще неразведанное. Эти «раскопки» продолжаются уже без малого 20 веков и едва ли когда-нибудь прекратятся.

Всё, что делается явным, освещено изнутри. Творение, которое открывается нашему зрению, состоит из каких-то «гранул», крупиц, изменчивых образов света, посылаемого Христом. Моралистический контекст этого отрывка — *Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе: поступайте как чада света* — несет в себе подтекст онтологический: всякое бытие исходит от Бога и призвано вернуться к Нему как истоку, стать откликом Ему, благодарением, благословением.

Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, — говорится в первых строках послания к Ефессянам. Человек благословляет Бога, потому что уже благословлен Им. Однако со дня творения Бог остается единственным источником всех благословений, то есть слов, веле-

ний, помыслов Божиих, наделенных силой творить, вызывать от тьмы к свету, от небытия к бытию.

Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось (Пс. 32, 9). «Боже святой..., иже от небытия во еже быти приведый всяческая, создавый человека по образу Твоему и по подобию, и всяким Твоим дарованием украсивый...» (молитва Трисвятого пения литургии св. Иоанна Златоуста). Приведенное благословением к бытию через нас возвращается Богу как отзвук сотворенного Им. Всё, что Слово Его вызвало к жизни, пусть даже мы воспринимаем это как суд, угрозу, беду, становится — коль скоро мы обращены к Нему слухом сердца — вестью о благе, промыслительно сотворенном для нас. И принятие этой вести приобщает нас к самой жизни Слова. Ибо человек — восприемник Слова или эхо его.

С первого мгновения нашего существования, мы входим в поток благословений, выливающих одно из другого. *Руки Твои сотворили и устроили меня* (Пс. 118, 73), и само *ведение Твое*, когда-то образовавшее меня, становится моим несовершенным ведением, как и моим телом.

*Славлю Тебя, потому что я дивно устроен.
Дивны дела Твои,
и душа моя вполне сознает это
(Пс. 138, 14).*

Некоторые Отцы Церкви полагали, что человек сотворен Богом по образу еще не рожденного Сына, потому что Сын, Воплощенное Слово, и есть предназначение или предопределение человеческого существования. *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего* (Рим. 8, 29), а к такому подобию призван каждый из нас. Словом был устроен человек, ставший образом Слова. И его *облечение во Христа* (см. Гал. 3, 27) должно стать восстановле-

нием его первоначального достоинства, исполнением того, для чего он «избран» и к чему «предопределен». Христос есть таинство нашего избрания. *Так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, — говорит Послание к Ефесянам, — чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа по благоволению воли Своей (1, 4–5).*

Всякий раз, когда мы произносим: *Благословен Бог наш...* мы возвещаем или возвращаем полученные от Него дарования в образе трех благословений Божиих: быть сотворенным во Христе, быть крещеным или *облеченным* во Христа и быть усыновленным во Христе, т. е. носить на себе образ Единородного Сына Божия, который должен всех нас сделать сынами. Усыновление или *изображение* Христа в нас (см. Гал. 4, 19) означает полноту человеческого призвания.

Церковь создана для исполнения такого призвания. Состоит оно прежде всего в исполнении *тайны воли Божией* (см. Еф. 1, 9), которая направлена на собирание, соединение или пересозидание всех вещей во Христе. Все сотворенное Им должно наполниться Им, преобразиться в Нем, *светить* Им. Всякое благословение, которое нам дается (как свет солнца, как пища, небо над нами, любовь небесная и земная, рождение ребенка, наконец молитва, вера или только поиск ее, невидимое пламя таинств), мы должны вернуть Дающему, наполнив это всякое даяние Христом.

Вернуть, умножить, но также и **р а з д е л и т ь** с другими.

Разделить благословение — значит открыть в нем то же благое даяние, что послано и нам, которое мы приняли как приносимое всякому человеку наследие Христово. Это значит услышать в нем *слово истины* (Еф. 1, 13), живущей и в нас, истины как

духовного события, в котором мы можем соучаствовать не столько в силу единого образа веры, сколько в силу единого образа Божия, запечатленного на каждом из нас. Дать «заговорить» в себе святости Христовой, но также и открыть себя для света Его, излучаемого в других. И потому, когда мы говорим о возвращении к видимому единству Церкви, путь к нему, на наш взгляд, должен начинаться не столько в обретении или выработке общих исповедальных формул, сколько в примирении различных даров, в общении благих даяний, посылаемых из неизмеримой и неизведанной *бездны богатства и премудрости* (см. Рим. 11, 33). Если такое примирение произойдет, то проявит себя затем и в общих формулах, церковных принципах и догматах. Ибо если оно совершится в Духе истины, то Дух умягчит сердца и поправит букву.

Об этом можно много говорить языком богословской мудрости, но можно попытаться рассказать и языком живого опыта и изумленного взгляда. Мне вспоминается гимн благословений святого Франциска, который однажды, предчувствуя близкую кончину, говорят, спел его, присев на траву в тени олив, прощаясь с миром Божиим. Благословение Богу Всемогущему и благословение Его созданиям, брату Солнцу, что «греет и веселит нас Тебе на славу», благословение сестре Луне и сестрам Звездам, брату Ветру, ясному Дню, сестрице нашей Воде, брату Огню, матери нашей Земле. Последнее из благословений Франциска посылается сестре нашей «телесной смерти, от которой убежать никто не может, но тому, кто жил по Твоим заветам, благая смерть не причинит зла».

Чтобы разделить эти благословения с «бедняком из Ассизи», необязательно ему подражать или быть его учеником. Всякий день мы радуемся свету, вет-

ру, воде, дыханию, пусть и не замечая своей радости, и вглядываемся в бездну смерти. И если радость и размышление видимо или невидимо обращены к непостижимому Истоку всех этих творений, к Тому, Кто *держит всё словом силы Своей* (Евр. 1, 3), то слова «благословен Ты Боже Всемогущий...» текут по жилам нашего существования, даже когда мы не вспоминаем о них.

Стоит прислушаться к ним, и мы узнаем ту же радость, те же благословения и во множестве православных молитв. Здесь мне хотелось бы остановиться на одной из них, той, которая встречает нас на самом пороге христианской жизни. Этот гимн, состоящий из череды благословений, вводит или, скорее, посвящает нас в таинство Крещения. Ибо Крещение совершается водою и Духом, т. е. соединением тварного и нетварного, тем, что хотелось бы назвать «усыновлением твари». В день Богоявления, когда в Православной Церкви совершается великое освящение воды, эта молитва становится центром космической литургии. О. Александр Шмеман в своей книге о Крещении назвал эту молитву «евхаристической»; когда вчитываешься в нее, кажется, словно весь космос полагается ею на алтарь. Вслушиваясь в нее, мы оказываемся перед евхаристической тайной всего, что создано, участвуем в беседе человека, как священника твари, с Творцом. На бескрылом, тяжелом нашем языке эту беседу можно назвать мирозерцанием христианского Востока.

Молитва начинается с изумления:

Велий еси, Господи, и чудна дела Твоя,
и ни едино же слово довольно будет
к пению чудес Твоих.

Любая человеческая хвала сознает себя немощной, чтобы рассказать обо всем, что *проповедует славу*

Божию. «Благодарение и восхищение возвращают нас к самому началу, действительно делают нас свидетелями творения» (о. А. Шмеман). И мы говорим, молимся, славим его, наделенные знанием свидетелей, избранных до создания мира и словно удостоенных присутствовать при его рождении...

Ты бо хотением от не сущих во еже быти приведый всяческая...

За всякой вещью стоит «хотение» Того, к Кому человек обращается как началу всего сущего. Это исповедальное Ты превосходит всякое имя. Оно наделено властью над небом и землей — *Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено* (Иов 42, 2), — но секрет его открыт и смертным глазам, видящим в Ты исток и точку притяжения «умных» и «благодарящих» вещей. Ты — образ Непостижимого, что скрывается за каждым творением. Вслушиваясь в это Ты, молитва ведет нас далее, в глубину его, в ту Евхаристию творения, которая совершается вокруг нас. И ее созерцание становится духовным соучастием в ней.

...Твоею державою содержиши тварь,
и Твоим промыслом строиши мир.
Ты от четырех стихий тварь сочинивый,
четырьми времениы круг лета венчал еси.

Модель творения, как сказали бы мы сегодня, на мгновение показывается перед нами; мы видим пространство и время, четыре стороны света, «круг лета», понятные нам ориентиры в державе Божией. Мы вспоминаем, что и мы суть граждане этой державы, одаренные особым зрением, которое дает нам видеть Того, к Кому обращена наша молитва, как видят твари, не знавшие грехопадения...

Тебе трепещут умные вся силы,
Тебе поет солнце,
Тебе славит луна,
Тебе присутствуют звезды,
Тебе слушает свет,
Тебе трепещут бездны,
Тебе работают источники.

Суть всякой сотворенной вещи или стихии — в ее п р е д - с т о я н и и. Предстояние твари создает свой особый язык для беседы с Богом, ее «исповедание». Человек или, скорее, вся Церковь видимых и невидимых лиц и вещей, которая служит и молится в нем, напрягает свой слух, чтобы понять, как исповедует или как благословляет Бога каждое из Его созданий. Крещенское славословие показывает нам, что может воспринимать и слышать *вся внутренность моя* (Пс. 102, 1), благословляющая *имя святое Его*. Конечно, наш сокровенный слух воспринимает не только пение, говор, трепет, присутствие космоса, но и множество иных его исповеданий. Но, явив дар слышания, молитва показывает затем, что значит **в и д е т ь**:

Ты простерл еси небо яко кожу,
Ты утвердил еси землю на водах,
Ты оградил еси море песком,
Ты ко отдыханием воздух пролиал еси.

Но дар видения, око свидетеля нужны для того, чтобы от зримых «чудес», от видимого мира мы могли подняться к невидимому:

Ангельские силы Тебе служат,
Архангельстии лица Тебе кланяются,
многоочитии Херувимы и шестокрылатии Серафимы
окрест стояще, и облетающе,
страхом неприступныя славы Твоя покрываются.

Созерцание или свидетельство достигает высот, на которых оно приближается к ангельскому предстоянию, когда оно изнемогает, осознает границы, поставленные всему тварному, и в некоем восторге смирения исповедует их перед непостижимым Сущим:

Ты бо Бог сый неописанный, безначальный же и неизглаголаный...

Здесь наша речь подходит к какому-то пределу и упирается в немоту. О Боге мы можем говорить словами «преизбыточествующего незнания». Но вдруг происходит какой-то скачок и движение вниз. Наша мысль, не успев застыть на высоте того, что нельзя ни выговорить, ни произнести, ни представить, внезапно оказывается на земле, у самого порога видимой, вочеловечившейся Тайны, которая распахивается перед нами...

...неизглаголаный,
пришел еси на землю,
зрак раба приим,
в подобии человечестем быв...

Воплощение словно настигает нас, как будто падает в сердце с высоты, на которую только что мы пытались подняться, но не сумели удержаться на ней. Тот, на кого не смели взглянуть и Ангелы, оказывается перед нами. *Зрак раба* и *Безначальный* соединяются в исповедании веры и благодарения:

Не бо терпел еси, Владыко,
милосердия ради милости Твоея,
зрети от дьявола мучима рода человека,
но пришел еси и спасл еси нас.

Благовестие о космосе, вынесение на свет того, что можно было бы назвать чудом творения, вдруг (неожиданность подчеркнута краткостью и простотой

исповедания) становится вестью о спасении: «пришел еси и спасл еси нас». В качестве ответа этой вести возникает предстояние человека:

Исповедуем благодать,
проповедуем милость,
не таим благодеяния:
естества нашего роды свободил еси.
девственную освятил еси утробу
рождеством Твоим...

Так Рождество-Спасение исповедуется как весть об освобождении нашего естества, как благословение в ответ на благословение, *ибо от полноты Его все мы приняли благодать на благодать* (Ин. 1, 16). И потому

Вся тварь воспевает Тя явльшегося.

«Украшенный нас дарованием» видеть и слышать посылает нам и дар *п е т ь*. Ведь помимо того, что наша вера размышляет, просит, вперяет взор в незримое, она *п о е т*. Пение славы или благодарение есть основа исповедания нашей веры, возвращающей с благословением то, что было ею услышано и увидено. Благословение ее в том, что перед Богом и людьми она «не таит благодеяния». Она провозглашает его повсюду, вводит нас в него, приглашает всех разделить его с нами. Так «благодеяния», которые не таятся человеком, становятся таинствами: Крещением и Евхаристией творения. Когда мы совершаем их, то приобретаем и вместе с тем возвращаем эти дары. Отвечаем благословением Благословившему, славословием Слову, утешением Утешителю.

Этот гимн творению и воплощению предваряет вступление человека в Церковь, посвящение его Богу, открывающее таинство нашего призвания. Оно

закljučается прежде всего в том, чтобы в огромной семье тварных существ, каждое из которых надделено своим образом благодарения и служения, найти благодарение и служение, присущее человеку. Для того чтобы достичь этого, нужно сделать духовное усилие и войти в таинство «обмена» благословениями между Богом и человеком. Этим таинством живет Церковь как Тело Христово. Человек участвует в деле благодарения, «исповедуя благодать, не тая благодеяний», присоединяясь к хору творений Божиих, чтобы с ними вместе пред-стоять или при-сут-ствовать перед Творцом. В предстоянии выявляется суть человека как существа, ради которого пришел на землю Христос.

Молитва, которую мы привели, описывает творение как рождественский вертеп: солнце, луна, звезды, источники, сам свет вместе с людьми и Матерью Божией собрались у колыбели Спасителя. Каждому из них дан особый язык, чтобы славить явление Его слухом, видением, пением, предстоянием, свидетельствуя о Его бытии среди нас. Мы, люди, наделены наибольшим даром к такому свидетельству. Он столь велик, что вместить его может не один человек, даже святой, и уж, конечно, не коллектив, но тот организм, в котором присутствует сам Бог и который мы называем Телом Христовым. Церковь есть дом благословений или богоявлений, собираемых воедино действием Духа Святого,

Который есть залог наследия нашего...
(Еф. 1, 14),

того наследия, которое, оказывается, труднее всего разделить.

НАРЕЧЕНИЕ ИМЕНИ

1. СНИМИ ОБУВЬ ТВОЮ...

Те, кто приближаются к священному и вступают в его реку, какие бы пути они при этом ни выбирали, образуют особого рода братство. В нем люди молитвы узнают друг друга, когда их малое человеческое *я* приближается к *Ты*, остающемуся порой безымянным.

Православная молитва на своих вершинах знает о таком опыте. Однако те, кому он знаком ближе и глубже, чем остальным, не всегда советуют погружаться в него, ибо он требует усилия, на которое мало кто способен. Об этом опыте не проповедуют с крыш, хотя испытывают его, может быть, чаще, чем мы думаем, стараясь скрыть, иногда даже как бы стыдясь его. Об этом мы находим удивительное признание в одном отрывке из «Добротолубия», взятом из первых строк жития преп. Максима Капсокаливита:

Божественный Григорий Синаит, встретив святого Максима и беседуя с ним, между прочим спросил его: «Прошу тебя, отче мой честнейший, скажи мне: держишь ли ты умную молитву?» Тот, поникши немного главою, ответил ему: «Не хочу скрывать от тебя, честный отче, чуда Пресвятыя Богородицы, которое было со мною. От юности моей имел я великую веру к Госпоже моей Богородице и умолял Ее со слезами, да подаст мне сию благодать умной молитвы. В один день, пришедши в храм, как имел обычай, просил я Ее о сем с безмерною теплотою сердца, и когда потом с безмерною любовью целовал святую икону Ея, вдруг ощутил в груди моей и в сердце моем некую особенную теплоту и пламя.

исшедшее из святой иконы, которое не жгло меня, а орошало и услаждало, и вносило в душу мою великое умиление. С этого момента, отче мой, сердце мое начало из-внутри себя говорить молитву, и ум мой услаждается памятованием Господа моего Иисуса Христа и Пресвятыя Владычицы моей Богородицы и всегда пребывает в сем памятовании о Них; и с того времени молитва не пресекалась в сердце моем, — прости меня».¹

В людях, живущих исключительной силой молитвы, поражает одна вещь: они считают себя недостойными даров, полученных или добытых ими молитвенным трудом. Тот, кто пребывает в общении с Богом, всегда чувствует себя слишком малым и хрупким для того, чтобы удержать в себе тайну этого общения. На вершинах опыта, который кажется нам недоступным, он чувствует себя едва ли не последним из смертных. Преп. Ефрем Сирин, кому принадлежит великопостная молитва: «Даруй мне зрети моя прегрешения...», молился и о том, чтобы Господь «умерил» волны посылаемой ему благодати. Обе эти молитвы в единстве их опыта говорят о близости к Богу, которая живет ликованием и откликается болью. Душа, высушенная аскезой и подоженная молитвой, чувствует себя единой с Отцом Небесным и вместе с тем безмерно далекой от Него. Эта невыносимая близость причиняет страдание ее смертной природе и наполняет ее светом.

Не подходи сюда, — говорит Господь Моисею, — сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая (Исх. 3, 5). Образ неопалимой купины знаменует собой сошествие Бога на землю, при этом частица Его огня падает и в глубину человека. Обувь, которую надлежит снять,

¹ *Добротолубие*, том 5, Москва 1900, стр. 473.

суть одежды ветхого Адама, прилипшие к нашим мыслям, желаниям, обычаям, снам, сросшиеся с падшей природой человека. *Снять обувь* значит освободиться от отвердевших напластований страстей, выползти из раковин, в которых наша душа заворачивается в свое тепло, как улитка. В православной традиции это соскабливание внутренних панцирей называется *метанойей*, т. е. переменной ума, где под умом понимается наше здешнее *я*, когда-то захотевшее *быть, как боги...* Христос пришел, чтобы исцелить его, но это исцеление нужно принять свободно и в покаянии.

Покаяние, — говорит преп. Исаак Сирин, — подобает грешникам, как и праведникам, ищущим своего спасения. Покаяние не иссякнет до самой смерти ни в своей длительности, ни в делах.

2. ПОКАЯНИЕ СОВЕСТИ И ПОКАЯНИЕ СЕРДЦА

Христианский мир Запада понимает покаяние несколько иначе, чем аскетическая традиция Востока, знающая несколько его ступеней. На первую из них способен подняться каждый, коль скоро он обладает разумением и обучен грамоте «естественного закона», того глубинного сознания заложенной в нем правды Божией, которым в той или иной мере наделены все мыслящие существа. *Не имея закона, они сами себе закон; они показывают, что дело закона у них написано в сердцах* (Рим. 2, 14–15). В человеке есть орган слуха, воспринимающий обращенное к нему Слово Божие, который в качестве нравственного индикатора может действовать почти беззвучно, не давая знать о себе. Слух, воспринимающий Слово даже и тогда, когда оно еще не известило о себе, принято называть «со-вестью».

Откровение дарует Вести ясность и слышимость, наделяет ее внятной речью, которая доносит до нас присутствие Божие. *И явится слава Господня, и узрит всякая плоть [спасение Божие]; ибо уста Господни изрекли это* (Ис. 40, 5). Слово Господне узнается, прозревается, являет Свой лик как Закон над нами, но также и в нас, как повелительное *Ты*, которое говорит с нами. Однако встреча с этим *Ты* обнаруживает и неодолимое расстояние, пролегающее между Говорящим и откликающимся. Человек не в силах даже приблизиться к Нему и исповедует свое недостойнство: *согрешил перед небом и перед Тобой. Небо* здесь — лишь иное имя той Неопалимой купины, которая самовозгорается в совести.

Однако за покаянием нравственным, обнажающим явные, видимые преступления против Закона, следует иная ступень — покаяние онтологическое, касающееся не только «дел, слов и помышлений», но и того, что ими движет. Оно идет глубже и дальше, открывая наш статус изгнанников из рая. В эту глубину сердца, чувствующего себя в ссылке, столетиями вглядывается христианский Восток. Именно в ней следует искать тот секрет, который не умеет разгадать рассудок, силящийся понять, откуда, с какого дна подымается это ожесточение против самого себя, эта одержимость чувством греха, никем со стороны не видимого. Церковь не дает простого ответа на этот вопрос, но лишь предлагает каждому самому войти в тайну молитвы, открыть ее в себе. Вход в нее и есть совесть как ведение, как опытное знание Закона, осмысленного разумом, действующего в сердце и требующего повиновения заповедям Божиим.

Следуя восточной традиции, мы вправе говорить о двух типах веры; первая из них — вера нашего крещения, отождествляемая с нашим исповеданием, с его формулами и убеждениями, с нормой поступков,

служащая мерилom нашей жизни и упования. Но из этой веры рождается другая, доступная немногим, тем, кто, *отвергшись себя*, целиком отдается созерцанию как пребыванию перед судом и лицом Божиим. Первая верует в единство Бога в Трех Лицах, в Воплощение, Искупление и другие приходящие извне спасительные истины, другая словно размыкает человека изнутри и беззащитным отдает его любви Божией, сокрытой в этих истинах.

Подобное различие «двух типов веры» мы находим у многих подвижников. Упрощая, выразим его так: один верит деятельно, мыслью, словом, деянием, другой всю силу веры вкладывает в ум, нисходящий в сердце, очищающий его до последней глубины, на дне которой проступают доверие и любовь-милость. «Сердцем милующим», о котором говорит преп. Исаак Сирин, может стать только сердце, доверяющее до конца; будучи началом жизни телесной, как и духовной, оно становится храмом Духа. Однако этот храм — таков опыт святых — осаждается падшими духами. «Здесь дьявол с Богом борется...», здесь Бог хочет освободить место для Себя, явить Свое присутствие, обнажить Свое имя.

3. МЕСТО ОБИТАНИЯ БОЖИЯ: · СОВЕСТЬ И БЕЗМОЛВИЕ

Путь к Имени, согласно преданию восточных Отцов, пролегает через покаяние. Очищая себя, человек обретает себя у Бога. Неизреченное Слово, составляющее его невидимую сущность, просыпается из глубины безмолвия. Оно всегда скрыто, и нет ничего легче, чем утопить безмолвие Слова — как блудный сын расточает отданную ему часть наследства — в шумах, визгах, всхлипах страны чужбины. Вместе с тем последняя крупица того наследства не может пропасть и остается с нами, хоть нам и не разглядеть ее в себе. Но имен-

но по ней каждого из нас Отец узнает издалека как сына, имеющего с Ним отдаленное сходство, и выходит навстречу. Но и сын узнает Отца.

Одна из существенных характеристик нашей веры — в изначальном даре узнавания. На том переломе или перекрестке, который называется «обращением», мы открываем Бога, всегда говорившего с нами, даже и без каких-либо явлений в обозримом прошлом. Мы не воспринимаем Его Приходящим со стороны (традиции, культуры, среды...), но Рождающимся в нас, словно Носимым, Зачатым в изначальном, тварном нашем я. Открытие Бога приходит также из прапамяти (можно назвать ее и «бессознательным»); толчком к ее пробуждению служит работа совести, которая помогает узнать то, что существовало в нас задолго до встречи лицом к лицу. Сердце человека помнит о месте пребывания Божия, покаяние находит к нему тропу.

Отсюда зов или вопль благоразумного разбойника: *Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое!* Мука и смерть могли лишь выбросить воспоминание о Царстве на поверхность сознания, хранившегося *от начала* в «благоразумии», о котором разбойник никогда не подозревал. Он сумел узнать Иисуса совестью, потому что прежде Иисус послал ему весть о Себе. Господь первым узнал его там, где сотворил и куда пожелал, очистив, вернуть: *Ныне же будешь со Мною в раю.*

Этот эпизод стал для восточных христиан евхаристическим воспоминанием, таинством присутствия в нас памяти Божией, как и нашего присутствия в ней. Евхаристия, которую совершает Церковь, несет в себе весть о близком Царстве Божиим и дар узнавания его. Оно узнается даруемым нам усилием покаянной совести. Ибо совесть есть тот особый вид памяти о Боге, которая пробуждает Его присутствие в безмолвии.

«Безмолвие — начало очищения души», — говорит св. Василий Великий.

«Молчание есть тайна будущего века, слова суть инструменты его» (преп. Исаак Сирий).

4. «СУЩЕСТВУЮ СЕРДЦЕМ»

Эти предварительные размышления возвращают нас к изначальному вопросу: где рождается в человеке тайна Бога Живого? Как узнается Его присутствие? Ответ уже дан: место Его обитания — сердце, которое в молитве очищения открывает в себе безмолвие Слова.

«Я существую телом» (J'existe mon corps), — говорит Жан-Поль Сартр в «Бытии и ничто». «Я существую сердцем» (J'existe mon coeur), — мог бы сказать человек, читающий Библию и живущий ее вестью. Сердце в Библии означает основу, сокровенную суть как телесного, так и духовного существования, место беседы с Богом, чьи слова входят в нас вместе с дыханием (ruah), источником нашей жизни.

Человеческое я существует, осуществляет себя вовне, исходя из невидимого психофизического центра. Этот центр нам задан, и вместе с тем мы творим его сами, созидая, строя его чередой своих выборов и решений, помыслов, слов, страстей, порывов, а затем следуем тому, что сами же создали. *Исходящее из уст из сердца исходит...* А то, что исходит из сердца, в него же и возвращается. Заповедь *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всем разумением твоим* означает выбор Бога как цели и наполнения любви, и тогда Бог Сам входит в глубину нашего бытия, являет Себя в ней — в сердце и крепости, которые становятся Его обителью, Его храмом. Безмолвная тайна, спрятанная при творении в укрытии сердца, обращена к Другому, тянется к Его любви, хочет наполниться Его Словом, отдать себя Ему целиком.

Тот, кто стремится *возлюбить Бога* на путях Восточной Церкви, мог бы сказать о себе: «Я существую сердцем, которое ищет молитвы». Или: «Я существую молитвой, ибо мое существование приняло в себя *любовь Божию* [которая] *излилась в нас Духом Святым, данным нам* (Рим. 5, 5). Такая *данность* Духа, которая даруется верой, есть и двигатель и цель молитвенного труда. Никто не чувствует себя достойным подобного дара. И потому, принося благодарение за него, подвижник молит простить его недостойнство. Сердце его слишком мало, чтобы обладать Именем, которым *надлежит спастись*. Но оно молит о спасении. Так рождается молитва Иисусова.

О ней говорят, что суть ее — в одном имени Иисуса и что она словами пробуждает безмолвие, которое обитает в нас. Она содержит в себе мольбу и в то же время ее исполнение. Здесь мы не говорим ни о плодах, ни о технике этой молитвы; тема нашей работы — загадка почитания Имени, чья история началась со времени появления человека. Она пронизывает все Священное Писание, которое подобно литургии, где происходит таинство освобождения недоступного Имени, снятия с него покрывала (см. 2 Кор. 3, 14). Дух, живущий в Писании, раскрывает нам присутствие Богочеловека, нисходящего к нам в истории имен, образов и событий. Со страниц Библии таинство входит в наше сердце и существование.

Даждь ми, сыне, твое сердце, очи же твои моя пути да соблюдают — в этом славянском переводе стиха из Притч (23, 26) заключен секрет «взаимобмена» между сердцем и именем, историей спасения и постижением ее. Сердце, следующее этому призыву, становится местом рождения имени Господня.

5. ПЕРВОЕ ОТКРОВЕНИЕ ИМЕНИ: ТВОРЕНИЕ

В начальных строках Библии мы находим определение загадки человеческого существа: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...* (Быт. 1, 27). Что это за образ? Какие свойства человека сообразны Богу, Которого *не вмещает небо небес*? Какую общую меру могут иметь они между собою? Истина, добро, красота, мудрость, которые человек может увидеть вокруг себя и обнаружить в себе, отражают какие-то проблески света, падающие из иного мира. Но все эти качества остаются лишь наименованиями, которыми мы наделяем окружающие вещи. И все же сама способность приносить имена вещам как отданным в распоряжение человека говорит о его богоподобии, ибо имя обладает властью творить. Властью создавать то, что Бог ждет от него, но также и то, что ожидает получить *лжец и человекоубийца*.

Бог говорит: *Да будет свет. И стал свет* (Быт. 1, 3). Но и человек способен произнести: «да явится истина, да войдет правда, да раскроется невидимое...», ибо из сосредоточенности взгляда, из упорядочения восприятий и мыслей возникает порядок и гармония, форма и устойчивая память, определение и понятие. Однако истина, гармония, красота существовали еще до того, как были вызваны человеком. Они заложены во всякой сотворенной вещи и составляют ее суть, ее подлинное имя, произнесенное Богом в момент творения. И такое произнесение, т. е. изнесение Богом Себя вовне проливает свет и на сокрытое имя Божие. Все вещи вышли из света и несут в себе его энергию, все они явились от Слова и хранят в себе его именование.

И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил свет от тьмы (1, 4). Глаза наши, даже под пеленой греховности способны воспринять этот *хороший свет* и откликнуться ему, дать ему имя. Из такой силы

именования, идет ли речь о добром или злом, состоят все человеческие верования. В даре имен было заложено все, что мы называем человеческим: общество, нравственность, культура, торговля, государство, войны... в том числе и религия как человеческий ответ Откровению, закрепленная в имени, заповеди, послушании, как и преслушании, свободе выбора, слышании Слова, как и намеренной глухоте. *Вот Я предложил тебе жизнь и смерть...* (Втор. 30, 19). Вслушиваться в это Я, остающееся почти безымянным, но неоспоримым, приклонять слух к Голосу, который говорит с нами, значит избирать жизнь.

Имя Божие — как икона общения, суть его заключается не в звуке или даже смысле, но в том, что за ним, в том, что связует нас с неведомым, обращенным к нам Ликом. Лик высветляется, когда имя именуется себя в нас и во всех тварных вещах, обозначая светлую тишину присутствия Божия. Так создается живое пространство общения в Боге, и мы узнаем себя и все тварное — в Нем. «Образ есть неизреченная Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений», — как говорится в чине отпевания. Или у ап. Павла: *Мы же, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа* (2 Кор. 3, 18).

Открытое, омытое покаянием *лицо* есть икона человеческого богоподобия. Ибо Лицо Божие открывается в славе Его творения. Лик Его скрыт в Его образе, который бывает трудно разглядеть и узнать, ибо он всегда затемнен «язвами», но все же не стерт окончательно. Христос являет Себя в нем, как бы восстанавливая Свой образ, но Он может сделать это лишь в содружестве с человеком. Восстановление образа Божия начинается с поиска и обретения Имени. Тот, Кто сотворил мир, оставил отпечаток Своего имени на всем, что вышло из Его рук.

6. ОТКРЫТИЕ ИМЕНИ: АВРААМ

И сказал Господь Авраму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, [и иди] в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое... (Быт. 12, 1–2).

С Авраама начинается (по сути, лишь выявляет себя) история открытия Бога человеком. Господь требует от него первой жертвы: *пойди из земли твоей, от родства твоего...* и этот уход станет затем образом отречения от себя, отказа от земного отечества. Затем Он потребует жертвоприношения Исаака. Приблизиться к Богу можно, лишь удалившись от родного дома, от того, что срослось с нашей жизнью, оторвавшись от корней. Отказ от потомства, в котором человек видит чувственное продолжение своего я, отрыв от земли, которая была и кормилицей, и памятью о предках, и матерью рода, подобен отсечению части себя самого. В этом отрыве угадывается то покорение себя воле Божией, которое станет затем основой молитвенного делания. Авраам повинуется Тому, Кого слышит, и, отправляясь в неведомую страну, возводит жертвенник Господу, *Который явился ему*, и призывает Имя Говорившего. От жертвенника начинается новое отечество, от Имени Явившегося — новая и непреходящая вера Авраамова.

Кем было для него Имя Господа и чем оно явило себя? Запечатленным голосом, средоточием слуха, радостным откликом сердца, неоспоримым приказом, повинованием ему как Воле, Лику, Голосу, приходящему изнутри и извне? Да, такова изначальная, до сего дня остающаяся непревзойденной форма призвания. Но само Имя еще не произносится. Первая литургия, которую служит человек, совершается в напряженном безмолвии, наполненном Именем, говорящим, действующим, и все же сокрытым.

7. БОРЬБА ЗА ИМЯ: ИАКОВ

Однако человек не может не допытываться о тайне этого Имени. Оно должно быть им раскрыто, ибо в нем живет и длится изначальное событие веры, в котором Бог отдает Себя нам и мы отдаем себя Богу. Библейская история поиска Имени — это символическое изображение пути к сердечной молитве. Самый поразительный эпизод в нем — ночная борьба Иакова с Ангелом:

И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал [ему] отпусти Меня; ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там (Быт. 32, 24–29).

Как смертный может бороться с Богом и почему Бог не в силах одолеть его? Это один из самых трудных текстов Писания, который вызывал множество толкований. Бл. Феодорит Кирский считал, что Иаков боролся с Сыном Божиим и от Сына получил благословение. Но имя Его остается неразгаданным. Разговор с Ангелом, пришедшим возвестить о рождении Самсона, почти повторяется в Книге Судей, где говорится об отце Самсона Маное: *И сказал Маной Ангелу Господню: как имя тебе? чтобы нам прославлять тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь об имени моем? Оно чудно (По другим переводам — загадочно) (Суд. 13, 17–18).*

Иаков не хочет отпустить Боровшегося с ним, ибо присутствие Божие заключает в себе связующую нас тайну, святость, обещание, как и борьбу. И Маной, и Иаков, не зная, с Кем они говорят, допытываются об Имени. Узнать Имя — значит принять благословение, стать причастным ему. А через Имя — и Тому, Кто его носит. Борьба как бы внешняя становится прообразом внутренней, борьбы за раскрытие Имени в «невидимой брани». Вступающий в эту борьбу встречает сопротивление, от него требуется тяжелое усилие, из такой брани человек не всегда выходит невредимым.

Но если имя боровшегося Ангела или Того, Кто послал его, остается *чудным*, странным, славным и неуместным, имя того, кто допытывается или вступает в беседу с Повелевающим Голосом, меняется. Аврам становится Авраамом, Иаков — Израилем. Новое имя — знак сыновства. Принимая его, человек должен стать иным, породниться с Ним в общей тайне. Она еще не открыта, но путь к ней уже начат. Бог продолжает открываться человеку, оставляя следы в Своих именах, извещениях, обетованиях, посещениях. Откровение Имени — не однократное событие, не ночное Богоявление, но путь, и он мучительно долог, ибо складывается из дел Господних, являющих Бога на земле, но также из усилий человека, просящего о том, чтобы носить Его имя в себе.

8. ОТКРОВЕНИЕ ИМЕНИ: «Я ЕСМЬ ТОТ, КТО ЕСМЬ»

И говорил Бог Моисею, и сказал ему: Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогущий» [El-Shaddai], а с именем Моим «Господь» [YHWH] не открылся им (Исх. 6, 2–3).

«Имя YHWH — это откровение Его Личности, выражение божественной сущности» (о. Лев Жил-

ле). Однако на вопрос Моисея о Его имени Господь отвечает: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14).²

Сущий, Творец неба и земли, стоит у истоков всякого существа и всякого слова, вызвавшего его к жизни. И все же, несмотря на все расстояние, разделяющее их, Сущий говорит о Себе как о Личности, дающей знать о Себе другим личностям, если и не подобным Ему, но ищущим единства с Богом, открывающимся в неопишемом — и вместе с тем простым бытии. Бытие есть «модус», образ, икона откровения и исповедания недостижимого Бога, Который говорит: *Я есмь Тот, Кто есть*, и это значит: Мое существование абсолютно недоступно и вместе с тем открыто человеку, коль скоро он причастен бытию и осознает это. Бытие есть единственное общее измерение между Богом и тварью, оно облечено в безмолвие, которое не находит для себя достойным ни одно из человеческих имен. Но оно не есть Ничто, которое затем возлюбят философы, но та полнота, которая не вмещается в нашу речь. Из Сущего берет начало всякое существование. Он есть Неизменность и Вечность, которые обнаруживают себя в нисхождении к нам. Слово Сущего, как и Его нисхождение, «оплот-

² В переводах на европейские языки этот ответ звучит иначе: «Я есмь Тот, Кто есмь». Однако и этот перевод выражения «Ehyeh-Ascher-Ehyeh», согласно иудейской традиции, не соответствует ни богатству, ни точности изначального смысла. Точный перевод будет куда более описательным, хотя и несколько тяжеловесным, однако он выражает процесс самораскрытия, откровения имени Божия. «Ehyeh-Ascher-Ehyeh» может означать: «Я стану тем, Кем Я стану» или «Я стану Тем, Кем я буду». В этом переводе просвечивает иное откровение, ускользнувшее из европейских переводов: Имя Божие не статично, оно — путь, тот путь, по которому Сам Господь приближается к человеку. Можно отважиться продвинуться еще дальше в прочтении этого имени: оно есть становление Бога в человечестве. Этой интерпретации Исх. 3, 14 автор обязан франко-иудейскому поэту и мыслителю Клоду Виже.

нение» во времени связуют Его с нами. Это слово становится затем Законом, который есть нечто гораздо большее, чем упорядочивание жизни, Он — сама жизнь, которая дается человеку. *Но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его* (Втор. 30, 14).

Здесь мы делаем еще один шаг в сторону молитвы, отворяющей сердце человека к восприятию Того, Чье имя пока невместимо для него. Он называет Себя *Я есмь Тот, Кто есмь* или «Тот, Кто должен стать Тем, Кем буду для вас». Его бытие пребывает в становлении, приближается в Слове, которое станет Человеком.

9. ПРЕБЫВАНИЕ ИМЕНИ: ХРАМ И ВЕРА

Мы учимся читать Библию как историю Имени Божия, которое выносит себя познанию и становится *жизнью человеков*. Такое познание совершается не столько разумом, сколько всем составом и существом человека. Оно требует для себя зримых форм, духовного и даже физического пространства как явленного образа пребывания открывающегося Имени. Наиболее точное описание этого пространства мы находим в молитве Соломона, произнесенной им во время освящения храма:

Поистине Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил [имени Твоему]. Но призри на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи, Боже Мой: услышь воззвание и молитву, которою раб Твой умоляет Тебя ныне. Да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое имя будет там»; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем. Услышь моление раба Твоего и народа Твоего Израиля, когда они будут молиться на месте сем; услышь на месте обитания Твоего, на небесах, услышь и помилуй (3 Цар. 8, 27–30).

Не только храм как место отправления культа освящает Соломон своей молитвой, он созидает храм внутри себя и среди своего народа. Умоляя о том, чтобы Невместимый для *неба небес* поселился в доме, возведенном человеческими руками, он создаст обжитое пространство, предоставленное, разверстое *имени Твоему*. Здесь должна состояться встреча человеческого *я* с неместимым *Ты*, и само непроизносимое Имя Его есть место и время этой встречи. Имя есть сосуд, храм, Шехина обитания Божия, и Соломон знает, что *раб Твой* может быть допущен в него.

Этот внутренний, ограниченный, организованный нашей речью и пластикой космос, в котором живет Имя Божие, и есть прототип или образ веры. В вере мы встречаемся сердцем и взглядом с *Ты*, слышим Его речь, обращенную к нам, принимаем Его любовь и приходим на Его суд. Перед Его лицом мы сами научаемся отвечать, любить, видеть и судить себя. Верой мы постигаем не только существование, точнее, близость Бога к нам, но и самих себя любящими Бога. Верой мы исповедуем, что наше слово способно вместить Его, наше существование может быть причастно Его жизни, через нашу любовь в мир изливается любовь Божия.

Освещая храм, Соломон познавал Имя Того, Кому он храм посвящал. В таком познании всегда есть неожиданность открытия, даже если это Имя мы носим с детства. Вера есть осуществление того дара присутствия Имени, которое было вложено в нас при творении. Это присутствие раскрывает себя в любви.

10. ВОПЛОЩЕНИЕ ИМЕНИ: ЭММАНУ-ЭЛЬ

Когда Христос вошел в человеческую историю, история стала иной. Вера Авраама, Исаака, Иакова,

вера Моисея и пророков в единого Бога остается неизменной Христовой верой, но «объект» ее приближается к нам на немислимо близкое расстояние, оставаясь при этом столь же непостижимым и недоступным. Единство Бога раскрывается в Его единстве с человеком. Вера становится внутренним действием. Отныне ее мало только исповедовать, в нее нужно войти, научиться жить в ее событии. Она есть становление реальности, которая открывает себя сама.

Отсюда апостольское определение: *Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых* (Евр. 11, 1). То, что мы ожидаем, осуществляется. Надежда прелается в уверенность, в обладание самой сутью, самой «вещью» нашего упования. Поиск означает обретение, надежда — исполнение надежды. И потому она *не постыжает*. Надежда — это притяжение реальности, в которой *извещает* о себе бытие Божие. *Извещение уповаемых* приносит весть, которая раскрывает облик Невидимого, имя Неименуемого. Мы не верим, закрыв глаза, в какие-то предустановленные тезисы нашей Церкви, но свидетельствуем об укорененности нашего упования, той реальности Имени, которая заложена в нас.

Имя ее: Эмману-эль, с нами Бог. *Я открыл имя Твое человекам...* (Ин. 17, 6), — говорит Иисус. Присутствие Бога в Имени отныне целиком явлено перед людьми. Бог может стать нашей жизнью, нашим дыханием, биением сердца. Его имя становится одним из наших именованных. Он — *Бог с нами*, сошедший как весть и как свет в основу нашего существа, даже если мы нечасто любим туда заглядывать. Но если заглянем, взглянемся, то, может быть, захотим *выйти от родства своего*, чтобы приблизиться к жертвеннику, о котором сказано: *Мое имя будет там*. Жизнь на поверхности самого себя, наша повседневность означает удаление от внутреннего храма, а не

тасия — не в словах, но в делах, страстях и помыслах, — по сути, неотъемлема от нашего существования. *Пришел к своим и свои Его не приняли*, — говорит Евангелие о Христе. Об этой апостасии знает лишь тот, кто борется с ней за пребывание в себе Имени. Путь к самому себе, называемый в аскетической традиции «невидимой бранью», оказывается наиболее трудоемким. Призванный к тому, чтобы стать храмом Имени единого на потребу, всякий из нас ощущает свою негодность быть этим храмом. *Поистине Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее храм сей*. Но на пути освящения храма труд очищения сердца выливается в радость. Таков путь молитвы «сердечной», или «Иисусовой», как она описывается ее учителями.

11. ОСВЯЩЕНИЕ ИМЕНИ: ТАИНСТВО СЕРДЦА

Путь к Иисусовой молитве открывает молитва Господня, чье главное прошение — *Да святится имя Твое!* — служит и средоточием, и исполнением молитвы Соломоновой. Благодаря освящению имени Иисуса происходит причастие *божескому естеству*. Бог становится Человеком для того, чтобы человек мог явить собой имя Божие, освятить себя в нем. Что это означает? Те, кто пытались передать опыт такого освящения, рассказали о нем языком столь конкретным, иной раз жестким, что в нем удается расслышать лишь эхо их молитвенного труда. Трудность сердечной молитвы заключается прежде всего в ее простоте, в ее языковой и смысловой прозрачности. Пять или семь слов, знакомых всем, могут быть произнесены в любое время, независимо от чьего-либо внутреннего подвига. Они могут не нести в себе ничего, кроме словесной оболочки, и они же способны привести нас на самые высокие ступени созерцания. В этом заключается риск этой молитвы, ступени ее, по которым мы

хотим подняться к небу, могут не выдержать тяжести нашего тела, «веса души», ищущей лишь сладости молитвы как цели в себе, а не потери себя в покаянии.

Чтобы *потерять душу свою* (см. Мф. 10, 39) в имени Иисуса, нужна опора, которую молитвенник может найти лишь в водительстве того, кто прошел этот путь до него. Икону духовного отцовства как самоотречения и ученика и учителя мы находим в словах апостола: *Дети мои, для которых я снова в муках рождения, пока не изобразится в вас Христос* (Гал. 4, 19). Христос рождается в радостной муке призывания Его имени. Мука (покаяния, стыда, страха Божия...) рождается в учителе и передается ученику. Но эта мука прелагается в любовь и радость, ибо имя Иисуса приводит за собой Самого Христа. *И Мы придем к нему и обитель у него сотворим*. Обитель начинается с имени, с алтаря, у которого учитель и ученик становятся прежде всего духовными братьями.

Духовное отцовство, требующее иногда отречения от личной воли духовного чада, находит оправдание только в *муках рождения*, в которых возникает, нарекается имя Христово. Но когда вместо Его образа выступает образ самого наставника, учительство теряет смысл. Ибо смысл его в том, чтобы увести туда, куда ведет молитва Иисусова, в ту область нашего я, которая открыта только Иисусу. Молитва снимает защитные покровы нашей души, освобождает ее от твердого панциря, опрокидывает нас в неведомую нам глубину, где освобождаются как благодатные, так и демонические силы. Именно там, в глубине, начинается битва за Имя. И небесполезно бывает в этой битве опереться на друга, стража, наставника.

О молитве Иисусовой говорят, что она есть «сумма Евангелия» и кратчайшее исповедание христианской веры. Но это исповедание заключает в себе таинство

Имени как спасения во Христе, рождающемся в сердце человека. Об этом прикровенно говорит и опыт святых.

Молитва со вниманием и трезвением, совершаемая внутрь сердца, без всякой другой мысли и воображения какого-либо словами «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий» невещественно и безгласно воспростирает ум к самому призываемому Господу Иисусу Христу, словами же «помилуй мя» опять возвращает его и движет к самому себе, так как не может еще не молиться о себе. Но когда он достигнет опытом совершенной любви, тогда всецело воспростирается он к единому Господу Иисусу Христу, о втором [т. е. о помиловании] прияв действительное извещение.³

Эта молитва объединяет в сердце все наше существо, не давая ему распасться. Сердце сопротивляется, ибо его осаждают духи мира сего, оно борется за то, чтобы достичь собственной глубины. Там, словно под толщей воды, лежит евангельская жемчужина, ее можно увидеть лишь тогда, когда вода обретает прозрачность, когда око, которое в нее вглядывается, становится чистым. Жемчужину можно увидеть, но нельзя поднять, ум наш, даже молящийся, не справляется с ее тяжестью. Но она вдруг всплывает сама. Христос нарекает Себя Сам изнутри молитвы.

Смысл молитвы можно выразить одной фразой: «Стань тем, кто ты есть», — говорит епископ Каллист Уэр. — Сознательно и деятельно стань тем, кем ты являешься в потенциале и таинственно, ведь ты сотворен по образу Бога и заново сотворен в крещении. Стань самим собой; точнее — вернись к себе, открой Того, Кто уже твой, прислушайся к Тому, Кто

³ Инок Каллиста и Игнатия наставление для безмолствующих. *Добротолюбие*, том 5, цит. изд., стр. 369.

непрестанно говорит в тебе, обладай Тем, Кто и в этот миг обладает тобой. Каждому, кто хочет молиться, Бог говорит: «Ты не искал бы Меня, если бы уже не нашел».⁴

Тысячелетняя история освящения имени Божия в человеке есть, по сути, борьба за освобождение этого имени. За его наречение. Соединяясь с именем Божиим, мы становимся теми, кто мы суть, кем были в момент творения, кем станем, если будем спасены. В православном богословии эта брань описывается как синергия, совместное деяние Бога и человека. Человек освобождает в себе имя Иисусово, но Иисус Сам нарекает его, отдает его нам. Освященное, нареченное Имя есть событие, в котором Бог приходит к человеку, спасая его, приобщая общему делу творения.

Столетие назад бушевали споры об имяславии: является ли Имя Божие самим Богом или всего лишь знаком Его присутствия?⁵ Тот костер страстей не совсем угас и сегодня. Нам думается, что спора здесь не должно быть; ведь Имя как реальное присутствие обитает в нас, но остается недоступным. Имя хранится у людей в тайных хранилищах сердец, но *сердце их далеко отстоит от Меня* (Ис. 29, 13; Мф. 15, 8). Иисус говорит о блаженстве *чистых сердец*, ибо оно есть таинство, которое Он совершает в нас. Таинство состоит в том, что человеческое сердце становится Именем, Имя же возвещает о реальном, евхаристическом присутствии. Плоть и кровь входят в тайну, становятся единственными ей. Но разве человеку это под силу?

⁴ Епископ Диоклийский Каллист (Уэр), *Сила имени*, изд. Образ 2004, стр. 5.

⁵ Интересующихся отсылаем к фундаментальному двухтомному труду епископа Илариона (Алфеева) *Священная тайна Церкви*, изд. Алетейя 2002.

ТАИНСТВО ОБЩЕНИЯ

«ОНА ЕЩЕ НЕ РОДИЛАСЬ...»

Когда мы заговариваем о вере, то обычно сразу переходим к ее содержанию. Мы знаем, что вера содержит в себе тайну, но тайна непроницаема, неосязаема, как душа во плоти; мы же можем прикоснуться лишь к видимой «плоти» веры, пытаюсь передать ее суть. Собираясь рассказать о ней, мы начинаем излагать то, во что веруем, предоставляя вместо нас говорить коллективному разуму и вековой традиции, которые пришли к нам готовыми и принесли на ладонях религию и выстроенную ею картину мира. Однако чаще всего религиозная наша речь находит для себя сочувствующих, слушающих, когда обращена лишь к «своим». За пределом круга единоверцев рассуждение о вере теряет почву под ногами, становится отвлеченным, отсеченным от того, что было нами унаследовано, осмыслено, пережито. Тайна теряет свои очертания и тает, собеседники-агностики перестают понимать нас, а если что и слышат, то перетолковывают на иной лад. Мы оказываемся неспособны поделиться с ними своим слухом, научить их ориентироваться в лесу символов, по которым так легко находим путь домой, к «отечеству внутри нас», тогда как для других этот лес остается сухим, безжизненным, подчас и враждебным.

Едва за пределами храма мы произносим первые слова Символа веры: «Верую во Единого Бога Отца...», нас тотчас спрашивают: «Но где Он, ваш Отец?». — «Но разве не очевидно, — спрашиваем мы

в ответ, — что Бог присутствует во всем творении, обнаруживает Себя повсюду?» — «Чем конкретно вы это докажете?» Чем конкретно... действительно, чем? Все доказательства веры, о которых мы знаем, могут быть убедительны только тогда, когда мы хоть в какой-то мере уже находимся внутри их логики сердца, созданного ими «свидетельства души» (Тертуллиан), принимаем их язык. Все «аксиомы религиозного опыта» (Ив. Ильин) — а они всегда бывают гораздо богаче, чем доказательства от разума — выглядят неопровержимыми лишь тогда, когда они уже породнились с выношенными ими истинами. Очевидно, что любая наша речь о Едином Боге чаще всего уже predeterminedена каким-то сложившимся вероучительным знанием о Нем, если не готовым мировоззренческим устроением. Однако всякое мировоззрение, едва вылившись в устойчивые формы, чтобы утвердить себя, непременно должно вступать в спор с другим, тем, что как-то от него отличается и ему противостоит, отстаивает иную истину, следует иной логике, связано с иным словарем и «душевым обеспечением», обладающими внутренней своей неоспоримостью.

Можем ли мы сказать что-либо о вере еще до того, как она вошла в рамки религиозного мировоззрения и вступила в спор с другими? Бывает ли знание, которое еще не выпало в осадок из предварявшего его существования, не окостенело в потоке восприятий, не отвердело на поверхности того ручейка Бытия, который пронизывает нас? Однако и по тому, что кристаллизуется и откладывается в мышлении, становится словом, идеей, убеждением, мы можем судить или лишь догадываться о безмерности источника, вынесшего его к нам. «Как океан объемлет шар земной....», так омывает он и все наше существо, обладающее свойством из хаотических, текучих, но часто повто-

ряющихся элементов структурировать «молекулы» опыта. Затем они складываются в кристаллы и твердеют в памяти, внедряясь столь глубоко, что становятся едины с нами, сливаются с нашим я. Разумеется, структурирующая способность нашего мозга, какой бы мощной она ни была, справляется лишь с очень небольшим объемом посылаемых нам знаний, нужных прежде всего для выживания и утверждения себя в том, что мы называем «миром», то есть временем и пространством, обжитым, освоенным, охваченным человеческим видением. Однако есть в нас если не ясное знание, то какая-то осведомленность о том, что «мир» бесконечно объемней и пространней того, который воспринимается обычными органами чувств, и все мы в той или иной степени живем в интимном, то есть не выговариваемом, не исповедуемом словами, не передаваемом ни знаками, ни звуками разговоре с этим миром.

Дабы не заниматься больше «химией» аналогий, возьмем предмет более доступный: произведение словесного искусства. Собственно искусство, когда оно появляется на свет (и пока еще никто не определил до конца, как и когда), заключается в созидании образных тканей, соединяющих внешний, предстоящий нам мир и тот, который нас «объемлет», омывает и откладывается в нас. Родина искусства — бесконечное переплетение связей, каждая из которых хочет заявить и рассказать о себе через нас, сложиться в знание, то есть стать частью нашего видимого, слышимого, человеческого существования. Даже тогда, когда это касается ударяющейся о нас и одаряющей нас словами невыговариваемой стихии мира. Эта основа, в которой еще неразличима интонация («звуковые волны» у Блока), образ и смысл. К ней прислушивался Мандельштам, когда в начале своего пути стал задумываться о ремесле поэта:

Она еще не родилась,
Она — и музыка и слово,
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

Напряженное вслушивание как бы приглушает голос, человеческая речь кажется намеренно притихшей, словно боящейся вторгнуться в невнятное, но неоспоримое звучание Всеобъемлющего, касающегося нашего слуха. Поэт чувствует, что всякое «замерзание» в слове становится неуловимым предательством этого живого, жаркого, звучащего океана и предпочитает, если не погружаться в него и не забываться в нем, как любят делать другие («И сладко мне тонуть в этом море», — писал Леопарди), то, по крайней мере, не принимать его отчужденных, вторичных даров, теряющих жизнь и цвет и первоначальное звучание в нашей обмирщенной речи.

Да обретут мои уста
Первоначальную немоту,
Как кристаллическую ноту,
Что от рождения чиста!

Останься пеной Афродита,
И, слово, в музыку вернись,
И, сердце, сердца устыдись,
С первоосновой жизни слито!

Но сколько бы ни стыдилось сердце и как бы ни тосковало о «первооснове жизни», ему не вернуться к ее «кристаллической» до-словесной немоте. Но сама первооснова то и дело подступает к нам и говорит отовсюду. Океан окатывает нас своими волнами и после каждого прилива оставляет на нас свои диковинные травы и раковины, свои умолкшие звуковые следы. У нас нет защиты от них.

И хрупкой раковины стены,
Как нежилого сердца дом,
Наполнишь шопотами пены,
Туманом, ветром и дождем...

С шепотом пены мы уходим в освоенную, охваченную крепкими берегами жизнь с ее делами, расчетами, обязанностями, но те травы, которые спят вокруг нас, вдруг просыпаются и как-то пытаются нас задержать или окликнуть.

И, спускаясь по камням ограды,
Я нарушил цветов забытье.
Их шипы, точно руки из сада,
Уцепились за платье мое.

О том же говорит и Марина Цветаева, но прямее, жестче, чем Блок:

Что нужно кусту — от меня?
Имущему — от неимущей!

Потому что разговор с тем, что окликает, цепляется, врезается в наше зрение, вовсе не всегда подстраивается под тон почтительного или мягко лирического удивления. Тему задаем мы сами. Иногда мы резко отбрасываем то, что подбирается к нам как бы с потаенного хода, ставим на место (выбранное нами, определенное по отношению к сложившемуся нашему я, часто не находящему места в самом себе). Предметы ищут разговора с нами, но мы, бывает, и огрызаемся, отделяемся от них как от навязчивых нищих, хотя иногда предаем эту беседу гласности, чтобы дать выговориться овладевшей нами вещи, пусть даже встреча с ней менее всего желанна. Как, скажем, отповедь опавшему и мерзлomu дереву у Иосифа Бродского:

Бессмысленное, злобное, зимой
безлиственное, стадии угля
достигнувшее колером, самой
природой предназначенное для
отчаянья, — которого объем
никак не калькулируется, — но
в слепом повиновении своем
уже переборщившее, оно,
ушедшее корнями в перегной
из собственных же листьев и во тьму —
вершиною, стоит передо мной,
как символ всепогодности, к чему
никто не призывал нас.

Перед нами резкое выталкивание запечатленного образа, возможно, что и вытесненное полупризнание в любви, которое было поэтом же и отвергнуто. Никто не призывал нас вглядываться в безлиственное дерево, кроме самого дерева. Но даже отвергаемая любовь, перерастающая во вражду, становится особым образом общения и познания. Страсть раскрывает суть, наделяет языком. Кусты, цветы, деревья, раковины, звезды, лица, которые выносятся к нам из океана «первоначальной немоты», суть не что иное, как виды первоначального знания, которое мы в себе сложили, восприняв извне, открыв для него слух, память, зрение, пусть даже для того, чтобы вытолкнуть эти образы из себя. Мы восприняли эти образы из расплавленного и текущего материала, и поэтическая речь в данном случае может служить моделью всякой другой структурирующей речи, собирающей текучий опыт в твердый смысл. Ибо то, что мы называем «знанием», есть прежде всего отвердевающая в нас структура контакта, кристаллизация общения, которое может пониматься предельно широко. Земля и небо, «музыка-слово»,

раковина, собирающая в себя звуки, как и все разнообразие явлений и понятий, вступают в контакт с нами, и мы, как существа деятельные, наделенные волей и способные навязывать ее окружающему нас миру, устанавливаем законы, рамки и способы этого общения. Поэзия и наука, философия и музыка, этика и мистика — все это виды знания, родившиеся из взаимодействия с «видимым же всем и невидимым», которое откладывалось в собирательной памяти, состоящей из множества сообщающихся сосудов. Но если процесс изготовления точных, овладевающих миром знаний идет все быстрее и быстрее, то подобное ускорение не касается человеческих интуиций или прозрений, ни вообще сущностных знаний человека о себе самом. Ибо человек осмысливает самого себя, исходя из того, что остается не осязаемым для его мысли.

Подобно тому, как ни одно растение еще не раскрыло секрета жизненной силы земли, так и ни одному произведению искусства не удавалось еще выразить глубину невыразимого, вблизи которого живут души святых, поэтов и философов.¹

Чтобы приблизиться к этой глубине, ее надо не только почувствовать (догадываются и по-своему чувствуют все), но, увидев, сознательно выбрать. Всякий художник, каждый на свой лад, обладает лишь большим доверием к своему слуху и превосходящей нас смелостью восприятия услышанного и увиденного. И тогда созерцание любой вещи, даже и неживой (скажем, концентрация взгляда на мертвой бабочке у Бродского), может привести нас к открытию Божия помышления о ней.

¹ Abraham Joschua Heschel, *L'Uomo non è solo*, Milano 1987, стр. 18.

Жива, мертва ли —
но каждой Божьей твари
как знак родства
дарован голос для
общенья пенья:
продления мгновенья,
минуты, дня.

ОБЩАЮСЬ, СТАЛО БЫТЬ, СУЩЕСТВУЮ

Разумеется, даже отдаленная аналогия между возникновением поэтического или философского ведения реальности, не говоря уже о научном, заключающем в себе конкретные вещи и понятия, и того оплотнившегося, ясно очерченного знания, коим мы хотим охватить то, что непостижимо и всеобъемлюще, никак не может быть совершенной. Однако, если мы допустим стихию общения как образ или исток человеческого познания, то сможем сделать еще один шаг. Познание прежде всего обращает нас к предмету или, скорее, связует его с нами. Точнее, оно производит в нас такую работу, которая вносит в наше существование и мышление образ бытия того, что мы познаем и запечатлеваем в слове. Во всех вступлениях в апологетику напоминается, что «religare» означает соединять и связывать. За этим этимологическим напоминанием следует вопрос: связывать с чем или с Кем? С Существом, более которого нельзя никого помыслить, отвечает, к примеру, св. Ансельм Кентерберийский. Однако и здесь оправдан и неизбежен вопрос: откуда мы узнали об этом Существом? Из одной только логики, дающей нам определение Высшего Существа, исходя из познания существ других, низших, и вместе с тем указующей на собственные пределы, за которые нельзя переступить?

Именно об этом как будто и говорит сентенция Ансельма. Однако и такое оголенное, охлажденное уразумение напитано соками, которые дают ему жизнь и поднимаются от корней, уходящих в невидимую и безымянную пока первооснову. И все же именно из этого истока, где все только складывается, ищет свои имена и понятийные очертания, вдруг всплывает, выплескивается и вписывается в нашу речь та самая достоверность, которая в глубочайшей степени собирает в себе наше существование. Образ такого знания выражает собой то изначальное общение, которым окрашено, определено, выношено наше я, именуемое «личностью».

Всякое познание определено личностным началом (даже если речь идет о «личности» коллективной, неизбежно возникающей, когда знание становится социальным, т. е. разделенным с другими). Однако в диалог вступают всегда две личности, каждая из которых заявляет о себе в языке. Ибо если мы допустим, что вступающие с нами в общение вещи (улитка, улица, город, небо, шум поезда) наделены своим личностным бытием в силу того, что непосредственно или отдаленно они вышли из Слова Божия (*все чрез Него начало быть, ... что начало быть...*), то как не согласиться и с тем, что вещи, вступившие в общение с нами, также хотят что-то сказать нам и запечатлевают свою речь в нашем восприятии. В поэтическом или музыкальном «ведении» эта речь заявляет о себе лишь чуть более явно. Религиозное познание при рождении своем служит как бы переводом на личностный язык встреч, разлук, обещаний, предостережений, который доносится до нас всегда. И мы легко принимаем это познание на веру, не подвергая его ни проверке, ни цензуре, ни анализу: оно просто заполняет нас и мы вычерпываем из этой полноты вещи, явления, лица, с которыми собираемся завязать дружеский контакт.

«Наши понятия кажутся чужеземцами, которые встречаются на каком-то отрезке бесконечного времени и становятся друзьями».² Мы вступаем в дружбу с познаваемыми вещами, оказываем им гостеприимство, даем им разместиться в душевном и мыслительном нашем поместье. Наше существование, наблюдаем ли мы за ним со стороны или уходим в его глубину, состоит из общения даже и тогда, когда никаких видимых собеседников и сообщников рядом с нами нет. Однако мы выбираем их, узнаем, выхватываем их лица из толпы других, остающихся неузнанными, и наполняем их присутствием свое существование. «Общаюсь, стало быть, существую», — можно было бы сказать, вторя Декарту, разумея под общением тот опыт, который мы накопили и проявили в себе, ту память, на которую решили пролить свет разума. В этом свете высветляется дар жизни, наше призвание быть в этом многообразном, разветвленном, осознанном и неосознанном родстве со всем окружающим нас тварным миром.

Изнутри этого дара, в самом истоке его, мы узнаем, выбираем для себя бытие Того, Кого открывает нам вера. Мы обретаем Его в том опыте общения или скорее родства, который проясняется в нас. Вера осознается, когда узнает Того, Кто обращается к нам в бесчисленном множестве видимых и невидимых контактов. Еще до того, как стать осознанным опытом, просветиться светом разума, она заполняет нас, оставаясь в тени. Она очищает лица или логосы говорящих с нами творений Божиих. Вера есть *religio* с познаваемым и узнаваемым нами бытием вещей, каждая из которых имеет свой голос в нас, свое знакомое, любящее или, напротив, пугающее лицо. Она неотъемлема от той силы, которая собирает наше я

² Там же, стр. 22.

в единое целое и отмечает каждый момент нашего существования.

В этой неизреченной дорациональной жизни голосов, окликов, лиц существует основа, корень, начало, которое является источником личностного бытия всего, что существует. Приближаясь к этому источнику, потоки которого омывают всякое общение, видимое и невидимое, мы за личностным характером всякого существования, начиная с нашего собственного, узнаем Лицо. То Лицо, Которое мы всегда искали. Ибо все «соотнесено» с ним, если воспользоваться любимым словом о. Александра Шмемана.³ За «словами» вещей мы слышим Слово, говорящее с нами через них. Перед этим единственным Лицом и во свете его, хотя оно может оставаться и неведомым, люди становятся ближе друг другу, сами того не подозревая.

«Я», ВОШЕДШЕЕ В НАС

«Постепенно за столетия успокоенного христианства, — говорит митрополит Антоний Сурожский, — у нас сложилось представление о вере, которое не соответствует ее существу, вера — не мировоззрение. Есть мировоззрение, которое соответствует вере, но сама вера — не система понятий».⁴ Сегодня это очевидно для всех, как очевидно и то, что вера, едва родившись, ищет и находит убежище в рефлексиях о себе самой и нередко предпочитает зарыться в готовую систему, а иной раз даже почти заменить себя ею. Едва появившись на свет, она, словно следуя инстинкту выживания, начинает укутывать себя в понятия, а затем в тяжелые идейные доспехи отчасти для того, чтобы отстоять себя перед другими ве-

³ См. его *Дневники*, «Русский путь», 2005.

⁴ Митрополит Антоний, *Человек перед Богом*. Москва 1995.

рами, как и в особые религиозные чувства, чтобы стать понятной для самой себя. Разумеется, вера, которая, по слову апостола, есть *вещей обличение невидимых* (Евр. 11, 1), не только вправе, но и обязана эти открывшиеся ей вещи не только *обличать*, то есть наделять ликом (смыслом, словом, понятием, образом), но и выносить обличенное и облаченное ею на свет, то есть делать достоянием разума, которому причастны и другие. Однако эта взрослая, общинная вера не должна терять связи со своим первичным, хотя и ускользающим от сознания истоком, ибо на нем запечатлевается икона Бога Живого, открывающего Себя во всем многообразии общения. И поскольку общение никогда не прекращается, то и зачатие веры в нас столь же естественно, как рост и развитие всякого живущего организма. Вера развивается из того слышания, которое помогает за звучанием множества вещей различить единый Голос, за множеством мелькающих ликов — единый Лик. Семена контактов, эмбрионы восприятий возникают и развиваются в нас постоянно, хотя лишь очень малому количеству их удастся привиться и вырасти. Здесь оказывается необходимой система понятий, она — как ствол, по которому жизненные соки могут подняться из земли.

Эти соки неведомой земли, на которой мы когда-то стояли, питают наш слух, и мы обращаем его к Кому-то, Кого неожиданно ощущаем рядом с нами. Мы тянемся к Нему *всем сердцем... всей крепостью*, потому что наше существование, помним ли мы о том или нет, уже наполнено общением с Ним. Мы узнаем Его по взгляду, который покоится на нас, по любви, прикосновения которой замечаем повсюду, часто вопреки всякой очевидности. Угадываем Его по той полноте существования, которая исходит от Него. И вот в какой-то момент мы

решаемся просто довериться этой полноте, дать ей раскрыться в нас. Тогда присутствие или существование этого Голоса и Лица мы принимаем на веру, отказываемся спорить с ним от имени внушенной нам системы подозрений, вручаем себя тому таинству общения или чуду родства, которое где-то творится в нас. Из таинства возникает уверенность, что Тот, с Кем мы общаемся, остается с нами, над нами и в нас.

Яко с нами Бог! — разгадка веры начинается с простого радостного доверия, которое вложено в нас изначально. Оно столь естественно, что его привычно называют безотчетным. У нас нет сомнений, что другие вещи существуют, мы доверяем скрытой или явленной их красоте (или отталкиваемся от их уродства), мы открываем себя для доброты чужого сердца, полагаемся на обещание тех, кого мы любим, наконец находим опору в самих себе. И, доверяясь, вступаем в родство с ними, ибо вне такого родственного общения мы не могли бы существовать. И вот этот изначальный опыт доверия, возникающий из многообразия и переплетения связей с «объемлющим» нас океаном, служит основой просыпающейся веры.

Однако слово «опыт» способно ввести в заблуждение. Есть люди, которые часто ссылаются на свой особый «религиозный опыт», другие — на отсутствие подобного опыта. Но если спонтанное доверие в каком-то смысле предшествует осознанию опыта, если оно есть часть самого существования нашего, то такой же подспудной частью ее остается и вера. Открывая глаза, она пробуждает все, что нас окружает, начинает звенеть «колокольчиками» живущих в нас окликов. Она проливает свет на то, что почти всегда остается в тени. Подобный опыт — не новость, он описан уже в Священном Писании.

Апостол Павел говорит, что о Боге можно узнать из всего того, что нас окружает, ибо *невидимое Его*, — как читаем мы в Послании к Римлянам, — *вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы* (1, 20). Чтобы увидеть по-настоящему всякую вещь, надо уметь найти в ней то, что невидимо, что сокрыто и несет на себе отблеск славы Господней. Слова *через рассмотрение творений* (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα), если брать Синодальный перевод, не есть ли в данном случае одно из имен общения? Мало кто берется рассматривать вещи только ради того, чтобы постичь в них невидимое, но невидимое открывается само. Оно делает первый шаг навстречу, нам остается лишь повернуться лицом к тому, что мы видим. И тогда вещи начинают «тайно светить» своей несокрытостью, явленностью, райской наготой. Ибо в основе языка искусства (не говорили ли мы о том ранее?) лежит то же первоначальное доверие к лицам вещей, на котором держится и верующее знание. Оно — сродни тому «тихому свету», которым Автор вещей изначально облек их. И, сообщив им Свой свет, Он так устроил человека, чтобы тот мог увидеть, рассмотреть их, принять в глубину своего существа. Когда мы воспринимаем «незримое очами» в творении, их невидимое становится зримым, открывая нас для общения со светом и с Лицом, стоящим за светом. Свет обнажает «наготу» вещей, сокровенную их суть и так добирается до последней наготы нашей тварности, которая есть доверие, а если взглянуть еще глубже — любовь.

Если дружество есть основа познания вещей, то любовь, и только она, выносит на свет познание самого познания, из которого рождается вера. Отбросим все, что может скрываться за определением веры, сосредоточимся лишь на том открытии, которое любовь совершает в нас и как бы вместо нас.

Прислушаемся к неожиданно меткому (в познавательном смысле), хотя вовсе не столь уж и «дружественному» определению любви в одном из последних «Стихотворений в прозе» Тургенева.

Все говорят: любовь — самое высокое, самое неземное чувство. Чужое я внедрилось в твое: ты расширился — и ты нарушен; ты только теперь зажил и твое я умерщвлено. Но человека с плотью и кровью возмущает даже такая смерть... Воскресают одни бессмертные боги...⁵

Конечно, любовь как игра плоти и крови часто навязанием вторгается без спроса и может восприниматься как сила, враждебная нам, и мы хотим защитить от нее свое потревоженное я, охраняемое как некая собственность. Любовь, как все знают, может быть своего рода болезнью души, но суть ее уловлена здесь с субстанциональной точностью, хотя — если мы отнесем ее определение к Богу — уловлена с «точностью до наоборот». Чужое Я входит в нас, и лишь тогда мы становимся вполне, до последней, до божественной глубины самими собой. Мы умираем для самих себя, *полагаем* (грешную) *душу свою* и тем самым оживаем, для многих слепых и обретаем способность иного видения. *И уже не я живу, но живет во мне Христос*, — восклицает апостол (Гал. 2, 20), и слова эти можно услышать и как исходное философское исповедание онтологической мудрости и субстанции веры. И Я Христово, которое входит в нас, не только не враждебно нашему малому, падшему я, но, напротив, позволяет ему распрямиться, осознать себя в полной мере, дает ему узреть себя в божественном Ты и обратиться к Нему.

⁵ Цит. по двуязычному изданию: Ivan Turgenev, *Senilia*, Venezia 1996, стр. 218.

Бывает, что это *Ты* проявляется в нашем существовании, а затем и в сознании раньше, чем мы узнаем Его имя. Опыт такого узнавания, видения другого *Я*, заявляющий о себе в общающихся с нами предметах, доступен всякому, в том числе и слепому от рождения. Незримый, обжигающий свет этого «*Я-любви*» не обязательно нуждается в «телесных очах», которые всегда могут быть иноплеменными, то есть духовно слепыми. Но он позволяет увидеть первоначальную гармонию мира, тайную славу его. Всякое творение способно поделиться своим светом, если мы сумеем увидеть его в Боге и в Боге полюбить. Бескорыстная любовь, которая научает людей по-настоящему видеть друг друга, угадывая в каждом небывалое чудо, уже несет в себе начало того опыта, который мы называем духовным. В этом опыте каждая вещь, каждое человеческое лицо словно отдает нам частичку скрытого в них света.

И он входит в нас и становится доступным и неоспоримым изнутри.

«СЛЫШАТЬ СЕРДЦЕМ»

Такой опыт не является каким-то исключительным. Он укоренен в нашем бытии, будучи искони заданной нормой человека, до которой, впрочем, он никогда не подымается. Он соответствует нашей тварной природе, как, например, поэтическая речь является соприродной мудрости, вошедшей в человека с его первым дыханием. Отголоски такого восприятия веры мы можем встретить не только в текстах поэтов или изречениях старцев, но даже и в повседневном общении. Приведу здесь отрывок из разговора православного богослова Оливье Клемана с патриархом Афинагором, ибо внутренняя энергия этой беседы позволяет заглянуть в это опытное знание веры.

Нужно научиться вниманию, — говорит патриарх Афинагор. — И тогда какую радость может подарить открывающееся лицо! Мы скупы на любовь... Какая радость в том, что здесь, с нами — другой человек, что он, другой, существует. Существует столь же реально, столь же внутренне, как и я сам. Ведь раз существует Бог, существует и другой, и это чудо Божие. Человеческий взгляд — уже чудо.

Знаете ли вы, что я стал христианином, потому что христианство предстало для меня религией лиц? — продолжает Оливье Клеман. — В детстве я жил в атеистической среде, где никто не говорил ни о Боге, ни о Христе. «А после смерти что?» — спрашивал я. «Ничего», — отвечали мне. Однако лица людей чем-то тревожили меня. Откуда они приходят, откуда исходит тот свет, что освещает их? В лице, во взгляде я угадывал что-то огромное, вторгшееся в материю. Лица и взгляды, не есть ли это цветы земли? Но какое солнце взрастило их?

Любовь дает все понять, — отвечает патриарх Афинагор, — Бога и жизнь. Она делает жизнь откровением Божиим. Жизнь всего — это Христос, то есть лицо. И взгляд Матери Божией обращен к нам с бесконечным состраданием. Христианство — это религия лиц, откровение лиц. В церкви, полной икон, небо делается как бы другом, лики заменяют звезды

И Христос есть «Солнце Правды», которое озаряет лики праведников...⁶

Такую веру, что рождается из созерцания обнаженной или несокрытой красоты мира, не до конца покинувшей Эдем, богословы нередко называют «естествен-

⁶ Оливье Клеман, *Беседы с Патриархом Афинагором*, перев. с франц. Вл. Зелинского, «Жизнь с Богом», Брюссель 1991, стр. 212–214.

ной». Эта вера в откровение Бога в твари часто противопоставляется иной, вере в откровение сверхъестественное, то есть явление Бога лицом к лицу, выходящее за пределы нашего опыта. Так непосредственно Бог обращался к Адаму, Ною, Аврааму, Моисею, библейским пророкам. Невидимый, Он явил Себя людям в Единородном Сыне, вышедшем из недр Отчих. Однако, сопоставляя друг с другом это явленное и неявленное откровения Бога, следует сказать, что граница между ними, несомненно существующая, проведена скорее пунктиром. Все, что принадлежит бытию, по-своему освещено изнутри *Солнцем Правды*, как вслед за пророком Малахией называет Христа Рождественский тропарь. Все, что создано Словом, родственно Ему, движется вокруг того Солнца, световая энергия которого струится повсюду, «речь» которого звучит во всех вещах. Когда мы всматриваемся в дерево (если вернуться к образу Бродского и Мартина Бубера⁷), его я входит в нас со всеми своими формами, цветами и звуками, хотя мы можем выталкивать его из себя, топить его звучание в шуме и ярости. Однако, помимо воли нашей, оно касается земного слуха и зрения и стирается в воспоминаниях. Вещи, окружающие нас, мы часто склонны судить судом памяти (не всегда милосердным) о несостоявшемся рае. Но сознание того, что этот рай был когда-то рядом с нами, пусть даже оттесненное куда-то на дальнюю периферию, приучает нас видеть мир и себя самих изгнанниками из Эдема, где все существовало подлинно и светло «в соседстве Бога», в месте Его обитания.

Дело заключается лишь в свободной воле — возвращаться к этому месту или устраиваться в нашей ссылке, искать все более близкого соседства с Бо-

⁷ См. М. Бубер, *Я и Ты*.

гом или ограждать себя от Него стеной. Когда мы делаем шаг Ему навстречу, открываем себя для того знания, которое завязывается в нас, мы делаемся едины с ним, и оно прорастает в нас «системой понятий», конфигурацией отношений, способом видения. Когда мы вслушиваемся в человека, отбрасывая и в нем и в себе все то, что мешает нам слышать, мы улавливаем его подлинное «райское» звучание. Если раковина может петь, а кусты требовать от нас милостыни, то насколько же требовательней и разнообразней звучание людей, тональность лиц.

Каждый предмет обладает своей звуковой, светлой тайной. В сущности, каждый человек «звучит» или светится по-своему. Когда мы вслушиваемся в себя, мы приближаемся к тайне бытия с Богом, вложенной в нас. Отсюда исходят голоса совести, ностальгии по Боге, молитвы или надежды. Когда блаженный Августин рассказывает о своем обращении, он говорит о сокровенном голосе, который повелел ему раскрыть Священное Писание: «и я услышал, как слышат сердцем»,⁸ — пишет он в «Исповеди». Сердцем мы слышим и выбираем живущего в нас Я Бога — ибо Слово, ставшее плотью, дает нам право на такое дерзновение — и прикасаемся к Его тайне, которая свернута в нас. Ибо только сердце, о котором Библия часто говорит как об органе богопознания, может откликнуться этой тайне: «я слышу Тебя!» Мои глаза, не глаза другого, всматриваются в Образ, в котором Ты пожелал явить Себя, и Твое Присутствие наполняет меня нечаянной радостью. И становится верой, то есть выбором всего существа, в котором общение с Тобой пронизывает собой все человеческое существование.

⁸ Бл. Августин, *Исповедь*, — Богословские Труды 19. Изд-во Московской Патриархии, Москва 1978.

Вера вырастает из той радости, с которой мы научаемся узнавать человеческое Лицо Бога и божественное лицо человека. Человек узнает самого себя — в присутствии Бога. Веры нет вне личности и, стало быть, общения. Как и нет ее вне истории, то есть «биографии» Бога, рассказываемой в нас самих. Эта биография есть история Слова, вызвавшего нас к бытию и озарившегося светом в жизни, смерти и воскресении Иисуса из Назарета.

Верующее знание, заложенное в этом свете, становится частью нас. Конечно, его нельзя перевести на язык доступной нам философии, нельзя свести ни к какому индивидуальному опыту и в нем не может быть никакой доказательности для тех, кто к нему не причастен. Здесь (отчасти в обход «системы понятий») мне хотелось бы указать на те первые и последние вещи, из которых складывается наша вера в момент своего рождения. Тогда, как у странников в Эммаусе, у нас *открываются глаза*, и глаза узнают то, что казалось неразличимым: Свет, светящий во тьме, Слово, которое как семя заброшено во всякого человека, Молчание, которое облекает собой голоса всех наших контактов. Когда мы узнаем все это, то тем самым выбираем, утверждаем в себе веру во Христа, ибо Он и есть истина общения со всем созданным *через Него* миром и составляет саму суть человека. Истина же состоит в том, что человек лишь тогда становится самим собой, когда входит в радостную тайну Богообщения.

Это не значит, что те, кого мы называем верующими, постоянно живут полнотой такого общения с миром Божиим во Христе. В повседневной жизни люди, как правило, только изредка прикасаются к своей вере, носят в себе какие-то проблески ее опыта или даже только память о них. Они лишь доверяются своей памяти, так же как доверяют они опыту

и учению Церкви. Церковь раскрывает уникальное свойство веры: то, что она целиком обнаруживает себя лишь в общении с другими, в полноте жизни, разделенной с другими. Неуловимый опыт, который каждому человеку представляется глубоко интимным, не сообщаемым другому, оказывается истоком, соединяющим людей, и они неожиданно легко находят в нем общий язык. Вера несет в себе начало общинности, ибо Господь един. Она собирает нас в Имени, причастность которому открывает одного человека для другого.

И потому, будучи таинством общения, вера обнаруживает себя во всей полноте лишь в общине. Но все знают: нет ничего более трудного, чем быть по-настоящему Церковью. Потому что бытие ее в том, чтобы соединять людей в тайне жизни Божией, коснувшейся каждого из нас.

*Ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем,
и возвещаем вам сию вечную жизнь,
которая была у Отца и явилась нам, —
о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам,
чтобы и вы имели общение с нами:
а наше общение — с Отцом и Сыном Его,
Иисусом Христом.
(1 Ин. 1, 2–3).*

ПРЕДАНИЕ, ПАМЯТЬ И СОКРЫТОЕ Я

I

Мне вспоминается отрывок из «Былого и Дум», в котором Герцен описывает религиозное «помешательство» Ивана Киреевского:

И что было возражать человеку, который говорил такие вещи: «Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей... Несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... Века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающейся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прахе, и на святую икону, — тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей..., и я пал на колени и смиренно молился ей».

Недоуменная герценовская ирония неожиданно высветляет для нас то, что составляет внутреннюю, сокровенную основу жизни в Церкви. Эта основа — в установлении живой связи, соединяющей ту реальность, в которой Бог приоткрывает Свой лик, с

¹ А. И. Герцен, *Былое и думы*, том первый, изд. Academia 1932, стр. 454.

той, которая становится зримой и осязаемой в человеке. «Одушевленные черты» Богородицы были узнаны Киреевским не столько через изображение Ее лика на иконе, сколько через «намоленность» этого лика, то есть через собранную в нем энергию человеческой любви. Прежде чем заговорить в образе, тайна присутствия Божия уже явила себя в тех молитвах, которые как-то коснулись этого образа и были когда-то впитаны им. Изображение на доске незримо приняло в себя силу молитвенного слова и, преобразив ее, вновь отдало молящимся. Чудотворение намоленной иконы еще и в том, что она способна пробудить память о бывших до нас, о ком мы никогда не слышали, ибо молитвы их могут ожить и соединиться с нашими. Весь этот «взаимообмен» энергий, в основе которого лежит *любовь Божия, изливающаяся Духом Святым* (см. Рим. 5, 5), связывает поколения людей с Богом, но также и между собой. И в этом движении Духа — от Бога к людям, но и от людей к Богу — создается «душа» Церкви, которая по сути своей должна быть постоянно обновляющейся иконой Царства Божия.

Ее обновление становится событием, которое во времени соединяет одно поколение с другим. «Ткань» этого события складывается из таинств Церкви, охватывает собой все богослужение как запечатленный, закрепленный в слове образ памяти. Таинством при этом становится также деяние мысли, *памятование обо Мне из рода в род* (Исх. 3, 15), когда протянувшееся сквозь века самосознание веры и действие Духа Святого соединяются «нераздельно и неслиянно» в церковном опыте, который мы наследуем от отцов и открываем в сегодняшнем нашем опыте. Это наследие освящается как во внешнем, так и во внутреннем языке веры — слове,

обряде, изображении — делаясь постоянным источником откровения Божия и общения между Богом и Его детьми. И потому икона, только что написанная, и икона, впитавшая в себя плотный поток молитв, могут чем-то невидимо отличаться друг от друга. Церковь в день Пятидесятницы и «намоленная» за двадцать веков — одна и не совсем одна и та же Церковь. И Слово Божие — в апостольской проповеди и в сегодняшнем храме — одно и не вполне одно и то же Слово. Не то, чтобы оно стало богаче, глубже, полнее, но, переходя из рода в род, из века в век, оно сохранило в себе поколения веры со всем их церковным опытом, их воспоминания о пути Слова среди людей, как и множество святоотеческих или иных толкований. Оно стало иным в своих отражениях. Оно приобрело то, что люди вносили в него все эти века, окрасилось «храмовым» звучанием, закрепило в себе не только законы языка, но и образ мысли, как и образ веры людей, вступающих на том языке в свои конкретные, жизненные отношения с Превечным и Непостижимым.

Оно стало отчасти иным — но и осталось тем же самым, не изменившись ни на иоту. Богородица, перед образом Которой молился Киреевский, остается все той же Мариам, Которая приняла когда-то благовестие архангела. Церковь, прожившая 2000 лет, отличается от Церкви, что возникла в день излияния Духа Святого на апостолов — и в то же время (коль скоро она вправе называть себя апостольской Церковью) остается ею. Реальность Благой Вести для нас сегодня — точно же та, что *была принесена только погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15, 24), но теперь овцы эти — мы сами, живущие сегодня.

II

Слово, образ и Церковь могут изменяться со временем, неизменно оставаясь самими собой, — из этого отчасти банального парадокса, если вдуматься в него, берет свое начало церковное Предание. Оно вырастает прежде всего из благодарного ученичества. Ибо «тем, кто хочет следовать “пути” Того, кто сказал: *Я есть Путь и Жизнь*, подобает научиться у тех, кто прошел по нему до нас» (Евагрий Понтийский).

На этом пути Бог продолжает открывать Себя в истории людей, ибо Его Откровение, вырастая из работы Духа, пребывающего в Церкви, соединяется со словом, деянием и памятью человека. Каждое следующее поколение становится родом благодарящих наследников, принимающих запечатленный в вере строй души своих предшественников. Веру, растущую от апостольских корней, не засевают каждый год на новом поле и менее всего изобретают с самого начала, но лишь принимают в дар от тех, кто у Бога живы, и вместе с тем обретают в самих себе как бесконечную и прозрачную глубину собственного существования. Ибо глубину всякого человека пронизывает свет Слова Божия. Но для того, чтобы этот свет явил себя в той внутренней иконе, которая заложена в нас, следует пройти долгий путь уподобления ей. Путь к этой личной глубине, приоткрывающейся в любви, молитве, очищении сердца, никогда не кончается на земле. Он ведет к истоку памяти, тому, который апостол называет *богатством славного наследия Его для святых* (Еф. 1, 18), ибо в нем, по словам о. Георгия Флоровского, не иссякает присутствие Духа Святого.

Тот, кто слышит Его голос, воплощает его в зримых и постижимых формах, догматах и таинствах, которые Церковь полагает местом неизменного Его

пребывания. Но есть и такие Его жилища, которые Духом же могут быть изменены или оставлены, ибо Его действие не связано навечно и в каждой детали мышлением или образом восприятия наших предшественников. Принцип Предания — удержание и закрепление освященной Духом памяти, доверие к пути Его, проложенному до нас, но также и продолжение его. Продолжение, естественно, включающее и развитие, не означает, однако, восхождения на более высокую ступень, но постоянное возвращение к первоначальной глубине истока. Каждая новая эпоха прокладывает собственные пути к памяти Духа Святого, живущего в Церкви, и эта память незаметно накапливается каждый день. Новый опыт незаметно, исподволь изменяет, обогащает и обновляет ее, но — всегда исходя из верности самому существовавшему, то есть подлинно духоносному, что было создано, собрано, просвещено прежде нас. Православие не только славит прошлое за его благодатную, благовонную старину, но существует *вместе* с ним как с некогда прожитым опытом, опытом евангельским, апостольским, соборным, всегда конкретно историческим, преображая его в тот опыт, который должен быть усвоен нами сегодня. Коль скоро Церковь мы называем Телом Христовым (см. Еф. 1, 23), то «плоть» и «полнота» ее обладает также и сознанием всей своей прожитой жизни. И потому сама «Церковь начинается с Предания, и Предание начинается с Церкви» (о. Думитру Станилоэ).

Наша вера, какой бы она ни была личной, соткана из путей и прозрений множества святых, она впитала в себя весь подлинный опыт встречи и жизни с Богом тех, кто предварял нас на пути к Нему. Каждая из молитв, по мысли св. Феофана Затворника, нагружена или настроена пережитым опытом. Предание — не добытое однажды и затем окаменевшее

познание, но такое человеческое ведение жизни Бога, в котором постоянно кристаллизуется то, что запечатлено работой Духа. Память Церкви — не только позади, но и впереди нас, то, что будет впитано ею завтра и приложится к ее наследству.

III

Церковь, по слову преп. Максима Исповедника, «будучи образом Первообраза, совершает относительно нас действия, подобные делам Божиим» («Мистагогия»). Бог, как мы верим, знает и помнит чад Своих. И потому православное богослужение всегда *творит* и *совершает* чью-то память, и в этой связи с нею, иной раз и связанностью ею — глубочайший его корень, который должен прорасти в вере каждого. Наследие памяти — как тот талант, который, если мы пускаем его в дело, обладает свойством расти и умножаться.

Умножение памяти, конечно, не сводится только к накоплению знаний, которые в ней хранятся. Оно означает прежде всего умножение любви, овладевающей нашей чувствующей и мыслящей природой. Первая заповедь Божия (см. Мф. 22, 37) исполняется тогда, когда она заполняет весь внутренний «объем» нашего существа и утверждается в нем. Любовь призвана быть сознательной и бессознательной, явной и прикровенной, то есть она должна исходить не только из того, что мыслится нами, но и из того, что остается в нас сокрытым.

Почему то, что называется «бессознательным», должны мы безропотно отдавать в хозяйство занудно навязчивого венского доктора, словно бы до него никто ничего не ведал об этом материке внутри нас? «Бессознательное» — не только загон для зверей, грызущих прутья своих клеток, но — на уровне более глубоком — последнее убежище человека, ка-

ким он был некогда задуман и создан и каким невидимо остается до сих пор под спудом личной и родовой греховности. Ибо на самой глубине бурлящего подполья можно найти то *сокровище*, к которому, по слову Господа, должно прилепиться наше сердце (см. Лк. 12, 34); здесь сокрыт тот неожиданный покой, проистекающий из изначально посланной нам, по истине райской способности *возлюбить Господа*. Любовь — это всегда дар, собирающий воедино все наше существо, она как бы ведет нас от Бога, Которого, не зная, мы чтим, к Богу нашего исповедания, нашего разума, нашего самосознания и тем самым нашей Церкви. Но именно здесь, в сокрытом, неопознанном, но согретом любовью Божией нашем я, по большей части завязывается и накапливается то личное наследие веры, что живет в нас и передается другим. Но при этом никакое прошлое, бросившее в нас свой якорь, не лежит готовым и распластным на поверхности сознания. Оно имеет множество уровней, и невидимая его часть всегда больше осознанной, освоенной разумом, уложенной в память и готовой в любую минуту подняться к дневному свету. На этой части как раз и держится живучесть и внутренняя укорененность православия, где глубинная, скрытая от наших глаз память о Боге, что передается *в род и род* (см. Пс. 101, 13), не менее важна, чем усвоенная, исповедальная ее сторона.

Подтверждений тому так много, что их можно найти повсюду. Если посмотреть со стороны на опыт православных подвижников, то на первый взгляд покажется, что они прожили свою жизнь в каком-то не-престанном безумии самообличения. Но таким это безумие представляется лишь для нас, *эллинов* (см. 1 Кор. 1, 23), коим доступно только поверхностное, лежащее перед глазами различие добра и зла. Тот, кто захотел бы понять их, должен отточить в себе

новое зрение, способное заглянуть в сердце монаха или пустынника, проводившего жизнь в этом испуге покаяния. Нужен особый слух, чтобы услышать то, что скрывается за опытом аскетики, истязаний плоти, сердечного плача, сокрушения о бесчисленных, но никем не видимых грехах. Со святыми мы исповедуем одну веру, но различие между нами в том, что у нас она занимает поверхность сознания и сводится к «убеждениям» и «переживаниям», тогда как у них эта вера пронизывает всю толщу бессознательного, всю внутреннюю, сердечную «крепость» их, проливая свет на то, что обыкновенному зрению остается недоступным. Но именно невидимое, не осязаемое мыслью определяет внутренний облик святого. Сокрытое я словно выступает из темноты, пронизанное взглядом Божиим.

Дивно для меня ведение Твое... (Пс. 138, 6). Бл. Феодорит Кирский, комментируя эти слова, говорит: «Обращенный ко мне, ставший мне близким, Ты пожелал погрузить меня в созерцание моей природы. Размышляя об этом, думая о гармонии между смертной и бессмертной природой, я покоряюсь такому чуду. Не будучи в силах созерцать эту тайну, признаю свое поражение; более того, провозглашаю победу всеведения Творца, пою хвалу Ему, восклицая: *Дивно для меня ведение Твое, высоко, не могу постигнуть его*». (4-ая беседа о Промысле).

Не могу постигнуть ведения Творца, но покоряюсь ему, и в этом ведении мое я становится ведомым и ведомым. Церковь указывает каждому из ее чад путь к такому ведению своего я, ибо вся ее повседневная практика направлена прежде всего на то, чтобы светом готовой, унаследованной и как бы «даровой» веры пронизать и наполнить ту глубинную часть его, до которой обычно не добирается разум. Овладеть такой глубиной дано не нам, но Всеведу-

щему и Незримому. Мы же можем лишь пробиваться к свету Его из темного нашего я — «в потребление и всесовершенное погубление лукавых моих помыслов, и помышлений, и предприятий, и ночных мечтаний, темных и лукавых духов...» (молитва св. Иоанна Златоуста из последования ко св. Причащению). Разве не тому ли служит и тот молитвенный труд, который предлагается нам понести, весь тот сложный, продуманный строй нашей литургической жизни, из которого после долгих, непрерывных усилий, из неподатливого, упрямого, илистого человеческого материала мог бы потом родиться *сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа* (1 Пет. 3, 4)? Словно нам надлежит *приготовить путь Господу*, по которому Христос мог бы сойти в ад того «бессознательного», которое мы несем в себе, дабы вывести оттуда плененного Адама.

Мудрость молитвенной культуры — в видении всего внутреннего объема человека до самого его скрытого дна, где поистине «хаос шевелится». Такое видение, надо сказать, все более стирается или скорее как-то отодвигается у западных наших собратьев, отменяющих хаос разумом и «естественным законом», забывающих о «темных и лукавых духах» и главным измерением своей веры оставляющих лишь этику, послушание Слову, выполнение долга деятельной любви к ближним. Рядом с такой, крепко стоящей на земле верой, построенной на повиновении призыванию и однажды принятому решению, осознанной воле, внутреннему императиву (не вижу здесь никаких мотивов, почему над всем этим нужно превозноситься), каким же неизмеримым ведением о человеке обладает православие! Сколько же «невидимых браней» и драм, заглядываний в бездну, сошествий во ад и «восхищений до неба» несет оно в себе! Но вместе с тем все это достояние Духа на

земле хранится, по правде сказать, иногда без должного присмотра. Часто кажется, что оно остается неохраненным, неогражденным дисциплиной срединной этики, положившимся лишь на то, что Дух *воздыханиями неизреченными* защитит его от любых вторжений и посягательств. В том числе и со стороны потаенного нашего я. Так оно и бывает, действительно, но лишь у натур крепко собранных, сосредоточенных всецело на стяжании «ведения» Господня в себе. Дух, если и защищает и хранит нашу веру, память и саму личность, действует в согласии с нашей волей, верный тому, что должно быть сохранено. Ибо человеческое лукавство тоже разведало дорогу в хранилище веры. И нередко оно пробирается туда под видом чуть ли не ангела с неба, чтобы расхитить Предание, но чаще для того, чтобы брэнное наше добро из земных «житниц» присвоить себе, спрятав понадежнее и получше и выдавая его за *сокровище на небесах* (Мф. 19, 21).

IV

Но поскольку это небесное сокровище большей частью своей погружено в наше невидимое я, оно открыто как внутреннему действию Духа Святого, так и множеству приражений извне. Наше бессознательное — поистине поле, где «дьявол с Богом борется», или скорее тайно призываемое присутствие Духа вступает в брань не столько с секретами плоти и крови (хотя и с ними тоже), сколько с духом идолослужения. Молитвенники и аскеты на собственном опыте вошли в глубину этой брани куда глубже психоанализа. Все, что совершается здесь, собирается и твердеет в нашем сердце, и то, чему мы отдаем земное наше я, часто требует для себя религиозного освящения, хочет стать наследием Духа в нашей памяти. И порой кажется, что плоти и крови это луч-

ше удаётся чем Тому, Кто говорит с нами лишь «воздыханиями», для которых ухо наше часто бывает несколько туговато.

И тогда незаметно — из бессознательного, из непросвещенного, не очищенного Словом Божиим «нутра» — материализуются вот такие плотные, темные, слепые духи, обладающие способностью прилипнуть ко всему тому, чем живет и в чем помнит себя Церковь. Облепив собою Предание, они влачат свое существование в каком-то темном углу, свивают себе гнезда и вылетают по ночам. «Тропами тайными, ночными» скользкие эти птицы с длинными клювами уводят наш заснувший разум в страну гаданий, поверий темных и неведомых, стерегущих повсюду угроз, а то и взмывают к небесам, к гороскопам, — не к тем звездам, ликующим на небесах (см. Иов 38, 7), но лишь к лубочным астрологическим картинкам, намалеванным нашей фантазией. И все это, бывает, стелется, кружит и клекочет вблизи церковных стен и норовит перелететь или переползти за ограду храма, чуть ли не внедриться в таинства.

У каждого времени — свои «духи-полипы»; сегодня они растут и множатся вокруг белого царства, Третьего Рима, заговора-инородца и всяких апокалиптических «страхообразований». Словно на теле церковной памяти все время возникают языческие отвердения, которые могут переродиться в опухоли. И тогда ветхоутробное наше я, утратив слух к окликам Слова Божия, начинает смешивать его с остатками бессознательных языческих культов. Неудивительно, что любой из религиозных продуктов душевного нашего дна хочет, чтобы его окропили святой водой, всякая антипатия, полувытесненная страсть и особенно гордыня, пусть даже и коллективная, любит спрятаться в алтаре или загородиться иконостасом. Здесь-то и уместно бывает вспомнить.

что у Церкви есть еще призвание и право *стоять и держать предание* (см. 2 Фес. 2, 15) причем как можно дальше от сомнительного сего добра. Впрочем, большинство этих поверий могут быть в самом начале относительно безобидны, но они оживают, превращаются в идолов, которые садятся *в храме Божиим..., выдавая себя за Бога* (2 Фес. 2, 4). Тогда все эти поплипы легко перерождаются в нечто злокачественное, то, что паразитирует на вере, изгоняя ее суть и весть и оставляя от нее лишь безликую, смутную, импульсивную, агрессивную религиозность.

Сеется тело душевное, восстает тело духовное, — говорит апостол (1 Кор. 15, 44). Не раз и не два, однако, мы видели и обратный процесс: духовное тело, когда Дух оставляет его, поглощается душевным, чуть ли не приносится ему в удобрение. И тогда как бы «духовное», но лишь по виду, тело предания, незаметно отделяется от питающего его Духа, Того, Кто по обетованию Христа, *научит вас всему и на-помнит вам все, что Я говорил вам* (Ин. 14, 26). Дух «научит», но лишь тому, что было сказано Словом. «Напомнит», но только о том, чем жил, что сделал и продолжает делать среди нас Иисус. Ничему иному, стоящему за порогом Слова, буквы и смысла его, никаким новым истинам, никаким высшим «откровениям и духовностям» Дух Святой не станет учить. И если мы перестаем жить памятью о Христе, следовать стопам и словам Человека из Назарета, наши «религиозные» воспоминания и учения начинают словно бы опускаться, тяжелеть на глазах, обретать дебелисть и старческую неподвижность. По виду все еще оставаясь наследием Церкви, они подменяют себя тем *преданием старцев*, о котором говорит Евангелие (Мк. 7, 3), при этом искушение вообразить себя старцем может возникнуть у всякого «младенца умом», лишь вчера залезшего с ногами на

«седалище Моисеево», но уже прочно и с удобством там устроившегося.

Суть и оправдание Предания в том, чтобы соединять нас с Духом Святым, причащать нас слову Евангелия, и когда оно происходит, это причащение мысли, соединение с Духом становится таинством. *Сие творите в Мое воспоминание*, — говорит Иисус на Тайной Вечере, зная, что наша память со всем ее унаследованным богатством, со всем невидимым нашим я, принимающим Причастие, может стать евхаристической. Это *воспоминание* оставляет отпечаток на всем, что называет себя церковным и православным, оно судит, высветляет, оттеняет, отсекает то, что живет словом и именем Христовым, от того, что принадлежит *плоти и крови*, *дебелости*, *самости*, непросветленной душевности с затхлым ее подвалом.

В полемике с теми христианскими общинами, где церковное Предание сведено к минимуму, мы склонны указывать на рационалистический, как бы внешний характер их воспоминаний о Христе, обедняющий их веру, отсекающий ее от опыта бесчисленных святых, стоящих за нашими плечами. Подобный упрек может считаться справедливым, но лишь в том случае, когда опыт нашей церковной памяти онтологически укоренен в Слове Божиим, когда в нашем сокрытом я творится воспоминание лишь о Нем, а не о нашей ностальгии о блаженном веке, коего мы не видели, мнимых триумфах, нагнетенных страхах или нажитых комплексах. И все эти рожденные страстями и страхами культы под маской «чистого и неповрежденного» Предания научаются говорить его языком прежде всего для того, чтобы с высокого седалища метать анафемы на тех, кто обнаруживает недостаточную преданность ортодоксальности такого рода.

Однако на одних анафемах ничего не выстроишь, никого ими не убедишь и ничего не сохранишь. Слово Божие, которое глубже самого глубокого, изначально бессознательного в нас, обладает скрытой взрывной силой, которая может разрушить все, что мы на нем надстроили, чем прикрыли, обукрасили, что обнесли красивой оградой и поставили при ней кустодию. Такой взрыв, будет ли он называться «обновлением», «реформой» или иным вызывающим у нас аллергию словом, может и вправду обернуться слепым и бессмысленным разрушением церковности со всей его освященной вековой работой памятью. И если некой квазимистикой мы наглухо запираем дверь евангельскому Слову, рано или поздно оно прорубит стену или разберет крышу. Но не для того ли существует Церковь, чтобы держать эту дверь постоянно открытой, чтобы через порог ее можно было легко переступить, не споткнувшись ни о какой хлам?

Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник (Ин. 10, 1). Кто не входит в церковную «пажить» той единственной дверью, которая есть Христос, становится перелазящим инде, в каких бы ризах это перелезание ни происходило. И коль скоро сегодня мы столь озабочены защитой православия, то не в том ли должна состоять наша первая забота, чтобы охранять его от «воровства», от всех ищущих лазейки инде, от «народных богов» (боги народов — идолы — Пс. 95, 5), желающих в обход Духа протащить контрабандой своих домашних, этнических, политических и прочих местного почитания истуканов? Не в том ли вера наша, чтобы следовать за Сыном Божиим, являющим нам Отца, сущего на небесах, говорящим с нами в Своем Писании и живущим с нами в памяти, «творимой» в Цер-

кви Духом Святым? Это воспоминание может и должно все время обновляться и молодеть, просветляться в новых своих избранниках, в поколениях, приходящих и уходящих одно за другим, но оно всегда остается воспоминанием об одной Личности, несущей в себе все Откровение Бога Живого и всю Тайну Его.

V

«Священное Писание обладает, с одной стороны, преходящей явленностью буквы, а с другой — содержит сокрытый в ней дух, бытие которого непреходяще и который составляет истинный предмет созерцания» (преп. Максим Исповедник). И такое созерцание неотделимо от Писания, живет вместе с ним и становится Преданием Церкви. И потому Слово, прожившее два тысячелетия среди людей, уже в чем-то таинственно, по-человечески иное — и одновременно сущностно, т а и н с т в е н н о — то же самое Слово. Оно соединяется с Преданием, которое есть не что иное, как Слово, «намоленное» как икона, напитанное энергией человеческой веры, вот уже два тысячелетия сосредоточенной на личности Бога-Слова, Сына Давидова. Времена сменяют друг друга, но Предание, основанное на Духе богообщения, Который *один и тот же*, неизменно. Церковь не может называться святой и апостольской, если не исповедует веры апостолов и святых, но при этом она остается не связанной никакими земными верованиями каждого из детей преходящего века, никакой сакрализацией прошлого лишь за давность его и нашу к нему привязанность. Очищение ее внутренней памяти, что исходит из верности Духу, обличающему мир *о грехе и о правде и о суде* (Ин. 16, 8), есть такая же внутренняя необходимость церковной жизни, как и сохранение этой памяти. Ибо то

Предание, которое служит *возрастанию веры* (см. - 2 Кор. 10, 15), накапливаясь и преображаясь, очищаясь и обновляясь в Церкви, сегодня, как и во все прежние времена, говорит с нами *не хитросплетенным басням последуя* (2 Пет. 1, 16), но лишь:

О том, что было от начала,
что мы слышали,
что видели своими очами,
что рассматривали
и что осязали руки наши,
о Слове Жизни... (1 Ин. 1, 1).

РАЗМЫШЛЕНИЕ О СЕМИ СЛЕДАХ ДУХА

I

Вступление в Церковь начинается с трех таинств: Крещения, Миропомазания, Евхаристии, но полнота таинственной жизни Церкви выражается числом семь. Такова традиция, хотя иногда говорят, что число семь условно, ибо существует одно таинство: таинство приобщения ко Христу и соединения с Ним. Оно и есть неисчерпаемое бытие Церкви в полноте всех его проявлений. Эта полнота может иметь множество выражений, имен или лиц; есть имя «присутствие Божие», есть имя «благословение», есть дар быть с нами и в нас... Впрочем, у каждого может быть собственный образ этого бытия, таящегося за щемящей бедностью нашего языка, столь скорого в речах о своей ортодоксии и чужой ереси, столь косного, едва лишь ему приходится коснуться близости Бога Живого.

Господа Бога святите в сердцах ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением, — говорит апостол Петр (1 Пт. 3, 15). «Освящение» Бога в сердце в той мере, в какой мы готовы и способны к нему, и есть то, что делает каждого из нас христианином, но всякий раз, когда мы начинаем давать отчет о нашем уповании, слова обнаруживают свою немощь. Эта немощь может называться почтительным словом «апофатизм», означающим границу, ограждающую территорию, на которой наш язык становится нежелательным гостем, едва ли не соглядатаем, подлежащим задержанию и немедленному

выдворению из чужой страны. Это страна непостижимого, которая, несмотря на строгие богословские запреты, остается для нас обетованной, и мы бродим у ее границ, пытаюсь, если не проникнуть внутрь, то хотя бы заглянуть поверх.

Быть христианином, в миру или в каком-то особо отгороженном от мира сакральном пространстве, значит жить по соседству с дьящимся Откровением и в притяжении его. Тайну открытости Божией — вблизи нас, вокруг и внутри — нельзя до конца передать языком, ибо ею невозможно владеть даже и мысленно. Но она сама может владеть нами, говорить и вступать с нами в родство. Вот об этом родстве, к которому причастен всякий член семьи Божией как совладелец небесного ее наследства, мне хотелось бы задуматься, памятуя о немалом риске рассуждений о такого рода вещах. Наследство это необъятно, и каждому оно дается в меру, превосходящую ту, которую он способен вместить. Однако не всегда, скорее даже изредка, мы можем по-настоящему ощутить себя наследниками этого дара. *Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит...* (Ин. 3, 8). Мы можем лишь пойти на голос, попробовать проложить путь по следам его. Они — повсюду. Первоначально замысел мой был говорить о *дарах Духа*, но, пожалуй, честнее, согласней с верой и правдой говорить лишь о следах, оставленных Его дыханием.

Одни следы не всегда похожи на другие, однако они принадлежат одному и тому же Гостю, когда-то посетившему нас. Никто из нас не лишен способности узнавать *время посещения* (Лк. 19, 44) Господа, пусть даже оно сжалось до мгновения. Но это мгновение остается с нами как точка света, который *во тьме светит*, не давая до конца поглотить себя тьме. По этим исчезающим его проблескам мы попробуем

отправиться назад, к таинству того дня, когда Господь нежданно посетил нас. Речь не идет о каком-то особо отмеченном переживании, называемом мистическим, но о том свете, который исходит от общения с Личностью, открывающей Себя, приносящей нам Себя в дар. Если же мы уложим это разнообразие даров, несомых Духом, в священную полноту семи, выражающую собой таинство приобщения к Церкви, как и соединения со Христом, то первым из этой седмицы я бы назвал *открытые Лица Божия*.

Яви нам свет лица Твоего, Господи! — восклицая, молит Псалом (4, 7), и вот Церковь во всех ее таинствах и молитвах призвана к тому, чтобы стать особо отмеченным событием такого богоявления. Она есть *род ищущих лица Божия* (см. Пс. 23, 6) и обретающих собственное лицо перед ним. Ибо уже сейчас мы можем говорить *Ты* лику Божию, и он может обращаться к нам на *ты*. Но открывая себя перед ним, мы с горестью открываем нашу неспособность самим быть вполне лицом. Каждый из нас — как потемневшая, загрязненная, покрытая пылью икона. Чтобы стать наконец лицом, она должна открыться Другому. И узнать Его в себе.

II

Узнать то, что мы видели от начала, как говорит Первое Послание Иоанна, ибо Господь приходит к нам много раньше, чем мы обретаем себя, рождаемся, встаем на ноги... Но это уже другой дар, *дар узнавания* или *познания*. Незачем говорить, что познание Бога разумом и знаменитые четыре доказательства бытия Божия — онтологическое, космологическое, телеологическое, нравственное — суть только попытки рационально воспроизвести то, что уже узно и освещено в глубине нашего существа.

Мы узнаем то, что было уже заложено в нас, поскольку, по словам латинской пословицы, *similia similibus cognoscuntur*¹. И чем больше вещей мы узнаем в Боге, тем отзывчивей делается наша вера. Может быть, не так уж и трудно увидеть, как лик Его отражается на лицах людей, на травах, на камнях, на поверхности воды, ибо следы прикосновения Божия к твари не исчезли окончательно, но как ощутить Его прикосновение? Потому что когда мы узнаем себя перед Богом, мы хотим скрыться от Него. Нагота Адама — страх перед познанием его Богом. Ибо *очи Его — на боящихся Его, и Он знает всякое дело человека* (Сир. 15, 19).

И вместе с тем всякое открытие лица Божия есть откровение света, пусть и за *тусклым стеклом*. *Теперь знаю я отчасти*, — говорит, словно всматриваясь куда-то апостол, — *а тогда познаю, подобно как я познан* (1 Кор. 13, 12). Однако это эсхатологическое *тогда* присутствует и в сегодняшнем «теперь». Узнавая или познавая ту или иную вещь в природе или человеке, мы находим ее в «поле зрения» Божия извлеченной из небытия и освещенной *очами Его*. Вспомним Агарь, убежавшую в пустыню с будущим Измаилом во чреве и услышавшую весть Ангела у источника воды; имя тому источнику она дала: Беэр-лахай-рой, *Источник Живого, видящего меня* (см. Быт. 16, 14). Такой источник скрыт во всяком человеке, ибо в присутствии Живого вблизи нас мы узнаем и Видящего. Само это присутствие выражает себя прежде всего во взгляде. Все наши доказательства от ума служат лишь для того, чтобы открыть этот источник, сделать его *источником воды, текущей в жизнь вечную* (Ин. 4, 14).

¹ Подобное познается подобным.

Эта вода из вечности в вечность, протекающая через человека, наделяет его даром встречать Бога в каждом из Его творений. Дар узнавания сродни другому, который я бы назвал даром слышания Слова. *Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его*, — говорит Иисус (Лк. 11, 28), понимая, наверное, не только интуитивный нравственный закон, написанный в сердце, хотя и его тоже. Блаженство в том, чтобы слышать Слово повсюду, где оно было когда-то произнесено и оставлено звучать в предметах. Звучание его входит во внутреннее ухо человека, как сказал бы бл. Августин, и находит отклик в нем, потому что слова-семена, рассеянные в вещах, перекликаются со Словом, которое *было в начале у Бога*, со Светом, который *просвещает всякого человека, приходящего в мир*. Жить верой значит слышать и откликаться. Ибо вера в глубине своей есть общение. Мы верим, значит, слышим и откликаемся.

Но отклик веры может быть произнесен и прочитан нами по-разному. Есть отклик — как долг, исполняемый перед Богом: закон, обряд, хранение себя в чистоте, защита правой веры, апостольство, миссия. Есть отклик аскезы: уход в пустыню или в запертую от мира клеть души. Есть отклик как долг перед ближним, который называется «совестью» и есть служение, которое зовется «любовью», и оно имеет множество лиц. Сегодня ситуация в мире все более настоятельно требует от нас отклика «экологического», ибо *мир сей* — тоже ближний нам, которого пора научиться любить всерьез и начать перевязывать его раны. Или, по крайней мере, не разучиться общаться с ним. Ибо утратив общение с тварью Божией, мы рискуем погубить или, скажем, заменить ее. Любое творение — земля, гора, океан, цветок или животное — наделено своим логосом — теми структурами, которые мы в нем открываем, тем

зрительным образом, в котором оно предстает перед нами, тем языком, на котором оно обращается к нам. Ведь и сам процесс творения начался с речи и отклика на нее: *И сказал Бог: да будет свет. И стал свет* (Быт. 1, 3). Свет вышел из сказанного слова Божия и стал для нас именем. Одним из бесчисленных имен сущего. И мы теперь можем внимать ему и откликаться Слову через его имена в вещах. Как сказано в молитве на освящение воды: «Тебе слушает свет...».

Всякое существование в мире связано с произнесенным словом. Всякая вещь обладает именем, коим Бог наделил его через нас, ибо Он доверил человеку именованию вещей. *Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей* (Быт. 2, 19). И это наречение имен было даром, посланным человеку еще до грехопадения. Дар слышать — это и наша способность откликаться тому, что *хорошо весьма* шести дней творения, и потому имя всякой твари, нареченное человеком, тоже должно быть хорошо и светло. Все, что мы делаем на земле, помним мы о том или нет, составляет в конце концов наш диалог с творением. В качестве существ мыслящих, трудящихся, любящих, воспроизводящих потомство, «плавающих и путешествующих», страждущих и веселящихся, занимающихся ремеслом или искусством, так же как и затевающих войны или управляющих планету, мы так или иначе соучаствуем в добром или дурном общении с миром, куда поместил нас Господь. И в этом мире продолжает действовать воля его Творца и властвовать Его Слово. Оно говорит с нами отовсюду, не из одних только наших, отгороженных от всего мира конфессио-

нальных уголков, ибо имеет вселенский, космический смысл.

Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, — говорится в начале Послания к Евреям, но я дерзну добавить, что Бог наш говорил и продолжает говорить с нами и во всем, что было сотворено Им, — *в последние дни сии говорил нам в Сыне...* (Евр. 1, 2). Все возникает и приводится от небытия к бытию *словом силы* Божией, во всем звучит голос Его премудрости, всякая тварь уже тем, что она есть, образом своего бытия несет в себе речь, которую дано нам понять и услышать, ибо имена или образы этой твари заложены в том же Слове, которое говорит и в нас. И только «речь Слова», заложённая в каждом из творений, коль скоро мы способны к ее восприятию, как и наш отклик на нее, может вывести человеческое общество из той ямы кризисов, которая образуется от нашей глухоты к *стенанию* и откровению твари и разверзается под нашими ногами.

III

Вера от слышания, а слышание от Слова Божия, — сказано у апостола (Рим. 10, 17). Из узнавания и слышания Слова вырастает четвертый дар, хотя напоминаю, что порядок не имеет здесь никакого сакрального значения — дар с о з и д а н и я о б р а з а. Образ есть способ очеловечивания мира, устройство некой заданной нам красоты, которую каждый из нас должен узнать и собрать, увидеть и раскрыть в Боге. «Верую во единого Бога Отца. Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым...», — говорит Символ веры. Все видимое незримо соединено с невидимым и несет на себе его зримый — для умеющих видеть — отпечаток. И когда мы узнаем это невидимое, наш взгляд становится

ся «умным», ибо встречает ум вещей. Всякий из нас вместе с крещением получает задание или дар привести в согласие окружающие его вещи с «умным небом», видимое человек с невидимым Божиим. Создание «умного неба» внутри меня через покаяние и очищение — такова аскетика или умное делание. Отражение этого делания в иконах, строении храмов, устройстве алтарей, течении литургии — таков *ум Христов* (1 Кор. 2, 16) в искусстве. Сведение «умного неба» на землю — такова «философия хозяйства», этот булгаковский термин можно отнести ко всякому христианскому устройению мира, каритативному, социальному, политическому. Построению этого неба в мышлении служит богословие и по-иному, на свой лад, религиозная философия. Есть наконец и устройство человеческих отношений и искусство брака, и «веселая наука» дружбы, и вообще умение быть человеком среди людей — все это требует обретения *ума Христова* и рождения образа, служащего отражением, отсветом Первообраза.

Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! (Гал. 4, 19) — восклицает апостол Павел в каком-то ликовании, ибо ему было дано видеть и слышать рождение этого образа повсюду, где человек прозревает к Богу и узнает Бога в себе. Образ христианской жизни и состоит в этом начертании Христа на всем человеческом существовании. Но Христос может *изобразиться* в нас лишь тогда, когда мы узнаем Его, потому что Он Сам предложил нам Свой образ, явил его во всем видимом и невидимом для того, чтобы мы могли находить, узнавать и изображать его повсюду.

Христианство родилось из великодушия Божия; единственная из монотеистических религий

она наделяет нас правом и даже обязывает облекать невыразимое в образ, созданный человеческими руками, словами, красками или идеями. Тварь является собой Творца, но лишь потому, что Он Сам отдает себя нам в том, что может явиться, выразить себя в тварном. Тот, Кто сказал о Себе *Я есмь Тот, Кто есмь*, пребывает за пределом всего того, что мы можем представить, помыслить или высказать, и в то же время наши немощные «изображения» Его открывают доступ к тому, что воистину есть, проложенные нами пути, которые ведут к Его жилищу, сохраняют подлинные и видимые следы Его путей.

Этот дар образа сам по себе есть образ доверия Божия, и доверие Его вытекает — да простят мне кощунственную неуклюжесть языка — из самой «логики» или «беззащитности» Воплощения. Невидимое отдает себя видимому, как бы выставляет себя в предметах, и к ним можно прикоснуться, им можно поклоняться, но при безумии человеческого с ними можно сделать все, что угодно. Однако и это безумие было Богом предусмотрено уже тогда, когда Он пожелал стать Человеком и взойти на крест. Распятие повторяется во всяком разрушенном храме, во всякой оскверненной Евхаристии... «Где Бог твой?» — спрашивает себя Эли Визель, всматриваясь в лицо ребенка, только что повешенного в Освенциме. И какой-то голос ему отвечает: «Он здесь, на этой виселице». — И в этот момент ночь опустилась на мою веру» («Ночь»).

Да, Сын Божий стал человеком, чтобы умирать в каждом из нас. Он стал Человеком, чтобы быть гонимым каждым из нас. Но не только.

«Сын Божий стал человеком, для того, чтобы человек стал сыном Божиим», — говорили Иринея Лионский, Афанасий Великий и другие отцы. Но дерзну добавить: не только для этого. Сын Божий

принял образ одного из нас и для того, чтобы день никогда не был побежден окончательно ночью, чтобы всем тварям вернуть их изначальное, райское достоинство. Чтобы деревья были деревьями и раскачивались под ветром, чтобы пчелы жужжали вокруг цветка, и озеро могло отражать вершины гор. Рожденный от Отца «прежде всех век» Сын Божий стал Человеком, чтобы открыть перед нами изначальную человечность мира в его формах, в его лицах, во всех тварях, в Нем задуманных и зачатых. Во Христе Творец неба и земли не побоялся выйти из Своей непроницаемой мглы, из чистоты Своего Слова, чтобы сродниться с человеческим небом и землей людей. Во Христе Он решился открыть Себя, выставить перед падшим, ушедшим от Него миром. *Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин. 1, 11). Чада Божии, верные Богу или нет, получают доступ к Его образу, ибо Он Сам вручил его нашей свободе (в том числе и свободе узнавать и воспроизводить его), и мы приняли этот дар, почти не заметив его.

Если заповедь *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно* (Исх. 20, 7), не слишком исполняется, но все же не безнадежно забыта, иная заповедь, которую можно угадать за ней: не изображать (словами, красками или идеями) того, что ты не видел и не узнал, полностью оставлена в небрежении. Как часто все, что мы говорим о Боге, в очах Его может выглядеть профанацией! Но и такая профанация Им в какой-то мере допущена, ибо Он Сам вошел в человеческую историю и человеческое тело, подчинившись созданным Им законам этого мира. Можно сказать, что Бог пошел на невиданный риск, доверив нам Свой образ, чтобы мы могли свободно обрести и воспроизвести его. Сын

Божий стал человеком и для того, чтобы *изобразиться* в каждом из нас.

IV

Но этот дар образа, который Он доверил нам, дар, находящий свое воплощение не только в каких-то освященных предметах и жестах, но даже просто во взгляде любого из нас, был бы бессилён без другого дара, скрепляющего все это в единое целое, д а р а п а м я т и. О связи памяти со Христом и Духом Святым прямо говорится в Евангелии. *Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам.* (Ин. 14, 26). И чуть ниже: *Дух истины, который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне* (Ин. 15, 26). Думая о Христе, обращаясь к Нему в молитве, мы общаемся с Ним по памяти, оставленной в нас Духом истины, сделавшим саму веру нашу как бы ддящимся актом воспоминания. Крещение, Миропомазание, Евхаристия — все это таинства памяти, ибо обо всем, где присутствует Христос, сказано: *Сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22, 19). Всякий обряд есть форма и голос памяти, он впитал в себя опыт множества поколений, бывших до нас, всякая молитва есть вместе с тем и творимое воспоминание, как и покаяние, да и сама жизнь разве не есть непрерывное наследование себя самого из прошлого?

Но здесь есть нечто и более глубокое. Границы памяти гораздо шире, чем мы предполагаем, посланный нам дар гораздо щедрее, чем мы можем себе представить. Когда мы провожаем усопшего и просим для него «вечной памяти», то о чем думаем, что имеем в виду? Позволю свое, немного вольное толкование: это память о вечности в нем самом, память, которая вложена в каждого человека при его созда-

нии. «Память Божия», которую мы призываем, есть память-творение. Когда Бог «вспоминает» нас, память Его облачается в действие — Он возвращается к Своему замыслу о нас, к слову, посеянному в нас, и память Его оживает, *ибо у Бога не останется бессильным никакое слово* (см. Лк. 1, 37). Память Божия творит человека заново и принимает его к себе. Сама вера наша есть отклик этой памяти, есть воспоминание в онтологическом смысле. Когда мы входим в нашу веру, молимся, ощущаем присутствие Божие, мы вспоминаем Его, уходим в глубину того, что *было от начала* (1 Ин. 1, 1).

Мы вспоминаем Господа по следам, оставленным в нашей жизни, которые мы привычно, безлично называем «судьбой». Через «судьбу» мы тщетно пытаемся разглядеть промысляющую о нас Премудрость. Наши храмы, обряды, иконы, как и лица наших ближних служат этой памяти. Но при этом у нас всегда есть сознание неисполненного долга перед ней, ибо, как бы часто мы ни вспоминали о Боге, мы знаем, что не обнимаем нашей памятью и малой доли Его живого присутствия. Эта неисполненная, неостребованная память на свой лад, на своих языках обращается к нам отовсюду. *Бездна бездну призывает* (Пс. 41, 8), и Слово, которое *было в начале у Бога*, обращается к Слово, которое *пребывает в нас* (см. 1 Ин. 2, 14). Пребывает, будучи записанным в сложнейших структурах, образующих наше тело, пребывает как весть, вложенная в нас и требующая расшифровки, наконец пребывает как любовь, которая каждого из нас предназначила к существованию и теперь ждет, чтобы о ней вспомнили.

Но само воспоминание — тоже дар, ибо он возвращает нас к собственному началу-истоку и тем самым к благодарности. Благодарность, т. е. умение

помнить и откликаться радостью, есть особый дар, но он составляет часть д а р а с ы н о в с т в а, истекающего из отцовства и материнства Божия. Ощущая себя детьми в Боге и перед Богом, мы тем самым исповедуем себя христианами, чадами в Сыне Его. С этой д е т с к о с т ь ю связано то самое непостижимое и самое стершееся слово, коим мы играем, которое топчем или, не задумываясь, расходует на каждом шагу. Почему оно расхожее, объяснять не надо, таинственно же оно потому, что, проповедуя л ю б о в ь во время и не вовремя, кстати и чаще некстати, мы, в сущности, не знаем, с какой стороны подойти к реальности, которая за этим словом скрыта. Но уметь любить — значит прежде всего осознать себя сыном или дочерью, находить отцовство и материнство Бога в каждом уголке нашего существования и, находя, всякий раз откликаться нашей, пусть и бедной, человеческой любовью. В православии материнская сторона любви запечатлена в облике и присутствии Богородицы, в бесчисленных Ее иконах и окружающих Ее преданиях, и в этом великое наше богатство.

V

Об этом можно было бы долго говорить, но пора нам зажечь последнюю свечу на нашем семисвечнике, и пусть ею будет с в о б о д а. Свобода есть тот дар, который всем остальным дарам придает их настоящую цену, поскольку от каждого из них можно легко отказаться, что мы охотно и делаем, даже того не замечая. Ибо все эти дары нелегко нести. Все, что Бог дает нам, Он дает свободно, в том числе и саму свободу, которая становится той «божественной средой», где дышат двумя легкими, если мы обращаем ее ко Господу, или делается угарным газом, если мы обращаем ее на себя и реализуем

только в себе. Когда мы читаем у апостола: *К свободе призваны вы, братия...* (Гал. 5, 13), то я думаю, что каждый из братьев по доброй своей воле должен найти себя во всех дарах, посылаемых ему, и принести эти дары Богу, как хлеб и вино для Евхаристии. Свобода есть евхаристический дар, как и все остальные дары Духа Святого, ибо христианин, мирянин он или нет, все полученное им даром может превратить или преложить в таинство присутствия Христова. *Даром получили, даром давайте* (Мф. 10, 8), как нам сказано, и принесение дара в дар, возвращение его Дарителю и составляет суть нашей свободы.

Однако как бы глубоко она ни была в нас запрятана, она не осуществляется в одиночку. Она открыта изнутри иной свободе, свободе Бога, желающего спасти и привести к Себе каждого из нас, как и свободе бесов, желающих воспользоваться нами, как стадом свиней. Всякий наш выбор бывает либо приношением нашей свободы Тому, Кто дал нам ее, либо ее воровством. Всякое приношение свободы евхаристично, ибо оно несет в себе таинство приобщения любви Божией, сотворившей каждого из нас и каждого из наших ближних. Каждый раз, когда мы, христиане и не только христиане, даем вылиться, осуществиться или хотя бы как-то блеснуть через нас любви Божией, совершается таинство свободы. Ибо свобода как приношение осуществляется до конца в двух «жертвенных» таинствах: покаяния, в котором мы судим и *отвергаем себя*, и Тела и Крови, в котором Сын Божий, отвергшись славы Своей, отдает Себя на суд человеческий. И мы входим в эти таинства через любовь, которая начинается с примирения. *Если ты принесешь дар свой к жертвеннику, и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там*

дар твой пред жертвенником и пойдя прежде примиришься с братом твоим, и тогда придя и принеси дар твой (Мф. 5, 23–24).

VI

Последние слова Христа: *приди и принеси дар твой*, во Христе обретают теперь особый смысл: верни Божие Богу, принеси то, что ты получил от Него. Но готовность и умение отдавать то, что было дано нам даром, требуют нашего соучастия, усилия или «умного вложения» нашей свободы. Но это есть уже совсем новый дар, *приносимый к жертвеннику*, с которого может начаться счет новой седмицы, дар приношения себя самого, что на языке Псалма обозначается как *жертва Богу дух сокрушен* (50, 19). *Сокрушенный дух* на языке души имеет три выражения, коих мы только что коснулись, — покаяние, примирение, прощение. Каждое из этих душевных движений в павловском смысле *избавляет* нас (см. Рим. 7, 24) от самих себя, и тем самым освобождает в нас подлинную способность общения как с Богом, так и с ближними. Будучи теснейшим образом связаны между собой, они все же самостоятельны по отношению друг к другу. За этой троицей даров следуют два других: один — дар видения грехов своих, который, по одному святоотеческому выражению, ставит человека превыше ангелов, другой — дар принесения бескровной жертвы, в котором литургически осуществляется священство самого Христа: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый...» (Из Анафоры Литургии св. Иоанна Златоуста). Из жертвы, приносимой «за многих» (*Сия есть Кровь Моя Нового Завета, яже за вы и за многия изливаемая...*), возникает и дар общения и общинности, позволяющий

нам быть сегодняшними и будущими *многими*, быть вместе, общаться и понимать друг друга в самом, казалось бы, интимном и несообщаемом. Но именно это «только мое», то, что уходит корнями в глубинную немоту, в необлекаемое словами, вдруг проясняется, подымается и отвердевает в новом даре, коим наделен каждый (однако далеко не каждый догадывается об этом), *д а р е м о л и т в ы*. Из корня молитвенного дара вырастает череда других: *мученичество, трезвение, ясность разума, укрощение плоти, кротость духа и дар слез, наконец просто исповедание веры любовью, приношением ей всей нашей свободы, всем сердцем и крепостью*, как заповедал Христос...

Но все эти дары, коль скоро они и вправду даны, — не обещания ли только, которые должны осуществиться в Церкви? *Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова*, - говорит апостол (Еф. 4, 7). Дар Христов неделим, хотя в каждом человеке он преломляется по-разному; быть наследником этого дара значит стать отражением тайны вочеловечения Бога Живого. Мы рождаемся с этой тайной, а затем как бы вступаем в нее *открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню* (2 Кор. 3, 18). Следы Духа, ведущие к Царству Божию, о которых я попытался здесь рассказать, были оставлены, разумеется, не мной, а другими, но дар пребывания в Церкви помогает нам хотя бы взглянуть в них, а, начав что-то различать, уметь удивиться, а, удивившись, попробовать рассказать.

Наш рассказ, собственно, о том, как тайна Воплощения продолжает жить в нас, и облики ее могут быть различны, хотя Христос — *во веки Тот же*. Его неизменность сохраняется в историческом людском потоке и существует всегда в движении — от брошен-

ного семени к плоду, от сердца к Богу, от одного человеку к другому, от мира к Церкви, от Церкви к Царству будущего века. Таково движение Духа, всегда несущего то же Слово, сеющего и напоминающего Его повсюду. Непрестанным напоминанием о Нем может стать служение Богу *постом и молитвою*, так и пробуждение Слова в истории как инициативы народа Божия, называемой «движением мирян». Впрочем, там, где речь идет о невидимой работе Духа, различение на сановитых и как бы посадских граждан царственного священства теряет свой смысл. Перед реальностью Царства Божия подлинно значимо лишь *знание тайн* его (ср. Мк. 4, 11), знание же рождается от следов Духа, начинается с посещений Божиих.

Может показаться, что все эти с трудом различимые посещения хранятся где-то в секретах души и пребывают вне досягаемости чужих глаз. Но душа — не ломбард, запертый на замок; то, что в нас глубинней всего и общинней всего — это Христос, пребывающий в каждом из Его братьев по человечеству. *Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все. И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями...* (Еф. 4, 10–11).

Третьих же — не пастырями, не учителями, но лишь рабочими пчелами с капелькой благодатного тепла, спрятанной в утробе, благословив их пребывать в чине мужей, жен, отцов, дедов, матерей, которые спасаются чадородием, или только чад, принимающих, как дитя, Царство Божие. Иных Он поставил охранять священное достояние Церкви до последней буквы устава, до синеватого завитка кадыльного дыма, а иным дал дух несогласия с внешним, окаменевшим, ради возвращения к внутреннему, очищения сути от того, что наслонлось

потом. Иных — по Экклезиасту — собирающими камни, а иных разбрасывающими их. Иных — по апостолу — ищущими почести высшего звания, а иных остающимися в том звании, в котором призваны, иных — плачущими о грехах своих, а иных — вгрызающимися в вековые стены, вламывающимися в историю. Иных Он поставил мирянами, призванными мир сделать Церковью, а иным велел хранить Церковь от мира. Иных... впрочем, каждый, взглянув на себя, даст ответ лучший моего о собственном звании. Призвания, как и дары, различны и личны; есть лишь один дар, открывающий присутствие Бога в мире, к принесению которого Он предопределил каждого — к умножению любви,

*...к совершению святых, на дело служения,
для созидания Тела Христова (Еф. 4, 12).*

VII

Но есть еще один дар, о котором невозможно умолчать, но и нельзя рассказать. Это д а р м о л ч а н и я, самый из всех неосязаемый, научающий нас замыкать уста всякому красноречию, изведению слов из словес, отражений из отражений, но не из благословений Божиих, не из «восхищений» Царства Небесного, которое немногословною *силою берется*. От скудости этого невесомого дара как-то опускаются крылья и у всех остальных. Ибо неоспоримые, хорошо отпечатавшиеся следы Духа берут начало от отсеечения многих и суетных слов, от целомудрия тишины, но вот следы к той мудрости труднее всего отыскать.

ТРИПТИХ О ПАМЯТИ:

I. «СОБЛЮДАЕМОЕ В МОЛЧАНИИ»

Нет для православия темы более жизненной, неоскудевающей, затрагивающей всех и вместе с тем драматичной, чем тема освященной, соединяющей всех памяти. «Церковь как Предание» — так озаглавлена самая значительная глава в книге о.Сергия Булгакова «Православие», и это «как» утверждает неделимое единство обоих начал. То, что мы обычно понимаем под Преданием — четкий, неколебимый свод догматов, канонов, богослужебных уставов, святоотеческих писаний, молитвенных правил, житий святых, словно обнимающая нас бездна прошедшего, полная звезд, пребывающих, казалось бы, в торжественном покое, — то и дело становится *предметом пререканий* (Лк. 2, 34). *Пререкания* возникают чаще всего о том, что считать Священным Преданием Церкви, составляющим неотъемлемую часть православной веры, а что относится к *преданиям человеческим* (Мк. 7, 8), о которых, как мы помним, безо всякого почтения отзывается Евангелие. Почтения они не заслуживали, потому что послушание Закону сочетали с хитростью, подменяя его скорее символическим, чем обременительным проявлением благочестия на земле.

Хорошо ли, что вы отменяете заповедь Божию, чтобы соблюсти свое предание? (Мк. 7, 9) — вопрос Иисуса обращен, как всегда, не только к Его собеседникам, но и ко всем временам. Между тем православное Предание в целом — в изначальном его смысле — и есть исполнение первой заповеди Божией, заповеди любви к Богу, которую мы пытаемся исполнить.

ища, обретая, осмысливая и принимая в себя следы Его пребывания на земле. Предание — это «подвижный образ вечности», можно сказать, перефразируя Платона, той вечности, которая складывается из времени, как бы оседающего кристаллами в истории коллективной души, живущей в Церкви. Исполняя заповедь о любви, Церковь собирает и очищает свою память, и она становится как бы мостом между этой реальностью и той, которая осталась где-то в веках и яснее в обетованном Царстве Божиим.

Это Царство *приблизилось* к нам, как проповедовал Иоанн Креститель накануне пришествия Спасителя, и вот из этой близости возникает проблема или скорее загадка Предания. Отсвет Царства ложится на все, с чем оно соприкасается, от неизменного Слова Божия до сложившейся в веках молитвенной практики. Однако подошло ли оно к нам настолько близко, что практически уже слилось со всеми существующими ныне формами церковной жизни, богослужebными, каноническими, обрядовыми, так что всякие уклонения от них удаляют нас от этого Царства? Или же в переводе на язык упрямой еkkлeзиологии старца XVII века Спиридона Потемкина: Церковь «погрешить не может, не может и поползнуться от догмат святых... ни во едином слове, ни во псалмах, ни во ирмосех, ни в обычаях и нравах писанных и держимых — все бо святая суть и держание [истины] не пресечется ни на один час».¹ Словом: «до нас положено, лежи оно во веки веков»? Положено, например, по уставу на литургии в день Успения Пресвятой Богородицы петь «Аллилуиа» вторым гласом, стало быть, тем же гласом следует петь ее, скажем, и на Успение 2775 года? И не выпадет ни единое слово из великой ектеньи? И все священнические облачения до малейших

¹ Цит. по: С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество*, изд. Древо 2006, стр. 204

деталей останутся такими же, как сегодня? Века пролетят, а монархическая форма правления всё будет почитаться единственно богоизбранной и церковной? Предполагаю, что на вопрос о времени столь фантастическом и ответ последует, скорее всего, «эсхатологический»: мол, в те времена и «времени больше не будет». Но кто о том может ведать, будет оно или нет? Нам сказано лишь то, что никакие врата адовы — а таких врат, пожалуй, немало еще будет понастроено — Церкви не одолеют.

За этой чуть полемической остротой зачина скрывается вопрос, обращенный к себе и другим. Те, кого по праву принято считать «лучшими умами», определяют Предание, исходя из его корня, его начала, его непреходящего прошлого, оставляя в тени его границы. Разумеется, они не могут быть определены до конца. Ибо они относятся не к тому времени, которое миновало, но к тому, которое еще не созрело. Ибо каноническая, догматическая, как и материально-душевно-духовная связь с верой отцов, с освященной памятью, на которых зиждется православное Предание, несет в себе ответственность перед будущим и по сути обращена к нему. «Предание есть история Духа Святого в Церкви», — говорит о. Георгий Флоровский.² «Предание есть сакраментальная преемственность общения святых в истории; в известном смысле это сама Церковь», — вторит ему о. Иоанн Мейендорф.³ «Быть в Предании, — утверждает Владимир Лосский, — это хранить живую Истину в сиянии Духа Святого или, вернее, быть

² См. прот. Георгий Флоровский, *Догмат и история*, М. 1998.

³ *Tradition is the sacramental continuity in history of the communion of saints; in a way, it is the Church itself.* — John Meyendorff, *Living Tradition, Orthodox Witness in the Contemporary World* (Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press 1978). стр. 16.

сохраненным в Истине животворной силой Предания».⁴ Или еще проще: Предание — жизнь Святого Духа в Церкви⁵. Таких определений можно найти немало, они и хороши и уязвимы тем, что слишком бесспорны и всеохватны. Если же мы войдем в суть этих определений, вдумаемся в них, мы увидим, что здесь — прикровенным образом — речь всегда идет о Воплощении, об облечении самого Духа Святого в плоть конкретной церковной жизни, в материю памяти, в человечность общения, поскольку преемственность святых принимает зримые формы передачи и наследования. Однако Дух Святой, живущий во всем нашем церковном наследстве, есть Дух вечности, не связанный никаким временем, и потому в равной мере Дух сакрального прошедшего, как и Дух грядущего, того времени, которое должно быть Им — и нами — освящено. «Предание — неизменность диалога Церкви со Христом»,⁶ — говорит Думитру Станилоэ, подразумевая, что этот диалог не прервется и впредь. И потому, по слову Владимира Соловьева, «священное предание должно быть постоянно опорой современности, залогом и зачатком грядущего».⁷

Поэтому горизонт будущего, как еще нераскрывшейся части вечного, свернутого в ладони Промысла Божия, заключенного в любви Божией к человеку, никогда не должен исчезать из нашего видения Предания. И если мы верим, что православие — это вера будущего (а кто же из православных отречется от та-

⁴ Владимир Лосский, *Богословие и боговидение*, М. 2000, стр. 534.

⁵ Там же, стр. 525.

⁶ Dumitru Staniloaë, *Il genio dell'Ortodossia*, Milano 1985, стр. 79.

⁷ Владимир Соловьев, *Византизм и Россия*, собр. соч., том V, СПб. 1903, стр. 540.

кой веры?), то как не задуматься и о будущем его Предания, ибо именно им наша вера живет, дышит, питается каждую минуту своего существования. Даже когда мы читаем канон Писания, неизменный для всех народов, тот язык, на котором мы его осмысливаем, независимо от того, славянский это, русский, латинский или украинский, становится уже формой или словесным телом Предания. Ибо за языком стоит личность как индивида, так и народа, которая всегда становится «единой плотью» с текстом, смыслом, восприятием, проповедью, молитвой. Не говорю уже о том, что само Писание представляет собой собрание книг, родившихся от устных повествований, отобранных и собранных воедино ранней Церковью, водимой Духом Святым, на что указывали, наверное, все православные богословы, писавшие о Предании. Весь наш «закон молитвы», *lex orandi*, строится на Писании, насыщен им, в наш богослужебный уклад как бы инкрустированы отдельные строки и целые отрывки, взятые из Библии, так что человек, даже не раскрывавший ее, мог бы узнать о ней самое важное из одной только молитвенной практики.

Предание есть то, что передается, оно обращено к будущему уже в силу того факта, что все время переходит по наследству от одного поколения к другому. «Мы уходим, Предание остается», — можно было бы перефразировать старинную поговорку. И те, кто воспримут его после нас, должны ли будут лишь благоговейно его хранить, оберегать от всяких зломудрствующих иуд-реформаторов или же как-то развивать, дополнять, сообразуясь со временем, всегда несущим в себе не только шум, визг и соблазн, но и увещевания Духа? Вопрос этот по-своему жестко стоял перед нашими предшественниками и в той или иной форме встанет и перед потомками. Он заложен в самих «генах» Церкви, столь богатой ста-

рым и постоянно богатеющей новым Преданием. Достаточно вспомнить, что Русская Церковь пережила два трагичнейших раскола, не уврачеванных и по сей день, старообрядческий в XVII веке и обновленческий в XX, и если убрать с них всю временную, политическую накипь (прежде всего, с последнего), становится ясно, что оба они — лишь два особенно острых проявления спора о Предании, спора, который дремлет под спудом, но время от времени просыпается подобно вулкану. Сколько бы мы ни обносили его кратер нашими стенами прещения или презрения, это не задобрит изверженных духов разделения, не уменьшит подспудного клочкотания спора между теми, кто хочет оставаться верным всему, что «до нас положено», и теми, кто хочет вносить что-то новое или переделывать, исходя из «духа времени».

В самой же заостренной форме: Дух Святой, живущий в освященной памяти Церкви (в решениях соборов, обрядах, богослужебном языке...), и так называемый «дух времени» с его новыми веяниями (экуменизмом, измененной молитвенной практикой, попыткой реформ...), то и дело вступающий в скрытый или явный конфликт со всем тем, что надлежит лишь как зеницу ока хранить... Именно так нередко ставится проблема, и, по правде сказать, ставится неправильно. В ней уже заложено как нечто не подлежащее обсуждению, что если у времени и есть какой-то свой «дух», то априорно он уже враждебен Утешителю. *Из Назарета может ли быть что доброе?* Молчаливо предполагается, что Дух, Который *веет, где хочет*, пожелал навсегда остаться лишь с Отцами, оставив всем последующим призвание благоговейно внимающих им детей, и потому единственным ответом «духу времени» может стать лишь клич «вперед к Отцам», разумея под ними неизмен-

но великих Отцов первого тысячелетия, но никак не третьего или иного, ибо в ином времени Отцам никогда не родиться. Призвание же духовных детей заключается лишь в том, чтобы *стоять и держать Предание*, на сколько бы тысячелетий это стояние ни простиралось, со временем прибавляя к его сокровищнице имена новых мучеников, преподобных и чудотворных икон. Или же, сверяясь со временем, нам следует как-то развивать, двигать дальше апостольское и святоотеческое наследие? Пожалуй, это было бы непростительным самомнением, ибо и сами апостолы не занимались его развитием; мы веруем, что Дух Истины был дан нам (*излился в сердца* — см. Рим. 5, 5) весь целиком. «В Православной Церкви, — говорит православный богослов о. Фома Хопко, — нет учения о “догматическом развитии”. Православные христиане верят, что выражения христианской веры и жизни могут и действительно должны меняться, поскольку Церковь пребывает в истории. Однако православные рассматривают эти изменения как только формальные и ни в коем случае не существенные. Они никогда бы не согласились с тем, что ныне в Церкви Христовой может быть что-то, чего бы существенным образом не было в любой момент жизни и истории Церкви».⁸

«Нового “ex abrupto” ничего не создавалось в Церкви, и всякое новшество искало себе основание в прежней традиции», — это говорит о. Николай Афанасьев в «Церкви Духа Святого».⁹ И все же откуда возникает сама традиция? Ведь не было же в древней Церкви тех чинопоследований, которые в таком обилии имеются у нас сегодня. Об этом писал Тертуллиан уже в III веке. «При Крещении мы вхо-

⁸ *Women and the Priesthood*, ed. Thomas Hopko (Crestwood, New York; St. Vladimir's Seminary Press 1983), стр. 177.

⁹ *Церковь Духа Святого*, Париж 1971, стр. 183.

дим в воду... и под распростертыми руками епископа отрекаемся от дьявола, от всей гордыни его и всех ангелов его. Таинство Евхаристии, которое Господь установил для всех нас во время вечери, мы принимаем на утренних собраниях и из рук не кого-нибудь, но лишь председательствующего... Если ты станешь искать в Писании закон, касающийся всех этих обычаев, то, безусловно, не найдешь его; автором его предстанет Предание, а утвердителем обычай, блюстительницей же вера...»¹⁰

«Ибо если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, — говорит св. Василий Великий, — то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, лучше бы сказать обратили бы проповедь в пустое имя... Кто [из] возложивших упование на имя Господа нашего Иисуса Христа научил знаменовать себя крестным знамением? Какое Писание научило нас в молитве обращаться к Востоку? Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании Хлеба благодарения и Чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянул Апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложенного в Писании учения. Благословляем же и воду крещения и елей помазания, и даже самого крещаемого, по каким изложенным в Писании правилам? Не по соблюдаемому ли в молчании и таинственному преданию?»¹¹

Очевидно, и Предание, соблюдаемое в молчании и вынашиваемое в нем, и обычай, утверждающий себя во всеуслышание, и вера, таинственно затеплившаяся

¹⁰ *De corona*, 3–4.

¹¹ Св. Василий Великий, *О Святом Духе. Творения*, Часть III, М. 1993, стр. 332.

в нас, имеют какой-то общий источник, откуда они вырастают, соединяясь с таинствами, молитвами, догматами. Этот источник неопределим, ибо он есть самоочевидность Духа Святого, живущего в Церкви и обнаруживающего Себя в ее действиях. Он есть реальность Слова Божия, запечатлевающего Себя в церковных установлениях или молитвенном строе. *Нам Бог открыл это Духом Святым*, — могла бы повторить Церковь, вслед за Апостолом, — *ибо Дух все пронизывает, и глубины Божию* (1 Кор. 2, 10). Эта всепроницающая, творящая глубина Духа, как и внутренний свет Слова, никогда не должны исчезать из нашего осмысления Предания. Так догмат, будучи найден, как бы высечен в формуле и утвержден в древности, продолжает жить в качестве выразителя тайны, которая всегда личностна и потому обладает своей внутренней динамикой, уже не зависимой от буквы его. Все, что передано Церкви из прошлого, должно жить, т. е. сохранять связь с жизнью Духа и Слова, потому что эта жизнь, как часть нашей верующей, ищущей души, индивидуальной или коллективной, также становится частью Предания, т. е. сосудом, вместилищем благовестия Христова. И эта жизнь, рожденная от Духа и принимающая в себя и наши жизни, в той мере, в какой они причастны Духу, должна сохраняться именно как сосуд, несущий нетленный свет и неиссякаемое тепло. «Догмат, выражающий Богооткровенную истину, — говорит Владимир Лосский, — представляющаяся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию...»¹²

¹² Владимир Лосский, *Мистическое богословие*, М. 1991. стр. 98.

Когда Лосский писал по-французски о «глубоком изменении ума», то, вероятно, слышал в себе греческое слово «метанойя», которое мы привычно переводим как «покаяние». Но, разумеется, не о покаянии на исповеди здесь может идти речь, но скорее об очищении ума, соединяющегося с догматом, усваивающего его, преобразующего себя в нем. Иными словами, о той жизни Церкви внутри нас, т. е. собственно традиции, которую Лосский называет довольно общим словом «мистический опыт». Было бы неверно определять Предание только как сумму таких-то священных формул, постановлений, жестов, литургических действий. Предание заключено и в самой жизни этих формул, оно течет, не останавливаясь, в Церкви, как и в каждом, кто Церкви причастен и живет его опытом. Предание неотрывно от Народа Божия, от наполняющих Церковь людей, их молитв, верований, личных обретений и откровений, и, стало быть, от жизни в истории, в которой они сегодня живут. И от нее могут остаться какие-то плоды Духа, которые сохранятся в Его памяти, однажды Он *придет и напомнит* о них, и тогда Предание, оставаясь прежним, восполнится чем-то иным. И потому, сохраняя Предание, оставшееся позади, нельзя замыкать себя от Предания, которое возникает рядом с нами и явит себя в будущем. Ибо «только тогда, — говорит Владимир Соловьев, — и вековые формулы преданной нам святыни воплощаются в живом и бесконечном содержании. Тогда эта святыня не только хранится нами как что-то *конечное*, и следовательно *конечное*, как что-то отдельное от нас, и следовательно внешнее, — но и живет в нас самих, и мы живем ею, не переставая действует в нас, и мы действуем ею».¹³

¹³ Владимир Соловьев, цит. соч., стр. 541.

И потому Предание не отделимо от жизни личности конкретной, как и соборной личности Церкви, живущей с нами здесь и сейчас и укорененной в вечности. Оно пробуждается из молчания Слова и создается во всякую эпоху, в которую открывает себя близость Царства Божия, и остается в ней сегодняшней молитвенной памятью о прошедшем, соединяющей всех членов Церкви. Такая память передается как наследие Царства, сохраненное в Церкви, дню завтрашнему. Что это значит? Вот, например: еще живут люди, знавшие тех, кто сегодня прославлен в чине новомучеников; они знали их как своих соседей в тесноте тюремных камер, в прозе жизни; далеко не все из них отличались героическими добродетелями и хотели умереть по канону древних житий, но Господь прославил их стояние в вере мученической смертью и открыл нам, современникам, ту правду о них, которой коснулся свет, исходящий из глубин Божиих. И эта ставшая духоносной правда соединилась с нашей верой, одарила нас плодами Духа Святого (*Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение...* — Гал. 5, 22), т. е. стала сегодняшним Преданием, не менее важным, чем акты мученичества времен римских императоров. И если через какое-то, не столь уж и далекое время мы вздумаем вновь искать эту вечно ускользающую Святую Русь XX столетия, то найдем ее, скорее всего, в смрадных лагерных бараках и прославим то невыносимое время как некий «кайрос», как *лето Господне благоприятное*. Так из ожившей, оттаявшей, освященной памяти рождается живое Предание, откликающееся и какому-то зову из будущего и требованию настоящего. Но можем ли мы с точностью проследить, когда именно такая память вынашивается, начинается в недрах церковной жизни? Тем более, если задуматься над тем, что какая-то часть этой памяти, и мы, наверное, никогда не узнаем. ка-

кая именно, остается невидимой, нераскрытой. «Харизматическая эпоха не окончилась, но продолжается в Церкви, — говорит о. Николай Афанасьев, — хотя и в ином виде».¹⁴ Кто может поручиться, что мы знаем сегодня всех мучеников, праведников, преподобных? Или носителей иных, еще не раскрывшихся форм святости?

То, что нередко предстает для нас неподвижным, строгим, застывшим, облеченным в вековые ризы, на самом деле остается динамичным, меняющимся, плодоносящим. Предание, как сказали мы, обращено к будущему, но оно всегда вырастает из далекого или близкого прошлого, из оживающей, восстанавливающей себя памяти Духа. Так древняя икона, без которой мы не представляем сегодня православный храм, была открыта заново всего лишь век назад. Святые Отцы, без которых не может обойтись и самая современная богословская мысль, были в известной мере заново возвращены Церкви богословами патристической школы, причем сравнительно недавно. А сколько же деталей церковной жизни, что казались когда-то важными, отошли в тень, забываются, забылись, и, скорее всего, никогда уже не вернуться.

Церковь постоянно «вспоминает» себя в Предании, как во вчерашнем, почти сегодняшнем, так и вековом, тысячелетнем. Вспоминает в недавних и древних мучениках, апостольском преемстве, в византийской иконе, в спорах о фаворском свете, вероучительных формулах Вселенских Соборов... Память здесь не имеет границ во времени. Так, проходя через всю толщу прожитой, продуманной, промоленной истории, мы приходим к самому началу, опускаемся на самую глубину, когда даже и канона Нового Завета еще не было и вера опиралась лишь на то, что Человек Иисус есть Мессия, Помазанник,

¹⁴ *Церковь Духа Святого*, цит. изд., стр. 140.

Господь. Вся наша христология выросла из этого источника. Он не иссяк и сегодня, из его прозрачности возникают все новые образы или «напоминания Духа», мы вглядываемся в этот источник и узнаем лик Христа в новых Его отражениях. Мы вспоминаем Его — согласно Его обещанию — во всем, где присутствует Его Слово, всюду, где Он оставил Свои следы, и эта память открыта будущему, ибо путь Христа продолжается. Там, где мы сворачиваем с него на путь освящения плоти и крови, нации и обычая, остывших букв и разгоряченных фантазий, Предание иссякает или вырождается.

Нет ничего труднее, чем справиться с мифами о Предании, которые водворяются *на возвышенном месте*, выдавая себя за глас Божий. Как отличить пародию от оригинала, *хитросплетенную басню* от нового откровения? У нас нет иного критерия, кроме Слова Божия и Духа, раскрывающего Слово в Предании со всем его двухтысячелетним богатством. Раскрытие не означает развития, но припоминание или опознание (согласно о. Сергию Булгакову), того, что уже есть, уже существует и дано нам в семени Слова, зерне Духа, заключающем в себе его явленную или еще не раскрывшуюся полноту памяти. Предание не столько растет, сколько узнается в том, что *изволися Духу Святому* (Деян. 15, 28) в Его сотрудничестве с духом человеческим. Дух Святой *напоминает*, выносит на свет лишь то, что заповедал, чему учил — и продолжает учить — Иисус. *Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне* (Ин. 15, 26). Спустя века мы слышим это свидетельство и в пасхальном каноне, и в мученических актах, и в богородичных иконах... Все это как бы уже заложено в том всеобъемлющем и еще далеко не раскрытом бытии Иисуса в нашей

вечно раскрывающейся памяти о Нем, которая обновляется Духом Святым...

Вот почему, когда В. Н. Лосский говорит об изменении нашего ума, сживающегося с догматом, преобразующегося в нем, нам приходят на память слова преподобного Серафима о стяжании Духа Святого. Церковь стяжает Дух в догмате, в таинстве, обряде, молитве, чинопоследовании... Ум, соборный или индивидуальный, мыслящий в согласии с опытом Церкви, открывается действию Духа, когда Он творит иконописный образ святого, пребывающего в Царстве, но и возвращает нас к памяти о нем в истории. Так и святой, который рождается через много поколений после нас, будет заново сотворен, вызван в памяти его потомков тем же Духом, который придет еще раз, чтобы напомнить об Иисусе, изобразившемся в образе одного из Его учеников.

Дух Святой открывает, позволяет увидеть лишь то, что соблюдается в молчании Слова, которое следует *вспоминать* и опознавать заново в словах и делах людей. Полнота Слова никогда не бывает доступна нам целиком, и Предание завтрашнего дня может созревать сегодня в тех, кто едва ли догадывается об этом. Но однажды — мы не знаем когда — Утешитель придет, чтобы «озвучить» в новых формах, образах, явлениях это безмолвие Слова Божия, извлечь его из сегодняшней немоты и научить слышать нас, будущих. И тогда оно станет *угодно Святому Духу* и бесконечно дорого Церкви. Подлинное Предание — это творческое обретение общей богочеловеческой воли, опознание ее через очищение сердца, как и нашей интеллектуальной совести, перед вечно обновляющейся тайной того, в чем являет Себя Христос. По сути, оно передает все то же древнее исповедание, что «Иисус есть Господь», опознанное, раскрытое, явленное Духом в жизни 20 веков,

прошедших со дня Его смерти и Воскресения, и эта жизнь продолжает раскрываться. В ней то, что нами прожито, вымолено, облечено в мысль, становится таинством реального присутствия Духа и Сына, двух дланей Божиих, по слову св. Иринея Лионского.

Совершив Евхаристию на Тайной Вечере, Христос оставляет ее как дар Своего неиссякающего присутствия, позволяющего пребывать в общении с Ним. Общение со Христом в *помнящем* о Нем Духе становится и жизненной основой Предания, согласно заповеди:

Сие творите в Мое воспоминание (Лк. 22, 19).

II. БЛАГОДАРЕНИЕ

ТВОРЕНИЕ ПАМЯТИ

В 22-ой главе Евангелия от Луки читаем:

И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание (ст. 19).

Непросто приступить к докладу, приняв за точку отсчета такую строку. С нею мы вступаем в Святая святых нашей веры, куда полноправно входит лишь Слово, прелагающее хлеб в Тело Христово. Слово живет скорее в доме молчания, чем в рассуждениях о себе. К нему боязно прикоснуться, дабы не замутило нашей мыслью, эмоцией, интонацией его прозрачную устоявшуюся полноту. Восточная Церковь, в отличие от Западной, пожелавшей, если не понять, то как-то объяснить, что совершается на алтаре, отказалась от объяснений сути происходящего, преградив путь всякой, даже очень глубокой философии. Хлеб остается хлебом и вместе с тем вера узнает в нем Тело Христово. Наше внимание останавливает прежде всего исчезновение времени, отсутствие «до» и «после». Остаются за порогом все наши «когда», «как», «почему»; невыразимое Присутствие входит в хлеб, ибо оно уже есть хлеб. Евхаристическое богословие начинается за порогом этой тайны. Не замечая своего бесстрашия, оно утверждает что «каждая литургия есть новое боговоплощение и новое повторение Голгофы».¹ Тайнство совершается воспоминанием, т. е. актом нашей памяти, которая вдруг распаивается настезью, уходит к Богу и принимает Его в себя.

¹ Архимандрит Киприан, *Евхаристия*, Париж 1947, стр. 230.

Воспоминание становится сосудом, место-жительством, малым храмом Его пребывания. Греческий глагол *poieite*, употребленный у евангелиста Луки, означает прежде всего «делайте», «совершайте»; стилистически он едва ли приложим к спонтанной работе памяти. Синодальный перевод Нового Завета, желая, видимо, разрешить эту проблему или, скорее, обрядить это слово поторжественнее, выбрал для него самое высокое из значений: «творите». Глаголы, как и книги, имеют свою судьбу. Перефразируя строку евангелиста Матфея, можно было бы сказать: и пронеслось слово сие между разумеющими по-русски до сего дня.

Пронеслось — и отложилось в нашем восприятии, разрослось и по-своему разбогатело в нем. Творите Евхаристию, совершайте память. «Время сотворити Господеви», — произносит диакон в конце проскомидии перед священническим благословением Царства. В том возгласе о преломлении времени на подготовительное и царственное открывается на мгновение и «смысл творчества» в этом Царстве: время стать сотворцами Господу, творить время и место Его присутствия, созидать храмы Ему повсюду, начиная с «внутренней клетки» вплоть до всего творения, окружающего нас. Тот, кто служит или участвует в литургии сердцем и разумом, повторяя слова множество раз, молясь, творит. Он соучаствует в творчестве всей Церкви, которое совершается здесь и теперь, в таком-то молитвенном собрании, в таком-то храме, на таком-то алтаре. Мы *творим воспоминание* словами Спасителя, чтобы *приготовить путь Господу*, принять Его в хлебе и вине, узнать Его в единстве молящихся, их вере, любви, покаянии, памяти о том, что свершилось и о том, что грядет. Ибо «мы вспоминаем за нашей литургией и будущее».²

² Там же, стр. 231.

СОБОРНЫЙ АНАМНЕЗИС

О будущем можно вспоминать лишь тогда, когда оно вложено в прошлое. Время Христово не равнозначно земному времени, но и не разделено с ним, оно, как и воплощенное Слово, богочеловечно, евхаристично, доступно приобщению. Вячеслав Иванов писал о «Всеобщем Анамнезисе во Христе как исторической предпосылке всемирной соборности»,³ и это определение, вырвавшееся у автора почти случайно (речь шла о культуре), может быть отнесено и к Церкви. Церковь — это евхаристическое время, творимое в соборной памяти, во «всеобщем Анамнезисе», оживающее во Христе и приносимое в причастии. В нем уже неразлично прошлое, настоящее, будущее, оно едино и не делимо на небесное и земное.

Евхаристия, будучи таинственным образом Откровения, прежде чем заявить о себе в молитве и жесте священника, уже существует в анамнезисе, в соборной, кафолической памяти церковного собрания, или в Предании. Мы причащаемся хлебом и вином, являющими собою живущего среди нас Христа, и в то же время иным, сокровенным образом мы входим и в «воспоминание» о Христе. Он приходит из прошлого двадцати веков и выступает из будущего, когда *времени больше не будет*, наполняя Собой то, что здесь и теперь, мгновение нашего времени. Осуществляя власть, данную Ему Отцом, Он откликается на человеческую молитву, произносимую устами Церкви, и евангельская память о Нем прелagается в тайну Его присутствия. С точки зрения православной эkkлезиологии всякая Евхаристия, которая совершается по чину канонически рукоположенным епископом или священником, по своей сакраментальной

³ Вячеслав Иванов, *Собрание сочинений*, том III. Брюссель 1979, стр. 445.

значимости приравняется к Тайной Вечери, хотя Тайная Вечеря остается уникальным, неповторимым, ни с чем не сравнимым событием в истории.

На камне сем, на скале сего равенства, которое каждодневно бросает вызов всякому здравому смыслу, основано наше видение Церкви, остающееся столь неговорчивым по отношению к любому релятивизму. Вера, снимая временную преграду между нашим анамнезисом и Тайной Вечерей, дарует нам поразительную отвагу пребывать в тайне, в которой мы любим, мыслим, служим, молимся, вспоминаем, живем. Тайна являет собой Слово, которое совершает таинство как непосредственную реальность Христа, живущего в нас. Мы давно привыкли к словам о «реальном присутствии», относя их прежде всего к сакраментальной подлинности Тела и Крови в евхаристической чаше. Но коль скоро Тело и Кровь, которыми мы причащаемся, делают нас со-природными Христу, то не совершается ли подобное таинство и в нашей памяти, когда она принимает Слово Божие, становится Ему со-природным, со-мысленным, со-причастным Его смыслу? Слово стало плотью в конкретном человеческом существовании Иисуса из Назарета, однако и смысловая, звуковая, звучащая плоть Слова живет в нашей речи, в нашем общении, в Предании Церкви, во всем ее телесно-словесном бытии. И воспоминания наши, сколь бы ни были они бедны, какими бы ускользящими тенями ни казались, оказываются способны служить Слову, быть для Него шатром, одеждой, кожей, дыханием. И Слово вольно претворить даже и эти тени в тело свое, сделать их знаком своего пребывания среди нас. Ведь наша литургия — это память, претворенная в богослужение, как Библия — общая память Бога и людей, а Предание — память о Духе Святом, напоминающем о Себе в людях, догматах, таинствах.

ПОХИЩЕНИЕ И ОБРЕТЕНИЕ ПАМЯТИ

Если Дух Святой *творит* или пробуждает евхаристическую память, иной дух, враждебный Ему, память гасит, ворует, дробит на не связанные между собой фрагменты. Причем не только память евхаристическую, но и всякую иную. И поскольку сатана есть прежде всего вор (*Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить* — Ин. 10, 10), то менее всего защищенная наша память чаще становится первой его жертвой. Он приходит как заправский профессионал, зная, что, украв, не должен наследить. Похищая Слово из недоступных памяти глубин нашего существа, он парализует ее, оставляя все прочие умственные способности наши почти нетронутыми, дабы лучше воспользоваться ими к своей выгоде. В беспомощности — исток всяких наваждений, индивидуальных или коллективных одержимостей.

Сатана приходит в маске, чаще всего не очень надолго, чтобы его не узнали, и, уходя, оставляет нас наедине с внутренним нашим судьей, который потом хватается за голову: где прежде были здравый смысл, житейская осмотрительность, логика поступка, не говоря уж о совести? Всякое наваждение насылается откуда-то извне, но часто принимается нами охотно, срастается с нами, делается образом жизни и уже не одного человека только, но порой и целой цивилизации, вступившей, можно сказать, в открытое сожительство с агрессивно-ликующей беспомощностью, которая становится своего рода общественным культом эпохи глобализации.

Оставим ее и повернемся совсем в другую сторону, приклоним ухо наше к поющим ангелам. На пороге совершения таинства херувимы зовут нас к очищению памяти, к водворению строгости в ум-

ственном и душевном нашем хозяйстве, к изгнанию «многих и лютых воспоминаний», к дисциплине настроенного на небо внимания. «Отложим попечение» — позволим себе вдуматься в херувимскую мысль, — чтобы освободить таящуюся в нас память, помочь ей пробудить в себе Слово, некогда оброненное в нас. Перед совершением Евхаристии и память должна войти в благодарение. Ей надлежит стать той «плотью ума», в которой «божественный глагол» становится творением и нашей памяти. Мы обретаем способность вспомнить Слово Божие, о котором по плоскому, плотскому рассуждению помнить никак не можем, ибо оно вошло и укоренилось в нас в час сотворения каждого человека, чтобы остаться навсегда нестираемым во всякой душе, даже и той, что одержима забвением.

Память, чреватая Словом, — целиком наша и уже не вполне наша, ибо она относится к тому сущностному, онтологическому уровню нашего существования, на котором мы узнаем лик любви Божией, памятующей о нас. Потому что *свет, просвещающий всякого человека, приходящего в мир* — иное именование любви, излившейся, по слову ап. Павла, *в сердца наши Духом Святым...* (Рим. 5, 5). Любовь, свет, память родственны, едины у своих корней, ибо проистекают из акта творения каждого из нас, из дара быть или скорее стать человеком, благодаря обретению Духа, *данного нам*. И потому вслед за «оставлением попечений» и очищением памяти, если нам удастся последовать ангельскому призыву, мы поднимаемся к этим корням, входим туда, где творится память иная, та, что хранит *начаток Духа* (Рим. 8, 23). Пробуждением такой памяти и занята вся трудная школа восточной молитвы.

Принцип этой молитвы состоит, как известно, в очищении ума, который Максим Исповедник на-

зывает «полем сердца».⁴ Очищение начинается с долгой работы освобождения от явных, а затем и почти незаметных, держащих нас в плену тех «слов, дел и помышлений», которые вскрываются и отсекаются аскезой и покаянием. Молитва сердца должна подрубить корни попечений, ослабить напор страстей плененного нашего я, прояснить горизонт ума, взгляда, каждого ощущения. И вот тогда просыпается незаметно, медленно подлинное наше я, пронизанное нетварным светом Слова и хранящее в себе залог Духа (2 Кор. 1, 22). Секрет этой практики состоит именно в преложении я ветхого в иное, древнее, подлинное, еще не раскрывшееся, которое несет в себе *сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа* (1 Пт. 3, 4).

Чем суровее мы судим себя, тем больший даем простор Духу, тем скорее Господь принимает нас в Свою любовь, в царский дом Своей «вечной памяти». «Попечение» греха, угнездившееся на дне души и расплывающееся пятном по ее поверхности, нехотя выползает из своих секретных нор, гонимое светом, который глубже греха. Поначалу кажется, что с этими попечениями, составляющими всю кипящую, суеотящуюся поверхность души, жизнь нашего я, земная жизнь покидает нас. Но тогда внутренняя наша жизнь обнаруживает себя в памяти о том нашем я, которое, несмотря на неверие, забвение и измену, не расставалось с Богом.

«Вот сколько бродил я по своей памяти, ища Тебя, Господи, — говорит блаженный Августин в 10

⁴ «Таково сокровище, скрытое на поле (Мф. 13, 44) сердца твоего, которое ты еще не обнаружил по лени твоей. Ибо если бы обнаружил, то продал бы все и приобрел бы это поле. Но ныне ты покинул это поле и лелеешь то, что окрест него — а там нет ничего, кроме терний и волчцев». — *Главы о любви, Четвертая сотница*, 71 (Творения преп. Максима Исповедника, М. 1993, стр. 142; перев. А. И. Сидорова).

книге «Исповеди», — и не нашел Тебя вне ее. И ничего не нашел, чего бы я не помнил о Тебе с того дня, как узнал Тебя».⁵ Когда мы находим Бога, когда замечаем хотя бы тень Его присутствия, осветившего наше существование, то встречаем этот свет повсюду. Каждая минута нашего существования, даже тогда, когда оно было слепым и глухим к присутствию Божию, было облечено неслышным Его прикосновением. «Ты удостоил мою память Своего пребывания, хотя и невозможно отыскать точное место в этой памяти... Я вошел в обитель самой души моей, которая имеется для нее в моей памяти... но и там Тебя не было... И зачем я спрашиваю, в каком месте ее Ты живешь, как будто там есть места? Несомненно одно: Ты живешь в ней, потому что я помню Тебя с того дня, как Я узнал Тебя...»⁶.

ЕВХАРИСТИЯ ПАМЯТИ

Да, конечно, мы не находим Бога ни в одном из уголков здешней, подручной памяти, потому что *Бога не видел никто никогда*, даже и в прозрачной тени воспоминаний. Никакая мысль не может «накрыть» собою Бога, но Бог может «накрыть» мысль и овладеть ею. Смысл «внутреннего делания» состоит и в том, чтобы отказаться от власти над тем, чем мы безраздельно владеем, а владеем мы, пусть и не совсем безраздельно, именно памятью, даже и слабой, неверной памятью, мы как-никак — господа в ее доме, можем делать там все, что хотим. Но лишь тогда, когда мы действительно *всей душой, всей крепостью* нашей творим воспоминание о Боге, мы отдаем наши воспоминания в Его власть и Он удостаивает нашу память Своего посещения. Воспоминание неожиданно

⁵ Блаженный Августин, *Исповедь* XXIV, Богословские труды 19, М. 1978, стр. 171.

⁶ Там же, XXV.

обретает весь свой таинственный, сакраментальный смысл. Такое воспоминание, которое реально соучаствует в служении Евхаристии, становится возможным лишь после внутренней победы над дурной памятью, неустанно, непрестанно предлагающей свои услуги, свидетелем такой победы может быть внутренний Соглядатай, живущий в нас.

Преп. Максим Исповедник говорит, что насколько легче грешить в уме, чем в действительности, настолько труднее бороться с грехом внутренним, чем внешним.⁷ Перемена ума означает перемену всего человека, в ней заключается «воспитание чувств» великих молитвенников. Но это преобразование памяти может стать образом рождения Слова в нас. *Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!* — признается апостол Павел (Гал. 4, 19) — ибо память, соединенная с сердцем, преображаясь, преодолевая тяжесть «попечений житейских», в муках рождения находит в себе воспоминание о Христе.

Впрочем, дозволено спросить, существует ли такая память на самом деле? Вопрос наш обретает смысл и получает ответ лишь внутри, в пространстве таинства преложения. На алтаре хлеб и вино становятся Телом и Кровью оттого, что мы вместе с Церковью молимся об этом. Молимся мы — но не только. Не молитва наша как таковая непостижимо изменяет природу даров, принесенных на алтарь, но само Слово Божие, которое вступает в молитву и соучаствует в ней, обращаясь к Отцу. Церковь, когда она молится и тайнодействует за литургией, утверждает свое единосущие со Словом Божиим. Евхаристия совершается не только на алтаре, но и в памяти Церкви, и память целиком становится таинством благо-

⁷ Цит. соч., *Вторая сотница*, 72.

дарения. Не один какой-то исключительный момент служит местом и временем совершения этого таинства, но и вся литургия, начиная с проскомидии, объединяющей всю Церковь в единой благодарной памяти, собранной в именах, которые мы поминаем.

Память, как мы знаем, образует основу нашего я, нашей идентичности. Мы суть то, что мыслим, чувствуем, говорим, вспоминаем, и когда этот поток внутри нас меняет свое направление, перемена, даже если она никогда не бывает полной, означает изменение нас самих. Мы причащаемся Святым Дарам и воспринимаем всего Христа, воплощенного, распятого, воскресшего. Через плоть хлеба и вина Воплощение становится реальностью нашего существования, заклание осуждает на смерть ветхого Адама в каждом из нас, Его воскресение становится нашим упованием, «исторической предпосылкой всеобщего Апокатастасиса», как говорит Вячеслав Иванов, следуя по стопам св. Григория Нисского.

Евхаристическая память входит в наше существование как закваска Царства Божия. Она есть тот «всеобщий Анамнезис во Христе», приобщившись которому (говорю об Анамнезисе) мы сможем воскреснуть в Боге и в памяти друг друга. Заповедь о любви к Богу и к ближнему осуществляется прежде всего в памяти, разумеется, не в памяти о личном нашем прошлом, но памяти о всем богатстве нашего я, когда оно «богатеет в Боге» и находит себя в воплощенном Слове. Во Христе времена пересекаются, прошлое соединяется с обетованием, история Иисуса из Назарета двухтысячелетней давности прелагается в «жизнь будущего века». Воспоминание Тайной Вечери несет в себе память об исходе и освобождении евреев от египетского рабства, о даровании Закона, об избрании, о первых патриархах, о вере Авраама, о завете с Ноем, о творении мира Словом Божиим. Евха-

ристыя открывает нам дверь в тайну времени, а память вводит нас в святилище Евхаристии как таинства благодарения или Всеобщего Анамнезиса, в котором обособленное *я* встречается во Христе с *я* моего ближнего. Евхаристия подобна иконе времени, в чьем свете мы узнаем также икону человека, сотворенного по образу Божию. В о с п о м и н а н и е, сотворенное на Тайной Вечере, есть та эсхатологическая память, в которой открывается истинный лик человека, искаженный, стершийся в повседневной жизни. Творить Евхаристию означает вспоминать о присутствии Христа во всяком человеке, жить той благодарной, евхаристической памятью, которая образует наше подлинное *я*, приходящее к порогу Царства Божия.

ПОДВИЖНИК ПАМЯТИ

А теперь отойдем от нашей высокой, несколько отвлеченной темы и поговорим о конкретном человеке, жизнь которого была одним совершением памяти, ее социальным творением в культуре. Мы начали говорить совсем о другом, однако не столь и сложно от тайны памяти, о которой мы пытались рассказать, перейти к служению памяти или скорее к тому великому ее подвижнику, каким был покойный С. С. Аверинцев, которому посвящены наши Первые Международные чтения.

Сейчас, когда его путь завершен, можно сказать, что этот путь был на редкость внутренне выдержан, да и внешне гармоничен и красив. Кто мог когда-то представить, что этот сверхобразованный чудаковатый, занимавшийся какими-то древностями, фигура, в общем-то не столь уж исключительная в среде русской интеллигенции, в мирные времена обреченная остаться уютными учеными томиками на пыльных полках (а в немирные — стать лагерной пылью са-

тому), вскоре окажется именно тем, кому надлежит открыть и осуществить в себе «связь времен»? Уверен, что сам Сергей Сергеевич был последним, кто мог бы о том догадаться. Он, может быть, и отводил себе скромнейшее место на симпозионе среди тех, «кого позвали всеблагие как собеседника на пир», стараясь передать с предельной точностью, с верностью и духу и букве то, о чем они там, на своем пиру, говорят, но едва ли много размышлял о предстоящем ему пути, который далеко еще им не пройден. Ибо если в победе над духовным параличом безвременщины, — а она все еще никак не закончится — есть немалая аверинцевская лепта, то в построении будущего, основанного на памяти, роль его только начинается.

«Каждая работа Аверинцева — сосредоточенное усилие восстановить слово как средство общения и излечения предельно атомизированного посттоталитарного общества», — говорит Константин Сигов.⁸

Я бы сказал даже: «чудо общения». Вся огромная работа разума, совершенная Аверинцевым в построенном им мире сочувственных взаимоотношений с сонмом близких ему мыслителей или понятий, встреч и диалогов с ними, создает неожиданное и совершенно особое пространство общения между всем богатством памяти, между «Всемирным Анамнезисом во Христе» и нами, младшими его современниками, родившимися, как и Аверинцев, в годы беспомыслства. И удалось ему это сделать отнюдь не только в силу необыкновенной его начитанности (в клубе мировых эрудитов, наверное, встречаются и не такие феномены), но в силу способности его души «творить» с благодарностью воспоминание о Христе, откликаясь Ему сердцем в людях, идеях, культурных пластах, пе-

⁸ Цит. по С. С. Аверинцев, *София-Логос*, Киев 2000, стр. 425.

ресечениях традиций, поэтических строчках. В этом благодарении отклика заключается все еще неразгаданное обаяние его мысли.

Не стану говорить о многих его работах, за недостатком времени остановлюсь лишь на одной, теоретической, которая при каждом перечитывании пленяет меня все больше. Имею в виду его доклад «Слово Божие и слово человеческое», прочитанный в Петербурге в 1995 году, где мне довелось его услышать.

В этом тексте раскрывается глубинная интуиция всей его жизни, интуиция единства двух этих начал, Божия и человеческого, которое он искал повсюду. Не богословствуя и не пророчествуя, Аверинцев легко и мудро развязывает труднейший богословский узел, связующий Писание и Предание Церкви в их неизбежном, хоть и нераздельном противостоянии в наших умах в борьбе за первое место. Опускаю аргументацию и перехожу к конечному ответу на вопрос о том, что такое Откровение для христианина. Ответ гласит: «Само Лицо Иисуса Христа, воплотившееся Слово, выговорившее, как говорили Отцы Церкви, тайну безмолвия Отца, явленный образ Бога невидимого (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), и притом образ вполне истинный, ибо “единосущный” изображаемому. Итак, сначала — Христос, писавший (и продолжающий писать) не на хартии, а в сердцах; во-вторых — само это “письмо” в сердцах, опытное знание о том, что на верность Бога должна ответить вера и верность человека; и в-третьих — то, что писано уже на хартии, т. е. Священное Писание, книга в переплете с крестом».⁹ Можно продолжить эту мысль: чтобы прочитать письмо Христово, написанное в сердцах, нужно проверить Писание «опытным знанием», вникая в смысл слов и событий, а чтобы постичь Писа-

⁹ С. С. Аверинцев, *София – Логос*, Киев 2000. стр. 386–387.

ние, надо, чтобы наше знание было освещено невидимым текстом сердца. Текст непроницаем и нечитаем, пока каждый из нас не расшифрует его, не подберет для него своих букв, не найдет для него личного алфавита, не узнает его в двухтысячелетней азбуке Церкви.

Аверинцев, в особенности в поздних работах, неслышно, в присущей ему деликатнейшей манере подошел к расшифровке этого алфавита душ в свете того *письма Христова*, которое чаще всего бывает скрытым за многими письменами человеческими. Собственно, дар этот у него был всегда, может быть, еще до того, как он осознал себя христианином. Ведь разум, пусть даже аверинцевский, оснащенный всяким познанием, никогда не успеваешь за даром сердца, за Словом Божиим, ищущим человеческих слов. Так Аверинцев в своих странствованиях по душам, идеям, стихам, культурам, традициям, священным текстам, нисходит от ума в сердце и находит ключ, который был в нем самом, — то единственное Богочеловеческое Слово, которым осеменен, которым чреват весь род человеческий (Иустин Философ). В этом, думается, главный смысл той громадной культурной работы, которой Аверинцев занимался более сорока лет. Он был первым работником и таковым по сей день и остается в том громадном деле Всеобщего Анамнезиса во Христе, который в конечном счете служит единственным оправданием и осмыслением культуры, творцом памяти в те времена, когда память намеренно изгонялась и вытапывалась.

Эта способность выработалась в нем не только в силу его широчайшей осведомленности о различного рода культурных событиях и свершениях; разве мало мы слышали о сверхученых функционерах, у которых, казалось бы, сама кровь уже не красного, а книжного цвета, о выжженных пустынях знаний,

от которых веет какой-то полынной тоской? Секрет аверинцевской культурной работы в том, что она выростала из памяти всегда благодарящей, творящей, в чьей глубине живет и таится воспоминание о Христе познаваемом и по-своему созидаемом в других. Христос, вначале неузнанный, словно зашифрованный в чужих открытиях, поисках, мировых загадках, сопровождал его в паломничествах в страну Анамнезиса, чтобы открыть наш ум для уразумения Слова Божия повсюду, куда упало его семя. Аверинцев умел найти и явить в себе разум Слова, разум, который все более светлел в нем с годами, и вот теперь, когда его нет, следуя по следам его памяти, по стопам его сегодняшнего молчания, мы можем слышать произнесенные им слова, извлекая их из той общей и неисчерпаемой сокровищницы памяти Христовой, которую он научил нас узнавать в истории и в самих себе.

Это краткое размышление о Сергее Аверинцеве мне хотелось бы завершить словами Павла Евдокимова из его книги «*L'amour fou de Dieu*» (Безумие любви Божией), где, предчувствуя возможность все новых проявлений царственного священства, он пишет: «Некогда святые князья были канонизированы не за их личную святость, но за их верность харизме царской власти, направленной на служение христианскому народу. Мы входим в эпоху последних проявлений Святого Духа... в которой предчувствуется канонизация ученых, мыслителей или художников, тех, кто отдает свою жизнь и являет верность харизме царского священства, тех, кто творит ради Царства Божия... Ученый, мыслитель, художник, социальный реформатор, — все они могут обрести харизму царственного священства, и каждый из них, как «священник», может превратить свое творчество в священническое дело, в жертву, превращающую лю-

бую форму культуры в место Богоявления: воспевать Имя Божие средствами науки, мысли, общественных деяний («братская жертва») или искусства. Культура по-своему присоединяется к литургии, позволяет услышать «литургию космическую», ибо она становится славословием». ¹⁰

¹⁰ P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973, стр. 134.

III. РАЗУМ И ПИСАНИЕ

«ПЕЧАЛЬ» И «ВЕСЕЛИЕ»

Есть два внутренних побуждения, стимулирующих работу нашей памяти, как бы два удара молоточком, которые легче всего высекают воспоминания, таящиеся под спудом: перенесенная некогда боль (во многих ее разновидностях: стыда, гнева, обиды, занозы в сердце, *жала в плоть...*) и благодарность. Голос благодарности куда менее слышный, чем стон боли, зато у нее больше оттенков, она богаче вариациями и неисчислимы ее имена. По сути, имена всех тварных вещей могут быть услышаны и переведены нами на язык благодарности. Ибо она всегда несет в себе потаенную весть о Творце, о Котором мы узнаём еще до того, как овладеваем наречием или только азбукой веры. Иногда оба эти вида памяти — та, которая отзывается болью, и та, что откликается благодарностью, — почти сливаются воедино.

Нет ничего страшнее памяти смертной и дивнее памяти Божией, — говорит Добротолюбие, — та вселяет спасительную печаль, а эта исполняет духовным веселием. Ибо пророк Давид поет: *Помянух Бога и возвеселихся* (Пс. 74, 6); а Премудрый учит: *поминай последняя твоя и во веки не согрешишь»* (Сир. 7, 39).¹

Последующее размышление будет посвящено скорее духовному веселию, чем спасительной печали, хотя и то и другое служит познанию памяти Божией. Но если говорить о познании Священного Писания, то

¹ Добротолюбие, т. 3, Москва 1900, стр. 432.

оно происходит прежде всего в радости и веселии Давида. Радуюсь я слову Твоему, как получивший великую прибыль... Душа моя хранит откровения Твои, и я люблю их крепко (Пс. 118, 162, 167). Впрочем, всем ли доступна такая радость, всякая ли душа, хранящая откровения, готова крепко их полюбить? Есть старый забытый спор о восприятии Библии, так до сего дня и неразрешенный. Можно передать его так. Протестантизм утверждает (устаами Лютера): нет на свете более ясной книги, всякий сапожник, любая кухарка способны ее понять. Православие возражает (когда прислушивается): да, действительно, Слово Божие может быть яснее ясного, но ведь эта ясность в нас должна просветлеть, ее надо стяжать, этой ясности еще предстоит научиться, ее следует просить у Бога, уметь принять и вместить духом своим. И потому начнем со спасительной печали покаяния в своем неразумии, в гордыне и несмирении, и дабы не согрешить ложным неспасительным мнением, пойдем прежде всего на выучку к тем, кто уже воспитал свой ум для Божия Слова, т. е. к толкованиям святоотеческим, взрастившим столько святых.

Если мы прислушаемся к католическому решению, то оно типологически близко к православному, только роль святоотеческого наследия при подходе к Писанию здесь принимает на себя не какая-та далекая в веках, неоспоримая инстанция — доступная для большинства не столько в древних фолиантах, сколько в полноте литургической жизни, — а вполне зримая иерархическая структура, следующая в свою очередь не менее конкретным авторитетам и вероучительным документам, последним из которых является Конституция Второго Ватиканского Собора *Dei Verbum*.

Пожалуй, православное решение, изложенное здесь достаточно вольно, представляется мне наибо-

лее существенным и глубоким, хотя ни один древний, авторитетный учитель не вправе лишать ученика личной свободы его поиска. Чтение Писания или, скорее, общение с ним — это всегда благодатное событие, которым одаряет нас Христос, однако к достоинству ума, внимающего Слову, мы еще должны найти доступ. Между мышлением человеческим, каким мы его знаем, и тем мыслительным строем, который находим в Откровении во множестве его смыслов, существует взаимосвязанность, но есть и неизмеримое расстояние, которое человеческий ум сам по себе одолеть не в силах. Оно может быть пройдено в нас лишь Духом, *наставляющим на всякую истину*. Усвоение Писания подобно чуду, а чудо, как мы знаем, есть проявление милости Божией, о которой наша вера дерзает лишь просить. В данном случае речь идет о чуде, которое совершается в разуме, становящемся как бы «единосущным» Слову, усваивающем Его смысл.

СПРЯТАННАЯ ЖЕМЧУЖИНА

Описание этого чуда в Евангелии очень кратко, оно занимает лишь одну строку. Строка эта всегда казалась мне загадочной. Когда Иисус перед самым Вознесением в последний раз встречается со Своими учениками, ест с ними рыбу и мед, Он как бы выступает экзегетом слов Своих, сказанных во времена земного Его служения. *Вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум (τότε διήνοιξεν αὐτοῖς τὸ νοῦν) к уразумению Писаний (Лк. 24. 44–45).*

Мы вправе высказать догадку, что Иисус *отверз*, отпустил на свободу, раскрыл в уме то, что в нем уже было заложено. Ибо ученики Воскресшего хотя учеными мужами и не считались, однако не были обде-

лены умом и, разумеется, знали написанное, причем не понаслышке, как *невежды в Законе*, но пройдя школу самого Спасителя. Иисус же едва ли получил иное образование, кроме семейного, однако по свидетельству того же евангелиста Луки, в храме, в котором он задержался еще отроком, *все слушавшие Его, дивились разуму и ответам Его* (2, 47); а слова Писания буквально не сходили у Него с уст. И все же ум Апостолов нуждался в размыкании, в некоем преобразении внутреннем именно для того, чтобы уразуметь по-новому то, что они и так знали, помнили, может быть, выучили наизусть.

Однако когда Христос освободил их ум для разума, то прежде всего дал опознать Самого Себя в законе, пророках, псалмах. Он словно вышел из Писания, чья буква стала новым опытом, чувством, разумением, биением сердца. Мы знаем, что чтение священных текстов было действием сакральным, овладевающим не только умом, но и освящающим все существование иудея. *Закон Бога его в сердце его*, по слову Давида (Пс. 36, 31). В религии Моисея всегда существовала и до сих пор сохранилась традиция разгадывания тайного эзотерического смысла, скрытого за буквами Торы, и здесь Иисус по-своему оставался в ее русле. Но из тайного Он переходил в явное, не умаляя того, что оставалось сокрытым. Ибо невидимый до времени смысл Писания есть в то же время смысл предельно открытый, изначальный, можно сказать, «естественный», т.е. по святоотеческому толкованию, соответствующий нашей природе до грехопадения. Естественным, исходным было то, что создавалось Словом Божиим, очищалось Духом Святым. Этому естеству и открывался смысл Писания из самих уст Его, из Воплощенного Слова, явившего себя из лона Отца. В нашем разуме, когда Слово отворяет его, яснее благодатный, Божий

смысл; очищаясь, он делается прозрачным. И с самого начала Иисус обращается к этому открытому, естественному, просветленному разуму. *Я говорил явно миру*, — защищает Он Себя на суде первосвященников, — *и тайно не говорил ничего* (Ин. 18, 20). Но именно явному, ясному, близкому мир противится больше, чем дальнему, темному, запечатанному...

Открытость, явленность Христа в Его слове, жизни, смерти и Воскресении остается и самым непостижимым. Но непостижимое заключено в образ, лик, слово и может быть узнано нашей мыслью и памятью. Слово Божие мы стремимся познать верой, но верой, взыскующей просвещенного разума, не желающей оставаться в некотором мистическом полумраке со скользящими вокруг неведомыми тенями. Недаром образы Иисуса, которые мы находим в Писании и достойных доверия толкованиях его, всегда конкретны, зримы и даже предметно «тверды». Христос — жемчужина, спрятанная в поле, по толкованию св. Иринейя Лионского, однако поле — это весь мир. Эта жемчужина сокрыта в Писании под покровом разных образов и притч, которые нельзя было понять до пришествия Христова, — говорит св. Ириней. — Об этом было сказано пророку Даниилу: *сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее и умножится ведение* (Дан. 12, 4).

Однако та жемчужина, кем-то зарытая, сама бросается нам в глаза. Св Ириней приводит слова пророка: *В последующие дни вы ясно уразумете это* (Иер. 23, 20). Всякое пророчество, по его словам, являлось лишь в качестве загадок, но в момент совершения оно приобретает точное свое значение. Известно, что епископ Лионский традиционно относит это различие пониманий Ветхого Завета к противопоставлению иудейского и христианского

истолкования Писания. Но разве не были христианами, обладавшими такой полнотой веры, о которой мы, наверное, знаем лишь понаслышке, и те иудеи-апостолы, что когда-то разделяли трапезу с Воскресшим Господом на берегу Галилейского озера? И все же и они нуждались в перемене ума, в размыкании хранящегося в нем смысла, в извлечении некоей чаемой вести из твердой «раковины» всем известного, изреченного, сказанного ясно. И, разумеется, не только они нуждались в таком прояснении, оно необходимо и нам и куда в большей степени. Дело здесь вовсе не в притчах и прикровенных образах; многоценная жемчужина заброшена в нас под видом доступных, вовсе не загадочных евангельских слов (ибо на свете, повторим, нет более ясной книги), и вместе с тем каждому эту ясность нужно извлечь из неисследимой тайны, из истока непостижимого, до которого никому не добраться в одиночку.

ИСПОЛНЕНИЕ СЛОВА

Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне, — говорит Иисус (Ин. 5, 39). Попробуем подойти к свидетельству Писания, начав со времени, на которое ссылается св. Ириней. Иеремия предрекает *последующие дни*, благоприятные для уразумения, Даниил — *последние времена, когда умножится ведение*. Вспомним слова Иисуса в синагоге Назарета, произнесенные после чтения пророка Исаяи: *Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами* (Лк. 4, 21). Все Писание началось, исполнилось и вечно исполняется во Христе, уместающем в Себе Закон и Пророков, как и весь алфавит обетований, в котором *от избытка сердца говорят уста*, как и *стенание твари, ожидающей искупления*, как и перекличку звезд в ночи, рисунок трав, книгу рек, начертание полета птиц, письма земли,

иероглифы времен. *Последние времена* или *последующие дни* заключают в себе полноту присутствия Божия, обитающую во Христе телесно, временной и нетленной своей плотью. И земные, исторические дни Иисуса становятся временем исполнения Слова, несущим в себе сокровенно близкую славу Царства.

Пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие (Мк. 1, 14–15).

Доверьтесь радостной Вести — в одном из современных переводов.

Время исполняется — онтологически, в предвечном замысле Божиим — и остается историей, часами и днями, некогда протекшими в Галилее. Царство приблизилось — и осталось невидимым как для глаз, так и для ума. Две тысячи лет существования Христовой Церкви есть время исполнения долгого, трудного, нередко извилистого пути в сторону Царства, находящегося в каком-то жарком соседстве с нами, хотя мы его и не видим, в царственном его времени, пусть мы его и не чувствуем. Иногда оно приоткрывается в чьем-то опыте, в молитвенном подвиге и озарении, в любви, которая не ищет своего, в таинствах Церкви, прежде всего в Евхаристии. Время исполнившееся содержит в себе и тайну земного. «Новое время, время Царства Божия и исполнения его Церковью, входит теперь в падшее время “мира сего”, чтобы нас, Церковь, возвести на небо и претворить в то, “что она есть”: Тело Христово и Храм Святого Духа»².

«Претворить в то, что она есть», призвана не только Церковь как Тело Христово, но и Слово Божие как корень Церкви, вырастающий из заборо-

² Прот. Александр Шмеман, Евхаристия. Таинство Царства. Париж 1988, стр. 59.

шенного в нас семени, может преобразовать разум в то, что он есть *от начала*, со дня творения. Писание есть словесное Тело Христово и местопребывание Святого Духа, построившего Себе храм в священном, хотя и открытом для всех Тексте. *Однако Всевышний не в рукотворных храмах живет*, по слову первомученика Стефана (Деян. 7, 48), то есть не только в буквах, фразах и смыслах и всем корпусе Текста, хотя он и служит для Живущего и почвой, и кровом, и телом, но в чем-то таком, что открывается лишь изумленному созерцанию, а не отвлеченной мысли. Так и Писание, когда разум усваивает его, цитирует, анализирует его языковое «вещество», остается по сути отчасти скрытым, нуждающимся в том, чтобы его узнали, отворили для подлинного разумения, для исполнения времени его — в нас.

Покрывало, лежащее на сердце при чтении Писания, снимается Христом, как говорит ап. Павел во Втором Послании к Коринфянам (3, 15) *разумея лишь сынов Израиля*. Но здесь, если воспользоваться его выражением, *есть иносказание* (Гал. 4, 24). Покрывало лежит на сердцах у всех и снимается лишь *употребляющими усилие*, по слову Иисуса (Мф. 11, 12). Когда наш ум уразумевает для себя Писание, то входит в разверзающееся присутствие Божие. И тогда *приблизившееся Царство Христово* выступает из своих скрытых недр и заполняет его, а ум становится неожиданно свободным и в эсхатологическом смысле «царственным».

Слово Священного Писания, — говорит преп. Максим Исповедник, — *благодаря возвышеннейшим умозрениям совлекает с Себя [всю] телесную связь речений, облекших его, являясь словно в глазе хлада тонка* (2 Цар. 19, 2) *зоркому уму...* Подобное случилось с великим Илией, удостоившимся в

пещере Хоривской столь великого видения... Пещера же есть сокровище мудрости, [таящейся] в уме; оказавшийся в ней таинственно ощутит ведение, которое превышает всякого чувства; в ней, как говорится, обитает Бог.³

И потому и о разуме сказано:

Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть (Лк. 17, 21).

ТАЙНА, СОКРЫТАЯ ОТ ВЕКОВ...

Есть особая аналогия между «внутренним деланием», трудовым напряжением молитвы и уразумением Писания, коль скоро и то и другое совершается в сердце человека. Разум, который говорит нам «пойди», и мы идем, говорит «сделай», и мы делаем, на самом деле лишь выполняет работу управляющего. Он ведет нашу мысль по внутренне указанному маршруту, однако того, кто задает его, почти невозможно заставить за работой. *Из сердца исходят злые помыслы...* (Мф. 15, 19), однако первоначальная их материя еще горяча и темна, и тогда ум наш тотчас находит для нее уже готовую мысленную форму, заливает ее злой страстью, а затем проворно отправляется на поиски ее оправдания. И никогда не возвращается с пустыми руками. Однако и закон, записанный в сердце, не остается в немоте, *голос его слышишь...* Семена закона прорастают в разуме и приносят плоды, облакаются в догматы, созерцания, «внутренний опыт», поскольку невещественное всегда ищет для себя то, во что можно одеться. Мы знаем также об аскетической практике нисхождения ума в сердце, которой после долгого молитвенного труда овладевали подвижники, в какой-то мере она применима и к исследованию

³ Преп. Максим Исповедник, *Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия*, Вторая сотница, 74, перев. здесь и далее А. И. Сидорова.

Писания, т. е. к следованию за ним. Ум, водимый Духом и собственной волей, нисходит в сердцевину Текста, и, освобождаясь от отяжелевшего покрывала, открывает его изначальный «царский» смысл. Ибо все Писание есть образ Царства, и приближается оно через непосредственный смысл изреченного и написанного. По прописям доступного, зримого, очевидного смысла проступает в нашем разуме невидимое *письмо Христово...*, *написанное не чернилами, но Духом Бога Живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца* (2 Кор. 2, 3). Царство Божие приходит как весть, как состояние души, но также и как особое знание, соизмеримое разуму, но разуму раскованному, мыслящему сердцем, сберегающему в себе изначальный, прикоснувшийся к нему свет.

«Отцы и братия, — говорит св. Симеон Новый Богослов, — духовное познание подобно дому, построенному посреди познания мирского и языческого, в котором хранится запечатанный шкаф, а в нем сокровище богодухновенных Писаний, и это сокровище никогда не смогут увидеть входящие в дом, пока не будет он им открыт. Однако человеческое знание никогда не сможет открыть его, и потому богатства заложенного в нем Духа остаются неведомыми мирским людям».

Тот, кто не ведает о богатстве, заключенном в запечатанном шкафу, может даже взвалить его себе на плечи, прочитать и выучить все Писание наизусть, цитируя его повсюду, но не ведать о том даре Духа, который заключен в нем.

Когда Иисус отверз ум Своих учеников для разумения Писания, Он, как Моисей, ударил жезлом в скалу, откуда истекла живая вода, которая где-то в уме таилась. Человек сотворен Словом для познания Слова; в нем живет, течет пророческое ведение о Христе, а Христос в тот момент стоял перед уче-

никами. *Уразумение Писания* было действием Святого Духа, предваряющим Пятидесятницу, и вместе с тем просвещением «светом разума», вестью, заложенной в сердце их. Затем, когда Иисус стал невидим, когда Он восшел к Отцу, Дух *напоминает* Его слова, растворяет ум, запечатанный, как сейф, запертый, как темница, чтобы освободить тайну Христа, *тайну, сокрытую от веков...* (Кол. 1, 26), чья свеча вспыхивает и облекается в познание, оставаясь недоступной, непостижимой.

О том увещевает нас и Павел: *молитесь также и о нас, чтобы Бог отверз нам дверь для слова, возвещать тайну Христову, за которую я и в узах* (Кол. 4, 3).

ЗАТМЕНИЕ БОГА

И все же почему дверь эту понадобилось открывать? Почему тайна Христова нуждается в постоянном освобождении или очищении, требующем усилий? Не легко объяснить, почему, но мы знаем твердо, по опыту, что это именно так. Дух напоминает нам и о нашей закрытости, и мы наталкиваемся на стену, коросту, через которую так трудно пробиться носимому Им Слову. Да, *Слово Божие живо и действительно и острее всякого меча* (Евр. 4, 12), но и меч может притупиться о каменность тяжелых, тянущих вниз мыслей, покрыться ржавчиной, коль скоро тайна Слова остается неостребованной памятью. Тайна излучает свет, но, соприкасаясь с нами, она мгновенно тускнеет. С «поверхности» ее всегда нужно снимать осадок тяжелых почвенных испарений или патину времени. Ибо дыхание нашей души несет в себе окалину страстей, сильнейшая из которых — страсть к устроению, выражению и возрастанию собственного я. «Затмение Бога» — так называется одна из книг Мартина Бубера — есть не какое-то помрачение лишь одной

подслеповатой, оглохшей и безбожной современности, но постоянный фон человеческого существования, порождающего своих князей мира сего. Гул забвения висит над всей историей людей, забивает наш слух во всякую эпоху.

В нынешнем нашем обществе, едва оправившемся от идеологического наводнения и вышедшего из беспросветной полосы зажимов, поначалу, казалось бы, религиозно восторженном, потянувшись к Слову Божию, доля постоянно читающих Священное Писание, живущих в *блаженстве слышащих и соблюдающих* его (см. Лк. 11, 28), вероятно, совсем мала среди массы переступающих порог православных храмов; да и сама эта масса никак не превышает пяти процентов от всего населения. На Западе же столько отпрысков из традиционно христианских семей, в юности побродив по наркотикам, дискотекам и восточным религиям, часто в конце концов так и остаются в одной из них, например, буддизме, кришнаизме или исламе. Ибо там многое кажется им новым, экзотичным, но, главное, нескудным. А потом уже, когда вы принимаете какую-то веру, ее логика начинает действовать в вас уже самостоятельно, а западный человек тем и западный, что следует избранной им логике до конца. Так, в Италии именно неомусульмане, прозелиты из итальянцев, затевают процессы, чтобы добиться снятия распятия со школьных стен.

Впрочем, может быть, в чем-то они и правы. Когда средоточие веры нашей, осязаемое, как и все в христианстве, и столь же недоступное для разума, выглядит как геометрическая фигура на стене, принадлежность стены, атрибут культуры (защитники распятий так и говорят: «атрибут культуры»), наверное, его лучше спрятать. Не берусь судить. Но точно так же и Слово Божие, распахнутое для всех, безза-

щитное для любых злоупотреблений, может быть, более, чем все человеческие слова, становится частью нашей хорошо поставленной, уверенно религиозной, профессионально акцентированной речи. И нет в ней слова более изношенного, выхолощенного, чем «Бог». Его чаще всего находят среди языковых отбросов. «Имя Божие» не сопротивляется, не защищает Себя ни от повседневной болтовни, ни от атрибутов нашей атавистической, племенной, социальной, лозунговой или сентиментальной религиозности. Для того-то и предписаны в исламе, а в иудаизме сугубо, особые средства защиты святости того, что не должно быть вывалено в пыли и мешанине повседневных средств общения. По правде сказать, и в христианстве, православном или ином, такие возможности имеются, но лежат втуне и остаются без употребления.

Невыносимо бывает видеть всю эту захламленность на *месте святе*. Проповеди, которые мне доводится время от времени слышать в храмах Европы или в религиозных телепрограммах, многословны, приземлены, благодушно моралистичны, иногда невыносимо пересахарены. Священные символы, теряющие свою терпкую суть, стареют у нас на глазах, жизнь медленно-медленно (ибо закваска тысячелетней традиции еще сильна) тает в них. Кажется, что христианство уходит в какое-то подполье, возможно, и вполне уютное, весьма культурное, со всеми юридическими гарантиями для свободы его дремлющей в колыбели совести, предоставляемыми обществом, которое эту самую совесть всячески усыпляет, но делает это очень цивилизованно, мягко, но вполне действительно.

Однако и подполье может пойти совести на пользу. Оно в силах сделать то, что так и не удалось добиться тупорылому насилию: пробудить память о смертности христианской цивилизации, как и о уяз-

вимости нас самих. Речь не идет о нас как существах биологических, но как о наследниках неисчерпаемого Предания, которое однажды, может быть, некому будет передавать. Не оттого некому, что последующие поколения будут совсем уж невосприимчивы ко всякому наследию христианства, но потому что мы разучимся открывать Слово Божие в истоках нашей памяти. В былые благополучные, в самые, казалось бы, «симфонические» времена об этом предупреждали уже столь укорененные в Предании святые, как Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Иоанн Кронштадтский. Их исторический пессимизм, отзывающийся, вероятно, как бы неким чудачеством в православной, внешне еще благоустроенной империи, через несколько десятилетий оправдал себя более чем с лихвой. И все же ни пессимизму, ни оптимизму в христианстве никогда не принадлежит последнее слово. Последнее Слово — Божие, и каждому поколению, каждой христианской душе следует отыскать его. Отыскать там, где оно таилось от начала.

Оно есть то *письмо Христово, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками* (2 Кор. 3, 23). В том «письме» хранится в зашифрованном виде ДНК нашей человечности в Боге воплощенном. В том письме — ключ к любым открытиям, доступным человеку, творческим, научным, психологическим, как и загадкам будущей истории. Когда его устают читать, *письмо* как бы стирается само собой, и на месте его все прочие экзотические, мистические, гедонистические школы пишут свои письма.

Когда Христос отверз Писание в нашем уме, Он открыл в то же время и подлинную природу нашего разума, способного, как некогда благословенное чрево Девы Марии, нести в себе светлую тайну Слова. Эта Тайна не принадлежит нам, не есть достояние ума, но — приношение ему, сделанное Тем, Кто *вче-*

ра и сегодня и во веки Тот же (Евр. 13, 8). Вчера — в Писании, сегодня — в вере, во веки — в Смысле, Вести, Обетовании. Это открытие разума дается и как дар и как задание всей жизни, требующее извлечения, откапывания, перебивания пустых пород нашего мышления, ибо Слово всегда лежит глубже, чем мы видим, чем можем догадаться. Это раскапывание требует иногда не только непрерывных тяжелых усилий, но и множества невидимых жертв. Столько ценных слоев нашей души приходится вскрывать и выбрасывать, столько глубоких мыслей бывает необходимо подвергать беспощадной «феноменологической редукции», чтобы докопаться до их ядра. Ядро это бесконечно мало, но оно вмещает в себя непредставимое и необъятное — присутствие Божие.

Душа человека — как колодец, на дно которого была когда-то брошена многоценная жемчужина. Со дна его просачивается *тихий свет*, но мы ее не видим и хотим найти. Ибо в ней — разгадка жизни здешней и тамошней, и нас самих. Об этом говорит и преп. Максим Исповедник, один из тех, кому действительно было дано ведать это:

«Научившийся, наподобие патриархов, откапывать в себе [духовное] делание и созерцание колодези ведения, обретает внутри [них] Христа — Источника Жизни. Премудрость нас призывает пить из него: *Пий от своих сосудов и от твоих кладенцев источника* (Прит. 5, 15) — исполняющие это обретут сокровища Ее, сущие внутри нас»⁴.

«Кладези Господь копает в пустыне, я подразумеваю — в мире и человеческом естестве, выкапывая сердца достойных...»⁵

⁴ Преп. Максим Исповедник, *Главы о богословии*. Вторая сотница, 40.

⁵ Преп. Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фаласию*, XLVIII.

«УМ ХРИСТОВ»:
МИСТИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ
В «ГНОСТИЧЕСКИХ СОТНИЦАХ»
ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Тогда открыл им ум к уразумению Писаний (Лк. 24, 45)

I

Наши Библейские Чтения, посвященные памяти великого труженика на ниве Господней о. Александра Меня, озаглавлены «Слово Божие и слово человеческое». Тема эта необъятна, и мы приступаем к ней вслед за великим множеством наших предшественников, и самым близким из них по времени, самым дорогим по сердцу был о. Александр. В нем жила уникальная, глубинная интуиция Слова Божия, созревающего в истории к своему Воплощению. Он был наделен особым слухом к различению этого Слова, шедшего к нам через различные религии, нравственные кодексы, философии, частичные откровения. В каждом из них он умел найти что-то подлинное в той степени, в какой они могли откликаться Слову или отражать Его собой, возвещать о Нем до той поры, пока Оно само не заговорит человеческими устами, языком Иисуса из Назарета. Такой подход, верный духу древних апологетов и прежде всего св. Иустина Философа, несет в себе огромный, как мы бы сказали сегодня, «эвристический потенциал», приложимый далеко не только к истории религий.

Все сделанное о. Александром было пронизано тем, что можно назвать «пафосом соизмеримости и причастности»: соизмеримости Слова с несовершенными человеческими словами, причастности Его ко

всему, что носит семена Истины, отмечено следами Добра, пронизано Красотой нездешнего. Конечно, возможен и оправдан по-своему «пафос дистанции»; его мы встречаем в радикальном протестантизме, и в частности, у Карла Барта, одна из книг которого так и озаглавлена «Слово Божие и слово человеческое». Согласно такому видению, Слово есть *кризис* всех человеческих слов, Оно судит их, и суд наиболее суровый и жесткий творится как раз над религиозными притязаниями человека, т. е. над попытками «пробиться» к Богу или даже «овладеть Им» своими силами, доктринами, эмоциями, мистическими переживаниями, обрядами, посвящениями и т. п., помимо прямого откровения Слова во Иисусе Христе. Такой подход, достаточно далекий от православного, может служить своего рода коррективом к нему, ибо любые слова человеческие, как бы ни были они глубоки, притягательны, освящены древностью, всегда должны стоять перед судом единственного Слова, Которое было и остается Богом. Если же перенести их куда-то в безопасное, хорошо укрытое место, они рискуют стать ценностью в себе, создающей свой самодовлеющий замкнутый мир, выдавая себя за божественный и заслоняя его собою. Поразительным свидетельством такого неизжитого конфликта между радостной легкостью носимого в сердце живого Христа и довлеющей тяжестью упертой в самое себя религиозности, стали недавно опубликованные «Дневники» о. Александра Шмемана.

Однако суд не всегда осуждает, скорее он оправдывает, приговаривая к любви. И вот такое оправдание слов человеческих, человеческого дерзания, поиска, памятования в Духе Святом мы вправе называть Преданием. Мой доклад будет посвящен одной из частиц такого освященного Предания, обращенного именно к пониманию Слова Божия. Не того Сло-

ва, которое произносится, проповедуется или исследуется, но того, которое мыслится, подается уму как причастие. Иначе говоря, Слова, одевающегося мыслью. На первых Библейских Чтениях мне довелось выступать с размышлением на тему «Разум и Писание». Теперь же мне хотелось бы продолжить ту же тему, обратившись к одному из святоотеческих толкований новозаветного понимания разума.

В Библии есть немало слов, которые притягивают нас к себе бездонным, постоянно раскрывающимся смыслом, лишь отчасти доступным точному филологическому анализу. Впрочем, признаюсь сразу же: такого рода анализ — не моя область. Не знаю, вправе ли мы перевести греческое *νοῦς* иначе как «ум» или «разум». В английских и испанских переводах Нового Завета *νοῦς* — это «ум», в итальянских и французских — скорее мысль. В имеющемся у меня хорватском издании *νοῦς* переведен как Дух. Стало быть, в этом слове скрыто некое пространство свободы истолкования, в которое мы и попытаемся заглянуть.

Итак, речь пойдет о разуме, посильно вмещающем в себя Слово, а значит, и о проблеме познания? Запомним, в Писании нет проблем, но есть откровение, которое посылается человеку для того, чтобы быть постигнутым всем его мыслящим и верующим существом, хотя усвоение его всегда имеет несколько уровней. *Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь* в последней части Книги Исайи (55, 8), а апостол Павел, обращаясь к той же книге, спрашивает: *Кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?* (Ис. 40, 13; Рим. 11, 34). Стало быть, не только единосущие, но и отдаленное «подобосущее» здесь невозможно? Однако с Воплощением все немислимые расстояния стали странно короткими. Ибо Слово стало плотью

не только в человеческом теле, но — не утратив Своей божественной природы — вошло и в мысль, в средства человеческого общения. Оно сообщило божественность, логоносность уму, оставив его всецело человеческим. И к этой логоносности, благодаря вочеловечению Слова, мы можем приобщиться смертным своим разумом. О таком благодатном причастии мысли Немыслимому свидетельствует тот же Павел в Первом Послании к Коринфянам:

Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов (2, 16).

II

Среди тех, кто взялся за разгадку этого *ума Христова*, прежде всего следует назвать преп. Максима Исповедника. «Гений синтеза», как назвал его Гарнак, «образец мышления для новой эпохи», по словам современного ученого В. Фёлькера,¹ он проложил мост между первыми пятью веками патристики и богословским развитием последующего времени. В мышлении Максима предельная верность его предшественникам сочетается с не менее безусловной оригинальностью творческого духа. Среди многих его работ так называемые «Гностические сотницы», по мнению такого богослова, как Ханс Урс фон Бальтазар, остаются «самым значительным из того, чем мы обладаем в наследии Исповедника».² Но, возможно, также и самым трудным, как отмечал уже св. патриарх Фотий.

Что представляют собой «Сотницы»? Мозаику разрозненных сентенций, изумляющих богатством красок, оттенков, отточенных мыслью, но при этом обладающих четко угадываемой структурой? Древо

¹ Срв. W.Völker, *Maximus Confessor als Meister der geistlichen Leben*, Wiesbaden 1965.

² Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Zweite Auflage, Einsiedeln, стр. 482.

с двумя сотнями ветвей, покрытых листвой, чьи корни, дающие жизнь всему, остаются скрытыми? Афористическая их форма, конечно, не изобретена Максимом, скорее всего он заимствовал ее у своего учителя Евагрия. Однако максимовский стиль обладает лишь внешним сходством с аналогичными работами его предшественников; ни у Евагрия, ни у кого-либо другого мы не найдем столь неожиданно и смело смешения жанров. Действительно, в «Гностических сотницах» или «Главах о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия», как они озаглавлены в недавнем русском издании, на которое здесь мы и будем ссылаться,³ богословие не отделяется от любви к мудрости, гносеологический трактат — от поэзии мысли, понятийный аппарат — от иносказаний, умозрение — от созерцания.

Эта оригинальность литературного жанра сопряжена прежде всего с экзистенциальным характером всего творчества преп. Максима: речь идет не только о христологической доктрине в конкретном и узком смысле, но — о «пребывании» молитвенной мысли перед лицом открывающейся тайны Бога Живого. Тайна живет в человеческом существе, и мы призваны быть не только свидетелями этого «пробытия», но также войти в него как гости и разделить с ним духовное пространство исследующей или созерцающей ее мысли.

Но из экзистенциальной плотности смысла рождается также и трудность самого текста: в нем нет ничего от трактата, по которому автор шаг за шагом ведет своего читателя, как и нет в нем какого-то секретного шифра, который нужно разгадать, чтобы реконструировать ведущую идею, скорее это путь прозрений и интуиций, основанных на опыте, кото-

³ *Творения преподобного Максима Исповедника*, книга I, изд. «Мартис» 1993, перев. А. И. Сидорова, стр. 215–256.

рый читатель должен в той или иной мере повторить вслед за преп. Максимом, став учеником в его школе веры. Путь един и вместе с тем он всякий раз повторяется почти во всех двухстах тропинках, ведущих к одному: жизни в Слове Божиим, погружением ума в Него. Преп. Максим называет Слово «росой, водой, источником и рекой» (II, 67), прибегая к четырем библейским образам влаги, погрузившись в которую должен креститься наш ум. Так человек открывает Слово как «Путь, и Дверь, и Ключ, и Царство» (II, 69); они сокрыты в человеческом сердце и оживают в разуме, как бы отдающем им мышление как свою «плоть».

Ибо наш ум, — говорит Максим, — при первом соприкосновении [со Словом], соприкасается не со Словом нагим, но со Словом воплощенным, то есть с пестротой речений — сущим по естеству Словом, но плотью по внешнему виду... Ведь Слово становится плотью через каждое из начертанных речений (II, 60).

Слово таким образом обретает «тело» в нас, становится плотью нашей мысли, наших «речений». Как же происходит это рождение или «оплотнение» мысли?

В 83-й главке «Второй сотницы» читаем:

Ум Христов, который воспринимают святые по глаголу: *Мы имеем ум Христов* (*νοῦν Χριστοῦ* — 1 Кор. 2, 16), не рождается в нас вследствие силы мышления; [не является] он и составной частью нашего ума и не перемещается сущностным и ипостасным образом в наш ум, но [ум Христов рождается] как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая ему действие, направленное на нее. Ибо обладать умом Христовым, как я это понимаю, значит [постоянно] мыслить по Господу и всегда мыслить Его.

Nos autem sensum Christi habemus, в переводе той же строки Послания к Коринфянам согласно Вульгате. Здесь, как иногда бывает у ап. Павла, Христос словно на мгновение «вселяется» в него. Происходит немислимое отождествление его образа мысли и чувствования со Христом, к чему он призывает и других: *да даст вам... верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть... и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всей полнотою Божиею* (Еф. 3, 16–20). *Полнота Божия* означает здесь, если можно так сказать, «единосущие» человека со Христом, вошедшим в него, явленным ему, вложенным в него Духом Святым, и это пребывание Слова открывает в верующем разуме троичную тайну Божию. Тайна остается непроницаемой для человеческого ума, но, благодаря вере, она делает его участником того познания Отца, которым обладал Христос.

Это откровение троичной тайны, экзистенциально воспринятой человеческим разумом, данное апостолу языков, органически «прививается» к мышлению Максима Исповедника, чье апофатическое богословие опирается на школу Дионисия Ареопагита, но также на экзегезу Филона Александрийского и Оригена. Из этого наследия преп. Максим создает совершенно оригинальный, органический синтез. Осмысление им *ума Христова* в перспективе тринитарного видения ап. Павла означает пребывание Духа Святого как «Дарователя мудрости и ведения» (II, 63) и вместе с тем откровение Отца, Который «естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове» (II, 71).

Ум Христов не настигает человека откуда-то извне, лишая его естественных интеллектуальных способностей, но как бы освещает собой силу нашего мышления. Сила же мысли в понимании Максима

находится в ее «логосе», т. е. в идее или начале всякой вещи и всякого существа. Логос составляет духовную природу всякой твари или, по словам епископа Василия Осборна, его «внутреннюю структуру». Однако, как мы знаем, подобное познается подобным, и тот, кто носит в себе образ Логоса, может стать и причастным самому Первообразу, т. е. Второму Лицу Пресвятой Троицы. Речь идет здесь не о какой-либо аналогии между Божиим и человеческим, но о сущностном парадоксе богопознания, которое совершается в *уме Христовом*: таким *умом* мы осмысливаем то, что осмысленно быть не может, прикасаемся к тому, к чему нельзя прикоснуться ни чувствами, ни разумом.

Всякое мышление свойственно [существам] мыслящим и мыслимым, — говорит преп. Максим. — Бог же не принадлежит ни к первым, ни ко вторым, ибо превосходит их (II, 2).

Но поскольку ум наш, когда мыслит о Боге, подчиняет Его законам мышления, делает Его «объектом мысли», то тем самым и «умаляет» Его тем, что вводит Бога в круг тварных вещей, полагая пределы Его сущности. Бог ни в коем случае не может стать объектом, внешним для мысли, но ум человеческий способен прикоснуться к Нему, жить в Нем, познавая Его лишь апофатически, в непостижимом. В этом случае тварный «логос» ума соучаствует в божественном Логосе. Сущность божественного — за пределами нашего познания, однако присутствие Божие дает узреть себя, когда Дух Святой изнутри освещает наш разум. *Ум Христов* означает разум, причастный Духу, озаряющему его в вере. Иными словами, наше мышление с присушим ему логосом силой веры соучаствует в Слове Божиим и в самой Троице, как и во всем творении, осемененном тварными логосами. Ибо

вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами [λόγοι], поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум (I, 9).

Тем самым вера обладает ведением сущности тех вещей, которые являют себя в ней. Она есть орган познания сущего, в котором «логосы», или «недоказуемые начала», дают нам узреть *вещей обличение невидимых*. Автор сих строк относится скорее к сторонникам родного языка как в молитве, так и в текстах Писания, но в данном случае славянский перевод кажется «озаряющим», гениальным по сравнению с разочаровывающим русским. *Вещей обличение невидимых* — не совсем то, что просто *уверенность в них* (не говоря уже о почти тавтологии уверенности и веры), речь идет здесь именно о наделении ликом, об угадывании их внутреннего, затаенного лица, обладающего своим зрением, выражением, окликом. И этот лик обращен к нам, окликает нас. Он скрывается за тварными существами, освещает для нас «вещи», открывающие, по слову преп. Исаака Сирина, для нас дверь к познанию истины, которое превышает всё и которое дает уму путь к славным тайнам досточтимого и божественного Естества». ⁴

III

Вера есть прозрение сокрытого лика Логоса. Существует и более строгое определение: вера как познание вещей, «превышающих ум и разум», на которые мы уповаем; греческое слово ὑπόστασις, которое употребляет преп. Максим, то же, что и у ап. Павла. Вера, которая дается как дар, исходит из той же божественности.

⁴ Преподобный Исаак Сирин, *О божественных тайнах и о духовной жизни*, перев. иеромонаха Иларiona (Алфеева), М. 1998, стр. 188.

ственной полноты, к которой может быть причастен и человек («Он дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть» — 1,9). Способность к вере, дар веры и ипостась веры, согласно логике Максима, едины, и сущностный образ этого единства есть именно *ум Христов*, открытый духовным тайнам, согласно преп. Исааку. В таком уме все вещи в их логосах отражают друг друга, и поскольку сам Христос присутствует в этом уме в своей ипостасной реальности, ум Его в нас подводит вплотную к тайне Воплощения.

Таинство Воплощения Слова, — говорит Максим, — содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей (I, 66).

Это «космическое» видение таинства Воплощения, которое согласно Бальтазару, вводит нас в святилище мысли Исповедника,⁵ служит ключом к практике его мистического познания. Оно по-своему раскрывается во всяком его образе и прежде всего в *Солнце правды*, которое Максим заимствует у пророка Малахии. Ибо в воплощенном Слове непроницаемая сущность соединяется с «ипостасью» света. Свет как бы скрывается, уходит из поля зрения и в то же время открывается нам, позволяя увидеть то, что видимо быть не может и вместе с тем реальней всякой зримой реальности. Свет таинства проясняется в *уме Христовом*, как и во множестве других образов Слова у Максима. Доступ к этому *уму* возможен для двух типов познания: один восходит к псевдо-Дионисию Ареопагиту и настаивает на абсолютной недоступности Бога человеческому духу, другой, следуя традиции Евагрия, путем отказа от каких бы то ни было образов и форм поднимается

⁵ Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, стр. 628.

непосредственно к восприятию света Бога-Троицы. Но, как замечает Бальтазар,⁶ оба видения проистекают из неделимого видения «таинства Воплощения». В духовной жизни это видение развивается благодаря практике аскетизма.

Эта практика служит для очищения или скорее освобождения тайны, сокрытой и одновременно воплощенной в заложенной в нас «субстанции» упования, в «ипостаси» нашей надежды. Освобождение тайны означает поиск прозрачности в темноте эмпирического нашего существования, ее «ограничение» в образах и понятиях. Две сотни «гностических глав» предлагают нам богатство символов или ликов, рождающихся на пути человека к таинству *ума Христа*, чья тайна под пером Максима Исповедника облекается библейской поэзией иносказаний.

Аскетическая практика, согласно греческим Отцам, означает возвращение к самому себе, к собственной своей природе, сотворенной Богом, путем очищения сердца и отказа от «противоестественных движений раздражительности и похоти» (I, 16). Человек обрабатывает себя, как драгоценный камень, освобождая внутреннюю свою красоту, которая озаряет его, и «озаренный удостаивается сочетаться [небесным] браком с Женихом-Словом в сокровищнице тайн» (I, 16).

Путь к этой сокровищнице, согласно «Гностическим главам», имеет два уровня. Первый уровень приобретается молчанием (т. е. «субботой души») и обрезанием души (т. е. «жатвой духовной»). Все эти образы имеют то же значение первоначальной стадии борьбы со страстями и «нападением невидимых врагов». Поэтому аскетический труд всегда предваряет плоды познания Духа.

⁶ Там же, стр. 504.

Суббота в его в мысли имеет множество значений или скорее заданий, которые надлежит исполнить душе. Одно из них — осуществление добрых дел, другое — исполнение премудрости, которая рождается из деятельной жизни в милосердии, третье — познание логосов вещей, четвертое — «бесстрастие разумной души, совершенно вытравившей, благодаря [духовному] деланию, клейма греха» (I, 37).

Но, достигнув субботы, душа следует дальше и входит в «субботу суббот» в «обрезание обрезаний», в «жатву жатв», т. е. в «постижение Бога, доступное далеко не всем, возникающее неведомым образом в уме после таинственного созерцания умопостигаемых [существ]» (I, 43).

Постижение Бога в Его непостижимости дает заглянуть в премудрость Его, открывающуюся в сущем, а затем в самой Его непроницаемой сущности. Эта сущность может быть обретена, но не раскрыта, ею можно жить, но нельзя обладать, она может открыть себя, но не дает застигнуть себя человеческому разуму.

Ибо когда Бог вручает нам, без всяких усилий [с нашей стороны], — говорит Максим, — и паче чаяния, мудрые умозрения Своей Премудрости, мы считаем, что внезапно обрели духовное сокровище. Ведь подлинный подвижник есть духовный земледелец, который пересаживает, словно дикое дерево, чувственное созерцание зримых [вещей] в область духовного и обретает тем самым сокровище — откровение Премудрости, по благодати [Божией] проявляющейся во [всем] сущем (I, 17).

«Откровение Премудрости» — это и есть обретение в себе *ума Христова* (ума, напомним, который охватывает собой все сущее в свете единого Логоса). Этот ум, пребывающий в его мистической безмолвной субботе, становится моделью космоса, в котором со-

единяются «начала» всех вещей. «Божия Суббота, — говорит Максим, — есть окончательное возвращение к Богу всех тварей» (I, 47). И чуть ниже приводит слова Книги Бытия: *И виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело* (Быт. 1, 31) (I, 57).

Путь «Сотниц» ведет нас к открытию несказанной красоты, для которой никогда нельзя найти достойных слов или образов. Она лишь «сквозит и тайно светит» через них. *Ум Христов* — одно из ее наименований. Оно означает соучастие мысли в откровении Слова или познавательное причастие (по словам Льва Карсавина), которое дается человеку как дар Духа Святого, озаряющего всякую вещь в нашем разуме. Разум пребывает в общении с тайной Христовой, живущей во всем, что было Словом сотворено. Искусство мистического познания, связанного, по слову преп. Исаака, «узами изумления», означает усвоение этого дара, позволяющего воспринимать вещи тем «умом», который заложен во всех вещах.

IV

Перечитывая «Гностические сотницы», «Сотницы о любви» и другие работы преп. Максима, начинаешь понимать, каким должно быть призвание христианской философии, в свернутом, но предельно плотном виде существующей уже у ап. Павла. Речь не идет лишь об обучении *здравому учению* (2 Тим. 4, 3), но о познании, откристаллизовавшемся в духовной жизни, о мышлении, озаренном Духом Святым. Путь такого познания остался, в общем, непройденным. Но в «Сотницах» можно найти в зародышевом виде те интеллектуальные интуиции, которые, оторвавшись от глубинного своего истока, станут затем «великими идеями» европейской философии. Так в образе «обнаженной и лишенной одежд мысли» (I. 84), вос-

принимающей Бога, можно легко угадать знаменитую «эпохе», или феноменологическую редукцию, Гуссерля. Или в идее Бога, заключающего в Себе «всю совокупность подлинного бытия, которое в то же время превосходит всякое бытие» (I, 6), недоступное для мысли, но открытое познанию, можно различить будущее различие между «бытием» и «сущим» у Хайдеггера. Разве в философии религии Гегеля нельзя услышать искаженного и обездушенного эха максимовского образа Бога как чистого Мышления? («Сам Бог, Целый и Единственный есть по сущности Мышление, а по мышлению Он Целый и Единственный, есть Сущность» — I, 82). Или различение двух типов познания не имеет стольких аналогий в европейской мысли? Или в видении Премудрости, пребывающей в сущем, разве не виден корень будущей русской софиологии? А духовное сопоставление человека с собственной его мыслью не выродилось ли на заре современного рационализма в метафизическое одиночество «*Cogito ergo sum*»?

Есть, разумеется, радикальная разница между созданием собственного универсума, исходя из чистого разума, и открытием тайны Слова, пребывающего вне и внутри нас. Мышление преп. Максима не направлено на то, чтобы развить некую замкнутую и автономную систему, отмеченную интеллектуальной взаимосвязанностью всех его частей. Оно пребывает в постоянной соотнесенности с питающим ее источником. Такое мышление стремится к абсолютной прозрачности, когда оно приобщается Премудрости, несущей в себе логосы всего сущего. Так человеческому уму удастся «выйти из самого себя», и из суеты мыслей войти в безмолвие, предваряющее общение с «полнотой Божества», обитающей во Христе телесно (см. Кол. 2, 9), «телесно» — в том числе и в разуме.

Научившийся, наподобие патриархов, — говорит Максим, — откапывать в себе через [духовное] делание и созерцание колодези ведения обретает внутри [них] Христа — Источника Жизни. Премудрость призывает нас пить из него: *Пий воды от своих сосудов, и от твоих кладенцев источника* (Притч. 5, 15) — исполняющие это обретут сокровища Ее, сущие внутри нас (II, 40).

В русской философии есть понятие внутреннего, целостного или живого знания, в идее которого скорее слышится ностальгия об утраченном идеале, нежели подлинное соприкосновение с Премудростью. Именно в мышлении преп. Максима такое познание целиком явило себя, причем не только в гениальности творческого разума, но и в его восприятии гармонии всего человеческого существа как храма Божия. Деятельность разума здесь подобна литургическому служению или скорее дару, который приносится к алтарю. Целостное познание может родиться только в человеке, пронизанном присутствием Божиим, в котором тело и разум становятся музыкальными орудиями, передающими изначальную, «райскую» гармонию мира. Слово человеческое служит здесь «умной плотью» для Слова Божия, а мышление, которым всецело владеет Бог, делается *Христовым умом*.

Приведший к созвучию тело и душу благодаря добродетели и ведению, — так завершает Максим свои «Двести главок», — стал кифарой, флейтой и храмом Божиим. Кифарой — как правильно соблюдающий гармонию добродетелей; флейтой — как воспринимающий посредством божественных умозрений вдыхание [Святого] Духа; храмом — как ставший вследствие чистоты ума жилищем Слова [Божиего] (II, 100).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
СТУПЕНИ

ОТ БИОЭТИКИ К ПРЕМУДРОСТИ ПОПЫТКА ПРАВОСЛАВНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

*Что есть человек, что Ты помнишь его,
и сын человеческий, что Ты посещаешь его;
не много Ты умалил его пред Ангелами;
славою и честью увенчал его;
поставил его владыкою над делами рук Твоих;
все положил под ноги его (Пс. 8, 5–8).*

Если внемлешь себе, то не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя.
Св. Василий Великий

«ПЕРЕПИСАТЬ» ЧЕЛОВЕКА. ПРОБЛЕМА И ТАЙНА

В последние годы о биоэтике начинают все настойчивей говорить также и в православном мире. Прежде всего, само возникновение этико-биологической проблемы служит вехой, отмечающей изменение положения человека в тварном мире, все настойчивей утверждающего себя мерой всех вещей («существующих, коль скоро они существуют», — по слову Протагора), в данном случае по отношению к передаче и прекращению человеческого существования. Появление биоэтики, вместе со всей совокупностью научных открытий и технических возможностей, с нею связанных, представляет собой не только уникальный знак необычайно возросшей власти человеческого рода над своим «воспроизводством» и «устроением», но и качественный скачок в онтологическом статусе человека. Возможность расшиф-

ровки и изменения генетического кода и так наз. зародышевой терапии стала, может быть, ключевым открытием ушедшего века. Ибо она пролагает путь к исполнению одного из тех тайных желаний, которые называются также и вековыми мечтами человечества, — переписать человека набело вместо того несовершенного, как бы вкривь исписанного и вконец испорченного черновика, доставшегося на нашу долю после грехопадения. При этом тот набело переписанный человек, как это уже было не раз, чем могущественнее предстанет он в собирательном виде, тем более зависимым, уязвимым или управляемым окажется в качестве отдельной человеческой особи.

Новая ситуация несет в себе вызов человеку как существу сотворенному и призванному к жизни, и такой вызов требует нового осознания им своей этической и онтологической ответственности. Перед лицом новых перспектив, открываемых генетической манипуляцией, человек вынужден переосмыслить свою ситуацию в мире, дать ей новое определение, в духовном же плане соотнести со своей совестью ту невероятную власть над жизнью, которая все в большей мере оказывается в его руках. *Что есть человек?* — который вот-вот получит власть пересоздавать и перекраивать себя изнутри?

Если мир с возрастающей настойчивостью говорит о проблемах, возникающих от сознания и использования этой власти, если существуют биоэтические решения этих проблем, которые предлагают различные религии и философские школы, то по логике вещей должно было бы существовать также аналогичное православное решение. По логике должно было бы, но, откровенно говоря, едва ли существует на самом деле. На сегодняшний день пока никак нельзя говорить о существовании православ-

ной биоэтики в качестве науки или официальной позиции, занимаемой Церковью. Разумеется, есть отдельные статьи и даже книги, написанные православными богословами и врачами на темы, касающиеся искусственного оплодотворения, аборта, эвтаназии, генной терапии¹ и т. п., но едва ли их можно выдать за особую область вероучения или разработанную доктрину. Существует проблематика биоэтики, но можно ли в строгом смысле говорить о существовании биоэтических проблем православия, по крайней мере, в том виде, как они ставятся в других христианских исповеданиях? Едва ли без колебаний мы можем ответить: да. В таком случае означает ли наше сомнение, что православию просто нечего сказать о биоэтике как таковой? Скорее это означает, что решение всех проблем, связанных с тем, что называется жизнью, проистекает из общего церковного видения, а не вырабатывается особым комитетом специалистов.

Прислушаемся для начала к самому термину «био-этика», о чем он говорит нам? Очевидно, о правилах человеческого поведения по отношению к «bios», о морали или рациональном мышлении, которые охватывают собой и как-то «распоряжаются» «биосом», т. е. живущим, биологически существующим. Само слово ставит перед нами и уже определенным образом разрешает для нас возникающие задачи или скорее обращает неисследимую тайну жизни в ряд «проблем»,² с которыми нужно как-то адекватно справиться. Биоэтика, как и любая дру-

¹ В русскоязычной литературе укажем прежде всего на книги врача и философа И. В. Силуяновой, *Этика врачевания. Современная медицина и православие*, М. 2001; *Антропология болезни*, М. 2007 и др.

² Здесь мы заимствуем известное противопоставление «проблемы» и «тайны» у Габриэля Марселя.

гая этика со своими законами, исходит, сознательно или нет, из примата отвлеченного, опирающегося на самого себя разума, овладевающего знанием и делающего его частью своего интеллектуального универсума, замкнутого внутри его я. Есть два отношения к тайне: либо человек отступает перед ней, поклоняется ей, входит в нее, носит в себе и в какой-то степени дает ей мыслить в себе и владеть собою, либо отодвигает ее от себя как объект, которому он должен найти подобающее место и затем освоить как часть своего умопостигаемого мира.

Речь отнюдь не идет о каком-то противопоставлении, но о двух установках, различающихся между собой внутри нашего существования, и нам следует пока лишь отдать себе отчет в этом различии. Однако сам термин «биоэтика» в какой-то мере принуждает нас к полускрытой морализирующей суверенности, к убеждению в возможности и праве человека рационально проникнуть в непроницаемое начало жизни. По этой причине способ восприятия, сосредоточенного исключительно на тайне и творении как празднике, изначально присущий православию, отступает перед имманентной логикой «проблемы», выражающей не созерцание, но вскрытие определенного фрагмента реальности, «инкапсулирование» его в нашу мысль, которая, полагая себя независимой, повинуется породившей ее человеческой воле, зачастую не ведающей о воле Творца.

И потому православие подступает к биоэтике, оставаясь скорее еще на до-биоэтическом и в каком-то смысле даже на до-рациональном уровне, то есть отказываясь от редукции творения жизни к ряду схем и заданий, заключая их в какие-то рациональные формулы, чтобы затем, следуя их логике, принять наиболее нравственно приемлемые и достойные решения. Когда мы пользуемся выражением «дар

жизни», вошедшим в наш обиход, то отчасти осознаем, что этот дар не принадлежит нам, то есть мы не можем превратить его в свалившийся на нас капитал, который куда-то можно вложить, как-то разделить или в случае нужды им пожертвовать ради приобретения более ценного. Проблема остается частной собственностью нашего интеллекта, а тайна есть то, что, отступая в тень, открывает в нас исток *просветившего* нас света. Мне думается, православная попытка разрешения каких-то проблем должна исходить прежде всего из внимания к этому свету, из погружения в то невидимое и неподвластное нам, из которого вырастает наше существование.

ПОЗНАНИЕ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЫБОР

В сознании Церкви существует четкое различие духовного и морального подходов, коль скоро под моралью мы понимаем автономную область, относящуюся к сфере регуляции человеческого поведения. Деятельность разума при создании и закреплении этических норм изначально предопределена тем, *что в человеке* (Ин. 2, 25), т. е. жизнью его сердца, в истоках своих открытой лишь Богу, но определяющей все его существо, пребывающее всегда перед выбором между *жизнью и смертью, благословением и проклятьем* (ср. Втор. 30, 19), тем выбором, перед которым Бог ставит нас во всякий час нашего существования.

Любая наука, коль скоро она поддерживает связь с духовным ведением, несет в себе удивление или скорее, изумление перед тайной тварного мира. Изумление, которое лежит у истоков всякой гениальности, научной или поэтической, как и волю к обладанию этим миром, использующую результаты своего познания. Всякое сущностное познание истины, достигнутое в интеллектуальной деятельности

и закрепленное словом человеческим, в какой-то мере отражает в себе разум Слова, которое *было в начале у Бога*, и в то же время человек стремится сделать это отражение, этот открытый им образ *бывшего в начале*, при творении, орудием единоличного господства над всем тем, что было сотворено и предоставлено в его распоряжение. Любая наука, добывающая точное знание, прежде чем его извлечь или вычислить, уже обладает проступающими контурами или интуитивным видением его, и такое видение определяется нашим изначальным духовным выбором. Выбор происходит еще до пробуждения сознания, в глубинных установках нашего духа, перед лицом Творца, открывающего Себя в творении или остающегося сокрытым.

Нигде подобное противостояние, сокрытое в человеческом духе и в его познании, не обнаруживает себя столь очевидно, как в науках, делающих своим предметом самого человека. Перед совершением акта научного познания познающий уже выбирает в глубине духа цель и даже отчасти итог своего исследования. Но как совершается этот выбор? Во внимании к Слову, лежащему или скорее звучащему в истоке всякого творения, или в соперничестве со Словом? И не столько само мышление, позиция, заявленная ученым, может служить ответом на этот вопрос, сколько сам результат его работы.

Вся совокупность этих проблем, как мы видим, в концентрированном виде обнаруживает себя в биоэтике. Проникновение человека к истокам жизни означает не только изменение положения человека в тварном мире и в космосе (по выражению Макса Шелера), но также и возможное изменение самого его существа. Ибо проблемы, касающиеся аборта, эвтаназии, евгеники, генетической манипуляции и т. п., суть проблемы самого человека, который у ж е

приобрел способность их ставить и разрешать. Они суть проблемы власти и соперничества в метафизическом или скорее даже в библейском смысле слова. *Будете как боги, знающие добро и зло* (Быт. 3, 5). Выбор того или иного познания есть выбор предела, за которым кончается власть моего я с вопрошаниями и проблемами и начинается власть Слова Божия с Его светлой тайной, глубиной и неоспоримостью. Как только мы переступаем этот предел, некоторые проблемы становятся ложными для того, кто ищет *жить верою* (см. Рим. 1, 17). Ибо вера – *от слышания* Слова, внедренного в мою жизнь, и, стало быть, в жизнь всех других, и сама по себе она несет задание защищать жизнь, которую Бог уже благословил начаться, расцвести, увянуть и открыться заново в вечности. Слово «этика» в этом случае должно стать синонимом защиты творения и его шедевра, который есть, по словам св. Иринея, «слава Божия – живой человек».

Об этом следует поговорить чуть подробнее.

АБОРТ И СЛУЧАЙНОСТЬ НАШЕГО Я

Обратимся к наиболее дискутируемой проблеме.

При искусственном прерывании беременности участвуют, по крайней мере, пять «персонажей»: окружающая среда, врач (или медицинский персонал), беременная женщина, ее партнер и их плод. Первые четыре вступают в своего рода заговор ради устранения пятого. Этот заговор – лишь одна клетка той злокачественной опухоли, пронзившей и опутавшей своими метастазами все современное общество (российское прежде всего). Опухоль разрастается в идеологию (частью которой может стать и биоэтика), проникающую повсюду обычно в диффузном и не слишком аргументированном виде. Фразеология ее вращается вокруг слов о свободном выборе женщи-

ны и отсутствии собственно человеческой жизни в первое время после зачатия (хотя почти никто не знает, в какое именно), костенеет в виде закона. Однако программа этой идеологии не имеет большого значения, решающей становится ее духовно ядовитая функция нейтрализации естественного и спасительного чувства греха или вины, спонтанно возникающего при убийстве зачатого плода на любой стадии его развития. Эта функция вырабатывает также и соответствующее видение человека, прокладывающее дорогу к оправданию его убийства в первые дни его существования.

Основной тезис этой идеологии опирается на выхолащивание всякого онтологического значения человеческой жизни и на утверждение радикальной, рациональной случайности всякой человеческой личности.

Для Парфита (Дерек Парфит, американский биолог — В. З.), — пишет итальянский генетик Клаудиа Манчина, — не существует онтологического начала жизни ни при рождении, ни при зачатии. Эта установка немедленно ставит вне игры основную католическую аргументацию, заключающуюся в понятии *потенциальности*. Идея постепенности в моральной оценке аборта связана в рассуждении Парфита с ослаблением понятия *я*, которое не является для него обособленным и конкретным существованием (картезианское *я*), но совпадает с его действиями.³

От этой аргументации, отрицающей сущностное *я* (которое автор смешивает с *я* картезианским, дающим самому себе отчет в своем существовании), то

³ Claudia Mancina, *Sperimentazione sugli embrioni e aborto. Un punto di vista delle donne*, в: С. Viafora (a cura di), *Centri di bioetica in Italia. Orientamenti a confronto*, Padova 1993, стр. 272–273.

есть фактически сводящее его к умственным операциям, рукой подать до философской лицензии на поточное уничтожение человеческой материи, возникающей после зачатия и не освоившей свое картезианское я. Так наз. «потенциальность» (термин не вполне точный, поскольку он не включает в себя «предопределенность», заложенную в этой потенции) заменяется постепенностью, с которой растет и формируется человек как проецируемая из себя самой личность. В этой перспективе он есть не что иное, как продукт своей внутренней эволюции.

Зачатый плод, — продолжает автор, — это еще не я и не может рассматриваться в таком качестве; он становится я к концу беременности. Ребенок, зачатый сегодня, — совсем не тот, что мог бы быть зачат через месяц, и потому никто из нас не может считать аборт ни устранением собственного я, ни я в целом (...). Трудность принятия аборта соразмерна трудности принятия случайного характера нашего существования, абсолютной случайности нашего я.⁴

Негативное достоинство этого определения в том, что оно дает философское обоснование онтологическому небытию сущности человека. Коль скоро мы действительно заброшены в переплетение случайностей, начинающихся ото дня нашего зачатия и завершающихся смертью, то бытие человека теряет свою опору в том подлинно человеческом, что, по слову Паскаля, «бесконечно превосходит человека». Философия случайности или абсурда, которая на разных уровнях периодически воспроизводит себя в европейской да и мировой мысли, служит своего рода идеологизацией той воли к смерти, которую мы носим и прячем в себе с момента грехопадения. Всем

⁴ Там же.

этим словесным кружевом мы лишь облакаем пустоту, в которой гаснет, заглушается голос окликающего нас дара. Но стоит лишь обернуться к нему, войти в его глубину, в его смысл, в его свет, и он пронизывает собой все наше бытие на земле от первой живой клетки до последнего удара сердца.

Тайна жизни открыта нам, она воспринимается нами как «весть», и весть непостижимо и неоспоримо претворяется или прелгается в человеческую личность. Бог творит Словом, и вкладывает Его в нас, и любовью, которая облакается в нашу человеческую плоть. Весть о любви — не просто одна из религиозных доктрин, именуемых христианством, это и устройство нашего тела, основание нашей личности. Мы связаны с Отцом нашим, сущим на небесах, не только обрядами и догматами, но и всеми клетками нашего тела. Мы есть, потому были зачаты Словом, которое «воспользовалось» соединением мужчины и женщины, чтобы вызвать нас к жизни. И эта жизнь — всякая жизнь — уже отмечена любовью, избранием, полнотой участия Божия. Присутствие Его являет нам себя не в качестве живущей в в человечестве религиозной идеи, но живого причастия Промыслу и принятия его как Личности, которая остается с нами и зримо или незримо разделяет каждое мгновение нашей жизни. И собственная наша личность вырастает из этого присутствия, из семени любви, заброшенного в нас, ибо Любовь-Слово (или свет, который просвещает всякого человека, входящего в мир) есть невидимая и неосвязаемая часть нас самих, которая посылается нам при творении, но не гаснет с нашей смертью. Она прорастает и пускает корни в детском или взрослом нашем существовании, но семя ее падает в то скопление химических веществ, из которого берет начало наша личность со всем ее потенциальным, картезианским или сущностным я. Биологически живое можно уничто-

жить, тайну жизни каждого из нас, вошедшую в нас от Жизнеподателя, стереть нельзя.

У вас же и волосы на голове сочтены.

А клетки? А гены? А удары сердца?

«ПРИЛИЧИЕ» И «БАНАЛЬНОСТЬ ЗЛА»

«Если Бога нет, то все позволено», — кто не помнит эту стершуюся, но все еще звонкую как монета формулу Достоевского? Она легко обновляется в каждую эпоху, всякий раз приобретая особый смысл. Логика ее, которая кажется негнущейся и лишенной нюансов, исходит из того, что стоит лишь позволить себе радикально исключить какую-либо сопряженность нашего существования с бытием Божиим, как ад уже предъявляет свои права, врываясь не только вакханалией убийств, но отсвечивая сквозь оболочку наших идей, социальных структур, научных открытий, развлечений. И, действительно, век, оставшийся у нас за плечами, как будто позволил сделать все, что втайне не позволяют себе делать злые помыслы, выношенные адом, гнездящимся внутри человека.

Попробуем, однако, прочитать эту формулу в нашем биоэтическом контексте: если нет творения, и все мы попали в мир по чистой случайности, то почему позволено (общественным мнением и законом) уничтожать трех-четырёх-пяти-шести-недельные эмбрионы, а вот уничтожать их на четвертом-пятом-шестом-седьмом месяце внутриутробного развития как бы уже не вполне пристойно? Почему нельзя помогать умирающим умирать более безболезненно и скорее или, как говорят, «сладостнее», коль скоро жизнь их доставляет им только невыносимую горечь, а других огорчает неоправданными расходами? Почему нельзя вообще «выпалывать» бесполезное население планеты, которое наше мировоззрение.

исходя из соображений пользы, науки или демографии, зачисляет в сорняки? Наша история видела немало этнических чисток тех слоев населения земли, что объявлялись классово, расово или идейно вредными для обитания на ней, однако наше нравственное чувство, пока не могущее переступить барьер «все позволено», еще инстинктивно воспринимает это как работу дьявола.

Позволено, но до какого предела? Убийство детей повсеместно воспринимается как одно из самых отталкивающих злодеяний, но ликвидация эмбрионов принадлежит лишь к неприятным и не слишком афишируемым деталям современного быта. Может быть, потому, что тело ребенка видишь, а эмбриона нет? Но современная техника дает возможность увидеть телесное развитие плода уже в первые недели его существования. Впрочем, эта проблема получает видимость решения в так наз. «теории градуальности».

Оплодотворенная яйцеклетка не является ни человеческим существом, ни личностью, но лишь медленно делается ею... Поэтому разрушение этого организма в самом начале не является чем-то морально предосудительным, но лишь постепенно становится таковым... Когда организм становится полноправным человеческим существом или личностью, уничтожение его из несерьезного проступка превращается в нравственное преступление.⁵

Однако та же яйцеклетка, будучи пересаженной из чрева матери в искусственные условия на любых стадиях ее развития, как показывают современные эксперименты, производит такое же человеческое существо, которое рождается естественным путем. Сущность (слово, которое в русском языке смыкается со словом «существование»), заложенная в него,

¹ D. Parfit, *Ragioni e personi*, Milano 1989, стр. 410.

не может меняться, она реализует себя из себя самой, из первого же соединения женских и мужских хромосом или, говоря богословским языком, из «вести», воли, тайны творения. Отрицая эту весть, мы, переходя на научный язык, должны отрицать и непрерывную программу человеческого развития, сводить ее лишь к постепенно развивающимся телесным функциям, из которых поэтапно рождается потом нечто новое и духовное — личность.

В цивилизованном обществе никто не отрицает статуса человеческой личности как некой ценности, как существования, нуждающегося в защите и многих правах, однако в отрыве ее от сущности, в радикальном разделении личности и лица, лица как изначального дара при творении, лица как отражения образа, по которому мы сотворены, человек в конце концов оказывается перед угрозой. Угроза исходит от него самого, от непреодолимого искушения *быть как боги* в отношении себе подобных, т. е. владеть ими, распоряжаться их существованием. Общество, в котором мы живем, само того не замечая, опирается на компромисс: легализируя выборочную «этническую чистку» самых юных своих граждан, оно с отвращением отворачивается от того же действия в отношении тех, кто немногим постарше. Пока не принято ни законом, ни нравами, ни обычаем прерывать беременность у женщины, которая должна родить через месяц, как не принято убивать старика или калеку, бесполезное лечение которых только поглощает общественные средства. Идеология подавления жизни впрыскивается в либеральном обществе малыми дозами, которые прилипают к его базовым ценностям, таким как «право на выбор» или «освобождение женщины». Но в случае резкой переоценки ценностей, вызванной экономическим или экологическим кризисом, тотчас

раздвинутся границы «приличий», и «банальность зла», по выражению Ханны Арендт, всегда может выплеснуться наружу. Опыт двух осатанелых идеологических режимов, возникших в Европе в прошлом веке, направленных на идеологическую селекцию, не был оригинальным их изобретением, он только обнажил ту установку нашего подсознания, которую мы привыкли держать в узде.

Биоэтика как наука возникла в западном мире и в какой-то мере впитала его юридические, моральные, социальные критерии. Она ориентирована на тот мир, в котором откровенные чудовища хоть и не сходят с телеэкранов, но, как правило, все же не прогуливаются без масок по улицам и пока нечасто побеждают на выборах. Правила, однако, всегда могут поменяться, и либеральная культура, воспитанная на гуманистической логике, проводящей четкую границу между допустимым и узаконенным (убийством зародыша) и недопустимым и преступным (убийством уже сложившегося ребенка) не всегда ощущает, сколь хрупкой может быть эта граница и что допустимое всегда стремится выйти за нее и далеко расширить свои пределы.

Безобидная и философски невзрачная идея случайности, отнесенная ко всякому существованию, легко может послужить своего рода подземным ходом, прорытым под границей, охраняемой сегодня законом и общественной нравственностью, и войти в «стадо свиней», вооружившись генной терапией. И потому сегодня идеи «неслучайности», иным словом, Промысла Божия о каждом человеке, наделения его лицом с самого начала, становятся единственной нравственной и интеллектуальной силой, способной защитить жизнь от «сладкого тоталитаризма», бесшумно выползающего из кожи либерального общества. Основным законом должен стать принцип,

согласно которому власть над жизнью и смертью одного человеческого существа никогда не должна находиться во власти другого.

Даже если это существо состоит только из оплодотворенной яйцеклетки.

«МАТЕРИНСТВО» ДУХА СВЯТОГО

Уничтожение этой клетки или того творения Божия, которое вырастает из нее через несколько недель, прерывает первичную, промыслительную связь матери как соработницы Бога с Его любовью, которая входит в нее вместе с оплодотворением. Женщина при этом становится смертным ложем для собственного ребенка и носительницей смерти. Эта смерть не может не иметь последствий для физического и духовного ее организма, как и для всей ее дальнейшей жизни. В отличие от общества, врача и отца ее плода, женщина знает всем существом своим, что то создание, которое собралось жить в ней, в каком бы малом пространстве оно ни помещалось, несет в себе все чудо жизни во всей ее свернутой полноте и тайне. Даже когда речь идет об одной или нескольких клетках, в них заключен уже весь генетический код будущего человека, его пол, склад ума, характер, коему предстоит развиваться, та свобода, с которой он будет прокладывать свой путь в жизни, как и череда поколений, которым он, в свою очередь, должен дать жизнь. Эта клетка — уже личность, коль скоро она запечатлена образом Божиим и вызвана к бытию любовью Божией. умеющей даже *хотение мужа* (Ин. 1, 13) включить в таинство творения.

Мы не творим жизнь, она только передается через нас как наследие Божие, заложенное в семени и яйцеклетке, проходящее через вновь образуемый генетический код, но источник ее лежит не в нас, но в

отцовстве и материнстве Того, Кого Писание называет *Начальником жизни* (Деян. 3, 15). Разрыв с Ним (то, что на богословском языке именуется грехом) раскрывает свой предельный смысл как соучастие в распятии. Относительно детоубийства мы находим в Евангелии две модели поведения: «этику» Ирода, пославшего своих солдат перерезать всех мальчиков в Вифлееме от двух лет и младше, и ту норму, перед которой нас ставят слова Христа: *истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне* (Мф. 25, 40). И потому всякое искусственное прерывание беременности несет в себе момент богоубийства, и в этом заключается самый глубокий и драматический смысл аборта.

С первых страниц Библии творение как действие Духа и Слова Божия уподобляется зачатию и рождению. Дух Божий, носящийся над водами, по мнению экзегетов, подобен птице, кружащей над птенцами с распростертыми крыльями. Он делает материю и человека способными воспринять Слово жизни и открыться через Него.

Итак, в Ветхом Завете Дух Божий действует в процессе творения медленным и таинственным образом, покрывая и оживотворяя первоначальные воды своей материнской силой, внедряя в них семена жизни. При появлении человека Дух опять волеет в него жизненную силу, запечатлеет в нем образ Божий, призывает его к сыновнему послушанию Отцу.⁶

Носящийся над водами в отношении к Духу означает, по святоотеческой традиции, на которую ссылается о. Борис Бобринской, что Он «согревал» и

⁶ См. Boris Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, P. 1986, стр. 34.

оживотворял водное естество по подобию птицы, высиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу... «Дух носился, т. е. приготавливал водное существо к рождению живых тварей» (Василий Великий).⁷

То, что сказано о творении мира, может быть отнесено и к творению человека. *Если Бог держит все словом силы Своей* (Евр. 1, 3), то сколь отчетливо и внятно для слуха нашей веры сила слова обнаруживает себя в создании человека. *Если Дух все пронизывает* (1 Кор. 2, 10), может ли Он остаться в стороне при созидании того, кто станет Его жилищем, и уже сейчас, задолго до рождения, становится тем малым гнездом, где Он, как птица, высиживает птенцов?

Святой Дух, — говорит преп. Максим Исповедник, — присутствует во всех людях без исключения как хранитель всех вещей и оживотворитель естественных зарождений, но в особенности Он присутствует во всех тех, кто имеет закон, указывая на преступление заповедей и свидетельствуя о Лице Христа...⁸

Жизнь как творение, *проповедующее славу Божию* и открывающее «Лицо Христа» повсюду, где есть Его слово и присутствие Духа, — таково должно быть подлинное видение православия, что вырастает из библейских, а затем и святоотеческих корней. И потому православная этика жизни, содержащая свои императивы и очевидности, свои нормативы и прещения, опирается прежде всего на видение, на чудо сотворения человека, которое никакой другой человек не вправе пресечь. «Не умерщвляй младенца во

⁷См. там же.

⁸ Цит. по: В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, М. 1991, стр. 134.

чреве и по рождении не убивай его», — говорится в «Учении Двенадцати Апостолов», одном из древнейших христианских памятников,⁹ и этот императив становится непререкаемым, отделяющим христианское общество от языческого.

Этим можно объяснить суровость св. Василия Великого (330–379), писавшего в известном письме к Амфилохию:

Женщине, которая сознательно совершает аборт, надлежит понести то же наказание, что и за совершение убийства. У нас не проводят различия, сформировался ли плод или еще нет. Таким образом учиняется суд не только над еще не родившимся созданием, но и над самой женщиной, которая посягает на себя, поскольку большей частью те, кто творят подобные вещи, платят за них жизнью. И потому к убийству плода добавляется другое убийство, совершаемое намеренно теми, кто творит подобные вещи. Тем не менее, не следует проводить в покаянии за него весь остаток жизни до самой смерти, но ограничить покаяние десятью годами; исцеление измеряется не временем, но качеством покаяния.¹⁰

Таково древнее правило, что в принципе остается действующим и в нынешней Церкви, хотя уже давно в церковной жизни предписание покаяния на десять лет и не применяется с такой строгостью. Тем более что подобное наказание женщина, которая является часто жертвой обстоятельств и узницей предрассудков, именующих себя «отсутствием предрассудков», номинально должна разделить со всем обществом, выдающим индульгенцию на детоубий-

⁹ Антология, *Раннехристианские Отцы Церкви*, Брюссель 1978, стр. 17.

¹⁰ *Lettere*, 182, 2 (Ad Anfilochio), в: *La teologia dei Padri*, Citta Nuova, Roma 1975, vol. 3, стр. 367.

ство. Та информация, которая связывает нас сегодня в единый человеческий организм, делает нас в разной мере причастными ко всему, что в этом организме происходит. И тем самым все мы в качестве членов общества как громадной фабрики истребления неродившихся человеческих существ несем за него свою долю ответственности и нуждаемся в покаянии.

Сегодня аборт не занимает заметного места в общественных дебатах и все менее выдвигается в качестве проблемы или вызова совести. Зато выдвигается иная задача: научного использования тканей абортированных эмбрионов, могущих служить для опытов и изготовления ценных лекарственных препаратов (которые, например, могут использоваться при лечении некоторых видов рака). Для христианского сознания здесь не может быть выбора: ничья жизнь не может стать удобрием для другой. Однако в этом случае возникает уже мафиозная проблема торговли эмбриональной тканью, что никак не может быть решена лишь недействующим законом и государством, озабоченным лишь властью и военной мощью. При теперешнем кризисе души и экономики подобная торговля становится самой печальной и трагической страницей в истории той темной России, что, распродав нефть, лес и дедовские ордена, принимается за тайную торговлю собственной плотью.

Повторить ли нам молитву Иисуса перед распятием: *Прости им, Господи, ибо не ведают, что творят* (Лк. 23, 24)?

Однако не ведают о том не только сами непосредственные участники этой иродовой коммерции (хотя даже в них неведение никогда не может быть полным, ибо Слово Божие свидетельствует о себе во всяком человеке), не ведают ясным разумом даже многие христиане, для кого остается недостаточно

выявленным, не вполне развитым понятие сакральности зарождающейся плоти и человеческого тела вообще. Творение всякого человека уже есть таинство, и недаром соучастие в этом таинстве может стать спасительным для женщины, которая *спасется чрез чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием* (1 Тим. 2, 15). Молоху, пожирающему детей, открывшему свои конторы во всем мире (в России же и на всем постсоветском пространстве — будем называть вещи своими именами — чувствующему себя особенно привольно), христианское сознание может противопоставить не столько прописные лозунги, сколько деятельную веру в «материнство Духа Святого», т. е. утверждение святости жизни и почитание человеческого существа как иконы Бога Живого. Может быть, это видение иконы человека останется единственным средством спасения общества, радикально вычеркнувшего идею творения из своей памяти.

БОГ И ЗАЧАТИЕ: ПЕРВАЯ ВСТРЕЧА

Мы находим эту икону уже на первых страницах Библии (*Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* — Быт. 1, 26). Она прикровенно присутствует и тогда, когда Бог обращается к человеку, и уже сама возможность такого общения основывается на подобии между творением и Первообразом. Наконец сам человек, в силу дарованного ему богоподобия, открывает Бога в своем начале, в том Слове жизни, которое «образует» его. Более того, он наделен духовной способностью слышать это Слово и вступать в диалог с ним. Еще до рождения человеческое существо встречает любовь, которая раскрывает себя в акте творения, и сама его вера есть, среди прочего, не психологическое, но онтологическое, «утробное» воспоминание об этом акте. Ибо

вера есть также и восстановление нашей прапамяти о встрече с Богом в момент образования нашего я, не имевшего в тот момент еще никакой видимой памяти.

*Ибо Ты устроил внутренности мои
и соткал меня во чреве матери моей.
Славлю Тебя, потому что я дивно устроен.
Дивны дела Твои,
И душа моя вполне сознает это.
Не сокрыты были от Тебя кости мои,
когда я созидаем был втайне,
образуем был во глубине утробы.
Зародыш мой видели очи Твои;
в Твоей книге записаны
все дни для меня назначенные,
когда ни одного из них еще не было.
(Пс. 138, 13–18).*

Как бы ни толковать этот псалом, непосредственный смысл его — откровение любви, принимаемой и узнаваемой человеком. В откровении этой любви человек обретает самого себя, то свое я, существующее еще до всякого я, то изначальное ядро своей личности, которое встречает *во глубине утробы*, вынашивающей его, взгляд Божий, тайну Промысла, весть о Богоприсутствии. Принимая все это, вспоминая об Отце костями, утробой, зародышем, то есть всем своим я, еще не разделенным на физическое и психическое, человек осознает себя — не рационально, но экзистенциально — творением или сыном Божиим. И потому недаром в святоотеческой традиции этот Псалом толкуется чаще всего как пророчество о Христе, Боге-Сыне. Ибо присутствием и светом Его отмечено всякое человеческое существо.

«Дивно ведение о Тебе, которое я нахожу в себе», — говорит в комментарии на этот Псалом св. Василий Великий. Но дивно и то откровение о человеческой лич-

ности, которое дается нам в этом диалоге с Отцом Небесным. Личность есть то, что Бог возлюбил до ее создания, вызвал из небытия, позвал по имени. Всякая личность несет в себе зов и весть. Этот зов творения, эту весть, исходящую из уст Божиих, можно прочесть в «устроении человека», как назвал свою книгу св. Григорий Нисский, в науке о зарождении жизни.

Современную генетику, — по словам одного из основателей этой науки Жерома Лежена, — можно свести к одному элементарному кредо, которое заключается в следующем: в начале была весть, эта весть была в жизни, эта весть и есть жизнь.

Весть можно услышать и прочесть по-разному: на биологическом языке, на философском, на богословском, и всякий раз она будет нести один и тот же смысл. На биологическом языке она внятно говорит нам о том, что слияние двух клеток, мужской и женской, не является механическим сложением, но тотчас создает новый организм со своей «программой», развивающийся уже по собственным законам, нуждающийся в материнской утробе как питательной среде, но в принципе уже не зависимый от нее, несущий в себе необъятный запас «человеческой информации», что *созидается втайне* в качестве костей, внутренних органов, мозга и наконец души со всей ее свободой, наконец в замысле о множестве будущих поколений, которые должны выйти из одной оплодотворенной клетки.

Никто, конечно, не может вспомнить о себе в утробе матери, такое воспоминание дается изредка лишь молитвой, очищением и «исповеданием» перед Богом. Человеку дана особая память узнавания или обретения себя в любви Божией и в благодарении в ответ на ту любовь, которая извела нас из не-

бытия. В этой благодарной памяти — нисходящей до момента своего творения, от него восходящей к Богу, в чьем Слове заключена власть и над посмертным нашим бытием — заключено искусство благодарения, что составляет одну из основ нашей веры.

«Человек является человеком уже с момента зачатия», — настаивает Лежен и множество современных генетиков. На философском языке мы можем говорить о «свернутом я», которое еще не обрело сознания, не создало ни своего мира, ни понятийного аппарата, замыкающего я в себе самом и тем самым — в силу первородного греха — ограждающего его от Бога. Именно поэтому свернутое я более открыто любви Божией, не защищено перед ней, и потому она действует здесь более зримо и ощутимо. *И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее* (1 Ин. 4, 16), и коль скоро такова наша вера, как можно не увидеть в каждом акте зачатия таинство создания микрокосма из ничего и любви? Человеку не позволено нарушить эту связь, созданную однажды и навсегда, чтобы вернуть в небытие то, что призвано Богом к жизни. Ибо небытия больше нет, и то, что зачато, останется *живым*, предназначенным для жизни — здешней и «будущего века». *Весть* входит в это сплетение клеток, которое уже есть *весь* человек, душа и тело, строит, соединяет, служит в нем *художницей*, посланницей любви Господней, *веселясь на земном кругу Его* (Прит. 8, 31).

На втором месяце после оплодотворения зародыш приобретает черты человека в миниатюре, на пятой неделе беременности его размеры возрастают до 8 миллиметров, удлиняются его руки и ноги. Мускульная ткань сгущается в некое подобие скелета. Возникают глаза, уши, рот, то есть лицо, на котором иногда можно различить какое-то подобие улыбки.

К этому времени зародыш достигает уже 30 миллиметров в длину, и особый аппарат может различить первые удары его сердца.

На третьем месяце мы застаем ребенка в его естественной среде: амниотической жидкости. Он находится там со сложенными ручками и ножками. По слову одного исследователя,¹¹ сейчас он похож на космонавта, дремлющего в своем межзвездном доме. На глазах появляются веки, которые закрываются для предохранения глазного яблока, чтобы вновь открыться на шестом месяце, но они так прозрачны, что их не видно. Начинается интенсивный рост костей. Мужские зародыши отличаются от женских. Человеческое лицо различимо уже на восьмой неделе со дня зачатия.

Именно третий месяц беременности, когда плод обретает лицо, считается наиболее «подходящим» для его уничтожения. При умышленном прерывании беременности (ибо оно производится чаще всего именно в этот период, по крайней мере, в России) плод пытается сопротивляться в меру своих сил, как бы чуть отодвигаясь, словно пытаясь ускользнуть.

К 12 неделям заканчивается формирование всех органов. Зародыш давно уже начал шевелиться, но движения его столь легки, что мать пока не замечает их.

Она начинает различать их лишь на пятом месяце, когда сон чередуется у ребенка с периодом бодрствования. Возникает иммунная система, которая защищает его от некоторых инфекций. Размеры плода достигают приблизительно 25 сантиметров.

На шестом месяце ребенок приобретает способность выживания вне матки, разумеется, при максимальной помощи, которую способна оказать

¹¹ Christopher Vaughan, *Come comincia la vita* (назв. оригинала *How life begins*), Firenze 1998, стр. 69.

современная медицина. Вес его достигает 500 граммов.

На седьмом месяце ребенок способен выжить даже в случае преждевременных родов, ибо его легкие могут впитывать кислород и передавать его в кровь.

На восьмом месяце ритм развития плода замедляется, сформировавшиеся органы постепенно достигают своей зрелости. Его нервная система уже в состоянии координировать все движения тела. Вес его достигает 2,5 кг, и он начинает готовиться к своему появлению на свет.

К десятому месяцу внутриутробное развитие заканчивается, и ребенок, который первым «узнает» об этом, сам выбирает момент своего появления на свет. *Соткав* человека во чреве матери, одарив его Своим образом, Бог дарует ему свободу и словно отходит в тень.

Как в том, что влагается для зачатия тела, невозможно увидеть развитости членов прежде образования тела, так нельзя понять в нем и особенностей души, пока ее возможность не перейдет в действительность.¹²

БОГ И СМЕРТЬ: ПОСЛЕДНЯЯ ВСТРЕЧА

*В Твоей книге записаны
все дни, мне назначенные...*

То, что относится к зачатию, с тем же правом может быть отнесено и к концу жизни. Коль скоро жизнь человеческая священна и возлюблена Богом, то Его любовь ничуть не теряет Своей силы и зречести и в конце ее. Более того, «финальное время» — это наи-

¹² Св. Григорий Нисский, *Об устройении человека*, перев. В. М. Лурье, СПб. 1995, стр. 94.

более важный момент на нашем пути, чей сокрытый или раскрытый смысл — продолжение того (исповедального или мятежного) диалога с Богом, который возникает при зачатии и длится все наше земное время. Умирание, истощание силы и крепости нашей — это нередко единственная возможность высказать то главное, чего мы не смогли выразить при жизни, и дать Богу досказать то, что Он приготовил на самый конец разговора. Момент физического и психического изнеможения снимает какие-то покровы или коросты с нашей души, открывает слух нашего сердца для того обращения к нам, которое мы не сумели услышать в течение жизни.

Когда тело засыпает в смерти, а душа пробуждается, то припоминает свои сновидения в этом мире, стыдится их и краснеет. От внезапного изумления приходит в ужас, когда обнаруживается тайное, она уподобляется человеку, пробудившемуся ото сна...¹³

Но разве пробуждение не начинается уже здесь, на земле? Или скорее та жизнь, которая нам предстоит, уже как будто просачивается в нас, касается своей тенью той, что сейчас уходит. И потому христианская вера имеет особое отношение к смерти, рассматривая ее как важнейший, ключевой момент всего нашего земного существования. Смирение и благодарность, с которой человек способен воспринять свою смерть, есть уже тот знак доверия к Богу, с которым он идет на суд любви Его. Смерть во сне или слишком краткая никогда не считается завидной долей в понятиях православного благочестия, ибо эта краткость крадет у человека, и, может быть, и у Бога тайну последней их встречи

¹³ Св. Ефрем Сирин, *Творения*, том 4, М. 1994, стр 359–360.

на земле. Смысл этой тайны — возвешение любви Божией как последнего обращения. Это возвешение звучит по-своему для всякой умирающей души. Ему нередко сопутствуют три таинства, связанные с умиранием, которые при необходимости должны быть предварены крещением на смертном одре: исповедь, соборование и причастие. Во всех этих таинствах содержится обетование прощения, с которым человеческая душа вступает на порог «жизни будущего века».

Смерть, однако, стоит не только в конце нашей жизни. Смерть есть часть нашего повседневного существования, в которое она вписана как повседневная возможность и как неизбежность, и «память смертная» неотделима от жизни веры. Каждая православная литургия трижды повторяет прошение о ниспослании «христианския кончины живота нашего безболезненны, непостыдны, мирны...» «Непостыдной» — решимся предложить здесь наше толкование — означает прошение о том, чтобы при встрече с Богом, Который ждет меня, стыд не покрыл *лицо мое* (см. Пс. 43, 16), чтобы весь мой стыд, всю наготу моего греха уже в этой жизни я сумел принести на суд Господу и смыть покаянием. «Мирной» — не всегда подразумевает освобожденной от физического страдания, но страданием самим примиренной со Христом. Как сказал Поль Клодель, следуя по стопам святоотеческой мысли: «Христос пришел не для того, чтобы освободить нас от страдания, но для того, чтобы наполнить его Собой».

Тот, кто ходит *пред лицом Господним* (Пс. 114, 9), не вправе уклоняться от этого пути, когда он проходит через смерть, ибо подлинное переживание смерти должно непременно нести в себе момент богообщения. И вправе ли мы, пока живущие, не верить всей той бесконечной череде свидетельств, которые

существуют на сей счет?¹⁴ И коль скоро подобное требование относится ко всему земному существованию христианина, то как можно отвернуться от последнего свидетельства в верховный, крестный, таинственно «евхаристический» момент нашей жизни? Как можно ограждать себя от того света, который может излиться, затопить нас в последнее мгновение жизни?

Тем самым вопрос о легкой, «сладостной», искусственной смерти — эвтанази — едва ли даже может быть поставлен православным сознанием. Возьмем самый крайний случай, когда умирающее тело уже потеряло все, что принадлежало ему в земной жизни и делало его живым: сознание, возможность двигаться, говорить, отвечать на вопросы даже взглядом. Перед нами как будто только обрубок

¹⁴ Я позволю себе привести лишь одно из них, тем более важное для нас, что оно говорит об умирании неверующей женщины. Митрополит Антоний (Блум) рассказывает о молодом человеке, проводящем ночь в молитве у постели умирающей: «Что происходило с этой женщиной, вступавшей в мир, который она отрицала, которого никогда не ощутила? Она принадлежала земле — как могла она вступить в небесное? И вот что он пережил, вот что, как ему казалось, он уловил, общаясь с этой старой женщиной через сострадание, в озадаченности. Поначалу умиравшая лежала спокойно. Затем из ее слов, возгласов, ее движений ему стало ясно, что она что-то видит; судя по ее словам, она видела темные существа; у ее постели столпились силы зла, они кишели вокруг нее, утверждая, что она принадлежит им. Они ближе всего к земле, потому что это падшие твари. А затем она вдруг повернулась и сказала, что видит свет, что тьма, теснившая ее со всех сторон, и обступившие ее злые существа постепенно отступают, и она увидела светлые существа. И она воззвала о помиловании. Она сказала: “Я не ваша, но спасите меня!” Еще немного спустя она произнесла: “Я вижу свет”. И с этими словами — “я вижу свет” — она умерла» (Митрополит Антоний Сурожский, *Жизнь. Болезнь. Смерть*, М. 1995, стр 80–81).

страдающей человеческой плоти, ибо страдать можно и без сознания, но не без души. Душа остается, проживая во всей полноте свой смертный час, открытый более Богу, чем людям. Смертный час в чем-то подобен «первому часу» жизни, душа уже не имеет защиты (как не имела ее в момент творения и внутриутробного развития), и Бог может свободно войти в нее, не наталкиваясь на бесчисленные наши «соображения» и преграды, выстроенные в течение жизни.

Православная Церковь преподает умирающему телу таинства, не требуя, как мы сказали, обязательного участия в них сознания, т. е. нашего взрослого, сложившегося, уплотненного я. Она как бы обращается к я первоначальному, очищенному (или очищаемому) страданием, ибо таинство есть связь с *вещами невидимыми* (ср. Евр. 11, 1), и оно приносится и невидимому нашему существу. Ибо *вещи невидимые* рождаются уже здесь, в нашей земной душе, однако до последнего момента мы ничего не знаем об их судьбе. Мы знаем об этом теле, что душа еще в нем, что дух его еще не окончил пути, и потому он наделен правом, долгом, жаждой соединиться с Господом в последнем таинстве. И Господь всегда волен разбудить это тело, вернуть его к жизни, ибо до последнего момента дверь для чуда исцеления не должна оставаться захлопнутой.

Речь не идет исключительно о богословском подходе, но о реальном опыте, удостоверенном множеством откровений святых и людей обычных. Есть пронзительные описания смерти у Льва Толстого, сумевшего в чем-то угадать последний опыт зрелости, нежданного просветления в пограничные моменты жизни и заключившего в образ то, что не имеет образа и называется благодатью, что оказывается бесконечно более важным, чем вся предшествующая

жизнь. Вечность входит в этот прорыв, создаваемый приближающейся смертью, разрушающей ту броню, в которой протекает наше повседневное существование, и освобождает подлинное наше я, чьим первым жилищем была когда-то оплодотворенная яйцеклетка и последним — немощное тело, лишенное всего, что мы привыкли считать человеческим.

Но если во внутриутробном «устройении человека» Дух Божий, созидавший нас, обращался к нам помимо нашего сознания, то умирание, лишая нас контактов с другими и даже с самими собой, своей памятью, своим опытом, своей мыслью может неожиданно освободить, словно распахнуть нас для жизни Духа. И тогда присутствие и участие Божие обнаруживает себя с такой мощью, о которой доселе могли не ведать даже глубоко религиозные люди. Одно из самых поразительных, духовно подлинных свидетельств об этом мы находим у о. Сергия Булгакова, прошедшего через опыт умирания и сумевшего описать его:

Где была моя мысль, никогда во мне не угасавшая? Где «проблематика», всегда меня сверлившая? Где комплекс идей, вдохновлявших и радующих, с которыми я переступил порог даже и этого госпиталя? Все это как будто угасло, перестало существовать. Я был пуст, мне была, очевидно, мысль уже непосильна. Мое существование оскудело, упростившись до телесного бытия, ставшего лишь возможностью страдания. Чувствовалась ли близость Божия? Да, она была ощутима, поскольку меня ничто от Бога не отдаляло, кроме телесного страдания, потому что отошло все другое. Эта близость Божия, стояние перед Ним лицом к лицу, было трепетно... И в этом смысле была близость страшная и святая, как у Иова. Но она... не была радостная, ибо... была насквозь пронизана одним чувством, вскую меня

оставил? Однако наряду с этим еще одно, чего я не ведал доселе и что явилось для меня настоящим духовным событием, которое останется навсегда откровением, — не о смерти, но об умирании — с Богом и в Боге. ...Я умирал со Христом, и Христос со мною и во мне умирал...¹⁵

Разве это «умирание Христа во мне» не являет собой одну из самых «явленных» икон или «изображений» Христа, какие мы знаем? Здесь, через «изнеможение плоти» в лице человеческого проглядывает Лик Христов. Лик, который «строит» новую личность умирающего. *Сеется тело душевное, восстает тело духовное...* Так и написано: *первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий* (1 Кор. 15, 44–45). *Дух животворящий* входит в человека, когда «опадает» земная душа, падают защитные перегородки, ветхий Адам становится прахом, но именно из этого праха восстает будущий насельник Царства Божия, который должен *разрешиться, чтобы быть со Христом* (см. Фил. 1, 23).

То, что именно о. Сергию Булгакову было дано рассказать об этом, было личным даром ему, но сколько людей прошло через такое умирание бессловесно и безвозвратно? Чувствуется, что даже предельная откровенность и ясность описания не передает того, что на самом деле пережито. Умирание во Христе делается нашим последним крестным знаменем.

Неужели вы не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились (Рим. 6, 3)? Допустимо ли лишать человека этого последнего крещения, приводящего его на порог Царства Божия?

¹⁵ С. Н. Булгаков, *Софиология смерти*, цит. по изд.: *Тихие думы*, М. 1996, стр. 287.

Откровение смерти, если нам позволено судить о нем, совершается тогда, когда умирание обнажает наше существо до того предела, когда оно уже перестает быть нашим и становится целиком Его... Христос, войдя в нас при творении, сораспинается с нами в смерти, однако у нас всегда остается свобода выбора — узнать себя в одном из двух разбойников, с Ним сораспятых...

Впрочем, всякому еще не прошедшему через этот опыт, следует скорее молчать о нем.

Добровольное лишение себя жизни, даже если оно представляет собой благоразумное бегство от страданий, всегда считалось уклонением от этой последней встречи со Христом. И потому оно воспринималось как тяжкий грех, который Церковь на земле уже не может отпустить, ибо всякий грех отпускается только при покаянии.¹⁶ По церковным канонам самоубийц и даже только подозреваемых в самоубийстве не отпевали в храме и не хоронили в церковной земле. Но те правила устанавливались в когда-то крепком христианском обществе (если было такое), если же говорить о нашем мире, то он, все больше отталкиваясь от смерти, вытесняя ее из памяти, исключая ее из жизненных своих «проектов», оказывается как раз наиболее незащищен перед ее зовом и искушениями, перед ее змеиным заволаживающим взглядом.

¹⁶ «В самом деле, — пишет бл. Августин, — не напрасно в священных канонических книгах нельзя найти нигде такого божественного предписания или дозволения на то, чтобы мы причиняли смерть самим себе даже ради приобретения бессмертия, или ради избежания и освобождения от зла. Когда закон говорит: *не убий*, надлежит понимать, что он воспрещает и самоубийство...» (*О Граде Божиим*, кн. 1, XX, цит. по изд.: *Творения Блаженного Августина*, II, Жизнь с Богом, Брюссель 1974, стр. 37).

В сегодняшней России (как и в европейской части бывшего СССР), со всеми ее нынешними житейскими, душевными и духовными мытарствами, самоубийство, если наши сведения верны, стоит на пятом месте в качестве причины смертности. Даже если это и не так, и самоубийство по статистике занимает более скромное место (но ведь мы не знаем ничего о самоубийствах скрытых, как и о числе так наз. «попыточников», коих обычно бывает в 4–5 раз больше), во всех случаях следует отдать себе отчет в том, что самоубийцы в России, прошлые и потенциальные — это целый народ, тот заблудившийся, пропавший (из глаз наших) народ, который больше всего нуждается в милосердии Божиим — и церковном. Можем ли мы, православные россияне, где бы мы ни жили и к каким бы юрисдикциям ни принадлежали, запросто списывать этот народ в геенну, когда, наверное, у каждого есть брат, сын, дочь, близкий друг или только дальний родственник, знакомый или даже случайный попутчик, который прошел (или, может быть, скоро пройдет) через этот «безбожный» и потому куда более страшный и темный опыт смерти? И если Церковь пока мало что может сделать для их защиты *физической*, то не следует ли нам задуматься о *молитвенной* и даже *литургической* защите их, об особых прошениях о сохранении и спасении, во-первых, младенцев во чреве матерей, во-вторых, тех, кто решился поднять на себя руку? Ибо аборт и самоубийство суть злейшие, давно запущенные и по обыденности своей как бы почти забытые язвы России.¹⁷ Может ли боль их не отзываться в Церкви, коль скоро она хочет остаться с детьми, которых дал

¹⁷ Намеренно не ставлю эпитет «сегодняшней», ибо нет существенного отличия между ситуацией с абортами и самоубийствами сегодня и в России коммунистической.

ей Бог (см. Евр. 2, 13)?¹⁸ Формы поминовения могут быть разными, но ни единый человек не должен уходить из жизни лишенным молитвы и вздоха. Пусть мы не вправе просить о Царстве Небесном, но почему мы не можем молить о прощении и сострадании Божиим?

Нередко мы вспоминаем слова (по духовному «безумию» своему, может быть, самые удивительные в святоотеческом наследии) о «сердце милующем», «возгорающемся» от жалости и проливающим слезы о всяком творении, приносящем молитву о птицах, животных и даже о врагах истины и самих демонах (преп. Исаак Сириин). Найдется ли в нас хоть малая частица того безумия молитвенной жалости о нерожденных детях и лишивших себя жизни, возлюбленных Богом и забытых нами?

Со страданием должны мы молиться и с болью докучать Богу обо всем этом, — говорит в другом месте преп. Исаак. — И такое отношение должны мы иметь ко всем людям: со страданием молиться о них, как о самих себе, ибо таким образом вселится в нас Божество, и воля Его будет жить в нас как на небе, так и на земле.¹⁹

¹⁸ Те разрешения на отпевания самоубийц по заявлению о душевной болезни — не всегда знак милосердия, скорее растерянности. Лишь очень небольшой процент из тех, кто лишил себя жизни, действительно страдали шизофренией или маниакально-депрессивным психозом. Уныние и отчаяние суть духовные состояния, детально и многократно описанные в аскетической литературе и поражающие даже опытных монахов. Но поскольку, в отличие от монахов, сегодняшние искатели собственной смерти не ведают о путях духовного исцеления и, как правило, не ищут помощи в Церкви, то не должна ли сама Церковь предложить им помощь, хотя бы келейной, но получившей церковное благословение молитвой?

¹⁹ Цит. по книге иеромонаха Илариона (Алфеева) *Мир Исаака Сирина*, М. 1998, стр. 217–218.

ВРЕМЯ ЖИТЬ И ВРЕМЯ УМИРАТЬ

До сих пор мы говорили скорее о духовной, мистической стороне дела, но у всех этих проблем есть еще этическая, чисто практическая сторона, и здесь возникает вопрос о том, кто собственно убивает и кто становится сообщником убийства. Смерть другого человеческого существа, как мы уже говорили, — это событие, которое более чем что-либо другое может стать орудием, механизмом, запущенным под нажимом той или иной идеологии, принимающей на себя (или чаще скрывающей) анонимную ответственность. Опасность эвтанази заключается в том, что, превращая смерть в одну из бытовых услуг, общество незаметно для себя присваивает полномочия, которые вообще не могут принадлежать человеку — ни лечащему, ни умирающему, ни начальствующему. Врач, родственник, сам больной, нарушая заповедь «не убий», покушается и на заповедь «не укради» по отношению и к человеку и к Богу. Но проблема еще и в том, что этот похититель чужой власти не бывает одиночкой, его легко заменить грабителем, куда более могущественным (финансовая группа, политическая партия, мафиозная группировка, пришедшая к власти), и легкая смерть без усилий может быть поставлена на поток.²⁰

Но когда мы говорим об эвтаназии, то здесь речь идет чаще всего о ясно выраженной воле больного, — насколько он вправе распоряжаться собственным концом? Конечно, кроме его совести никто не может быть хозяином этого права, однако, могут ли общество и медицина заключать с ним такого рода

²⁰ Парадоксальным образом такого рода опасность становится реальной как раз в том обществе, которое приблизительно по тем же, хотя и не всегда ясно сформулированным соображениям отказывается от смертной казни.

договор и служить его исполнителями? Для того, кто живет верой, очевидно, что Бог присутствует в смерти всякой человеческой личности и человек не вправе изгонять Его своей волей, *ибо сила Моя*, — как сказано в откровении апостолу Павлу, — *совершается в немощи* (2 Кор. 12, 9). Не дает ли эта немощь единственную в нашей жизни возможность заговорить с нами?

И есть еще один пастырско-догматический момент, о котором нельзя не вспомнить. В христианском видении болезнь и смерть суть последствия греха. Человек может бороться с болезнями и отодвигать старость и смерть, отменить же их он не в силах. Но грех очищается страданием во Христе, и смерть дарует нам последнюю возможность очищения. И последнюю на земле возможность любви. И вот такая смерть — в покаянии и любви к Тому, Кто ждет нас за порогом жизни, в радостном (только святым в умирании это дается) предвкушении встречи с Ним, почитается в православии праведной смертью.

Зачатие и смерть — это два образа богоприсутствия, две иконы встречи с Богом, дарующим жизнь земную и открывающим ее для вечности. И коль скоро человек не может избежать первой встречи, ибо дар жизни нельзя отклонить, то как может он не явиться и на вторую, если Бог ждет его (даже неверующего) именно в этом, условленном месте? Он призван к последней встрече с Богом, и она всегда происходит на *Кресте*. Человеческая жизнь имеет две границы, в начале и в конце: таинство творения и тайну Креста Христова. Пространство между этими двумя тайнами принадлежит его свободе, его разуму, его своеволию, словом, жизни. Эта свобода не нарушается даже Богом, но за пределами этих границ начинается уже свобода Божия, и человек также призван уважать и ее.

Мне думается, исходя из этих двух критериев — отношения к зачатию и отношения к смерти — следует оценивать степень того, насколько то или иное общество может считаться христианским. *Время жить и время умирать* — перед лицом Божиим сакральное время, и те, кто отдает себе в этом отчет, вправе добиваться для него как религиозного освящения, так и определенной социальной защиты. Если долг всякого государства (если государство — не людоед) — защищать своих граждан, то долг христиан — напоминать *вовремя и не вовремя*, что гражданами становятся со дня зачатия и остаются до последнего вздоха на земле. И что жизнь между этими двумя мгновениями столь же священна и принадлежит Богу.²¹

Итак, если можно говорить о биоэтическом мышлении с точки зрения Восточной Церкви, то его следует создавать как отражение благословенной встречи с Богом, с Его творческой волей, Его благодарным присутствием в человеческой жизни и благодарного ответа на это присутствие. Наш «этос», наш выбор перед лицом зарождения или угасания жизни определяется именно этим ответом. Там, где выбор происходит вне встречи, т. е. при исключении или забвении присутствия Божия, при игнорирова-

²¹ Не знаю, поднимался ли когда-нибудь христианскими депутатами в российской Думе вопрос о «статусе эмбриона», столь часто обсуждаемый в философских, богословских и парламентских дискуссиях в Западной Европе. Научно и философски грамотная и юридически обоснованная постановка этого вопроса, опирающаяся на общественное мнение и определенную политическую волю, могла бы привести если не к полному запрещению, то хотя бы к радикальному сокращению аборт в России. Согласно статистике (возможно, и неточной), приблизительно каждый седьмой аборт на планете происходит в России (5–6 миллионов от общего числа 35–37 миллионов год).

нии Его воли, отрицании Его свободы, биоэтическому мышлению уже нечего делать. Это относится среди прочего и к клонированию, т. е. умножению генетически тождественных живых существ, включая человека. В клонировании нельзя не видеть обезьянничания и передразнивания акта творения.²²

То же самое можно сказать и о генетической манипуляции. Генетический код человека может быть уподоблен книге, при написании которой было использовано 3,5 миллиарда букв, и мы способны лишь в очень малой степени разобрать и понять их. Но теоретически наше познание может пойти гораздо дальше, и однажды человек, вероятно, сможет прочесть весь свой генетический код, а прочитав, попытаться в какой-то мере изменить его. В таком случае наша медицина сможет справиться с рядом генетических болезней и принести человечеству множество

²² Здесь мы не коснулись другой важнейшей проблемы: соотношения Церкви (или религиозного сознания в целом) и гражданского права. Когда речь идет об абортах, закон последовательно и логично может взять под свою защиту тех, кто может считаться самой бесправной и незащищенной категорией населения любой страны – детей, находящихся во чреве. Для этого достаточно даровать гражданские права эмбрионам, признать за ними не одно лишь «клеточное», но и полное человеческое достоинство. Сложнее с эвтаназией, она отстаивается именно ради «права на выбор» и защиты достоинства умирающего. Если на сегодняшний день законодательства большинства стран отрицают это право, то нет никакой гарантии, что это отрицание надолго удержится в будущем. Церковь, однако, не может стоять лишь на одном отрицании; ее задача – христианское свидетельство о смерти и милость к немощным, т. е. сильное облегчение страданий, которое обеспечивается и «сердцем милующим» и государственным правом. Что касается клонирования, то здесь в какой-то мере присущее всякому человеку чувство «правды Божией» еще может действовать заодно со здравым смыслом и пока еще неубитым инстинктом самосохранения.

инных подарков, но такое открытие — как «мирный атом», который, как каждому ясно, может обернуться и своим генетическим Чернобылем.

Это означает, судя по первым удавшимся опытам, тиражирование особого человеческого существа, производимого по его собственному образу и подобию, поточное производство гомункулусов (которые не будут столь безобидны, как у Гёте). Нетрудно представить себе, что этот опыт самотворения со стороны человека, станет, по сути, тем, чем он уже есть изначально, открытым состязанием с Богом и попыткой похищения Его власти, ибо, овладевая физическим существованием себе подобного, мы непременно добиваемся и ключей ко внутреннему его миру, к полному владению тем, что больше уже не будет называться «душой». Если Гегель видел в мировой истории постепенное движение к свободе, завоевываемой человеческим разумом, то, соглашаясь с ним, следует добавить, что эта свобода может отлично служить и умножению рабства, порождаемого тем же автономным разумом, коль скоро он найдет это для себя выгодным. То, что не удалось осуществить тоталитарным идеологиям прошлого века, действовавшим отнюдь не только насильем, но и соблазном некоей исторической, этической или расовой «разумности», но все же не способным полностью лишить своих подданных внутреннего выбора, может оказаться по плечу новой биологической утопии, диктатуре переписанного заново генетического кода. Европейские парламенты, пока еще запрещающие клонирование, словно отступая перед воронкой, куда может затянуть человечество, не имеют твердого уступа, на котором они могли бы удержаться и не соскользнуть в нее. Ибо единственным обоснованием запрета на изобретение человека человеком может быть лишь видение его в образе Творца.

Это видение следовало бы назвать «евхаристическим», ибо оно исходит из перспективы «литургического места человека в космосе», из его причастия тому, что Библия называет Премудростью.

ЛЮБОВЬ КАК ПРЕМУДРОСТЬ

Искусство Премудрости состоит не в построении какой-то особой богословской дисциплины «софиологии», но в нашем узнавании любви Божией, разлитой, звучащей и действующей в мире. Премудрость может быть заключена уже в «слухе сердца» нашего, настроенного (как настраивают инструмент) на внимание к Богу, на диалог с Ним, на Его присутствие и на повиновение Ему. Но первоначальное отношение к Премудрости — в изумлении перед тем, что ею создано. Человеческий зародыш, зигота, оплодотворенная яйцеклетка, *устроены дивно* прежде всего потому, что в них уже вложен, им послан в свернутом виде образ Божий со всеми его дарами и обетованиями. Премудрость противостоит закрытости, т. е. некому самодовлеющему (в позапрошлом веке его несколько неточно называли «отвлеченным») знанию, имеющему своим центром самоутверждающееся человеческое *я*, упрянтанное за бесстрастной и безликой рациональностью, скрывающей в себе иррациональную волю к хищному эгоцентрическому господству.

В видении Премудрости Бог отдает Себя Своему творению, одаривает его Своими энергиями, повсюду обнаруживает Свое присутствие. Премудрость открывает перед нами процесс творения, когда Бог «оплодотворяет» Своей памятью и любовью все, что Он вызывает из небытия. *Господь премудростию основал землю, небеса утвердил разумом* (Прит. 3, 19). Наше мышление может воспринять образ этой премудрости, потому что подобное познается подобным, ибо тот необъятный разум, что пронизывает собой

творение и наполняет собой каждую клетку его, соотношен и с человеческим сердцем и разумом, каким бы малым он ни был. Когда познание обращается к Премудрости, открывает ее для себя, вслушивается в нее и в конце концов становится ее отражением, мы вправе называть его святым, благодатным. Познавательные «блага», которые ему посылаются, истины, которые им открываются, принадлежат творению, которое не таит от человека своих секретов. Но когда наше познание добивается полной своей «суверенности», когда, отворачиваясь от Премудрости и оспаривая ее, оно в то же время ее обкрадывает, создает свой собственный универсум, как бы извлекая его из мира своего я, оно становится в библейском понимании «неправым» или «нечестивым».

*Неправо умствующие говорили сами в себе:
Коротка и прискорбна наша жизнь,
и нет человеку спасения от смерти,
и не знают, чтобы кто освободил из ада.
Случайно мы рождены,
и после будем как бывшие... (Прем. 2, 1–2).*

«Сила, которая вызвала меня к жизни, слепая», — вторит «неправо умствующим» Шопенгауэр, и эта мысль повторяется во множестве вариантов в идеях о «случайности» или «заброшенности» нашего я в этот абсурдный мир-западню, затерянный среди стольких других. Премудрость же — не что иное, как открытие любви, «что движет солнце и светила», молекулы крови и сигналы мозга, прозрение ее, одеяние ее нашим человеческим разумом и зрением, созерцающим «секреты славы Божией, сокрытой в существах и вещах» (преп. Исаак Сирий). Правда, чаще всего человек предпочитает пользоваться информацией о мироздании подобно штабу воюющей армии, использующей сведения, добытые у другой.

Но какие бы документы с грифом «совершенно секретно» ни оказывались в наших руках и как бы мы ни пользовались ими, они — лишь мелкие осколки все той же распахнутой перед нами и бездонной, разверстой тайны, которая лежит в истоке творения. Имена этой тайны неисчислимы, мы знаем лишь первые из них — Любовь и Премудрость.

И, коль скоро мы говорим о Премудрости, касающейся «этики жизни», то она начинается с тех же слов, с которых начинается и Благая Весть: *Слово стало плотью*. Всякий раз, когда рождается человек, Бог вновь сходит на землю — в свете, который *просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1, 9), в Слове премудрости, скрытой в его душе и заложенной в самом его творении, наконец в образе Божиим и лике Христовом, запечатлеваемом на его лице.

Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть (2 Кор. 13, 5).

Слово, соучаствующее в зачатии, выносит человека из любви Божией вовне, из первоначального образа к полноте его существования.

Развиваясь и проявляясь в известной естественной последовательности, — говорит св. Григорий Нисский, — она (человеческая природа) продвигается до совершенства, ничего не привлекая извне, но сама себя последовательно доводя до совершенства.²³

Слово Божие явилось в мир не для того, чтобы молчать, но затем, чтобы говорить, открывая себя во всем, восходя от славы к славе — от строения земли и семян растений до человеческого зародыша. Только человеку дано вспомнить или узнать свое устро-

²³ *Об устройении человека*, цит. изд., стр. 94.

ение, т. е. откликнуться словом на Слово. Но в этом воспоминании-узнавании просыпается и приносит свою благодарность все творение как жилище Премудрости и Духа Святого, как следы Бога, ставшего плотью. Ибо «тайна Воплощения, — говорит преп. Максим Исповедник, — заключает в себе значение всех тварей».

Воплощение — ключ к тому, что все в мире существует и развивается *во Христе*, присутствующем в истории и в творении, знак того, что на всем начертан Его образ. Воплощенное Слово в истории спасения — это умирание на Кресте и пробуждение со Христом к новой жизни. «Кто познал тайну Креста и погребения, — продолжает преп. Максим Исповедник, — знает также «разум вещей»». В свете этого разума всё — и в первую очередь наука о жизни — приобретает новый смысл, ибо всякая жизнь причастна Воплощению и Слову, и сам человек, по словам св. Григорий Нисского, стал «подражанием Богу».

Православие, однако, скорее избегает говорить о науке жизни как совокупности нравственных нормативов и не создает этики, отделенной от духовной жизни. Абсолютной нормой остается лишь благодарное принятие любви Божией, что конкретно означает сохранение и поддержание человеческой жизни в ее начале, расцвете, упадке, конце и отказ от пародии на ее искусственное воспроизведение вне моногамной семьи, как Богом благословенной формы жизни. В остальном, если нам позволено судить о том, не следует создавать еще одного свода раз навсегда установленных запретов и разрешений, создавая еще один окоп между «традиционалистами», запрещающими всё, о чем и в голову никому не могло придти подумать много столетий назад, и «реформаторами», так сказать, милосердно «входящими в обстоятельства»... Искусственное оплодотворение не должно прини-

маться в качестве права и принципа, поскольку принципам и правам лучше не внедряться в святылице создаваемой жизни, но если ребенок, зачатый таким образом, станет служением жизни бесплодной пары, вдохнет в нее новую жизнь, то православная Церковь с глазу на глаз, в рамках отношения между духовным отцом и духовным чадом, скорее всего не станет спешить со своим твердым и категорическим «нет»...

ЗА ВСЕ БЛАГОДАРИТЕ

Христианская этика начинается со слов *не входи в суд с рабом Твоим* (Псл. 118, 142) и означает прежде всего осознанный отказ от тяжбы с Богом, от соперничества с Ним, от похищения Его власти. Она исходит из древнейшего христианского символа веры: «Иисус есть Господь», того символа, который должен охватить собою все человеческое существование. Иисус есть Господь моего зачатия и появления на свет, моего брака как и моего безбрачия, моего объятия и моего воздержания, моего семени, моего ребенка, моей смерти.²⁴ Иисус есть Господь и моего воскресения с Ним и в Нем. И на всем, чем отмечено Его господство, должен лежать Его образ и прикосновение Духа Святого, названного *Животворящим*.

²⁴ Существует внутренняя, мистическая, органическая связь между двумя христианскими призваниями в Православной Церкви: призыванием к браку и призыванием к монашеству. И то, и другое на разных путях служат «Евхаристии жизни» и свидетельствуют о ней. Одно свидетельство выражается в брачной любви, рождении и воспитании детей (или усыновлении при их отсутствии), другое говорит о жизни более высокой, чем биологическая, той, которая «жительствоует» уже за пределами нашего мира, которая есть основа принесенного нам обетования. Между этими призваниями есть разделенность и даже некоторая напряженность, но нет и не может быть противоречия, ибо Дух жизни – и здесь и там – неделим.

Если существует православный подступ к биоэтике, то он отнюдь не заключается в каком-то горделивом обособлении и противопоставлении себя иному, скажем, католическому или протестантскому подходу: «у вас, мол, все не так, вкривь и вкось, зато вот уж как славно-достойно у нас...» Скорее отраднее, когда, несмотря на различие в стиле аргументации, наши установки практически совпадают (это касается прежде всего «католической биоэтики»). Впрочем, не только в христианстве, но и повсюду, где человек прислушивается к голосу Божию более, чем к своему собственному, он ощущает присутствие и соучастие мудрой, благой и зрячей силы при возникновении жизни. И потому православное мышление, когда речь идет об этике иных вер, должно быть, мне думается, принципиально неполемичным и неидеологичным и выражать себя не столько в уверенной формуле: «а мы вот считаем так...», сколько в призыве апостола Павла: *За все благодарите, ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе* (1 Фес. 5, 18). Воздайте благодарность воле, которая вызвала вас к жизни, узнавайте лик Христов во всем, что запечатлено Его образом, сотворено Его словом. «*Ἐὐπαυτὶ εὐχαριστεῖτε*» — что можно перевести буквально: «творите Евхаристию во всех вещах». Что можно услышать и так: «благодарите за все во Христе», «творите Евхаристию» в каждом рождающемся, живущем и умирающем человеке, узнавая в нем воплощенного и распятого Бога, удивляясь и радуясь Его *дивному устройению* повсюду, где возникает жизнь и «жительствоует». И принимайте эту жизнь, как мы принимаем освященные дары, ставшие Телом и Кровью Христа.

«Евхристическая премудрость» может и должна была бы стать истоком, тонусом, движущим началом христианского мышления наших дней как

альтернативы тому познанию с его скрытой похотью к власти, которое пытается теперь овладеть и манипулировать жизнью. Это манипулирование уже грозит нам новым тоталитаризмом, более лукавым, безболезненным и изворотливым, чем ставший уже допотопным тоталитаризм доктрины, однако, не менее лживым и человекоубийственным. Генетическая утопия, которая исподволь подбирается к нам, может быть побеждена лишь возвращением к истоку и смыслу творения, к Евхаристии жизни, т. е. вниманием всего нашего существа к той любви, которая сокрыта в каждой клетке нашего тела, той Премудрости, которая, по слову Писания:

*от века помазана,
от начала прежде бытия земли
(Прит. 8, 23).*

ЗАГАДКА «ЕДИНОЙ ПЛОТИ» ИЛИ ПОПЫТКА ЗАДУМАТЬСЯ О ХРИСТИАНСКОМ БРАКЕ¹

ЛЮБОВЬ-ПОСТИЖЕНИЕ

*Любовь никогда не перестанет,
хотя и пророчества прекратятся,
и языки умолкнут,
и знание упразднится...
(1 Кор. 13, 8).*

Мы любим увещевать друг друга этими словами апостола, но жизнь нечасто следует за благими увещеваниями. Ту любовь, которая *долготерпит, милосердствует... не ищет своего...* — много ли мы видим ее в себе и вокруг? Речь не только о «чьей-то высокой и тайной любви» (А. Ахматова), но и о самой общедоступной. Союз между мужчиной и женщиной, предназначенный для плодоношения любви Божией и человеческой, становится все более зыбким и ненадежным. Брак — как точило, если прибегнуть к евангельскому образу, а любовь — как виноград, который должен перебродить и стать вином, обрести крепость, выдержку и прозрачность. Но как часто именно в браке любовь словно перегорает, скисает, портится быстрее всего. Такова реальность; если в Западной Европе сейчас разваливается каждый третий брак, то в нынешней России, как и в Украине, — приблизительно каждый второй.² Добавим к этому индустрию «умерщвления во чреве», нарастающее отравление воздуха, воды, почвы, леса, все большее отчуждение поколений, при

¹ При участии Наталии Костомаровой.

котором опыт старших все менее наследуется младшими, и множество других признаков той загоняемой внутрь болезни, корень которой — нарастающее иссякание любви. И есть какая-то связь между этим иссяканием и угрозой, нависшей над творением, а она в свою очередь вызывается все растущей властью человека над миром, который доверен ему.

Любовь никогда не перестанет, беда лишь в том, что она течет как будто вне нас. Наша жизнь в повседневных ее проявлениях все меньше омывается ею. Все реже мы замечаем, что изначально живем, движемся и существуем в ее «воде живой», бьющей из того неиссякаемого источника, который сокрыт в Боге, но дает жизнь всему, что создано в мире. Все, что нас делает людьми в изначальном смысле, восходит к началу любви Божией, чей незримый поток пронизывает собою все, что сотворено. Вода живая проникает в нас при каждой встрече с делом рук Творца, и неосязаемый опыт этих встреч мы можем собирать по капле, наполнять себя им, очищать себя в нем или его расточать. Да и сам ее ручеек мы можем завалить кучей мусора, и тогда наша жизнь бывает, по словам Библии, поражена *чахлостью... и засухой, палящим ветром и ржавчиной* (Втор. 28, 21). Мы редко осознаем, что невидимое пребывание в

² Это соотношение можно считать приблизительно равным, коль скоро мы учтем, что вступление в брак на Западе, которое в среднем происходит значительно позже, чем в России или в Украине, есть не только любовное, но в значительной степени и «экономическое решение», связанное, как правило, с приобретением общего жилища, определением своего места в жизни, независимостью от родителей, как, впрочем, и риском утомительного и дорогостоящего бракоразводного процесса. И если каждый третий брак распадается даже при всех этих скрепах, это говорит о том, что кризис его не имеет государственных границ.

любви Божией и есть суть нашего существования. Ее поток неразделим, та Господня вода, которая *течет в жизнь вечную*, питает и любовь к ближнему, как и привязанность к ребенку, небу, земле, реке, и она же придает крепкое постоянство союзу между мужчиной и женщиной.

Что такое любовь? — на этот вопрос быстрее всех ответят те, кто никогда не любил. Стоит, однако, отвлечься от всех подсказанных, готовых с губ сорваться ответов и попробовать приблизиться к духовной сути ее.

«Любовь — удивительное чувство, но оно не только чувство, оно — *состояние* всего существа, — говорит митрополит Антоний (Блум). — Любовь начинается в тот момент, когда я вижу перед собой человека и прозреваю его глубины, когда вдруг я вижу его сущность. Конечно, когда я говорю «Я вижу», я не хочу сказать «постигаю умом» или «вижу глазами», но — *«постигаю всем своим существом»*.³

Постигаю в Боге то, что Он дает мне увидеть. В подлинном браке Бог открывается мне в и к о н е ближнего, и цель брака как п о с т и ж е н и я есть созидание такой иконы. В этом созидании я участвую всем своим составом, плотью и духом, ибо дар любви делает дух художником. Ни в каком другом человеческом союзе нет таких возможностей и, вместе с тем, таких препятствий для взаимного познания, как в браке. Но само познание начинается с открытия истины в другом человеке, сосредоточенной в образе Божиим, уже данном ему, запечатленном на нем в момент творения. Тот образ становится более всего видим в любви, хотя для того, чтобы узнать его до конца, не хватает и жизни. Мужчина и женщина соединяются в браке, чтобы «быть вмес-

³ Митрополит Антоний Сурожский, *Таинство любви. Беседа о христианском браке*, СПб. 1994, стр. 4.

те», и их «со-бытие» есть взаимное постижение и обладание друг другом, в котором раскрываются все их силы и все немощи. Такое познание, как и вера, как и молитва, как и все, что дает нам общение с Богом, посылается даром и приобретается напряженным усилием. *И употребляющие усилия восхищают его* (Мф. 11, 12), — говорится об ищущих Царства Божия. Этот текст чаще всего относили к монашескому подвигу. Но он в не меньшей мере может быть отнесен к «духовному деланию» брака, которое есть один из царских путей, ведущих в Царство. И начинается он с выявления и очищения образа Божия в *ближнем* в нашей жизни.

Именно в браке, а не во влюбленностях, порхающих от одного приключения к другому и с каждого собирающих свой нектар, любовь становится приближением к другому в евангельском смысле. Ибо, коль скоро мы говорим о браке христианском, то в нем «плоть едина» выявляет в каждой из двух половин ту основу его личности, в которой любовь к ближнему интимно, внутренне связана с любовью к Богу, так что любовное постижение человека становится и любовью к Богу как ближнему. Потому что в основе брачной любви лежит *избрание*, и оно происходит по образу избрания Божия. Ягве «избирает» Свой народ, Израиль, потому что любит его, заключает с ним завет, познает его как жену, ревнует до ярости и наказывает за измену. Сколько раз вера как верность, как доверие, как выполнение договора любви уподобляется на страницах Ветхого Завета плотскому союзу, взаимному обладанию.

*Положи меня, как печать, на сердце твое,
как перстень, на руку твою;
ибо крепка, как смерть, любовь;
лута, как преисподняя, ревность*
(Песнь Песней 8, 6).

Множество христианских толкователей усматривали в этих строках образ брачного союза души с Богом и Христа с Церковью. Да и сам Христос говорит о *познании Отца* как сути нашей веры, как двери, открывающейся в вечность. Но вечность для каждого из нас «запечатана» любовью к другому, и заповедь *возлюби ближнего* приобретает в браке свой предельно личный, неотменимый смысл.

ДРУГОЙ И «Я»

«Благословенная трудность семьи — в том, что это место, где каждый из нас неслыханно близко подходит к самому важному персонажу нашей жизни — к Другому».⁴

Может быть, только брак дает нам силу до конца принять Другого во всей полноте, сложности, красоте, но также и всей «трудности» его личности. Принимая другого, мы тем самым даем ему возможность принять и нас. Никакой иной человеческий союз не ставит нас перед необходимостью подобного раскрытия и взаимного принятия. В этом раскрытии участвует вся личность целиком — в первозданной красоте ее творения, но и в неизбежной ее пораженности грехом — о чем на повседневном или психологическом уровне сознания мы можем и не ведать, как не догадываемся чаще всего о присутствии Божиим в нашей повседневной жизни. Бог Сам вступает во всякую крепкую любовь, но не под видом какой-то отстоящей от нас отвлеченной религиозной морали, не под маской наблюдателя, цензора, судии, но становится источником самой любви, образующей основу жизни вдвоем. И тогда брак двоих запечатлевается браком с Богом.

⁴ Сергей Аверинцев, *Брак и семья: Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи*, «Православная община» № 41, М. 1997, стр. 85.

Православный подвижник, великий учитель аскетиче-
ски VII века преп. Иоанн Лествичник учит: «Блажен,
кто имеет такую любовь к Богу, какую страстно лю-
бящий имеет к своей возлюбленной». А современный
греческий богослов Хр. Яннарас говорит о правосла-
вии как о пути эроса, разбивающемся на два рукава:
брак и безбрачие. Ибо тот, кто выбирает безбрачие,
знает или скорее должен знать, что и в него вложена
громадная энергия эроса, которую ему предстоит ук-
ротить, заставить служить духу. Увы, далеко не у всех
хватает на это сил, бывает, что и укрощаемый загоня-
ет укротителя в клетку и тот всю жизнь лишь пере-
считывает ее прутья. То же самое может случиться и
в браке. И хотя эротическая любовь всегда казалась
противоположной аскетизму, но то, что в Священном
Писании служит для обоснования монашества — сло-
ва об усилении вхождения в Царство Небесное, о посте
и молитве, о любви к Богу и ближнему, — мы вправе
отнести и к брачному союзу. Как брак, так и безбра-
чие ставят нас перед необходимостью «очищения сер-
дца», преобразования эроса, воспитания граждан
«жизни будущего века». Однако в перспективе этой
будущей жизни эротическая любовь в браке может
нести в себе такие трудности и препятствия, от кото-
рых может уберечь монашеское призвание. И пре-
жде всего подвергается испытанию на прочность само
начало брака — любовь.

Ведь любовь — и об этом знают и подвижники и
влюбленные — собирает нашу личность воедино, и
это состояние предельной собранности обращено к
другому. Когда я слышу сердцем глубину другого, то
начинаю прозревать и собственную мою глубину, на-
деленную еще не ведомым богатством любви Божи-
ей. Всякая красота тварного мира, открываемая
нами, вызывает желание свидетельствовать о ней.
«И любовь к ней научила его слагать прекрасные

стихи», — как говорит легенда о средневековом трубадуре. Можно было бы добавить: любовь к ней привела его к открытию поэта в себе. Прекрасная Дама прекрасна и тем, что открывает влюбленному его самого. Любовь — это эротическое искусство видеть личность другого, при котором нашему зрению становится доступна какая-то частица того, что открыто лишь любви Божией. Зрение любви открывается в нас, когда мы приближаемся к браку, открываем в себе призвание жениха и невесты.

Кто такая невеста? — задает вопрос митр. Антоний. — Невеста, по существу, это девушка, которая нашла в себе такую глубину и такую крепость, что она сумела, смогла полюбить единственной, неповторимой любовью одного человека с готовностью оставить все и быть с ним; последовать за ним, куда бы он ни пошел». ⁵

Перед нами целое богословие «состояния невесты». Оно может быть названо так потому, что речь идет не только о некой идеальной девушке, нашедшей себя в глубине и крепости любви, но и о состоянии невесты-души, в котором раскрывает себя ее эротическое влечение к Богу. Оно сдвигает нас с места, отправляет в путь вслед за Ним, но как только мы сбиваемся с пути, наша эротическая энергия обращается на нас самих. Бывает, наше я буквально заболевает греховной сосредоточенностью на себе самом, и из нее тем труднее вырваться, чем меньше

⁵ Митрополит Антоний Сурожский, *указ. соч.*, стр. 8. Отметим скрытую, хотя и вполне сознательную переключку со словами Апокалипсиса, относящимися как раз к неженатым: «Это те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники; это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел» (Откр. 14, 4). Сближение «апокалиптических девственников» с образом невесты у митр. Антония неявно подчеркивает целомудрие брака.

мы ее замечаем. Мир и всё, что нас окружает, легко становится нашей «волей и представлением» или просто зеркалом, проекцией нашего крошечного, но разросшегося до размеров вселенной эго. Это капризное существо всегда нуждается в том, чтобы отражаться в другом или самовыражаться через него, идет ли речь о «воле к власти» (в политике — это создание единого эго однородной идеологизированной массы, словно пропущенной через я-вождя), об искусстве, о карьеризме, донжуанстве или просто о мелочном эгоизме, который мы замечаем повсюду, но лишь изредка видим в себе самих. Пребывание в стенах своего я мучительно прежде всего для самого его хозяина, и недаром Достоевский, вслед за св. Исааком Сириным, устами Зосимы определял ад как невозможность любить.

Конечно, любовь земная вовсе не спасает нас от самих себя, но она с такой силой ставит нас перед реальностью другого, делает нас зависимыми от него, что эта зависимость открывает нам исток и в каком-то смысле правду нашего существования. Всякая подлинная любовь должна открывать нам лицо Божие в красоте другого, и если этого не происходит, то лишь потому, что небесное начало в любви, или, если продолжить мысль владыки Антония и Сергея Аверинцева, «откровение Другого», закрывается «покрывалом майи», которое словно впитывает в себя испарения, поднимающиеся от «телесного низа» (Бахтин). Любовь тем и крепка, что собирает в себе всего человека, так что больше нет уже ни верха, ни низа, но часто ли мы встречаем такую любовь? Человек — эротически воспламеняющееся существо, эрос организует, формообразует всю структуру его личности, пронизывает все его существование, и настоящий брак должен соединять это эротическое горение с огнем любви Божией, разлитой повсюду,

но обретающей особое лицо свое именно в неповторимом и благословленном союзе мужа и жены. И когда в их отношения входит Христос, любовь становится Его пристанищем, Его таинством.

Увы, вне Эдема встретились мы, где повреждена
природа сама;
Но верность Ревнитель сотворил Сам и нашел,
что она хороша весьма.

В юдольном пределе — нам ли не знать! —
небезвинны плоти и крови пути;
И все же Тот, Кто от Девы рожден, не погнушался
и к нам в Кане придти.
(С. Аверинцев, *Nataliae Uxori*)

БРАК КАК ТАИНСТВО

В этом удивительном превращении «состава» эроса в вещество тайны Божией эротическая любовь становится открытием ближнего и исполнением заповеди о любви к нему. Взаимное притяжение, связующее мужа и жену, изменяет их зрение, снимает ту тяжелую плотную пелену, которая мешает нам видеть иконы друг друга.

То, что лежит в основе нынешнего кризиса брака, связано, среди прочего, и с иконоборческим характером времени, в котором мы живем. Конечно, сегодня иконы в качестве музейных или церковных предметов не только в моде, но и в большой чести. Иногда кажется, что мы хотим заполнить ими как можно больше стен, чтобы освободить от них душу. Ибо икона есть та, пусть редкая, способность смотреть из глубины в глубину, которая принимает в себя любовь Божию. Любовь не всегда озаряет нас, скорее она прорастает, как зерно, научая нас своему видению, отсылая к замыслу Божию о человеке.

Образ Божий дан каждому изначально, но его следует найти, угадать, воссоздать, и любовь мужчины и женщины предназначена стать той мастерской, где пишут и реставрируют иконы. Искусством этим надо уметь овладеть, не всегда оно дается сразу. Современная невеста нечасто напоминает тот небесный ее портрет, который мы видим у митр. Антония. И нет смысла сокрушаться по этому поводу. Вокруг нас миллионы невест стремятся выйти замуж не потому, что нашли в себе глубину и крепость полюбить кого-то неповторимой любовью, а по причинам куда более незамысловатым.

Раньше нередко вступали в брак по воле родителей, по расчету, по житейской необходимости, и предполагалось, что любовь «подключится» сама собой, ибо роль соединения мужа и жены брали на себя совместное ложе, хозяйство, потомство, быт, долг, религия. Нередко так и происходило, но иногда не получалось ничего, кроме муки и терпения. Теперь воля родителей перестала быть брачным фактором, хотя остался принцип расчета и необходимости, который, в свою очередь, претерпел немалые изменения. Само слово «невеста» если и не исчезло из нашего обиходного словаря, то приобрело множество новых значений. Теперь она может называться и *girl-friend*, брак с которой означает только приобретение совместного жилища, ибо все остальное сложилось и так; она переходит в категорию невест, потому что ждет ребенка или уже имеет ребенка от другого и ищет для него отца, потому что хочет уйти из дома от несносной опеки родителей или любой ценой стремится уехать в другую страну, или потому что кандидат в мужья похож на известного футболиста или музыканта, а иногда даже и потому, что будущее с ним представляется особенно многообещающим по гороскопу.

Резоны многих мужчин могут быть иными, но и они никак не выше. Если он, как правило, не ищет «устроиться» через брак, то у него могут быть другие основания, например, привычка быть вместе именно с этой подругой, т. е. желание, чтобы общее ложе приобрело наконец и общую крышу над головой, неудача с одной как причина женитьбы на другой, неизбежность вынужденного отцовства и многое другое, вплоть до отчаянной попытки, часто, увы, безнадежной, справиться с влечением к своему же полу.

Сколько же современных браков заключается на этих и подобных основаниях, чтобы тотчас развалиться при первом житейском толчке или приступе скуки и раздражения? Можно задать этот вопрос с интонацией романтического вздоха о канувшем благочестивом веке (кому-то когда-то приснившемся), с привкусом пессимизма, театрально скорбящего о нравах и временах, однако так ли уж превосходят эти мотивы соображения о хорошем приданом или расчеты о выгодной партии, бытовавшие в славные времена? Как взглянул бы на все это Христос, когда-то входивший в дома мытарей и грешников, разделявший с ними стол и более всего не выносивший самодовольной фарисейской праведности? Сегодня Он может не отказаться от приглашения войти в дом и такой вот брачной пары, каким бы житейским и жалким ни было ее рождение, если мы пожелаем пригласить Его, отворить Ему дверь своего брака и принести его Ему в дар. У каждого из этих союзов есть надежда, ибо, начавшись с любого «сора» (слова Ахматовой о стихах), брак может стать подлинным таинством, переплавкой *плоти и крови* в нечто подлинное и неповторимое, единственное, «на всю жизнь».

Любой брак может «сбыться», как говорила Цветаева о душе, и безо всякой горячей влюбленности и развалиться при самой пылкой любви, если она служит только разрастанию своего я, взирающего на другого как на свою тень или пользующегося другим как собственностью. Важно не романтическое или прозаическое начало брака, а выбор между браком-потреблением в том или ином его виде и браком-даром. Невеста, выходя замуж, может и не подозревать о какой-то таящейся в ней глубине, но она может ее найти, ее выбрать среди других глубин, низин и высот. На какой-то из тех глубин она может любить и принца, ею когда-то встреченного, и при этом вполне обрести себя в браке с другим, быть счастливой в добровольном принесении своего дара. Выбор нашего духа гораздо важнее «науки страсти нежной», первоначальной влюбленности или отсутствия таковой. Почему устаивали и приносили добрый плод, и не только в потомстве, браки, заключенные родителями, в которых о первоначальной влюбленности не могло быть и речи? Почему жены могли любить своих мужей всю жизнь и оставаться верными им и после их кончины, хотя до брака они могли едва их увидеть? Потому что «служение» как своего рода принесение себя в дар другому и покорность воле Божией как дар Христу были исходно включены в их воспитание и образ жизни их среды.

Конечно, влюбленность — первый из даров, всякий брак цветет и «светится» ею, так что этот свет ощущается не только двумя, но и всеми, кто находится рядом, кто соприкасается с ними. Однако это цветение пола, этот свет «естества» может быстро угаснуть, если в него не просачивается луч благодати, жар соучастия Божия. Достаточно оглянуться на него, повернуться лицом к этому жару, и из самого

невзрачного, тусклого брака может вырасти чудо. Но мы *более возлюбили тьму, нежели свет* (Ин. 3, 19), и аргументы ее стали казаться нам куда более интересными.

Конечно, не только в наши дни люди возлюбили тьму какой-то особенно извращенной любовью; мир видывал всякие времена. Но в отношении брака мы видим, как происходит последовательное отсечение его от верности Богу, союза с Богом и любви к Нему. Теперь, как все знают, любовь открыто стала общественным культом, спортом, секс-производством, набирающим обороты с помощью телевидения и интернета и благодаря системе противозачаточных средств застрахованной от забот о потомстве. «Этика преображенного эроса» (Вышеславцев) уступила место идеологии возбуждающей себя плоти, что в конечном счете оставляет нам лишь перспективу приятно постепенного вымирания.

Преобразование эроса совершается ради утверждения жизни и потому никак не согласуется с культом личности тела. В браке тело служит эросу, который использует его для своих целей, однако не для того, чтобы обмануть будущих родителей и произвести с их помощью жизнеспособное потомство, как считал Шопенгауэр, но скорее для того, чтобы преобразить игру плоти и крови в дар единственной встречи и узнавания. В браке «элементы» мира сего — одиночество, любопытство, симпатия и наконец влечение тел — соединяются и освящаются в их единстве, и это возникновение нового сплава, новой сущности и становится таинством.

Таинство в христианском смысле несет в себе чудо присутствия Христа, то есть отражение самой тайны Воплощения. Всякий сбывшийся брак несет в себе обетование о новом рождении Христа как *единой плоти* мужа и жены, так и плоти нового суще-

ства, которое может появиться на свет. Слова о *единой плоти* (Быт. 2, 24; 1 Кор. 6, 16) могут показаться своего рода метафизическим насилием над нашими органами чувств, если мы не попытаемся взглянуть на брак в свете самой Пресвятой Троицы. Муж, жена и потомство, возникающее от их соединения, принимаются и освящаются Церковью, которая видит в них какое-то отражение троической тайны. *Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5, 32), и, независимо от того, каким было житейское ее начало, тайна Христа, зародившись однажды, может расти и раскрываться всю жизнь, создавая из соединенных случаев, внешним расчетом или невидимым Промыслом двух обособленных и грешных существ обновленную плоть двух граждан Царства Божия.

«СПЛЕТЕНЬЕ ТЕЛ» И ЦЕРКОВЬ

Эта плоть создается из «сплетенья тел» (Борис Пастернак), но также и благословения Отца и Сына и Святого Духа, призываемого Церковью как на духовную, так и телесную нашу природу. Как происходит соединение этих двух начал? В спорах об этом скрестилось немало копий на религиозно-философских собраниях начала прошлого века. Как соединить желание, выявляющее импульсивную, почти бессознательную сторону человека с его опытом духа, стоящим неизменно поодаль от «телесного низа»? Надо сказать, что в отличие от богословия у жизни не всегда есть хорошо сформулированные, на все готовые ответы. На духовной глубине ответ дается той совестью, которая не лукавит перед Богом, каждому указывая его призвание. У апостола Павла есть слова о том, что каждый перед своим Господом стоит или падает (см. Рим. 14, 4). Перед Богом освящается и желание, благословляется и «сплетенье тел»,

хотя, по-видимому, невозможно полностью изгнать из него момент эгоизма, то есть греховной самозамкнутости я, чье желание делает другого лишь плотским, манящим объектом. *Влечение к мужу*, которое есть одно из наказаний Божиих после грехопадения, и *желание мужа* и *похоть очей*, о которых говорит апостол Иоанн, неотъемлемые даже от самой гармоничной семейной жизни, Царства Божия не наследуют и в него не войдут. Однако влечение к другому полу обнаруживает нашу неполноту и зависимость от другого, от обладания телом другого.

Кардинал Кароль Войтыла в своей книге «Любовь и ответственность», изданной впервые в 1960 году, говорит о том, что объект сексуального влечения — не только тело другого, но вся его личность и благо ее. «Таково “божественное” свойство любви. Действительно, когда человек желает для другого бесконечного блага, он желает для него Бога, ибо только Он есть объективная полнота блага, и только Он может наполнить им человека. В его отношении к счастью, т. е. полноте блага человеческая любовь каким-то образом соприкасается с Богом».⁶

Однако само понятие счастья может быть богословски уязвимым, ибо оно подразумевает полноту, невозможную на земле и между двумя. Счастье, каким бы ни казалось оно простым и самоочевидным, заключает в себе парадокс: оно всегда обращено к Небу, но хочет устроиться на земле. Оно открыто к Богу и вместе с тем всей своей интенсивной плотностью вытесняет Бога. И потому счастье, становясь слишком полным, делается слишком тесным. Об этом знает даже языческая мудрость. «Il n'y a pas d'amour heureux, mais il y a notre amour a nous deux».⁷

⁶ Karol Wojtyła, *Amour et Responsabilité*, Paris 1978, стр. 127.

⁷ «Счастливой любви не бывает, но есть наша любовь на нас двоих».

говорит Луи Арагон о той любви, полнее которой, казалось, не бывает. И оттого в моменты наибольшего любовного опьянения в нас внезапно просыпается трезвость, имеющая при этом терпкий и горьковатый привкус. Эта полнота и интенсивность нашего земного существования словно стремится вырваться из капсулы души, освободиться от сплетенья тел и уйти на какое-то время в пустыню, на краю которой нам как будто обещана встреча с Богом.

Вот почему православный подход к браку, в котором праздник и «утешение» тела сочетается с томлением тела, с аскетикой и покаянной молитвой, на наш взгляд наиболее точно отвечает парадоксальной — в религиозном смысле — реальности брака. Особая трудность брака в том и состоит, что в нем как будто неразрывно соединяется несоединимое, благодатное и греховное, и это несоединимое дано не как данность, но как призыв и внутренняя, диктуемая совестью необходимость невидимой брани, и победа духовного над плотским в самом жарком соединении тел и единой плоти... *Жизнь и смерть предложил Я тебе*, — говорит Господь во Второзаконии, и слова эти могут быть отнесены и к браку. — *Избери жизнь* (30, 15).

Избери жизнь. Это значит, что супружеское соединение в принципе должно быть обращено к избранию, к созиданию новой жизни. Брак есть осуществление носимого нами эроса, освящаемого изнутри любовью Божией, той, что не только *протирает небо, как шатер*, но и непрерывно творит жизнь на земле. В этой обращенности к новому творению и соучастию в нем исполняется одно из основных его предназначений. Но оно никогда не может быть ни приказом, ни предписанием. *Женщина спасается чадородием* (1 Тим. 2, 15), ибо отвечает изначально заложенному в ней благословию

жизни. По слову же Иисуса, *женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир* (Ин. 16, 21). В этой радости есть не только душевно плотское, но и нечто поистине царственное, от Царства Божия проистекающее начало, радость встречи с существом, в котором, по дивному выражению апостола Павла, *изобразился Христос* (Гал. 4, 19). И потому деторождение есть не только исполнение Божия Завета *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), но и вид служения, неотъемлемого от брака. Оно связано со многими тяготами, ибо это служение вносит в любовь ту «скорбь», которая в союзе мужчины и женщины сопряжена не только с муками рождения.

Бездетный брак, ни в коей мере не теряющий своей ценности, легко становится той болотистой почвой, куда заманивает нас человеческий эгоизм и попечение о плоти, о карьере, наживе (что, впрочем, одно и то же). Без детей брак иногда становится затянувшимся увеселением на двоих, замыкающихся друг на друге, от которого они потом не знают, куда и деться. В этом смысле бездетному браку гораздо труднее устоять в своей открытости воле Божией и в том, что в православной аскетике называется «трезвением», необходимым и для жизни пола. Ибо если даже и не проходит хмель первоначальной влюбленности с годами может стать навязчивым, приторным, трагикомически монотонным. Кто не видел бездетных жен, уже давно расставшихся с очарованием юности и с годами постепенно переносящих влюбленность на самих себя, везущих себя по жизни в детской колясочке, угощающих себя «карамельками» удовольствий, утопающих в душевных «проблемах», как и трепетных заботах о своем теле?

Эротическая энергия никогда не бывает не востребованной и нередко, обратившись на самого ее носителя, душист его в своих объятиях. Не лучшую эволюцию проделывает и другая сторона, и потому зачастую мужчина по-настоящему обретает себя и в качестве мужа, лишь становясь отцом. Когда же третий — ребенок — становится принципиально лишним в браке, поскольку принцип «пожить для себя» наглухо закрывает перед ним дверь, союз для себя живущих становится клеткой для двух эгоизмов, или скорее, двух нарциссизмов, столкновение между которыми под предлогом ли несошедшихся характеров либо несложившихся обстоятельств, либо измен становится в конце концов неизбежным.

В отношении брака издавна существовали две богословских точки зрения, скрыто или явно соперничавшие между собой: брак — это едва прикрытый грех или, по крайней мере, переносчик его, или же брак, даже и языческий, сам по себе настолько добр и благодатен, что способен источать только благословение и радость. Однако не существует брака самого по себе, отдельно от человека; ценность брачного союза можно найти на том пути, на котором совершается встреча и соединение человека с Богом, даже если Он остается непознанным и анонимным. Бог приходит к каждому под видом брата-мужа или сестры-жены и каждый призван любить в муже или жене не только мужчину и женщину, но Того, Кто создал их и вошел и живет в них. Его мы можем узнать всегда и повсюду, даже и в самом «сплетенье тел». Об этих встречах есть неожиданно рискованные стихи Вячеслава Иванова в цикле сонетов «De profundis amavi»:

Из глубины Тебя любил я, Боже,
Сквозь бред земных пристрастий и страстей.

Меня томил Ты долго без вестей,
Но не был мне никто Тебя дороже.

Когда лобзал любимую, я ложе
С Тобой делил. Приветствуя гостей,
Тебя встречал. И чем Тебя святей
Я чтил, тем взор Твой в дух вперялся строже.

Так не ревнуй же!...

Эти стихи говорят о новом зрении, о том, что у истока своего, у изначального корня любовь неделима. Любить из глубины значит отвечать любовью на любовь, вложенную во всякое творение Божие, облекать ею каждое существо, умея различить в каждом единственное лицо Возлюбленного. Ради осуществления такой любви существует монашество, однако изредка, в какие-то благодатные, переломные или трагические моменты она вспыхивает, просыпается и расцветает и в браке. Стихотворение Вячеслава Иванова обрывается неожиданной смертью последней жены поэта, и смерть переживается как прорыв плоти к духу, как прозрение в лице любимой лика Возлюбленного. Любовь земная словно перегорает теперь и остается та, которая ожидает нас в Царстве Небесном, когда любовь к человеку, мужу, жене, матери, отцу или ребенку уже не будет отличима от любви к Богу.

На земле же человек начинает с влюбленности и идет долгим, часто извилистым путем к любви, к той единственной изначальной любви, которая заложена в нем со дня Творения. *Но имею против тебя то*, — загадочно говорит Иоанн Богослов, — *что ты оставил первую любовь твою* (Откр. 2, 4), и брак есть благодатный и труднейший путь к первой любви, которая для всякого, по словам К. С. Льюиса, есть Христос.

И эту первую любовь нужно уметь обрести в браке.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПЕРВОЙ ЛЮБВИ

Великое множество произведений классических литератур описывает круги вокруг одного и того же сюжета: встреча — влюбленность — препятствия — преодоление их — свадьба (или лишь намеком на нее: объятием, вспыхнувшим взглядом, выстраданной счастливой улыбкой); занавес закрывается. Что дальше будет, неинтересно, все как-то устроится, объятие не кончится, улыбка или любящий взор не погаснут, самому сочувствующему читателю дальше заглядывать неинтересно. Наше любопытство тянется к другим, боковым, извилистым дорожкам: приключениям, драмам, всяким дамам с собачкой. Когда же приключений нет, то получается, что большая часть человеческой жизни проходит в некой полосе неинтересности: узаконенная постель, никакой интриги вокруг пола, воображение наше жаждет иной, более острой пищи.

Однако за упавшим занавесом начинается движение в противоположном направлении: бракосочетание — преодоление тысячи препятствий — трудное обретение *первой любви*. Часто во время обязательной подготовки к браку (без прохождения которой католическая Церковь, например, никого допускает к венчанию) учат о том, как начинать этот путь и мало говорят о том, как его продолжать или через много-много лет заканчивать. Все знают при этом, что устоять в браке часто бывает труднее, чем проложить даже самую крутую дорогу к нему. Куда легче преподать науку совместного проживания молодым, кто с нетерпением только еще собирается освоить ее, нежели тем, кто сам готов делиться ею от избытка опыта и усталости от него.

Крепка как смерть любовь, — повторяем мы, и это значит, что крепость ее может перебороть

смерть во всяком умирании. Цена брачного союза выявляется и тогда, когда мы физически и духовно проходим через опыт угасания плоти того, кто был с нами *единой плотью*. Любовь исполняется, становится небом на земле не только в терцинах «Божественной Комедии», но и тогда, когда тело супруга разрушено болезнью, и тогда, когда поражен и сам его разум, и даже тогда, когда одного из супругов давно нет в живых. Как писал незадолго до кончины Тютчев:

Все отнял у меня казнящий Бог;
Здоровье, силу воли, воздух, сон,
Одну тебя при мне оставил он,
Чтоб я Ему еще молиться мог.

Это известное четверостишие обращено к жене, когда-то оставленной поэтом ради любви к другой и вновь обретенной в последние годы жизни. Здесь словно обновляется икона брака или скорее, делается попытка ее создания; так и не завершив свой разговор с Богом, Тютчев молитвенно прикасается к Его тайне через сердце и ласку другого, через любовь Божию, явленную через «одну тебя». И, наверное, нет более мощной поэмы о браке недавнего времени, чем мемуары Надежды Яковлевны Мандельштам. История, начавшаяся с ареста и смерти героя, становится гигантской аллегорией на тему гения, преследуемого злодейством, сагой о песне, любви и гибели Осипа Мандельштама и ничтожества почти всех прочих участников его драмы. Трехтомник этих мемуаров останется не только необходимейшим введением в советскую жизнь на воле для тех, кто хочет познать ее, но и одним из самых подлинных доказательств осуществившегося брака, *положившего свою печать на сердце* и продолжающегося и после смерти.

Апостол Павел призывает супругов, да и всех христиан, *носить бремена друг друга* (см. Гал. 6, 2), и без такого плеча, подставленного под чужие тяготы, не удерживается ни один брак. Но не следует ли также носить в себе и сами «иконы» друг друга, под которыми стоит подпись Творца? Два образа встречаются в Первообразе, и только здесь эта встреча может сбыться, стать подлинной и неразрывной.

Если мы попытаемся говорить об отличии сегодняшнего католического взгляда на брак от православного, то нам вовсе не обязательно возвращаться к устаревшим учебникам сравнительного богословия. В жизни дело может обстоять совершенно иначе: западное воззрение на соединение полов, столь суровое у блаженного Августина, практически забыто, в Западной Церкви сегодня мы видим скорее безоблачно оптимистическое, радостное, чтобы не сказать радужное доверие к браку как таковому. Православие же, восхваляя брак как творение рая, милость Божию к человеку и преддверие Царства,⁸ куда строже относится к его повседневной практике, настаивая — и по праву — на некоторых аскетических принципах, которые должны упорядочивать и сами пиршества плоти. В католичестве есть разработанная школа подготовки к браку, практического научения ему и даже известной дисциплины отношений в нем, от которой было бы не грех что-то позаимство-

¹ См. Троицкий, *Христианская философия брака*, М. 1995, стр. 184–185. «Ни Церковь, ни государство не являются источником брака. Напротив, брак есть источник Церкви и государства. Брак предшествует всем общественным и религиозным организациям. Он установлен уже в раю, установлен непосредственно самим Богом. Бог приводит жену к Адаму, и Адам сам объявляет свой брачный союз независимым от какой бы то ни было земной власти, даже и власти родителей (Быт. 2, 24, ср. Мф. 19, 6). Таким образом, первый брак был установлен “Божией милостью”».

вать и не католикам, но исчезла традиция воздержания и поста, в том числе и столь непреложного для православных уклонения от супружеских отношений перед участием в Евхаристии. С одной стороны, никаких преград для «сплетенья тел», если оно освящено, с другой, заповедь Христа о нерасторжимости брака превращается в принцип «закон есть закон», в принципе не ведающий исключений (если не считать таковым несколько странную процедуру юридического признания брака несостоявшимся, яко небывшим). И в том случае, когда один из супругов оставляет другого, то тот, другой, если их брак был заключен в Церкви, в которой он хочет принимать причастие, обречен отказаться от новой любви на всю дальнейшую жизнь. Ибо от давно несуществующего союза его может освободить только смерть покинувшего супруга. Полный запрет на телесную близость и иную любовь в случае неудачи брака и отсутствие всяких ограничений на нее в случае удачи — эта дилемма часто приводит к разрыву между земной любовью и верностью Богу. Призвание к безбрачию — одно из самых высоких на земле, но может ли оно становиться вынужденным, навязанным в качестве неудобноносимого бремени?

ТРУДНОСТЬ БЫТЬ «ЕДИНОЙ ПЛОТЬЮ»

Брак подобен живому организму, и в этом качестве он существует во взаимодействии со всем тем, что его окружает. Он есть инициация нашей жизни в вечности и вместе с тем он погружен в повседневность. Может быть, брак действительно богословски уголком рая, но за его пределами или, точнее, в той противоречивой игре чувств, которая есть наша жизнь, он все чаще оказывается беззащитен. Сегодня, из-за повреждения «экологии духа» или идолопоклонства своему или чужому телу брак разрушается на гла-

зах. Спасением брака, на наш взгляд, может стать лишь возвращение к его церковности, как к построению внутреннего храма, объединяющего мужа, жену, их потомство. «Пришел еси во лечебницу, да не неисцелен отыдеши», — как говорится в молитве отпущения грехов в чине исповеди. Ибо любовь — слово, которое, подвергаясь наибольшей порче и инфляции, все же находит в себе силы самовозродиться, самоочищаться, избавляться от пораженных клеток. Лекарство, врачующее любовь, если Евангелие еще не утратило своей соли в нас, — покаяние, прощение и верность.

Покаяние очищает нас от идолов, которых человек созидает внутри себя, в том числе и от идолов, созданных самой любовью. Часто даже пламенея как будто неистовой страстью, мы бываем влюблены на самом деле скорее в себя, чем в другого, воспринимая его как необходимое к себе дополнение настолько, что личность его оказывается просто не нужна. Убийства или самоубийства из-за любви суть последствия идолослужения обоготворенной внутри себя страсти, требующей своих жертв. Покаяние, даже в самой элементарной его формуле — «здесь я был неправ, глух, жестокосерден», — разделяет надвое наше *я* и отстоящую от него правду, дает правде судить себя, войти в себя, обогатить себя ею. В покаянии человек отрубает какую-то часть идеализированного или скорее идолизированного *я*, отсеченное место остается открытым, и через эту рану правда Божия входит в него. Семейная жизнь, в которой супруги всегда и во всем правы друг перед другом, оказывается в зоне наибольшего риска. В этой правоте — своей на каждого — брак задыхается, как тело, закутанное в полиэтилен.

В покаянии нельзя перейти через край, как и в неразрывно связанном с ним прощении, ибо чем бли-

же человек подходит к другому, тем иногда сильнее отталкивается от него. Наше *я*, повинуюсь *закону греха*, нередко хочет сделать другого своей собственностью, игрушкой, идолом, зеркалом, поводырем, наконец собственной улучшенной копией, но при этом почти всегда натывается на подобное желание со стороны другого. Собственно, большинство браков разбивается именно из-за этого столкновения, и никакая влюбленность от него не спасает, но лишь делает его бесконечно более драматичным. И до тех пор, пока у супругов, как у эммаусских путников не откроются глаза и они не найдут свою *первую любовь* как Христа друг в друге, их брак, даже страстный, спаянный, радостный, останется лишь перемирием двух эгоизмов, двух влечений, двух потребностей, наконец, двух удобств. Прощение означает, что мы принимаем покаяние другого, в каких бы не приметных формах оно ни выразилось. Прощение, может быть, труднейшее из призваний брачной жизни, потому что оно требует отказа от того, от чего человеку труднее всего отказаться, от собственного лелеемого страдания.

С обидой бывает справиться труднее всего, ибо она также представляет собой род одержимости; предположим, жена обнаруживает неверность мужа: как ты мог, нет, как ты мог после всего того, что я для тебя сделала!? — повторяет она в ответ на бормотание, что, мол, любовь и постель суть не одно и то же и что в душе он никому не изменял. Муж узнает о неверности жены и картины ее измены, всякий раз с новыми подробностями, становятся его наваждением. При этом брак не всегда распадается (дети, общий дом, всякие связующие обстоятельства, а для верующих и невозможность развода), но становится гнездом змей, которых каждый заботливо высиживает в своем сердце, и нет змей более ядовитых, что порой произра-

стают в счастливых по виду браках. Этот яд передается и детям, а те несут его дальше в жизнь, и обезвредить его можно лишь длительным усилием прощения. Главный его принцип в том, что нельзя ему поставить законные и разумные границы: чем больше вина, тем более благодатным и подлинным становится акт или скорее подвиг прощения.

Безграничность прощения не означает его автоматизма, иногда для сохранения «небесного» брака следует отказаться от телесного, если один из супругов не способен к верности, а иной раз даже предлагает брак на троих; общее ложе с ним становится «скверным» для обоих, однако оно не требует обязательного рассечения брака, ибо верность одного может в конце концов спасти и обратить другого. И этот подвиг верности, для кого-то естественный, а для кого-то стоящий повседневных усилий, служит третьей составляющей христианского брака, выстроенного на берегу *первой любви*.

Надо помнить, — говорит митрополит Антоний, — что единственный способ возродить человека, единственный способ дать человеку возможность раскрыться в полноте — это его любить; любить не за его добродетели, а несмотря на то, что он несовершенен, любить просто потому, что он человек, и потому, что человек так велик и прекрасен сам по себе. В это мы можем верить всегда. Мы не всегда можем это видеть, только глаза любви могут нам позволить прозреть это.

Митрополит Антоний называет такое прозрение таинством, а местом его совершения — сердце человека. Если монах, утверждает он (возможно, несколько схематизируя), должен полюбить ближнего через Бога, то муж и жена должны полюбить Бога через ближнего. Но в обоих случаях они должны исполнить

заповедь Христа *отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мной* (Мф. 16, 24). Это отвержение себя есть условие осуществления всякого настоящего брака, в том числе и брака между язычниками, который с древних времен христиане признавали действенным. Неразрывный союз мужа и жены должен стать взаимным дарением себя друг другу, обращенным в то же время и к другим, ибо здесь в форме служения любви, пусть даже и вслепую, осуществляется заповедь о любви и самоотречении. Всякий подлинный брак можно было бы назвать формой «анонимного», или, точнее, не узнавшего себя христианства. Более того, если в будущем (уже постепенно выступающем из тумана) князь мира всего вновь захочет погасить на земле память о Христе, он больше не будет взрывать храмы или превращать их в коровники, он примется за разрушение семьи, что, впрочем, уже и делается со все большим успехом.

Легко представить возражение: вот вы, христиане, все время говорите о каких-то небесных, долженствующих быть союзах, но посмотрите вокруг себя! У вас и слова не найдется о потерпевших крушение браках, и потому на ваше место приходят гадалки, астрологи, сексологи или любители-психологи, выдающие себя за духовидцев. А что делать с браком, если любви нет? Или если муж более привязан к матери, чем к жене? Или жена из-за страха беременности или просто затянувшейся неразрешенной ссоры отказывается жить с мужем? Или муж, открыв измену жены, начинает испытывать к ней почти инстинктивное физиологическое отвращение?

Мы подходим к ситуациям, когда возникает кризис между тем, что кажется неразрывно связанным: браком и полом. Или лучше дать этой паре иное наименование: брак и грех. Не грех, якобы присущий браку как таковому, а грех, неотъемлемый от наше-

го падшего естества, которое, разумеется, проявляет себя, и весьма активно, также и в браке, причем не только в его половой стихии. И тогда ограничение этой стихии и даже отказ от нее помогает сохранить и обновить брачный союз, ибо в этом случае мы возвращаемся к той его основе, которая часто, особенно на первых порах, бывает подавлена полом. Всякий кризис может быть преодолен через жертву, в данном случае это может быть жертва чувственностью. «Хотеть — это дело тел, а мы ведь с тобою души» (Цветаева), и стоит освободить душу от «хотения» или хотя бы не дать ему воли, как она может начать распрямляться сама по себе. Трудно быть единой плотью, ибо греховность нашей натуры ищет разрыва, обособления, подчинения себе другого, и в том трудном, страстном, порой драматическом приближении к нему, которое бывает только в браке, в нас пробуждаются все темные и светлые силы. Влечение одной плоти никогда не бывает и без чувства отталкивания, как и любовь, построенная только на влечении тел, всегда рискует, споткнувшись о первый же камень, разбить о него голову.

Потом возненавидел ее Амнон величайшей ненавистью, так что ненависть, какою он возненавидел ее, была сильнее любви, какую имел к ней (2 Цар. 13, 15), — говорится о сыне Давидовом Амноне и его сестре Фамари, которую он, неодолимо воспылав, хитростью заманил в свою палатку и взял силой. И сладость, приманившая его из глубины ее тела, обернулась невыносимой горечью от самого себя. Словно Амнона вывернуло наизнанку от проглоченного им яда. Этот механизм любви-ненависти как бы уже заложен в жизнь пола, которой не касается дух, ибо эта ненависть есть отращивание к себе, желание стряхнуть с себя того,

кем я не хочу быть, не желаю себя видеть. Оттого всякая «любовь», вырванная или купленная, внутренне кончается так, как у Амнона, приказавшего слуге: *Прогони от меня эту и запри за ней дверь* (13, 17).

В браке, когда он построен только на желании физического обладания, именно этот комплекс чувств часто приводит к его распаду. Поэтому всякий подлинный брак требует преобразования пола, восприятия его как выражения личности другого, в какие-то критические моменты преобразование пола может потребовать даже отказа от него. Но семья при этом сохраняется, а не разрушается, у нее даже появляется второе дыхание. Семья — это не только пол, но и дом, но и потомство, но и община, напоенная общим духом, «малая Церковь», по определению св. Иоанна Златоуста. Именно закваска церковности нередко способна спасти ее от распада, от катулловского «*odi et amo*» (ненавижу и люблю), от комплекса Амнона. Но двойственность, присущая плотской любви, исчезает, когда отступает диктатура пола и начинается диалог личностей, общение лиц, глаз, разделение попечений житейских. Без такого общения нельзя себе представить удавшийся брак, как невозможен брак церковный без п р и ч а с т и я д р у г д р у г у. Из брака можно исключить общее ложе и даже преходящую страстную влюбленность, но нельзя исключить этого причастия и телом, и духом, и всей жизнью, в каком-то смысле одной на двоих. Поэтому вступать в брак стоит именно ради такой вот жизни, ибо *нехорошо человеку быть одному*. Одиночество, разобщенность, психология старого холостяка, причуды старой девы (если еще остались таковые девы) — все это духовно опасные состояния, ибо слишком легко засасываются воронкой всепоглощающего духовного, душевного, мелочного эго-

центризма, заставляющего человека даже и при христианнейших убеждениях *быть богом* маленькой своей вселенной.

Брак — легчайшая форма самоотречения и вместе с тем труднейшая. *Потерявший душу* свою обретет ее. Неспособный потерять ее ради человека не потеряет ее и для Бога.

Конечно, брак не бывает уделом всех, да и далеко не всякому удастся его сохранить, и не каждый способен обрести центр мироздания не в себе, но в другом. Поэтому в таком случае вполне уместно порекомендовать усыновление или удочерение ребенка как форму служения, и сколько же одиноких и засыхающих человеческих душ могло бы расцвести любовью, а, стало быть, и «повенчаться» со Христом в этом земном служении. Это может касаться и пар, душевно или физиологически не приспособленных к браку как к соединению противоположных полов. Конечно, пока христианство будет приниматься всерьез, оно не сможет благословить однополую любовь, тем более что гомосексуализм вызывается не только природой, но и модой, обычаем, нравами и привычками. Двери Церкви ни для кого не должны быть закрыты, однако каждый должен входить в них, стряхнув с себя ветхого человека, а в случае с людьми, как говорят, ориентации «нетрадиционной», это отвержение себя становится многократно более трудным, но по труду и награда. Почему бы таким двум, одинаково ужаленным однополой любовью, но разных полов, не соединиться для того, чтобы на основе только дружбы, взаимной симпатии, общей веры создать семейный очаг, в котором уже не тлеет «угрюмый, тусклый огонь желанья», но горит тихий огонек неплотской ласки, не растраченной нежности? И почему бы такой семье не взять в дом сирот, не стать действительно отцом

и матерью? Подобная идея может показаться безумной, но должно же существовать какое-то, пусть даже и безумное, но все же христианское решение для таких вот «инакоодаренных» людей. Тот, кто служит сатурналиям плоти, пусть себе служит, но что Церковь может предложить тем, кто хочет служить Богу, не имея при этом особого призвания к монашеству? Трудно? Но как сказано в Евангелии, о тех будет больше радости на небесах, чем об обухоженном, ревниво оберегаемом одиночестве, даже и свободном от обычных плотских грехов.

Любовь есть главное призвание человеческой жизни, она начинается с узнавания тайны личности. Это призвание исполняется, когда благодаря любви нам открывается богоподобие другого; как все, что дается от Бога, брачная любовь не может быть не только бесплодной, но и бесплотной. Она непременно излучает себя вовне, согревает мир, лежащий вблизи нее. Домашняя церковь становится очагом гостеприимства и теплоты, и они должны ощущаться всеми, кто вступает на ее порог. Как любовь к ребенку матери и отца есть очевидное проявление ласки Божией к человеку, посылаемой через семью, так и тепло семейного очага, обогревающего других, есть также проявление жизни Церкви. То, что некогда называлось странноприимством, должно быть сопричастно и сегодняшнему христианскому дому.

И еще есть одно призвание у христианской семьи — быть очагом и проводником памяти. У Бога все живы, — говорит нам вера и мудрость Церкви, но в чьей памяти сохраняется эта жизнь на Земле? Семья — это не только общая спальня, но и, договаривая вещи до конца, общая могила и «вечная память», певаемая не только на панихидах, но и несомая в сердцах детей, внуков, правнуков. Однако великим вопросом эсхатологии остается сохране-

ние брака в той новой жизни, которая нам предстоит, и не только брака, но и отцовства, материнства, сыновства. Может ли одна плоть, о которой говорил Христос, быть рассечена после распада тела? Может ли мать не узнать детей своих, а сын или дочь забыть лица родителей, ибо, если Бог есть любовь, по словам апостола Иоанна, то любовь тленная и целиком земная превратится в пепел, а нетленная осолится огнем Божиим.

Ибо в Царстве Небесном ... единственность брачного союза раскроется в общении со всей Церковью, и мы поймем, почему брак — это евхаристическое таинство.⁹

Все главные моменты нашего существования часто сопряжены с опытом брака, начиная от детства, когда брак родителей создает питательную среду для духовного возрастания их потомства, до последних дней жизни, когда мы уходим из нее и ласка мужа или жены, любовь детей провожают нас до последнего дыхания. Узнаем ли мы тогда лик Христов в «горечи рокового часа»? Сумеем ли ощутить в Его лике свет Царства, приблизившегося втайне?

⁹ Nicolas Lossky, *Le mariage, le sacrement et vie quotidienne*, Supplement SOP 155, 1991.

БРАК И ЗАЧАТИЕ ДВА ПОСЕЩЕНИЯ БОЖИЯ

ВОСКЛИЦАНИЕ ИОВА

Был человек в земле Уц, имя его Иов; и был человек этот непорочен, справедлив и богобоязнен, и удалялся от зла.

Попущением Божиим зло само настигло Иова, рухнув на него отовсюду и почти раздавив. От уязвленности тела и души и обиды на руку, сокрушившую все, чем он жил и чему радовался, начинает он проклинать и чернить как бы самый источник жизни своей с первого мгновения. И вот, проклиная, неожиданно находит слово, коим этот источник обозначить:

*Да сгинет день, в который рожден я,
и ночь, что сказала: «зачат муж»!
(Иов 3, 3)¹*

Кому сказала об этом ночь? Ведь не отцу же с матерью Иова шепнула она об этом; не дано людям подстеречь момент зачатия. Богобоязненный Иов догадывается, Кто вложил слова в уста ночи, Кто известил ее о начале его жизни, но, не смея коснуться Сказавшего, он обращает свой гнев и отчаяние на ночную пору, покорившуюся Его воле:

*Да тмятся звезды утра ее,
пусть ждет лучей, но они не придут,
пусть не узрит зениц зари,—*

¹ Все цитаты из *Книги Иова* даны в переводе С. С. Аверинцева.

*за то, что не затворила родимых недр,
не сокрыла горя от глаз моих!..
(3, 9–10)*

Проклиная мгновение своего зачатия и тем самым вступая в тяжбу с Создателем, Иов хочет указать на «недолжность», «абсурдность и нелогичность», как мы бы сказали, своих несчастий и самого факта творения, потребовавшего вложения стольких сил Господних, мудрости и искусства:

*Твои руки дали мне вид;
а после Ты обернулся — и меня сгубил!
Вспомни, что из глины Ты создал меня —
а ныне возвращаешь меня в прах!
Не Ты ли вылил меня, как молоко
и, как творог, сгустил меня?
Кожей и мясом Ты облек меня,
костями и жилами скрепил Ты меня,
жизнь и милость даровал Ты мне,
и я дышал, Тобою храним.
Но вот что скрывал Ты в сердце Твоем —
знаю, вот что у Тебя на уме:
Ты выследишь меня, чуть погрешу,
и больше мне чистым не быть!..
(10, 8–14)*

«Знаю», — говорит Иов, отдавая отчет в неслыханной дерзости своего знания, ибо то, что было у Тебя на уме, вошло в меня, обратилось в меня, стало мною, Иовом. И грех мой, если он был, — против Тебя во мне же. Ибо я есмь только «сгущение» Твоей мысли, воплощение Твоего дара, коим было мое зачатие, облечение кожей и плотью воли Твоей, повелевшей мне родиться, чтобы *ходить пред лицом* Твоим. «Знаю», что Ты с ревнивой любовью следишь за созданным и отпущенным Тобой на волю моим существованием.

Так Иов вспоминает о своем *н а ч а л е*, которое разумом помнить никак не может, но он обращается слухом сердца к сердцу, прислушиваясь к работе Ума-Слова, так искусно потрудившегося над ним в материнской утробе. И оттого не может понять, как правда Божия, наделив его когда-то легкой благословенной «милостью» жизни, могла вдруг обрушиться на него такую тяжесть страданий. И все же самым несогласием и воплем своим он свидетельствует о том, что для него ясно и неоспоримо: всё его, Иова, бытие открыло счет дней с той ночи, когда всё о нем уже было сказано однажды и навсегда. Ибо работа любящей и творящей воли не растянулась на время созревания плода, а была совершена мгновенно, уложена в одно Слово, вобравшее в себя, охватившее и осветившее собой все то, что есть личность с ее радостью, горем, верой, воплем, даром, судьбой.

*Ибо Он сказал, — и сделалось;
Он повелел, — и явилось.
(Пс. 32, 9)*

ВОПРОС О ПТИЦАХ И ВРЕМЕНИ

На вопль Иова прикровенно отвечает само воплотившееся Слово, «облачившее» в плоть и его, Иова, и *всё, что начало быть*. Предрекая грядущие гонения, Иисус говорит в ободрение ученикам: *Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего. У вас же и волосы на голове все сочтены* (Мф. 10, 28–30).

Малые эти птицы как будто не допускают двух толкований: Промысел Божий обнимает собой все творение, а уж мир человеческий и подавно. Существование наше начинается с тела, в котором все живо, собрано воедино, сочленено, как бы предоп-

ределено и вместе с тем бесконечно открыто свободе. Если и вправду поверить, что у нас и *волосы на голове все сочтены*, вопрос о том, когда именно Отец наш небесный принялся считать их, теряет смысл. Ибо ясно, что сочтены они были еще до нашего, «разумного» и освоенного времени, что они были учтены замыслом и ночью, возвестившей о зачатии, ибо слово Божие, когда говорит, то творит, предвидит и любит. Мы слышим от Христа о малых птицах, и смысл Его слов кажется очевидным, однако стоит нам закрыть Евангелие, как часто у нас возникает искушение «проверить счета Божии» и соблазниться о *временах и сроках*.

С какого же точно мгновения Сотворивший нас стал считать нас людьми, а не скоплением клеток, заключив в Свою любовь и память каждый наш волос, всякое дыхание? Собственно, и весь давний и неугасающий спор вокруг ничтожно малого сего существа, зачатого людьми, и ведется только вокруг текущего в материнской утробе времени: человек ли он с самого начала или только кандидат в человеки? Если кандидат, то в какой же именно день сдает он «выпускные экзамены» и переходит в полноту человеческого существования, обретает свой дивный статус и социальное гражданство, а также права, обязанности и свободы, заключающиеся в том, чтобы жить, одеваться плотью, стучаться в стенки материнской утробы и выходить на свет? Когда начинается время человеческое, подпадающее под неотменимую заповедь «не убий», и кончается время животное, эмбриональное, коему законом дается право это время прекратить, выбросить, сделать его небывшим? Как одно время перетекает в другое и начинает творить, как Господь, из ничего, прелагая некую клеточную массу в богоподобное человеческое достоинство?

Пусть не прозвучит сей вопрос неким монотонным наскучившим морализмом, что вот, мол, «опять об абортах». Не об абортах здесь речь, но об удивлении перед Словом Божиим, произносящим «быть», изрекающим все человеческое бытие из Себя и надеяющим его образом Божиим, который для меня, скажу, не таясь, и есть образ того Слова. И даже не о людях только речь, но о Самом Господе, Который, создавая их, не отказывает Себе в радости удивления перед отразившимся в нас собственным Его образом. И вот, кстати, о времени и об образе — с самого ли начала, с первой же клетки, они накрепко вместе или есть какое-то время в человеческом эмбрионе, когда никакого образа еще нет? «Образ есмь неизреченная Твоя славы...», как поется в нашем погребальном каноне, так неужели эта слава приходит ко мне лишь тогда, когда я встаю на ноги и начинаю грешить, а не тогда, когда, как говорит Псалом, *я создаем был втайне, образуем в глубине утробы* (138, 15) — Тобой?

БЛАГОВЕЩЕНИЕ

Необозримо расстояние между любым из нас и Словом, одевшимся плотью и заговорившим в Иисусе из Назарета. И все же ответы о начале человека следует искать в самой тайне Воплощения, ибо тайна у корней своих едина и по-своему дает знать о себе во всяком человеческом существе. ...*Послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет...*, — говорит Евангелие (Лк. 1, 26). И, войдя к *Ней*, Посланник вступает в беседу с будущей Матерью Спасителя. Ангел затем отходит, но слово его остается. И силой Духа становится тем единственным Словом, которое мы относим только к Воплощению. При этом, однако, никому из нас, если мы христиане, и в голову не приходит спросить: как

именно зачинается Слово, когда осеняет Марию Дух? Правда, об этом есть как бы косвенный, сторонний намек во второй главе Евангелия от Луки: уже после рождения Иисуса, ангелы извещают о том пастухов, и те приходят к Марии рассказать об этом извещении. А *Мария*, — говорит Лука, — *сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем* (Лк. 2, 19). И повторяет подобную фразу в конце главы, когда отрок Иисус, которого родители, потеряв, нашли через три дня в храме, впервые заговорил об Отце... Это и было действием Духа Святого: Мария складывает *все слова сии*, сначала Вестника, затем пастухов, а вслед за тем и Сына Своего, и слова в Ее сердце становятся духовно-телесной реальностью, облакаются в плоть, несут самую суть жизни.

Это *сложение слов* в сердце Марии по изумительной интуиции Владимира Лосского (в очерке «Все-святая»)² становится началом церковного Предания. Кем-то сложенные, когда-то выношенные слова, которые сами мы слухом не слышали и глазами не читали, слагаются и в нашем сердце, прелагаются в историю и память, и эта память как наследство переходит к нам, а от нас к другим. Так невидимое вселение Слова, которое мы празднуем, вспоминая Благовещение, служит и иконой всякого человеческого зачатия. Икона, оттиск, знак не есть, разумеется, подлинник, но она как весть ангела; тех, кто открыт ей, чья душа принимает их, она извещает о Первообразе. Слово дает начало человеческой жизни, несущей на себе Его отпечаток, ибо оно вселяется — не в сердце, а в материнскую утробу. Сколько раз говорится в Библии о *благоутробии Божиим*, о Боге как о матери, и если не брать эти слова в их анатомическом, физиологическом смысле, то и *сердце*

² См. В. Н. Лосский, *Богословие и Боговидение*, М. 2000, стр. 320–336.

и *утроба* — это лишь разные обозначения какого-то глубинного, любящего и связующего начала — как в Боге, так и в человеке.

Всякий человек рождается малым, со строчной буквы «преданием», передающим генетическую память о своих предках, но и сохраняющим подспудную память о работе Слова Божия в нем, ибо *без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1, 2). От Бога к человеку, в невидимое «изначальное» начало его нисходит животворящая сила, и Кто-то, в какое-то выбранное им время словом творит зачатие. Человека нет ни в семени мужчины, ни в яйцеклетке женщины, но стоит им соединиться, как творение, которому Бог предназначил быть, выйти из тьмы к свету, из Его замысла в нашу плоть, одевается кожей, становится Его образом. «Эта тайна, — сказал мне однажды на встрече в Кракове великий французский генетик Жером Лежен, скончавшийся несколько лет назад, — чем больше я ею занимаюсь, тем меньше могу разгадать».

СУД СОЛОМОНА

Более 10 лет назад во Франции вышла его книга, которую он, автор множества научных трудов, считал, если не самой важной, то самой «миссионерской» из всего им написанного. Она представляет собой документальную запись бракоразводного процесса, происходившего в конце 80-х годов в городке под названием Мэривилль в штате Теннесси в Соединенных Штатах. Некая супружеская пара, не будучи в состоянии произвести детей естественным путем, прибегла к искусственному оплодотворению в пробирке, и существа, полученные таким образом, были заморожены. Вскоре после этого супруг решил развестись со своей женой, и суд, который занимался расторжением брака, должен был вынести

решение, что делать с семьей замороженными эмбрионами: решить, идет ли речь о юных претендентах на человеческую жизнь, которых надлежит доверить матери, либо всего лишь о некоем научном эксперименте, который, ввиду распада семьи, следует прекратить, уничтожив, естественно, содержащее пробирок.

Мать требовала сохранить их в живых и оставить ей. Для Лежена этот случай был подобен суду Соломона, повелевшего принести меч и разрубить надвое ребенка, которого оспаривали две женщины. Как мы помним, ложная мать согласилась на этот дележ, а настоящая отказалась от него, чтобы сохранить жизнь ребенку, и Соломон отдал его ей, живого и невредимого. Лежен отправился на суд, и его показания убедили судью в том, что всякая оплодотворенная яйцеклетка действительно представляет одного из действительных членов человеческой семьи. Поскольку он выступал в суде, Лежен прибег к юридической аналогии:

Когда речь идет о том, чтобы издать новый закон, следует определить заранее каждую составную часть его до того, как он будет принят в качестве закона... Так и жизнь; внутри хромосом записана программа со всеми ее заданиями. Хромосомы, по сути, являются скрижалями закона жизни. Когда вы получаете нужное число скрижалей этого закона, вы начинаете вашу жизнь.

Как и для закона, здесь существует и процедура голосования: это оплодотворение. Существует множество предложений, это сперматозоиды, но только один достигает цели. Этот процесс голосования определяет и создает устройство человека.

Когда информация, несомая сперматозоидом, встречается с той, которая заключена в яйцеклет-

ке, тогда и возникает новое человеческое существо, ибо его личное, как и человеческое устройство уже полностью определено.³

Защищая жизнь этих семерых юнейших индивидов, Лежен заявил, что они находятся в «концентрационной банке», играя словами *concentration camp*, т. е. в условиях максимального бесправия, предельной античеловечности, абсолютной противоестественности, ибо пребывание оледенелых живых существ в стекле, находящемся в жидком азоте, а не в теплом материнском лоне, по сути, чудовищно. Однако и в этих условиях они остаются самыми меньшими из тех *меньших братьев* наших, о которых говорит 25-я глава Евангелия по Матфею.

ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК?

Этот случай интересен тем, что здесь, «на суде Соломона», свидетелями защиты жизни выступают два совершенно светских человеческих изобретения: наука и право. Наука утверждает, что 23 мужских и 23 женских хромосомы, соединяясь друг с другом, образуют новое человеческое существо, где записана информация, которой не было раньше и которая отнюдь не возникает от механического сложения этих хромосом. Это существо можно назвать по-философски «экзистенцией», и она, даже будучи сведенной почти до «несуществования» в жидком азоте, несет в себе нераскрытую потенцию жизни со всеми бесчисленными ее возможностями. Право говорит нам о том, что эта экзистенция-жизнь, свернутая в немногих клетках, нуждается во «взрослой» и даже государственной защите, ибо она безмерно богата и безмерно уязвима. Богата, потому что заложенная

³ Jérôme Lejeune, *L'enseinte concentrationnaire*. Paris 1990. стр. 26–27.

программа содержит в себе текст, который по своему разнообразию превосходит многие библиотеки; уязвима, потому что при современных возможностях манипулирования любыми программами с этими клетками можно будет делать все, что угодно. Однако ни право, ни наука не дают нам целостного, всеобъемлющего видения человека, изначально соотношенного со Словом, как бы вышедшего из Его вести и воли. В той вести, которая называется человеком, записано не только устройство его тела, кожи, мозга, сердца... но и «устройство» сердца духовного, вступающего в диалог со Словом, откликающегося или противящегося Ему, памятующего о Нем и обращающегося к Нему с вопросом.

Как говорит Псалом:

*Что есть человек, что Ты помнишь его,
и сын человеческий, что Ты посещаешь его?
Не много Ты умалил его пред Ангелами:
славою и честью увенчал его.
(8, 5–6)*

Но то посещение, о котором говорит Псалом, не с первого ли мгновения жизни возвещает о себе? Двумя стихами выше сказано:

*Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу...
(8, 3)*

Устроил хвалу — языком тела, единственным языком, которым в совершенстве владеют едва зачатые или только что рожденные дети, той «программой развития» или, говоря по-библейски, *песнью новой* (Пс. 149, 1), которая поется всем существом человеческим, отмеченным «памятью Божией». К этой памяти мы взываем, именуя ее «вечной», в погребальном обряде. Но вечной она становится с первого мгновения жизни, ибо со дня зачатия до дня

исхода все наше существование лежит на ладони памяти Божией. Умирает и распадается телесная *храмина*, однако не исчезает внутреннее устройство человека, *образ Божий*, запечатленный на нем, Слово, вызвавшее его к жизни и вложенное в него, та весть духа, которая должна еще где-то — в «жизни будущего века» — осуществиться или исполниться.

Как-то нерассуждающе мудро и пронзительно доверчиво обращается к «вечной памяти» православный обряд. Но давно просится на уста вопрос — не мне первому и не мне последнему, — почему это прошение лишь только о бездыханных, лежащих во гробе, не имущих вида? Почему не тех, чей «вид» только складывается для «вечной памяти»? Почему не о тех, кто в этот момент создается Премудростью, *веселящейся* как художница в материнском чреве (см. Прем. 8, 30)? Почему лишь о «плавающих, путешествующих...» наша литургическая молитва, когда 95 % населения земли никуда не плывет, не путешествует, а если и передвигается по своим нуждам, то обычно немногим рискует? Доколе о давних неведомых мореплавателях под белыми парусами будет так беспокоиться наш устав, хотя те паруса раздуваются сегодня лишь для туристской или спортивной забавы? Почему не о носящих, а, главное, носимых во чреве, т. е. тех, кто принадлежит к самой слабой и угрожаемой части населения земли? Признаюсь, служа литургию и не нарушая ее чина, я сердцем выговариваю эту молитву. И если все мы будем повторять ее, то от *избытка сердца* заговорят и уста, и самый чин литургический прислушается к нашему голосу.

ВЕРА КАК ПАМЯТЬ

«Память Божия», которую мы призываем, провожая умершего, есть память-творение. Когда Бог «вспомина-

ет» нас, память Его облакается в действие — принятие в себя нашей души, ибо *у Бога не остается бессильным никакое слово* (Лк. 1, 37). Память творит человека, просыпается в нем, ведет и остерегает его, принимает его к себе. Сама вера наша в сущностной своей части есть отклик этой памяти. Когда мы веруем, молимся, ощущаем присутствие Божие, мы «вспоминаем» Его, уходим в глубину того, что *было от начала* (1 Ин. 1, 1). Мы находим Господа по памятным следам Его, оставленным в нашей жизни, которые вслепую, на ощупь мы иногда называем «судьбой». «Судьба» есть Премудрость *под тусклым стеклом*, через которое мы пытаемся разглядеть помышление о нас Творца, помнящего о нас. Наши храмы, обряды, иконы, как и лица наших ближних, служат выявлению, осуществлению этой памяти. Но у нас всегда есть сознание неисполненного долга перед ней, ибо как бы часто мы ни вспоминали о Боге, мы знаем, что не обнимаем нашей памятью и малой доли Его живого присутствия. Эта неисполненная, не востребованная память по-своему обращается к нам отовсюду. Слово, *которое было в начале у Бога*, обращается к Слову, которое *пребывает в нас* (1 Ин. 1, 14). Коль скоро всякий из нас являет собой набор сложнейшей и закодированной информации, или *вести*, то вслед за Иовом я хотел бы повторить, что эта «весть» не была случайной, что она была выбрана до произнесения ее в нас и что ее выбор определен любовью, с которой начинается наше существование. Позвольте теперь сойти с этого лирического и метафизического тона и еще раз процитировать Лежена:

Число возможных комбинаций между различными хромосомами, которые отец и мать передают нам... до такой степени превосходит число живущих и когда-

либо живших людей, что каждый из нас одарен неповторимым устройением, которого никогда не было и которое никогда не повторится.⁴

СЛЕПЫЕ И ЗРЯЧИЕ

Пожалуй, самая легкая из вер — нерассуждающая убежденность в произволе случая. Однако когда вкус его становится уж слишком горьким или терпким, мы хватаемся за гороскопные звезды как за соломинки, не дающие потонуть в мировом беспорядке. Неповторимость всякой человеческой особи, о которой мы слышаны и без генетики, — как перекресток или скорее момент выбора; мы можем следовать за тотальной бессмыслицей, за хаотической пляской обстоятельств, но можем и повернуться лицом к Лицу, которое видит нас, узнать себя как чью-то весть, обращенную к нам самим. Иными словами, выбрать зрячесть. *И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы* (Ин. 9, 39). В Нем, пришедшем судить все очевидное, доступное, видимое телесными глазами, *отверзается* сердце, обретает зрение, вслушивается в сотворенность всякой жизни, неповторимость всякой встречи. Так и брак, ибо пора вспомнить и о нем, есть место и время, в которой эта неповторимость может и должна быть узнана, исповедана и по мере сил наших воплощена. Эту неповторимость надо ощутить и услышать для того, чтобы суметь на нее откликнуться.

О браке говорят, что он переживает кризис, и действительно многие семейные союзы все больше напоминают трухлявые грибы, которые разваливаются, не успев вырасти. Потому что они растут на

⁴ Jérôme Lejeune, *La Génétique Humaine et l'Esprit*, в: Bio-ethique, volume 2, mars/avril 1991, стр. 76.

почве торжествующей случайности и воинствующей слепоты супругов друг к другу, слепоты к неповторимости жизни и глухоты к вести о Боге, которая посылается им через детей, рожденных или не рожденных ими. Когда речь заходит о кризисах, мне вспоминаются слова Тейара де Шардена, что после всякого кризиса Христос возвращается в мир обновленным. Говоря о «возвращении», я имею в виду не те островки и «гетто» благочестия, откуда Он никогда не уходил, но весь материк жизни социальной, культурной, семейной тех, кто не знает Его сегодня.

Возвращение Его всего вероятней должно придти с Востока (имею в виду не политические надежды, но географию духа), на котором, несмотря на «поместные» его нестроения и неурядицы, сохранилось ощущение этой непостижимой теплоты посещения человека Богом. В глубине этого посещения, а не одной лишь доброй разумной морали может родиться новое видение человеческого существования. Всякой хорошей морали противостоит другая, хитрая мораль, не столь благочестивая, еще более говорливая, оборотистая и ушлая, ибо, как давно было замечено, *сыны века сего догадливей сынов света* (Лк. 16, 8). Движение *pro-life* успешно оспаривается движением *pro-choice*, против любого самого возвышенного богословия брака стеной встает многословие свободного, не опутанного никакими условностями и бумажками сожительства — и еще хорошо, если совместного жительства живых мужчины и женщины, а не «союза» между потребителем и какой-нибудь приобретенной им электронной куклы, заведенной на удовлетворение любых желаний клиента, приватно заказываемой по интернету и доставляемой в элегантной коробке прямо на дом. Почему бы и нет? Где, собственно, предел прихотливой и похотливой человеческой изобретательно-

сти и благодетельной свободе купли-продажи? И вообще: что есть человек? — вопрос, который будет ставиться все чаще в самих человеческих изобретениях, все более вытесняющих самого человека.

Сам брак является именно таким вопросом, обращенным к Богу. И не только вопросом, но уже и ответом, как и всё, о чем говорит Писание. Брак задуман как место памятования о Боге и место памяти Бога о людях и посещения Божия. Он — как, впрочем, и безбрачие ради Царства Небесного — есть или скорее призван быть орудием Промысла и устройением того *благоутробия*, через которое любовь Божия *изливается в сердца* человеческие *Духом Святым* (см. Рим. 5, 5).

Сегодняшняя жизнь все более глубоко разрезается и формируется логикой рынка, и культ тела как *служения твари вместо Творца* (см. Рим. 1, 25) идет рука об руку с жесткой рационализацией всего нашего экзистенциального душевного хозяйства. Только какой резон при этом по-стародумному сокрушаться, замыкаться в осудительной праведности или прятаться в убежище безупречных цитат? Да и кого из нас приглашал Господь заменять Его в суде над миром? «Не присваивай суда Божия — что Христос Себе оставил, в том не будь Ему противником».⁵ Не морализировать о кризисах, но искать через них Христа. находить Его в тайне жизни, к которой причастен каждый уже в силу своего появления на свет. *слышать Слово* о Нем в том числе и в браке, который Писание и Предание называют *единой плотью* и «домашней Церковью». Это значит прежде всего, что в Церкви брачный союз предназначен к тому, чтобы стать евхаристической общиной. Не только в строго сакраментальном, храмовом смысле, но и причастием своим

⁵ Св. Димитрий Ростовский.

к таинству творения. Ибо творение подобно Евхаристии — как говорит митрополит Иоанн Зизиулас,⁶ — оно часть «космической литургии», которая служится в браке, ибо в нем Слово, замысел Божий, любовь, память Божия светит из тайны создания человека.

Дети, разумеется, рождаются не только в ответственном, благословенном браке, однако именно союз *во Христе* предназначен для того, чтобы стать откликом любви на любовь, памяти на память, исповеданием Слова в ответ на действие Слова. Брак существует не только для рождения детей, но прежде всего для *посещения Господа*, оставляющего след на человеческих отношениях. Церковность брака выявляется тогда, когда он становится иконой присутствия Божия, а оно повсюду — и в даре физической жизни, и в обетовании жизни «будущего века».

Как и всякое искусство, создание иконы «единой плоти» требует долгой выучки, прилежания и терпеливого навыка к труду. Никакие иконы не терпят холодного ремесла, они вынашиваются всей жизнью. Однако, как и в иконописании, образ, еще не созданный, начинается с внутреннего видения образа, видение же вынашивается в духовном опыте. Так и брак начинается и осуществляется с преодоления слепоты, с обретения зрячести, внутреннего очищения, т. е. покаяния и суда, которому мы открываем себя во Христе. Все это часть того соработничества Богу и невидимого воцерковления мира, о котором издавна говорит русская богословская мысль. Это воцерковление сегодня, на наш взгляд, может начаться с нового открытия таинства человека — в зачатии, рождении, смерти, браке или безбрачии ради Царства Божия, но изначально, исходно — в Боге Самом.

⁶ См. Ioannis Zizioulas, *Il Creato come Eucarestia*, ed. Comunità di Bose 1994.

ЧЕЛОВЕК В СЕТИ

ПРАВОСЛАВИЕ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ. ВЗГЛЯД С ЗАПАДА.

«МНОГО ЗВАННЫХ...»

Позвольте начать с несколько странного утверждения: никогда в мире не было столько верующих, как сегодня, и столько неверия, которое мы видим вокруг себя. Согласно официальной статистике, которую я заимствую из одного из выступлений Конрада Райзера, Генерального Секретаря Всемирного Совета Церквей, нас, так называемых верующих или, по крайней мере, формально принадлежащих к одной из великих религиозных семей человечества на земле, накопилось к настоящему моменту ни много ни мало, как 5 миллиардов. Неверующих, уж не знаю, каким способом их удалось подсчитать, живет на земле еще около миллиарда человек, хотя, как известно, совсем неверующего встретить в наши дни довольно сложно, ибо каждый готов сказать, что он верит во что-то, но верит «по-своему». «По-своему», значит, не по-общему, не по-нужному, не по-церковному, о какой бы общине или Церкви ни шла речь. За исключением, быть может, ислама, которому в силу ряда его особенностей пока еще удается держать своих верных в достаточно компактной вероучительной массе (хотя критический дух должен проснуться когда-нибудь и в нем), огромное число живущих на земле людей принадлежит к общине «верующих по-своему», даже находясь внутри больших традиционных религиозных групп. Бесспорно, мы присутствуем при медленном, но неуклонном оседании устоявшихся верований, происходящем под шум внезапных «выбросов» рели-

гнозности, спонтанной, иногда дикой — о чем говорит эпидемия сект, астрологии, магии и всякого рода колдовства, — но чаще всего на фоне подспудной, спрятанной, «своей веры». Такая вера, как правило, не вмешивается в жизнь и хранится в секрете в каком-нибудь тихом мистическом уголке души, куда не допускаются даже самые близкие. Особенность «своей веры» в том, что она бежит всякой общинности, обрядовости, догматичности, хотя нередко принимает их как нечто навязанное и неизбежное, и сторонится всякой рациональности, я бы сказал, любой формы воплощенности или облеченности в какой-то видимый образ.

В каждой из Церквей сложился свой тип отношений с этим секуляризованным, но по-своему как бы втайне верующим миром. Так, традиционный протестантизм в его сегодняшнем западном обличье (если не говорить о так наз. «харизматических движениях») ищет в нем, поверх исповеданий, прежде всего партнера, с которым можно было бы сотрудничать, искать взаимопонимания и вести диалог на основе общей морали. Католичество, помимо всего этого, стремится если не обратить, то по возможности как-то включить его в свою церковную структуру. Православие же, которое в своей повседневной молитвенной жизни, как правило, не возвещает о себе во весь голос городу и миру, не проповедует на улицах и не всегда преуспевает в диалоге, лишь незаметно притягивает к себе мир обаянием своей торжественной и вместе с тем домашней, интимной таинственности, тем, что можно назвать с а к р а л ь н о с т ь ю о ч а г а. В православном обряде, в иконе, пении, богослужебном строе, самом жизненном укладе что-то «сквозит и тайно светит», говоря словами Тютчева, и это сквозящее, излучающее свет и проникающее в нас тепло остается для многих едва

ли не единственным знаком пребывания православной Церкви в мире. Но именно на него, как на огонек нередко тянутся во всем изверившиеся наши современники.

Разумеется, тех, кто входит в нее и отдает ей себя, она встречает не только «тепловым излучением» или притяжением неизреченной тайны, но и звучанием Слова Божия, веянием Духа Святого, голосами бесчисленных святых, слагателей гимнов, молитв и канонов, однако для большинства «верующих по-своему» эта сокровенная жизнь остается за семью печатями. Порой даже кажется, что эта запечатанность ее как-то устраивает как нас, священников и богословов, так и тех мирян, которые входят в Церковь, увидевши *свет вечерний*, привлеченные им, но едва ли просвещенные, мало что узнавшие, внешне доверившиеся Церкви, но, по сути, так и не пустившие ее в свое сердце. «Вы себе там пойте, а я буду думать и молиться о своем», — если не словами, то какими-то толчками души часто рассуждает кто-либо из «держателей» своей веры, полагая, что Бог столь далек, что прячется где-то за вселенной, но и столь мал, что подобен зернышку, упавшему в душу и где-то затерявшемуся в ней. Они остаются *овцами не сего двора*, и тогда, когда переступают пороги храмов, крестят детей, отпевают родителей, и тогда, когда приходят на исповедь, подходят к чаше, соединяются с Господом, но потом уходят в свою трудную, часто запутанную жизнь, растворяются в мире, в котором нелегко бывает обнаружить какое-то присутствие подлинно церковного, евангельского света. Оттого в мире так много людей, называющих себя православными, т.е. *зваными*, получившими в силу крещения право войти в пир Царства, и так мало *избранных*. т. е. решившихся во что бы то ни стало стать граж-

данами этого «неба на земле» и отстаивать не только звание, но и внутреннее, благодатное свое гражданство в нем.

Кто из пастырей не задумывался над этим контрастом между множеством православных по имени и статистике и сравнительно скромным их числом по призванию и выбору сердца, кто из нас не желал, хотя бы мысленно, как-то сократить этот разрыв? Между тем православная Церковь, коль скоро она убеждена, что несет в себе полноту истины, благодаря самому этому притязанию имеет обязательства не только перед своими девятистами девятью овцами, пребывающими в овчарне, но — в силу самой этой полноты — и перед одной заблудившейся, будь она всей прочей частью человечества, ибо ее обязательства перед «внешними» вытекают из богатства ее даров.

И потому спросим еще раз: что за свет может принести православие как своим, так и тем, *кто не сего двора*, именно в тот момент истории мира, который нам выпало посетить во время земной нашей жизни? Как соединить его с тем *светом, который в тебе* (см. Лк. 11, 35), просвещающим *всякого человека*? Как связать древнее свидетельство Церкви, полученное из уст Господа, из рук апостолов, деяний соборов и святых отцов, с тем свидетельством о Сыне Божием, которое *верующий... имеет в себе самом* (1 Ин. 5, 10), а неверующий, но ищущий по-своему, порой осязает вслепую как тайну, как лицо, как отблеск чего-то, что он носит в глубине самого себя? Ибо всякий живущий на земле, согласно нашей вере, сотворен по образу Божию, и отпечаток этого образа, память о нем, поиск его, не может стереть никакая сила на свете. Но как при этом православию со всем его тончайше разработанным и драматическим знанием об устройении человека проложить путь к рядовому пассажиру сегодняшней нашей планеты, встречному и дальне-

му, которого все же никак нельзя свести к некой неподвижной конструкции, действующей по одной схеме во все времена?

Мало избранных, но не потому ли их мало, что, может быть, мы не сумели их по-настоящему позвать и принять?

УПЛОТНЕННОЕ ЕДИНСТВО МИРА

Итак, что это за планета, ставшая чуть ли не на глазах столь тесной для человечества? Описание ее не сходит с газетных страниц, облик ее впечатан в нас так, что уже кажется от нас неотделимым.

Нарастающее обезбоживание мира, отравление среды человеческого обитания ради того, чтобы само это обитание сделать как можно более комфортным, рекламным, спортивным, танцевальным, механизированным, заселение земли богами соблазна и удовольствия, чьи изображения покрыли собой весь глобус, и рядом со всем этим эпидемии нищеты и голода, взрывы насилия во всех его видах, вплоть до угрозы коллективного самоубийства во славу фетиша чистой справедливости или Аллаха... Дело, конечно, не в нагромождении и смешении всяческих контрастов, существующих рядом друг с другом (ибо когда их не было?), не только в ожирении сердец, напитанных *как бы на день заклания*, по слову апостола Иакова (5, 5), но и в самом заклании, которое сегодня может подстергать каждого (словно притча о башне Силоамской рассказана и о нас). Дело в том, что за всем этим все настойчивее ощущается какое-то уплотненное, сгустившееся единство мира, называемое теперь не совсем точным, но расхожим словом «глобализация».

Как будто сами собой замки упали с границ и расстояния скрылись, *свернувшись как свиток* (Откр. 6, 14), и стало вдруг видно далеко во все кон-

цы света. Сегодня по всем концам его, в Кампале и Боготе, Норильске и Сан-Франциско, Бангкоке и Сахалине, Иерусалиме и Бомбее люди пользуются приблизительно одним набором слов и понятий, апеллируют к более или менее единому стандарту ценностей, смотрят одни и те же фильмы, одеваются и развлекаются более или менее одинаково. Любая точка земного шара может связаться с другой, и если не договориться с нею, то хотя бы в какой-то мере быть ею понятой, встретиться с нею в общем информационном пространстве. И похоже, что процесс «обобществления» и неприметной, ненасильственной унификации языка, культуры, логики, морали, средств общения лишь только начался.

Глобализация имеет множество выражений: экономическое, технологическое, научное и т. п., однако нас она интересует как новая глава в истории человека, как событие, совершающееся внутри него. Этот процесс трансформации, если посмотреть на него извне, складывается из густоты звуковых, зрительных и смысловых сигналов, помимо нашей воли внедряющихся в нашу жизнь, из напора обступающих нас образов и энергий *мира сего*, вездесущих, всепроникающих, рассылаемых по всей планете, как и нашей внутренней незащищенности перед их натиском.

Чем, как не всевластием информации, которая дырявила любые границы с глушилками, был повержен на наших глазах коммунизм? Казалось бы, несокрушимый, построенный на века, нацелившийся на захват всего мироздания, он плавно и почти бесшумно развалился, едва лишь попытался перестроиться и украсить себя человеческим лицом. Но и задолго до этого он уже был безнадежно подточен слухами о том, что где-то «за морем, за синим» есть, говорят, привольный, распираемый благопо-

лучием мир, в котором люди и вправду живут как люди. И дело не в том, что, как потом оказалось, слухи были несколько преувеличены, но в том, что коммунизм, по сути, первый настоящий тотальный и глобалистский проект, был разрушен другим подобным проектом, более мощным, но и более хитрым и вкрадчивым, насаждающим себя без прямого насилия. Его не нужно вбивать вам в голову тупым зубилом идеологии, он предлагает себя сам на свободном рынке идей и ценностей, он усваивается через пищу для ума, питье для души, через воздух идей, носящихся в воздухе, впитывается кожей и дыханием, поглощается *похотью очей* и управляется одной лишь *гордостью житейской*, по слову св. Иоанна Богослова.

Проект коммунистический (как и отчасти параллельный ему нацистский, куда более узкий, а потому и более обреченный) предусматривал растворение всякого человеческого индивидуума в идеологически-административном теле, когда всякий комочек человеческой плоти рождался уже в качестве молекулы государственного организма, причем согласия этой молекулы на то, чтобы быть частицей сего целого, никто, разумеется, не спрашивал. Согласие было уже вписано в его генетический код, оно было идентично его праву дышать, есть хлеб, ходить по земле, ездить в троллейбусе. Любой вид оппозиции или даже только подозрение в ней влекли за собой хирургическое удаление заболевшей клетки, а то и выжигание всего ее окружения. Оба эти проекта могли бы оказаться гораздо долговечнее, если бы не объявили монополию на все знание о мире, если бы не отождествили себя с монолитной истиной и созданным ею идеологическим манекеном, изготовленным из словесной трухи и оказавшимся столь же смертным, как и всякая человеческая плоть.

Сегодня мало кто усомнится в том, что никакие закрытые для других ордена одной высшей человекорасы, как и отгороженные идеологические заповедники не могли устоять перед коллективной волей человеческого эгоизма, наконец догадавшегося, что нигде ему лучше не устроиться, как под широким либеральным крылом. Никакая окаменевшая, неподвижная истина, победившая в отдельно взятой стране, уже более не работоспособна, случайная ее победа обрекает захваченный ею организм на поражение, на окостенение сосудов человеческих контактов, без которых не может выжить нынешний мир. Кто бы ни пытался в будущем перекрыть все коммуникативные сосуды, будет рано или поздно сметен под выбросами вытесняемой информации, поступающей отовсюду. Ну а как это бывает, каждый может убедиться, посмотрев на жизнь, текущую вокруг и внутри нас самих.

ОБРЕЧЕННОСТЬ СВОБОДЕ

Понятно, что сегодня многим хочется защититься от хищной птицы всесильной глобализации, закрывающей небосвод, и потому так страстно верится в то, что православие можно еще раз навсегда соединить с такой-то отгороженной территорией, собрать его в одно большое национальное тело, в котором границы истины еще раз совпадут с границами империи, нравственность станет действовать в союзе с полицией и премудрость облечется царственной мощью. Конечно, и утопии, овладевая массами, бывает, становятся материальной силой, и невесомая материя наших пассивных и ностальгических богословий, однажды достигнув критической массы, вдруг возьмет и отвердеет, схватив морозом все эти непричесанные хаотичные потоки суесловия и разносимые ими злые микробы. Пусть даже выйдет вдруг из тумана и сму-

ты чаемый и пресловутый *Удерживающий*, и зацокают копыта самодержавного скакуна, зазвонят колокола, настанет престольный праздник на улице Новой Метлы, только вот потом, когда все это, не удержавшись, развалится, еще долго придется собирать после праздника золотые битые черепки. Однако дело даже не в краткости исполнения, но в той невыносимой фальши, которую оставит у всех *имеющих уши* это вымученное подражание старой симфонии между духом имперским и просто человеческим. Теократии покрепче наших сметаются ветрами истории, которая все ускоряет свой бег, ну а мы, созданные по образу и призванные к подобию Божию, бесповоротно обречены на свободу, как верно заметил Жан-Поль Сартр, едва ли постигая весь духовный масштаб этих слов. *К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти...* — говорит апостол Павел (Гал. 5, 13), и, обреченные или призванные, мы не в силах ни уклониться от собственной свободы, ни навсегда отобрать ее у других. Христианское призвание к свободе ограждено одним предостережением (*угождение плоти*), однако оно не сводится лишь к высокой и бестелесной свободе души, но к целостной свободе всего человеческого существа, тварного, грешного, искупленного Богом и призванного Им ко спасению, которое человек должен выбрать сам.

Глобализация — не только планетарная информационная свалка, чье гниение отравляет наши святыни, она — и обреченность и, если угодно, судьба человека, некий вызов ему, как и новая модель его самореализации. Она двойственна, как и все, что *исходит из сердца* и человеческих уст. С одной стороны, она принимает на себя роль некоего «всевидящего ока» и даже в какой-то мере планетарной совести и «всемирной отзывчивости», ибо явному

злу, голоду, насилию, нашествию иноплеменников уже не спрятаться ни в какой уголок, забытый Богом и людьми, как бывало раньше, ведь ныне все выставлено напоказ; с другой, она творит мир «глотателей пустот», по слову Марины Цветаевой, и производителей их, невиданную индустрию пустоты, скуки и «gossip»'а, исходящих из собирательного человеческого я и устанавливающих свою диктатуру. Это и есть та диктатура, от которой отчаявшиеся фундаменталисты, выступающие от имени всех религий или обходясь без них, хотят оградить себя этническими чистками, шахидами, чучелами антихристов или хотя бы раззолоченными образами минувших эпох.

Глобализацию легче проклинать, чем отменить или даже притормозить на минуту. Любые проклятия ей становятся частью ее самой, растворяются в ее информационных половодьях, лишь добавляя к ним немного уксуса или терпкости. Она, пусть и не вполне законное, но уже повзрослевшее дитя нашей свободы и силой вещей становится теперь «страной миссии», в которой мы оказываемся по собственной или чужой исторической воле, не бывающей без воли Господней. Конечно, «антиглобализационный синдром» понятен и по-своему даже неизбежен, и, вероятно, именно он в обозримое время станет источником назревающего «конфликта цивилизаций». Под этим термином обычно подразумевается возможность столкновения между Западом и исламом, но, по сути, конфликт этот глубже и шире, ибо он вспыхивает всякий раз в виде защитной реакции со стороны той культуры или ментальности, которая захочет спрятаться поглубже в свою идеологическую раковину против ревущего прибоя времени, отпущенного на свободу, который рано или поздно эту раковину разобьет.

«Запад» считается рассадником этой глобалистской инфекции, от которой иногда пытаются лечиться радикальными средствами: посулами загробного воздаяния или даже кроваво истерическими попытками творить воздаяние здесь и немедленно. И то и другое, разумеется, только укрепляет его, ибо повышает цену тех информационных продуктов, в производстве и продаже которых он лидирует на мировом рынке. «Запад» всего лишь предлагает нам те модели мышления и общения, рынок для которых образуем все мы, и коль скоро мы приобретаем его стандарты (музыки, рекламы, жаргона, поведения и т. п.), стало быть, «Запад» — это уже какая-то неотъемлемая часть нас самих и, как говорится, «на зеркало неча пенять»...

Пишу этот термин в кавычках, дабы не повторять давней и постоянно воспроизводимой ошибки славянофилов и «византинистов», сделавших Запад — территорию, культуру, исповедания, политические институты, нравы и логику — орудием мирового зла. Сегодня реальный, а не символический Запад стал первой жертвой разносимой им информационной колонизации, которая грозит традициям, его памяти о себе, тому, что можно назвать его духом. «Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род...» (Киплинг) перед лицом глобализации, которая историю человечества соединяет в общей для всех судьбе и семье? Глобализация, если не вполне законное, то давно вынашиваемое дитя человеческой свободы, и во всех высоких и низких своих обличьях человеческая свобода есть та данность, которую мы не можем списать за ненадобностью, загнать в угол своими облавами или законами о несвободе совести, ни тем более угрозами припечатать ее обличительным словом или обидеться на нее всерьез. Сегодншна никакими посулами не заставим мы вернуться домой в залежавшуюся в песках бутылку, не при-

кажем ему, как приказывалось в одном памятном фильме пятнадцатилетней давности: «не смей всходить на государственную пристань».

ЗАЗЕРКАЛЬЕ

Все когда-то хорошо охраняемые пристани, заповедные уголки, «небурные пристанища», идейные карантинны и строгие резервации осаждаются и, по всей вероятности, будут осаждаться (и порой размываться) и впредь броуновым движением информационных стихий, впрочем, чаще всего и управляемых чьими-то интересами. Однако и в этих стихиях отражается по-своему все многообразие человеческого опыта, социального, исторического, как и религиозного, и смешение их образует ту картину современного мира, из которой складывается его преходящий и вместе с тем устойчивый облик.

Этот облик — если попытаться описать его в философских категориях — обнаруживает себя в том, что человек как вид и хозяин земли вновь творит окружающий его мир как свою «волю и представление», он воспроизводит себя в тысячах отражений, он познает себя в своих продуктах, отпечатках, оттисках, следах. Средства коммуникации — от телевидения до Интернета — не что иное, как невиданное размножение некоего коллективного образа с определенным запасом слов, набором реакций и эмоционально-мировоззренческим минимумом. Это некое уплотненное эго мироздания, страна зазеркалья, где бесконечно преломляется одно и то же отражение, которое, в свою очередь, становится «порождающей моделью» для того, кто вступает в него и растворяется в нем. Размножая себя в своих списках, человек закрывает собой горизонт, зеркало создает оригинал, отражение наполняет собой существо из плоти и крови и оно живет тем, что получает извне, мыслит и действует

по его схеме. Мы не замечаем, как возникает отождествление человека с создаваемой им картиной мира, которая делается его скорлупой, и самозамыкание в ней, по пронизательному определению о. Павла Флоренского, составляет суть греха.

Грех — в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества «Я = Я», или, точнее, «Я»! Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, — т. е. к Богу и ко всей твари — самоупор вне выхождения из себя и есть коренной грех или корень всех грехов. Все частные грехи — лишь видоизменения, лишь проявления самоупорства самости. Иными словами, грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность «самостуканом», идолом себя, «объясняет» Я чрез Я же, а не чрез Бога, обосновывает Я на Я же, а не на Боге. Грех есть то коренное стремление Я, которое утверждается в своей особенности, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности¹.

Это описание вполне соответствует статусу как обособленного индивида, так и собирательного представителя некой идеологической массы, «одномерного человека» по Маркузе, чья мера навязывается обществом, идеологическим или потребительским. Его я виртуально, оно состоит из системы знаков и отражений поступающей информации.

Человек; осажденный хорошо организованными отрядами точечных сигналов, извергаемых средствами коммуникации, сам в конце концов становится их орудием, отражением, средством. И в качестве средства он отличается самодостаточностью, «охранением себя». Мир предстает провинцией его кол-

¹ Свящ. Павел Флоренский, *Столы и утверждение истины*, М. 1914, стр. 177-178.

лективного абстрактного я, всё, что находится в его границах, считается его политической, территориальной, философской собственностью, всё, что выходит за пределы этих границ, подлежит захвату и покорению. Не в этом ли была формула коммунизма, притязавшего не только на безраздельную власть над своим уделом со всем его населением, но и на диктатуру понятий, заключающую в себе прочее мироздание? Всё было собрано в едином гигантском Я-истукане, задающем ход истории, строящем, убивающем, подчиняющем всякую реальность единственно возможной интерпретации. Глобализация в какой-то мере приняла эстафету от прежнего разбитого параличом хозяина, духовная ее сущность, несмотря на различие методов и отсутствие единого центра (правда, кому очень хочется найти его в некоем заговоре или злом компьютере, тот найдет), состоит именно в том, чтобы создать свое коллективное, замкнутое в себе глобальное я, мыслящее и чувствующее лишь в категориях захвата, освоения и потребления.

Однако проблема не в диагнозе, достаточно очевидном, но в сопротивлении, в экзорцизме. Можно считать, что от глобализации можно отгородиться, отсесть ее анафемами или заменить религиозно-патриотическим воспитанием. Иногда мы пытаемся «отчитать» наш век, как отчитывают бесноватых, чтобы он стал здоров и разумен, как в былое, благое время... Но благое — «было ли когда»? На заре христианства имперская планетарная идея одержимо гнала апостолов и их преемников, но именно они сумели лучше всех воспользоваться ею. «Во всю землю изыде вещание их, и в концы вселенныя глаголы их», — восклицает Церковь словами Псалма².

² Прокимен четверга, глас 8.

Глобализация сегодня есть еще одна глава в истории человека, которая не может быть понята и завершена без «апостольского вещания», как и без того видения человека, которое несет в себе православие.

ЭКСКУРС: ПРАВОСЛАВИЕ НА ЗАПАДЕ

И православие также неотъемлемо от нынешнего облика «мира сего», ибо оно, по своей ли воле или вопреки ей, также вовлечено в коммуникативные всепроникающие сосуды. Оно почти насильно вытащено на сцену истории, и если отдельным благочестивым душам, общинам, монастырям еще удастся спрятаться под каким-нибудь укрытием или убежеть в пустыне, то это никак невозможно исповеданиям и народам. К тому же оно давно перешагнуло границы своих «канонических территорий» и растеклось по планете вместе с перемещением народов и передвижением информационных масс.

Полтора века назад, когда Хомяков столь горячо полемизировал с западными конфессиями, Восточную Церковь на Западе можно было найти разве что в немногих часовнях при российских посольствах. На закате девятнадцатого века начинается строительство великолепных храмов — в Париже, Ницце, Женеве, Копенгагене, Флоренции, Санремо и др., предназначенных в основном для состоятельных русских путешественников. Приходит двадцатый век и с ним изгнание греков из Малой Азии, затем миллионы русских беженцев оказываются в Европе — и вот так из горя, веры и ностальгии православное присутствие на Западе многократно возрастает, а с ним и количество храмов, правда, далеко уже не столь великолепных. Рост их продолжается и после войны, прибывают новые волны «перемещенных лиц» из Советского Союза и вскоре к ним добавляются румыны, болгары.

сербы. К концу века падает Берлинская стена, а за ней весь стоявший позади коммунизм, на Восток врывается Запад, как и на Запад вливается Восток, и на какие бы строгие законы ни запирались западные границы, они не могут преградить упрямо текущих человеческих рек. Кто-то прибывает с билетом первого класса, но тех почти не видно, тогда как большинство, оставшееся за бортом перестройки, перетряски и вышедшего из них нового экономического порядка — то есть сотни тысяч, если уже не миллионы восточно-европейцев — просачивается в общем сытые и ухоженные страны всеми правдами и неправдами. Они пускают здесь корни, выписывают семьи с родины или обзаводятся семьей уже здесь, и вот рано или поздно, утратив твердую почву под ногами, но взамен ощутив присутствие неба над головой, они переступают порог молитвенных домов. Правда, соборов, за редчайшим исключением, пока не строят, даже убогих, чаще всего нас пускают к себе местные инославные, уважающие «Церковь-сестру», но еще больше свободу отправления всякого культа и права иммигрантов; к тому же, в Европе у них переизбыток своих храмов еще со Средних Веков. Однако при всей бездомности и неустроенности нынешней эмиграции по праздникам и даже рядовым воскресеньям наши храмы бывают также полны, как 80 лет назад после первого русского изгнания.

Однако дело уже не в одних только беженцах: возникает и пускает корни на Западе новое православие, коего не было никогда раньше; так, в Соединенных Штатах живет уже 4-5 миллиона наших единоверцев, и число их быстро растет, становясь при этом все менее пришлым, все более почвенным и американским. Привитое к русским корням, поднялось и обрело собственное лицо и свой язык православие французское, английское и немецкое, в девяностые годы оно уко-

реняется в Италии (большинство священников Московской Патриархии до недавнего времени были итальянцами, общее же количество всех православных приходов за последние 15 лет увеличилось раз в 10, правда, в основном за счет румын), в Азии оно становится все более азиатским, в Африке — африканским. Правду сказать, этому росту препятствует чересполосица юрисдикций, едва ли понятных в странах с католическими традициями, иногда весьма причудливых, когда, скажем, природные португальцы и сардинцы оказываются под польским омофором и поминают митрополита Варшавского, когда Антиохийский Патриархат окормляет канадцев, до обращения своего в православие ни о какой Антиохии не ведавших, и т. п. «Небу на земле» когда-то уподобили наше богослужение, а значит, и веру, но сегодня уже никакая земля не служит более отгороженным участком православного неба, «канонические территории» разливаются по всей православной ойкумене, национальные перегородки все более стираются из-за зыбкости или стертости культурных границ, а «жажда подлинного бытия» (Николай Арсеньев) вместе со всеми переживает свою глобализацию. Не надо быть пророком, чтобы предсказать, что через два или три десятилетия на Западе, да и в мире в целом, не останется ни одного значительного города, где не будет зримого православного присутствия. Правда, именно канонически система поместных автокефальных Церквей, буквально сросшихся с телами своих народов, никак не готова к такому вызову, но это уже иной разговор.

Христос, сказавший: *Идите, научите все народы* (Мф. 28, 19), обращался не только к апостолам, но и ко всем преемникам их, вплоть до нашего поколения, как и к тем, кто придет за нами. Миссия апостола Павла с самого начала была экуменической, вселен-

ской. Вселенскость — апостольское имя для того, что сегодня отчасти пародируется, отчасти выявляется в глобализации. Обретенная православием «планетарность», даже если она врывается в него безо всякого приглашения, несет в себе новый стимул и древний смысл, состоящий, на наш взгляд, в возвращении к изначальной кафоличности, к реальной, ощутимой соборности, не только вероучительной, вертикальной, но и горизонтальной, межчеловеческой. Не о том, конечно, речь, что, как было бы, мол, хорошо православным, мигом «распри позабыв, в великую семью объединиться» с единой главной структурой. Нет, начало единства лежит, как всегда, в самих корнях нашей веры, в ее свойстве быть спасительной наукой для всех народов, в ее способности откликаться на боль или поиск окружающего нас мира, в ее наследии, в котором длится, не иссякая, апостольский век.

Ибо третье тысячелетие, в которое мы вступили, возвращает неожиданную актуальность первому, которое возрождается во всяком открытии ошеломляющей новизны, глубины, парадоксальности, даже «скандальности» христианской веры. И это возрождение будет становиться все более ощутимым по мере того, как век сей, *мир сей* в своей ментальности и привычках будет все дальше уходить от Христа. Путь Восточной Церкви в эпоху глобализации может быть подобен тому, по которому в недалекие времена мы прошли при коммунизме: насильственное превращение мира в духовную пустыню пробуждает жажду в глубинах человеческого существа, и эта жажда по каким-то оставленным ориентирам, знакам, следам, но часто и вслепую, на ощупь находит источник воды живой.

И все пили одно и то же духовное питание, — говорит апостол, — ибо пили из духовного последую-

щего камня; камень же был Христос (1 Кор. 10, 4). Но всякое время должно проложить к этому камню свою тропу.

Разумеется, неизменным ориентиром православия остается его постоянная обращенность к апостольскому и святоотеческому наследию, но тому наследию, которое *в сердце, по духу, а не по букве* (Рим. 2, 29), к тому канону, который пишется *не чернилами, но Духом Бога Живаго* (2 Кор. 3, 3). Апостольская заповедь *хранить себя неоскверненным от мира* (Иак. 1, 27) всегда умела соединять себя с проповедью, миссией, диалогом. *В сердце моем сокрыл я Слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою*, — говорит Псалом (118, 11), но из того же сердца то же Слово «износилось» в мир, просвещало вселенную, покоряло как буйство плоти, так и ту смесь недоверия разума с суеверием души, которое живет во всяком язычестве и в те времена и в наши. И этот чужой, дальний, часто враждебный мир, от которого следовало хранить себя, покоряясь Слову, также входил в сердца апостолов и преображался в них. Они не знали границ для Благой Вести не только географических, но и душевных, интеллектуальных, духовных. Классический пример: апостол Павел в ареопаге, обращаясь к афинянам, вовсе не делает комплиментов их набожности и не хвалит многобожие, ибо изваяниями многих богов они хотели скорее оградить себя от Бога Живаго, чем поклониться Ему, но для того, чтобы найти ту общую тропу, с которой можно выйти к Живущему в храмах нерукотворных, можно было начать и с рукотворных статуй: *Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам* (Деян. 17, 23).

СВОБОДА КАК СТРАНА МИССИИ

И сегодняшние «афиняне», не более набожные, чем те древние, повсюду наставили свои святыни и жер-

твенники, посвященные, правда, не древним богам, но ценностям современного мира, играющим, однако, отчасти ту же роль. Эта роль двойственна: с одной стороны, эти ценности легко каменеют, незаметно превращаются в идолов и требуют человеческих жертв (таков секулярный гуманизм, идеология постоянно расширяющихся «прав»), с другой, и за ними может мелькнуть лик *Сего Неведомого* и не только мелькает, но и притягивает к себе ту духовную, живущую во всяком человеке энергию, которая предназначена Ему одному. Конечно, многобожие, пусть даже под видом ценностей, есть признак обезбоживания мира, распыления его духа, но вместе с тем оно есть доказательство от противного той неубываемой религиозной потенции, которая всегда ждет своего пробуждения и обращения.

Когда мы говорим, что свободу следует открыть сегодня как «страну миссии», мы имеем в виду прежде всего внутреннее освобождение человека от тех идолов и божков, которые он создает в себе самом. Может быть, главный урок нашей эпохи состоит в том, что человек, целиком отпущенный на свободу, добившийся права «по своей глупой воле пожить», неизбежно порабощает себя как через идеологии, которые он создает, так и через мощь знаний, навыков и ремесел, которые он осваивает. Мы живем в эпоху стремительно растущего познания, когда человек, в облике индивида, массы, государства, финансовой группы, корпорации ученых и т.п. все больше овладевает «властью ключей» над собственной жизнью, над историей, над содержанием своей души, причем эта власть осуществляется незаметно и с полного его согласия. Радикальное обезбоживание мира, *чему мы все свидетели*, его рассудочное дробление, направленное на овладение каждым из его фрагментов (природы, почвы, человеческого зародыша, живой

клетки, глубинной психологии...), на жесткую рационализацию их с целью подчинения коллективной, частной или научной воле, управления и манипулирования ими, приводит к кризису самого человека, который становится беззащитен перед лицом собственных изобретений, проектов, расчетов и фабрикаций. Он незаметно для себя оказывается жертвой своей свободы и той власти над миром, которую он приобретает.

Ибо чем в конечном счете является глобализация? Это создание человеческим обществом своей собственной среды обитания, когда оно все более отождествляет себя со всем доступным ему смысловым и материальным пространством, или плетение той информационной сети, которую человек набрасывает на весь мир и куда неизбежно попадает сам. Это, если угодно, «очеловечивание» мира, но поскольку тот субъект, который заполняет собой мир, остается «ветхим Адамом», то «очеловечивание» означает одновременно и расчеловечивание, ибо человек, расширяясь и покоряя вселенную, овладевая секретами жизни, психики, материи, становится врагом своей человечности, вернее сказать, того божественного начала, которое он носит в себе.

Урок сегодняшней глобализации, как и провал двух предыдущих ее идеократических проектов, говорит нам о том, что коллективным индивидом можно управлять гораздо эффективнее и проще с полного его согласия, при активном его участии и безо всякого внешнего над ним насилия, что его легче держать за той изгородью, где прутьев не видно и за которую он норовит загнать себя сам. Все, что заталкивается в утробу человека путем принуждения, которое он сознает и которому инстинктивно сопротивляется. В конце концов тем же путем извергается из утробы. И как это происходит, мы знаем по собственному опы-

ту. Сегодняшний способ управления им куда эффективней, он осуществляется с помощью информации, которую мы сами для себя выбираем.

Корень слова «информация» — форма, которая сверху налагается на наше существо и бытие и формирует их по своему образу и подобию. Она может поработать, но может и освободить, пробуждать, очищать дорогу. Ведь недаром мы веруем, что в центре и глубине духа человеческого живет Господь как Слово, зачавшее наше существование, как закон, написанный в сердце, как свет, просветивший его изначала, как тайна всякой души, которая, по слову апостола Павла, *есть Христос в вас, упование славы* (Кол. 1, 27); все это, собственно, и делает нас людьми. Сегодня, в отличие от Запада, все более настойчиво подчеркивающего человеческую сторону Воплощения и тем самым важность этики и межлических отношений, Восток с его упором на божественную тайну человеческого выделяет прежде всего глубину и драму отношений человека с Богом.

Христос в вас — значит Слово Божие, спрятанное и в сердце мира, выявляющее его литургическую и евхаристическую основу. Его Слово есть вечная основа нашей веры, и она остается неизменной, хотя в истории способы ее выражения могут и меняться. Время, в которое мы погружены, старается загасить ту искру божественного присутствия, которая тлеет в нас, но оно же своими ветрами и сквозняками иногда заставляет ее разгораться все ярче. *О том, что было от начала... о Слове жизни* (1 Ин. 1, 1), мы можем и не знать, пока собственная наша жизнь не окажется в плену зазеркалья абстрактного, обезличенного я, не встанет перед судом личной свободы каждого, из недр которой только и рождается это Слово и властно обращает нас к себе. То, что мы сегодня видим в мире с его

глобализацией и обезбоживанием, может быть услышано и воспринято как попущение Божие, но разве за этим попущением не слышится зов, раздающийся из самой свободы и звучащий как мольба, зов, исходящий из евхаристической тайны творения, из самой литургической природы человека, за которого *Сам Дух ходатайствует... вздыханиями неизреченными* (Рим. 8, 26). Кому, как не православию, обладающему этим древним, совершенным и сокровенным знанием о человеке, не услышать ходатайства Духа даже и в самой глобализации, там, где наш человеческий слух различает лишь суету, гордыню и угрозу, исходящую от *великой блудницы*, воцарившейся над землею?

Наша Церковь жила веками под дланью самодержавно-боголюбивой, которая бывала и благосклонной и тяжеловатой, затем под каменной десницей самодурно-богоборческой, знавала времена изобилия и времена скудости, покорствовалась начальству и властям, но никогда еще не жила она в мире грез, повернувшись спиной к своему времени и лицом к иному, несбыточному. Никогда не строила она свою философию жизни из вздохов по скончавшимся временам, из «поминок по Эдему». От тех грез и поминок могли рождаться только расколы, какими бы ортодоксально возвышенными ни были их побуждения. Ныне эпоха «жизни под» наконец миновала, трудно сказать, безвозвратно или нет, но никакой новой десницы, готовой вести за собой или начать топить корабль церковный, пока на горизонте не видно. И потому делом поистине апостольским было бы сегодня освоение азбуки свободы, православной «этики свободы», способной предложить ориентиры не только к устройению своей *внутренней* клетки, но и различению Духа Божия, веющего, где хочет, даже и во всей «цветущей сложности» окру-

жающей нас жизни. Собственно, быть христианином сегодня означает также и быть участником истории, способной не только заносить нас в водовороты или затирать валунами, но и, пусть в ничтожно малой мере, следовать за нашим выбором, слышать «апостольские глаголы».

«Хороший гражданин выражает свой выбор у избирательной урны голосом тайным и святым... — говорил св. Нектарий Эгинский, скончавшийся в 1920 году. — Не возлагайте доверия своего на князей, сынов человеческих, в них же нет спасения... Предпочитайте людей добродетельных, надежных в жизни и в деле, строгих в слове, осмотнительных в поступках...». Здесь удивителен не совет, но интуиция святости в том, что мы привыкли считать занятием сугубо суетным и уж никак не спасительным. Спасительным считается лишь смирение перед волей внешней и безропотное несение скорбей, и чем оно мучительней, тем оно как бы лучше. Но не огустели ли в этом богословии все несчетные, видимые и невидимые миру слезы, пролитые за многовековую российскую историю? И не пора ли нам — не утверждаю, но лишь спрашиваю — начать искать какую-то неторную тропу от «богословия слез и терпения» к «богословию решений, которые мы берем на себя»? Ибо если можно спастись только скорбями, то неужели нельзя найти спасение и в радостном подвиге действия? *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога* (Рим. 13, 1), но коль скоро эта душа призывается ныне — и не без воли Божией — к сильному участию в устроении власти, разве не должна она приступать к этому в покорности свободе как власти над самим собой, в *послушании* ответственности, в выявлении благодатных и в отсечении греховных корней своей свободы, в осуществлении ее как поистине церковного акта?

ПРИНОШЕНИЕ МИРУ

Да, свобода может вести к добровольному самозамыканию человека в себе и к потере души, но разве не такая душа произносит: *Из глубины воззвах...*? От дней Псалмопевца этот зов из глубины по милости Божией становился возгласом освобождения из плена внутреннего, чем бы этот плен ни был. Мы не можем разорвать или растоптать сплетенную нами сеть, но можем поставить ее себе на службу, заставить *ловить человек*. Ныне православная мысль, как только поворачивается к веку сему, чаще всего становится в позу возмущенной и «воплощенной укоризны» в диапазоне от нотаций до анафем. Укорительная эта позиция стала уже нам столь привычной, и мы в ней по-своему так удобно обустроились, что, кажется, собираемся пересидеть так всю историю, оставшуюся до Страшного Суда. Однако похвалят ли там кого за такое вот «обличительное сидение»? Попробуем спросить себя честно и трезвенно: многих ли сегодня эта гневная укоризна способна обратить или испугать? Мы можем без конца пытаться судорожно сбросить с себя эту сеть, брошенную над миром, но есть у нас и другой выход: повернуться к ней лицом, принять вызов глобализации, которая в падшем пародийном виде все же несет в себе какое-то искаженное свидетельство и напоминание об изначальном, онтологическом единстве человеческой семьи, призванной к тому, чтобы собраться и соединиться во Христе. Коль скоро ничто в мире не совершается без воли Божией и любящим Его *все содействует ко благу*, можем ли мы быть так упрямо слепы к благодатным росткам сегодняшней, а не когда-то прошедшей истории, и не должны ли мы найти Христа также и в ней? Стоит только воззвать к Нему — не из какой-то высоченной баш-

ни безупречного богословия или безукоризненной праведности, но из подвала ее, из плена, из самой сети, и сеть раскроется, и на дне ее, за грудой мусора мы увидим то, что и не надеемся увидеть.

Так, беспамятство, которым чревата глобализация, по-своему взывает к Памяти, не только к преемственности, связующей прошлое с настоящим в социальной жизни или культуре и ручающейся за непрерывность развития человеческого общества, но и к той Памяти, которая начинается с творения и простирается к жизни будущего века, ибо наша вера делает нас причастными и тому и другому. В этой памяти веры говорит о себе Слово и раздается голос Духа Святого, она ведет нас к следам Божиим, рассеянными в человечестве, в ней оживают деяния святых, ибо эта память становится богослужением, проскомидией, совершающейся почти в безмолвии, но собирающей воедино всю человеческую семью.

Так все то, поистине необъятное знание о Боге и сердце человека, созданное в святоотеческую эпоху, но основательно подзабытое христианским миром, не остается ли и сегодня единственным горизонтом нашего времени? Разве оно существует лишь для чтения ученых докладов для умудренных голов? Разве не следует открыть его миру, в котором мы *живем, движемся и существуем*, соединить его с нашими знаниями, сделать его живым и включить в кровеносные сосуды сегодняшней жизни? Библейское и святоотеческое наследие обновляется неожиданно, как икона, но для того, чтобы видеть эту икону по-новому, нужно уметь настроить на нее и наше зрение. И не такое ли знание о человеке должно послужить основой обновленной концепции самих прав его — права любить Бога всем сердцем и помышлением, ходить в законе Его и быть свободным в мире Его?

Так свобода, которую мы получили, раздерганная, мечущаяся, ищущая переступить все мыслимые запреты, всегда несет в себе смутное воспоминание о свободе иной, данной нам ради встречи с Богом и сотрудничества с Ним, той свободе, которая, по определению св. Григория Нисского, начинается с господства человека над самим собой.

Так от напора рекламы, навязчивого культа почти обоготворенной плоти, основанной на тотальной стандартизации человеческого тела, на растворении лиц в толпе, рождается тоска по иконе, иконе не только как священному предмету, но как откровению подлинного человеческого лика, как тайне присутствия в нем Сына Божия.

Так болезнь одиночества, поражающая всякое общество, ставшее лишь скоплением индивидов, связанных какими-то интересами, *ходатайствует* об исцелении не только в простой человеческой солидарности, но солидарности в Боге, в космической литургии единства человеческого рода.

Так отвержение смерти, столь характерное для современной ментальности, иногда отзывается поиском смысла смерти как последней встречи с Богом на земле, как прохождения через Крест, предваряющий Воскресение.

Так любая человеческая общность, спаянная идеологией, насилием, круговой порукой, экономической выгодой, которая рано или поздно должна неизбежно распасться, напоминает нам о призвании к единству, но единству общения в Боге, Который есть любовь.

Так общество, ставшее ареной постоянной и все нарастающей, все расширяющейся драмы коммуникаций, превращая своих членов в монады, замкнутые друг для друга, взывает из самой этой закрытости к общению в Боге, к общению как причастию человека человеку, людей — Духу.

Наконец раздробленность творения, все бессильные, но и разрушительные попытки овладеть им по кускам, как и сама власть над ним, которую Господь как будто отдает в руки людей (подобно тому, как Он Сам предал Себя за живот мира), словно вырываясь из наших рук, затем становится уже властью над нами. Но и эта власть, ускользая от нас, властно возвращает нас к той «модели» обращения к миру, которая называется «приношением». Всякий раз, когда мы произносим за Евхаристией: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся», мы свидетельствуем о даре единства, которое, невидимо сохраняясь в человеческой семье, ищет созреть в нас и стать видимым — во Христе.

Так память о творении, заключенная в самой нашей вере, должна научить нас когда-нибудь и должному обращению с тварями, ожидающими *откровения сынов Божиих* (Рим. 8, 20). Без такого откровения, которое Господь посылает нам через все созданное Им (воздух, свет, звезды, воды и *всякое дыхание*), дабы мы могли его возвестить всей твари, мы рискуем задушить ее в своих объятьях, заблудиться на планете, погасить свет, отравить землю, выпить воздух и задохнуться.

Если мы научимся читать эти *ходатайства Духа*, все, что остается неизреченным за всеми «современными проблемами», нравственными, социальными, экологическими, мы сумеем разгадать в глубине их тот особый язык Духа и Слова, Которые пытаются пробиться к нам и Своим зовом и Своим молчанием. «Кто приобрел слово Иисусово, может слышать и Его молчание», — говорит священномученик Игнатий Антиохийский, ибо молчание, как во времена Игнатия, так и сегодня, стоит за гулом истории и обращает к себе наш слух. Слово не только учит и наставляет, но и ведет нас «доказательства-

ми от противного». И сегодняшнее его молчание сквозь шум и чад века сего взывает к нашему слову, нашей вере, нашему отклику. У Николая Кавасилы мы находим образ, к которому часто возвращался православный богослов Павел Евдокимов: Бог не насилует нашей свободы, не смеет вмешиваться в нее, но становится у дверей Своего творения и у дверей нашего сердца как «проситель любви». «Он нисходит и разыскивает... того, кого полюбил», — говорит Кавасила, и Его любовь раскрывается не только в каждом из нас, но и в нашей вере, в нашей Церкви.

То, что сегодня подспудно ищет душа современного мира: обретение памяти, смысла, человеческого лица, видение мира как совершающегося таинства, ощущение литургического единства творения — где еще все это сохранилось и где притаилось? И к кому сегодня обращены слова Господа:

Никто зажегши свечу, не ставит ее в сокровенном месте, ни под сосудом, но на подсвечнике, чтобы входящие видели свет (Лк. 11, 33).

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ АНДРЕЯ И ЦЕРКОВЬ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

АПОСТОЛ АНДРЕЙ В ЕВАНГЕЛИИ

Представим на минуту одну из тех древних, сохранившихся лишь во фрагментах мозаик, которые заполняли собой стены старинных византийских храмов. Предположим, что на одной из них неведомый мастер решил показать историю Воплощения, передав искусно высеченными камешками все содержание Евангелия. Но время оказалось немилосердным к его искусству; мозаика почти не сохранилась; после всех прошедших веков, набегов, грабежей, гонений, запустений большинство мозаичных фрагментов осыпалось и исчезло. Вглядываясь в нее, мы можем предположить, что в центре был выложен возвышающийся над всеми образ Христа в окружении двенадцати апостолов. Можно легко угадать стоявших рядом Петра, Иоанна, Иакова, чуть поодаль Павла. Однако от большинства изображений осталось лишь имя, начертанное внизу, или просто след от камня, немой и одновременно откликающийся в нас эхом — житием, мученичеством, прославлением, — не умолкающим в Предании.

Но вот удача! — один образ оказался неповрежденным и сохранился целиком — апостола Андрея. Он невелик, сложен лишь из немногих стихов, выложенных в камне. Или — если взять другой образ — из нескольких витражных стекол, освещенных изнутри и извне падающим на него лучом *Солнца Правды* (Мал. 4, 2), как Писание и наша гимнография называют Спасителя. Икона как умозрение — в

красках ли, камне или игре света — не бывает, разумеется, портретом. Изображение апостола передает не столько фигуру галилейского рыбака, сколько спутника Христова и благовестителя, чья роль — быть прежде всего устами для Вести, которая посылается через него. И все, что мы узнаем затем об Андрее из жития — его апостольских странствиях к берегам Черного моря, «в страны Вифинийския и Пропондитския», как сказано у св. Димитрия Ростовского, благословении будущему Киеву, а затем и мученической смерти в Патрасе — служит продолжением и развитием той вести. Вчитываясь в эти отрывки, попробуем выложить их, как камешки, по которым можно сложить недостающие звенья нашей мозаики. Начнем с первой главы Евангелия от Иоанна.

Один из двух, слышавших от Иоанна об Иисусе и последовавших за ним, был Андрей, брат Симона Петра. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию (что значит: «Христос»); и привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит «камень» (Петр) (Ин. 1, 40–42).

А если и вправду иных слов, иных изображений у нас не осталось? И судить о Евангелии нам пришлось бы лишь по тому, что несет собой единственно сохранившийся образ — апостола Андрея?

МЫ НАШЛИ МЕССИЮ

Мы не знаем, когда галилеянин Андрей, брат Симона, встретил Иоанна Крестителя и стал его учеником. От него будущий апостол должен был впервые услышать слова, которые станут затем Радостной Вестью: *Приблизилось Царство Небесное*. Но что означало это Царство в устах Иоанна? Каким воспри-

нималось оно сердцами его современников? Оставаясь неопишным, невидимым, неотвратимым, оно грозно стояло за спиной пророка. Царство могло миловать и принимать *в чудный свой свет*, но и судить во гневе, который, казалось, горячей темной волной стоял за спиной пророка, готовый вот-вот пролиться. *Порождения ехиднины!* — восклицал Иоанн, обращаясь к пришедшим к нему креститься фарисеям и саддукеям, — *кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния* (Мф. 3, 7). Покаяние, полное и немедленное, до сотрясения, до *убеления* души от греха и измены, отверзало двери того Царства Ягве, о котором говорили пророки до Иоанна. Близость, неминуемость Царства Божия была основой их проповеди. И вместе с тем Ягве уже здесь и сейчас царствует над всеми народами. *Престол Его на небесах* (Пс. 10, 4), *Он — великий Царь над всею землею* (46, 3), *Он облечен величием... потому вселенная тверда не подвигнется* (92, 1). Народ, избранный Им в удел, Он сделал *Царством священников и народом святым* (Исх. 19, 6) и с этим народом Он заключил Свой Завет. Но тех, кто не верен этой данной от Бога святости — а кто может сказать о себе, что верен? — Он сожжет как соломѹ. Но все это — Закон и Пророки, наказания, посылаемые за неверность, и посещения, даруемые в награду — лишь отблески силы и славы Его, доступные человеческому восприятию.

Господь остается по ту сторону всякого Своего повеления или проявления, Он, по слову Соломона, *благоволит обитать во мгле* (3 Цар. 8, 12). Но из мглы Своей Господь ищет приблизиться к Своему народу, стать его Пастырем и Царем, народ же устами пророков молит о встрече с Ним. *О если бы Ты расторг небеса и сошел! Горы растаяли бы от лица Твоего* — восклицает Исайя (64, 1). Знак близящегося

Царства — Новый Завет, заключаемый с домом Израилевым — *вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его* (Иер. 31, 33), но также и суд — *Он будет судить вселенную по правде, и народы — по истине Своей* — (Пс. 95, 13), и огонь: *Пред Ним идет огонь и вокруг попаляет врагов Его* (Пс. 96, 3).

Носителем такого огня и был величайший из пророков, *рожденных женами*, Иоанн Креститель. Его проповедь — о наступающем мессианском Царстве и о суде, время которого, по слову апостола Петра, должно начаться с *дома Божия* (1 Пт. 4, 17). Однако мы так и не знаем, открылась ли Иоанну в полной мере тайна Иисуса или он не узнал Того, Которого проповедовал? Возможно — но это лишь предположение — что, подобно великому своему предшественнику Илии на горе Хорив, Иоанн ожидал пришествия Царства в землетрясении, буре, пламени, но никак *не в веянии тихого ветра* (3 Цар. 19, 12), не в заповедях блаженств. Иисус же явился не как Судия, но как Целитель душ и телес, изгонявший нечистых духов, Царство Его явило себя в сердцах людей и в делах их, прославляющих перед людьми Отца их Небесного.

Приблизилось Царство... и если его приближение не до конца разгадал Иоанн Креститель, его сумел услышать Андрей. Он — первый по времени свидетель величайшего по своему значению преломления или, если прибегнуть к евхаристическому термину, «преложения» взыскующей пророческой веры в веру апостольскую, которая говорит об исполнении всех обетований Царства Ягве в явлении Иисуса из Назарета. В том *гласе хлада тонка*, в котором Иисус явил Себя миру, он узнает мессианское Царство и самого Помазанника, ожидаемого столько веков. опережая Симона, Андрей дает определение апос-

тольской веры. *Мы нашли Мессию, что значит Христос.* Эта формула примет свою исповедальную завершенность у Петра: *Ты, Христос, Сын Бога Живого.* Исповедание Князя апостолов более дерзновенно и развернуто, исповедание Андрея уже общинно; за себя и за брата он говорит *мы нашли* (ἐυρήκαμεν). И думается, следует воспринимать эти два исповедания Андрея и Симона в их единстве, возвещающем о близости Царства, о Законе и Пророках, исполнившихся в Мессии, но также и о Церкви как месте обетования и ожидания.

Однако Иисус, принимая имя Помазанника, знает, что Его помазанничество станет полным исповеданием лишь после Креста. *Тогда [Иисус] запретил ученикам Своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть Иисус Христос* (Мф. 16, 20). Ему надлежит исполнить другую часть пророчества — стать страждущим Отроком Божиим, Агнцем, ведомым на заклание, *много пострадать.* Всего этого Андрей, Петр и другие ученики в то время еще не могли ни знать, ни принять. Исповедуя апостольскую веру в пришедшего Мессию, они остаются лишь учениками. Апостолами в полном смысле их сделает сам Иисус.

Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев: Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы. И говорит им: идите за мною, и Я сделаю вас ловцами человеков (Мф. 4, 18–19).

ЛОВЕЦ ЧЕЛОВЕКОВ

Слова Иисуса осуществляются немедленно: Андрей спешит стать тем, кем был назван, и служить тому делу, к которому призван. *Ловец* (буквально «рыболов»), он «улавливает» Петра, затем Филиппа, Филипп же в свою

очередь становится «ловцом» Нафанаила. «Апостольские сети» и сегодня остаются символом миссии, даром благовествования. Но в чем же секрет этой «ловли людей»? Откуда у апостолов власть над человеческими душами?

Присмотримся еще раз к призванию Андрея. Оно начинается с посещения Господа. Иоанн Креститель,

увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий. Услышав от него сии слова, оба ученика пошли за Иисусом. Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: Равви, где живешь? Говорит им: пойдите и увидите. Они пошли и увидели, где Он живет; и пробыли у Него день тот (Ин. 1, 36–39).

Размышляя об этой встрече, бл. Августин говорит:

Один из этих двоих был Андрей. Андрей был брат Петра, и из Евангелия мы знаем, что Господь призвал Петра и Андрея оставить их лодки, сказав: «Я сделаю вас ловцами человеков». Христос показал им, где живет, и они пошли и остались с Ним. Сколь блаженный день должны были они провести! Кто может сказать нам, что услышали они от Господа? Построим же и мы в сердце нашем тот дом, куда Господь мог бы придти и учить нас, и остаться, чтобы беседовать с нами (Трактат IX на Евангелие от Иоанна).

А вот что говорит св. Иоанн Златоуст:

Побыв с Иисусом и научившись всему, чему учил его Иисус, Андрей не сокрыл в себе это сокровище, но поспешил к своему брату, дабы сообщить ему о полученном богатстве. Вслушайся хорошенько в то, что он сказал: «Мы нашли Мессию, что значит Христос». Слова Андрея были словами того, кто с нетерпением ожидал прихода Мессии, Его сошествия с небес, и того, кто был весь прони-

зан радостью, когда увидел Его приход, так что поспешил сообщить об этом другим (Беседа 19 на Евангелие от Иоанна).

Даже по тем немногим упоминаниям об Андрее, которые мы встречаем у Отцов, можно проследить внутреннюю структуру его апостольства: ожидание Господа и Царства Его вместе с Предтечей, встреча с Ним лицом к Лицу — радость открытия, твердость исповедания, затем проповедь этой услышанной и усвоенной сердцем вести тем, кто в ней нуждается, тем, кто ищет услышать ее. *Вера — от слышания, а слышание — от Слова Божия* — говорит Павел (Рим. 10, 17). Вслед за Христом Апостол *отверзает им ум к уразумению Писаний* (Лк. 24, 45), однако Писания эти записаны не только *чернилами и тростью* на пергаменте или бумаге, они запечатлены голосом Христовым *на плотяных скрижалях сердца* (2 Кор. 3, 3). Дар апостольства в том, чтобы *услышать Писания* и прочитать их внутри человека, дать ему уразуметь самого себя до конца, до последней доступной глубины в Слове Божиим, ибо только во Христе мы можем до конца познать и увидеть самих себя. Апостол никого не мог бы поймать в сети Христовы, если бы Христос неузнанным, подобно семени из притчи о сеятеле, не был «заброшен» во всякого человека.

Как происходит апостольская «ловля», мы видим по истории Нафанаила. Филипп, который был из *Вифсаиды, одного города с Андреем и Петром*, приводит ко Христу Нафанаила, знающего заранее, что из Назарета ничего доброго придти не может. Но Христос говорит слова, которые словно пронизывают его каким-то неожиданным знанием. *Прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя* (Ин. 1, 48). И Нафанаил не только что-то вспоминает, но прежде всего

узнает себя под взглядом Бога Живого в когда-то только ему и Богу ведомом прошлом *под смоковницею*. Так происходит открывающееся только двум его участникам чудо встречи; узнавая Господа, человек заново узнает и самого себя. *И таким образом тайны сердца его обнаруживаются*, — говорит апостол Павел, — *и он падет ниц, поклонится Богу и скажет: «истинно с вами Бог»* (1 Кор. 14, 25).

Ловец человеков подводит человека к тайнам его сердца, таинству узнавания Бога Живого, но сам не касается этих тайн, во встрече Двух не участвует. Он как бы уходит в сторону, как отстраняется Андрей, который лишь приводит кого-то, представляет, знакомит, указывает путь, а во время земной жизни Иисуса просто находится рядом с Ним. Так, увидев однажды большую толпу, собравшуюся послушать Его, и видя, что люди проголодались, Иисус говорит Филиппу-апостолу:

Где нам купить хлебов, чтобы их накормить? Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать...

Один из учеников Его Андрей, брат Симона Петра, говорит Ему: Здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества? (Ин. 6, 5,8)

УМНОЖЕНИЕ ХЛЕБОВ, ВСТРЕЧА С ЭЛЛИНАМИ

Еще два существеннейших евангельских отрывка связаны с участием и посредничеством Андрея, и оба они касаются самой сути его апостольского служения. Речь идет об умножении хлебов и первом появлении язычников в истории Благой Вести. В обоих случаях его роль предельно скромна, почти не приметна; в одном из них он говорит старшему из апостолов о пище, которая нашлась у одного из мальчиков, в другом

вместе с Филиппом сообщает Иисусу о пришедших эллинах. Однако если читать Библию испытующе влюбленными глазами, как некогда читали ее Отцы, то и за этими двумя отрывками таится пророчество, коим, если мы захотим услышать, отмечена каждая строка Писания. Разве умножение хлебов не несет в себе будущее видение хлеба жизни, *спедшего с небес*, каковым называет Себя Христос, не служит прообразом Евхаристии? Иисус насыщает пятью хлебцами и двумя рыбками огромную толпу народа; после Своего Воскресения Он будет насыщать Телом Своим одно поколение христиан за другим. «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш», — говорится в священнической молитве литургии Иоанна Златоуста. В этом исповедании и состоит как раз одно из апостольских служений: совершать таинство умножения хлеба жизни, когда Христа по плоти уже нет рядом с нами, творить воспоминание о Христе хлебом, который становится Его Телом и Его Церковью и быть незаметным, отходить в тень. Быть словом Иисуса, жестом Иисуса, вестью Иисуса, чудом, совершаемым Его руками, наконец самым сакраментальным, таинственным Его присутствием, не заслоняя ни на краешек это присутствие собой.

Евхаристическое умножение хлебов, наряду с возвещением Слова, есть цель и внутренний смысл апостольства, обращенного прежде всего к «умножению» Христа, Его имени, Его жизни, Его дела спасения. Это «умножение» началось при жизни Спасителя, когда весть об исполнившихся пророчествах, о Мессии, пришедшем на землю, о Слове Божием, заговорившем с людьми устами Иисуса, стала быстро растекаться по земле. Греки, пришедшие на праздник в Иерусалим накануне Пасхи,

подошли к Филиппу... и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса. Филипп идет и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп рассказывают о том Иисусу. Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому (Ин. 12, 21–23).

Иисус знает, что Его земной путь подходит к концу. Посланный Отцом Небесным *только к погибшим овцам дома Израилева*, Мессия, о Котором говорили Закон и пророки, Он идет на Распятие, чтобы *прославиться* затем как Господь всех народов. Встреча с чужеземцами предваряет Его прославление, которое станет действием Духа Святого и делом апостолов. Им предстоит стать свидетелями новой веры, работниками и носителями пасхальной вести. Весть отныне обращена ко всем народам. Исповедание Андрея-Петра заговорит устами их далеких и неведомых потомков. Имя Христово будет услышано до краев земли.

По всей земле прошел голос их и до пределов вселенной слова их (Рим. 10, 18, цит. из Пс. 18, 4) — как скажет апостол Павел.

И за пределами земли откликнется в Царстве Божием.

УДЕЛ АНДРЕЯ

Так начинается разделение вселенной на пределы, которые затем станут апостольскими уделами.

Пределы земли, — пишет Антон Карташев, — это только максимальное задание, цель, направление. От Иерусалима как бы мысленно проведены радиусы, и заключенные между ними секторы круга составили уделы апостольства, превышающие по своим вселенским размерам силы и срок жизни человека. Апостолы, уходя на проповедь в предназначенном каждому направлении... были посланы

Духом Святым именно... в данные страны, они принципиально и духовно (а в лице своих продолжателей и преемников и конкретно) становились апостолами именно этих стран и обитающих в них народов, их небесными покровителями в истории навсегда (*Очерки по истории Русской Церкви*, т. 1, М. 1993, стр. 50–51).

Согласно «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского, посещение апостолом Андреем Приднепровья и благословение им имеющего родиться через пять веков Киева трудно рассматривать в качестве реального события, которое может быть как-то научно удостоверено, однако духовная реальность этого предания остается действенной и живой по сей день. При этом смысл самого предания может меняться со временем, повинуюсь тому, что словами Апокалипсиса *Дух говорит Церквам*. Не столько прямое апостольское происхождение христианства на Руси, коим так гордились наши предки, важно для нас сегодня, сколько восприятие Русской Церкви как удела Иерусалима, библейского и небесного. В сущности, те пределы, куда Духом Святым были посланы апостолы, пусть даже физически они не могли дойти до них, становились новыми провинциями Царства Божия, *приблизившегося* в покаянии, о котором возвещал Креститель, обретенного в мессианской вере Первозванного Андрея и брата его Петра, ставшего скалой Церкви, приоткрывающей свои тайны в видениях Иоанна. Едва ли мы решимся сказать, что наш или иной из апостольских уделов сумел до конца сохранить верность этому Царству, но от нашей неверности близость его становится не более дальней, но лишь по-человечески более трудной. Ибо, как говорит Иисус, *от дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12).

Восхищение Царства Божия проясняется как цель духовной жизни отдельного христианина и всей Церкви. Оно несет в себе как историческую, так и эсхатологическую память. Царство Божие явило себя во Христе историческом, распятом при Понтии Пилате, пославшем *ловцов человеков* пронести его по всей земле, и оно еще должно достигнуть нас в *Царстве будущего века*, в *Сыне Человеческом, грядущем на облаках небесных* (см. Мф. 24, 30). Однако оба эти Царства не разделены между собой так, как разделен Запад с Востоком; земной удел Спасителя не отделен от небесного и не противостоит ему — это две реальности одного и того же Царства, которое *восхищается* апостольскими усилиями, коим надлежит проложить путь этому Царству в истории, связать обе его реальности, прошлую и грядущую, в одну, которая станет неопишущим настоящим, жизнью в Боге. Апостолам (и в силу действия Духа также их преемникам) дано пространство, *пределы вселенной*, куда они были посланы, но им дается также и все историческое время, весь путь от одного Царства к другому, который им предстоит пройти. И не только пройти, но и пронести по нему весь свой земной удел, дабы включить его в то грядущее Царство Христово, которому не будет конца.

Так что если Русская Церковь остается мистическим уделом Андрея-апостола, то и весь исторический путь этой Церкви, от легендарного благословения I века до вхождения в Царство века грядущего, может считаться временем его апостольства, начавшегося в Галилее, а затем и в Иерусалиме земном, и возвращающегося к Иерусалиму небесному. И в этом Новом Иерусалиме наконец встретятся и соединятся все апостольские уделы со всеми Церквями их. Так в Иерусалиме после Вознесения сошлись вместе ученики Христовы; *взошли в горницу*, — как говорят Деяния,

— где и пребывали Петр и Иаков, Иоанн и Андрей, Филипп и Фома, Варфоломей и Матфей, Иаков Алфеев и Симон Зилот, и Иуда, брат Иакова.

И та горница раздвинулась даже до края земли (Деян. 1, 8, 13).

ТРЕТЬЕ ТЫСЯЧЕЛЕНИЕ

Где она сегодня, эта апостольская горница? И что станет с ней завтра? Иногда мы так любовно, почти страстно вглядываемся в наше прошлое, в драгоценное наследие давно минувших веков, чтобы отвести глаза от угрозы будущего. Но будущее не дает забыть о себе. Оно приходит, как некогда Иоанн Креститель, и говорит о суде, о покаянии, о гневе Божиим, о близящемся Царстве. Суд может явить себя в гонении, как это было в XX веке, или в том духовном, нравственном, культурном удушении христианства, которое уже началось. То, что называется сегодня глобализацией, если взять ее психологический, глубинный, почти интимный аспект, — это создание новой человеческой породы, породы, не *имеющей уши слышать*, как говорит Евангелие, теряющей слух к Слову Божию, теряющей внутреннее зрение для видения Его лица.

Благодаря средствам обмена информацией, земля до самых краев лежит у нас на ладони; как говорит английская пословица, «the world is our oyster», мир становится нашей устрицей и ложится на наше блюдо. Однако избыточная информация может поглотить и переварить нас, сделать своим содержанием, объектом, энергоносителем. И мы, думаю, присутствуем лишь при первых родовых схватках, возвещающих о рождении мира, который оказывается как бы в полном владении человека. II в нем, этом мире, на наших глазах словно разряжается, уде-

тучивается куда-то сам воздух, которым дышит христианство. Те слова, которые были полны смысла для нас эти 2000 лет и по которым мы продолжаем понимать и опознавать друг друга: суд, покаяние, надежда, спасение, молитва, страх Божий, предстояние перед Господом, — как-то незаметно ссыхаются, теряют свое душевное наполнение и потихоньку переходят в разряд почтенных, едва ли не забавных, если не забытых, почти никому не нужных экспонатов отправленной в музей души. Что станет со всеми апостольскими уделами и нашими историческими Церквями в этом разреженном воздухе нового тысячелетия? Я не верю, что будущей истории нам больше нечего предложить, кроме скорого кроваво-огненного конца. И если сейчас мы живем во времена кризиса христианства, во времена надвигающейся массовой апостасии, пик которой еще далеко не достигнут, то за ним можно расслышать новое возвращение Благой Вести, которая будет звучать на языке не давно ушедшего, но рождающегося на наших глазах мира, будет понятна ему, будет восприниматься так, как она воспринималась два тысячелетия назад: как радостная весть о спасении. Благая Весть непременно найдет себя и в этом, как будто столь далеком от христианства существовании, сумеет обрести в нем почву под ногами, пройти по земле его до самых краев, не в пространственном смысле, ибо для слова пространства больше нет, но в антропологическом — сумеет дойти до новых пределов вселенной, уместившейся в человеке.

Каким должна стать Церковь Христова, чтобы пройти этот путь, который ей предстоит? Что останется в ней, а что должно обновиться? Что из ее наследия отмечено нестираемой апостольской печатью? Задавая эти вопросы, вновь обращаюсь мысленно к Первозванному Андрею.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ АНДРЕЯ

Образ его выписан в Евангелии немногими, казалось бы, случайными штрихами. Но бывает ли что случайное в Священном Писании? Штрихи эти, точные и тонкие, столь тонкие, что кажутся почти стирающимися, если взглядеться в них внимательней, создают своего рода икону апостола, источающую свет, как будто освещающий собой все недостающие звенья нашей мозаики.

Ибо то немногое, что сказано об апостоле Андрее, позволяет не только восстановить его образ, но и как бы прочесть в нем заново Благою Весть только по тем знакам, которые отмечают его присутствие. Всюду Андрей появляется лишь как посредник, как вестник. Он приводит брата Симона, которому надлежит стать князем апостолов, говорит Иисусу об эллинах, которые хотят Его видеть, передает Ему слова о рыбах и хлебе, которые накормят толпу людей, и это насыщение совершится накануне Распятия, а вслед за ним и прославления Иисуса. Во всем *здесь есть иносказание: ловец человеков* приводит их к Спасителю, хлеб земной становится хлебом небесным, посредничество между Иисусом и иноплеменниками делается миссией, миссия несет в себе пасхальную весть. При этом самого апостола мы почти не видим; подобно первому своему учителю Иоанну, он мог бы сказать о себе:

Тебе расти, а мне умяться.

По немногим камешкам мы можем восстановить всю мозаику. Необозримая полнота Нового Завета может уместиться в тот пучок лучей, которые исходят от фигуры лишь одного апостола. И они высвечивают не только двухтысячелетие, оставшееся позади нас, но и то, что обещает нам рассвет завтрашнего дня.

Иоанн возвещал о суде и о Царстве, однако и суд и Царство приближаются всегда, они скрыты в земной истории. Когда-нибудь — кто знает? — суд или кризис может коснуться всего, даже и того, что мы считаем святым для себя, неотделимым от нашей веры. Но и на последнем ее камешке до скончания века останутся слова рыбака из Галилеи, которые в каждую эпоху будут наполняться новой жизнью:

Мы нашли Мессию, что значит Христос.

«ХРИСТИАНСТВО ТОЛЬКО НАЧИНАЕТСЯ...» В КАТАКОМБАХ.

ПОСЛЕДНЕЕ ИСПОВЕДАНИЕ
О. АЛЕКСАНДРА МЕНЯ

«Христианство только начинается», — повторил еще раз отец Александр Мень в лекции о христианстве вечером накануне своей гибели. Всякий раз, когда мне приходилось слышать эти слова, — а он возвращался к этой мысли *вовремя и не вовремя*, в проповедях и в беседах с глазу на глаз, — казалось, что в них звучал своего рода вызов устойчивой и веселой надежды. Уже в те переходные времена похороны катящегося в пропасть мира становились привычным обрядом нашей национал-апокалиптики, и остекленелый взгляд, замороженный тайнозрениями об антихристе, водворившемся среди нас, служил признаком твердого стояния в правой вере. И потому как бы бездумно ребяческое и одновременно провидческое доверие к истории, по каким-то невидимым нам следам ищущей путей ко Христу, могло заявить о себе не столько полемическими рассуждениями, сколько доброй и безоружной улыбкой. «Конец мира может наступить сейчас, когда мы с вами беседуем, — говорил о. Александр, — но какой смысл строить свою жизнь на испуганных домыслах? Научиться жить в начале христианской эры куда разумнее и отважней».

Не помню точных слов, но память моя сохранила ощущение глотка весны, растворенной в этих словах. Они, разумеется, не притязали на предсказание будущего и не связывали себя с предвиденным или отложенным на неведомые сроки концом мира. Ведь

и в словах Писания о *последних временах* или о суде, который *близ есть, при дверех* (Мк. 13, 29), эсхатологическая перспектива раскрывается не только за пределами, но и внутри истории, от *начала Евангелия Сына Божия* (Мк. 1, 1) до Его возвращения и суда. Ожидание конца света в следующем году и бесконечного раскрытия благовестия Христова в грядущем, которое человечеству еще предстоит прожить, имеют равное право на существование, но в духовном плане они предлагают совершенно разные решения и ориентации в жизни. Ощущение, что чаша ярости Божией переполнена и готова вот-вот излиться на нас, приведет одного к покаянию (хотя покаяние всерьез не нагнетается страхованиями), другого же еще раз утвердит в том, что когда дело дойдет до отделения овец от козлищ, оказаться среди последних ему не грозит. Но если при всем осознании «антихристов» участия в падшем нашем времени мы говорим, что «христианство только начинается», значит, мы исповедуем, что чудо Воплощения Бога Слова лишь в малой мере вошло в нашу историю, еще не явило себя в полную меру *возраста Христова* в человеческих делах и что борьба за него в душах людей не столько позади, сколько впереди нас.

У человека, говорившего так, оставалось лишь несколько часов жизни. Догадывался ли он о том или нет, мы не знаем, но Отец наш, *видящий тайное* (Мф. 6, 18), приняв его мученическую кончину как *жертву хвалы* (Евр. 13, 15) — ибо, по сути, псалмопением было все священство Александра Меня — не возвестил ли нам явно о правоте доверия и эсхатологической победе веры, которая не устает надеяться? Разумеется, всякий волен слышать те слова в предсмертном их контексте, как ему подсказывает слух и сердце. Но коль скоро христианство всякий раз начинается заново в каждом человеческом суще-

стве, которое открывает его для себя, то не верно ли это и по отношению ко всякой эпохе, которая живет под знаком своего открытия христианства?

ДАР ИЛИ БУНТ СВОБОДЫ

С тех пор мне не раз приходилось возвращаться к этим словам, проверяя их в свете того опыта свободы внешней, краешек которого удалось застать о. Александру. Христианство и свобода в миру — сочетание этих слов давно перестало быть теоремой духа со многими неизвестными, которую Бердяев и Федотов могли великолепно доказывать в лабораториях нестесненного и вдохновенного разума. Эксперимент свободы ставится теперь на таких широтах, к которым она прежде не смела и приблизиться. Нравится нам это или не очень, но сегодняшней мир становится с каждым днем все более единым и разомкнутым пространством, в котором раздвигаются, размываются или вовсе падают перегородки, создававшиеся в течение тысячелетий. Процесс размыкания, идет ли речь о политике, экономике или морали, принимает все более планетарный характер. Простой пример: механизм демократии установлен, конечно, далеко не во всех странах, да и там, где он вроде бы закреплен и отлажен, он работает с явными перебоями и переменным успехом, однако все большим числом жителей Земли — не всеми, конечно, — он волею или неволею считается нормой. И когда невозможно бывает от нее уклониться, ее приходится пародировать. Множество диктатур, вчера еще ни о чем подобном и слышать не желавших, сегодня вынуждены прятаться за «народным волеизъявлением» и разыгрывать «свободные выборы» как некий дежурный спектакль, не только требуемый мировой публикой, но и диктуемый своего рода осознанной необходимостью как-то легитимировать свою власть.

Можно считать подобную норму наваждением. И ничего не стоит доказать, что любая демократия — самообман и сплошное кукловодство. В голове автора этих строк еще памятен гул от тех нескольких тысяч страниц марксистских доказательств подобного тезиса, которые ему некогда пришлось прочитать. И потом добавить к ним еще пару сотен страниц доказательств богословских из последнего 15-летия. Но все эти волны проклинаящей диалектики и валы обличительной мистики так и не смогли одолеть в нем здравого смысла, стоящего на том, что если власти (закона, правительства, суда и каналов информации) реально разделены, при всей хрупкости и несовершенствах подобного разделения, возникает не самая худшая из общественных систем. Что ни одному из человеческих притязаний она не дает сделаться единственным и самодовлеющим. Что она подлежит контролю, пусть даже и формальному, и тем самым открыта для суда над собой. Что, не обещая спасения на земле, она действенней других препятствует водворению кошмара принудительного добра. Что, как бы ни была она бездушна, притворна и лицемерна, она все же учитывает существование «мыслящего тростника», пусть сведенного лишь к голосу избирателя, не наезжая на него катком сверхчеловеческого монолита. И тем самым не покушается — по крайней мере явно — на его достоинство быть самим собой.

Достоинство же человека, что бы ни говорили, сопряжено с его освобождением от внешних и внутренних пут, с возможностью, пусть лишь правовой, отстоять себя перед всевластным, всеблагим, заранее оправданным во всех земных и небесных судах государством. Неволя может сделать святыми; кто не слышал о нравственной высоте духа, не только не замечающего ни цепей, ни проволоки под током,

но и радующегося им как молитвенным трудом добытой внутренней свободе? Но право на достоинство все же даруется каждому вместе с дыханием и светом, просвещающим всякого человека, проходящего в мир, не только лишь подвижнику или титану. Может быть, мы вступаем в эпоху, когда все эти дары — изначальный свет Божий, жизнь, достоинство — если еще не встретились и по-настоящему не узнали друг друга, то, по крайней мере, уже вышли на тропу, ведущую к этой встрече. Если же вспомнить, каким путем шла история до наступления нынешнего растленного века, по какой цене шла человеческая жизнь в наилучшие «симфонические» времена, то скудный наш набор (пусть даже в намерениях только) прав, свобод и средств социальной защиты может показаться едва ли не отдаленным и секулярным преддверием грядущего мессианского Царства. Там, можно надеяться, права человека не вступят в спор с правами Бога на земле, ибо

*Милость и истина сретятся,
правда и мир облобызаются (Пс. 84, 11).*

Потому что *милость, истина, правда и мир* суть признаки Царства Божия, которое «приблизилось» к нам во Христе. Уже теперь оно приоткрывается, предвкушается, прозревается в Церкви как Мистическом Теле Христовом. Разумеется, даже и в малой степени не может оно быть уподоблено ни одному из политических устройств. Какое там, скорее напротив. Именно демократическим механизмом со всеми его гарантиями чаемое это Царство отодвигается как будто все дальше, закрывается все глуше, изгоняется сама память о нем. Разве человек, «отпущенный на свободу», если и научается кое-как жить, не задевая свободы другого, то становится ли он при этом хоть на волосок ближе к Небу? О каких надеж-

дах можно говорить? — горные вершины уравниваются в правах с клоаками, «звуки сладкие и молитвы» равно уважаются вместе с концертами набитого брюха и всхлипами похоти, границы между мирским и священным сравниваются с землей, и современный Эдип, подступив к покосившемуся сфинксу, на котором написано какое-нибудь вековое табу, только плюнет ему в лицо. Разрушение всяких высящихся изваяний с окаменевшими их запретами становится чуть ли не обязательным кодексом раскрепощенного духа, так же как и отрицание всяческой преемственности; то, что считалось добрым вчера, сегодня годится только на выброс. Человек, решивший «по глупой воле пожить», если и глуп, то скорее от избыточного применения рассудка, ибо он прежде всего досконально исследует источники своей воли, разлагает ее на составные части, снимая пласт за пластом генетически отложившиеся в нем запреты, «выдавливая по капле раба», снимая с него проржавевшие цепи. Раб же, едва вырвавшись на свободу, первым делом подымает бунт. Это бунт, едва прикрытый в нынешней демократии, прежде всего против себя самого, но себя вчерашнего, покорного чьей-то чужой воле, чужой власти, чужой религии. В нем есть что-то подобное попытке блудного сына убежать от влияния, учения, присутствия, даже и от любви Отца и зажить где-то подальше, пусть хуже, неправильней, но по-своему.

Однако свобода в духовной ее сути, все еще остается неотменимым даром и обетованием Божиим. Она несет в себе поиск человеком самого себя в новых условиях, при неожиданных экспериментах, на неизвестных глубинах перед лицом новых вызовов, ситуаций, открытий. Свобода — всегда процесс, путь, движение, она живет, развивается, идет дальше, отбрасывая собственные изжитые формы и постоянно

осмысливая себя заново. При этом внезапное внедрение и водворение свободы неизбежно вызывает и реакцию на нее, так что ей нередко приходится существовать бок о бок вместе со своим антиподом в лице экстремизма или интегризма, националистического, идеологического или религиозного толка.

В СПОРЕ С БУДУЩИМ

В центре этих конфронтаций оказалось и христианство в лице множества своих конфессий. Согласимся в данном случае, не задерживаясь на бесполезной полемике, считать христианами все существующие в мире общины, исповедующие апостольский Символ веры. И вот именно для них опыт свободы и достигнутого благосостояния как будто несет в себе едва ли не смертельную угрозу. Символ веры может остаться без веры, утратить «внутреннее обеспечение», исповедание Отца, Сына и Святого Духа может однажды лишиться тех душевных соков, которые питали его до сих пор. Свободная душа современного человека как будто теряет влагу, обезвоживается, зарастает тернием, в котором гибнут падающие в нее семена веры.

Диагноз давно поставлен и настолько очевиден, что уже не воспринимается как нечто болезненное. Стало привычным повторять, что мы живем в постхристианскую эпоху, что даже слово «секуляризация» не подходит для описания нынешнего положения вещей, ибо секуляризация описывает то, что происходит в христианском обществе, а не за пределами его. Будущее христианства становится постоянной темой дискуссий, в которых оно обычно предстает в виде спора двух мнений. Первое из них любит облекать себя в провоцирующие вопросы: «Не идет ли христианство к смерти?» или в форме более смягченной: «Каким оно будет у нас завтра?» В ответ обычно следуют язвительно трезвые, фактически точные описа-

ния разнообразных кризисов, которые сегодня разъедают его тело. И ничего хорошего не обещают и на завтра.

«Посмотрите на падение религиозности во всех без исключения традиционных католических странах в Европе, в Италии, например, где еще чуть более полувека назад воскресное посещение мессы в деревне, держалась на уровне 80–90 % (ну, а в городах, скажем, 50–60 %), то теперь, когда в храм регулярно приходит 15 % от общего числа жителей, это оценивается как неплохой результат по шкале благочестия. В Испании приблизительно та же картина, да, пожалуй, и хуже. Во Франции с ее давними традициями антиклерикализма и вольнодумства «актив верующих» держится приблизительно на уровне 6 процентов (правда, это уже не только воскресное, но вполне убежденное меньшинство) и нигде не превышает 10. О кризисе же священнических призваний и говорить нечего: полвека назад какая-нибудь любая провинциальная семинария давала несколько десятков рукоположений в год, сейчас большинство таких семинарий просто закрыто, и там, где умирает 10–15 священников, рукополагается два или три. Все спрашивают: а что будет еще через полвека? На какую из католических стран Европы мы не взглянем, всюду христианство, по крайней мере по числу своих живых свидетелей, постепенно идет на убыль. Исключение пока составляют Ирландия и Польша, однако надолго ли? Давил и унижал коммунизм — и почти 90 % населения было в костеле; не стало коммунизма — неуклонно, если трезво взглянуть, под напором консумизма оседает и католическая Польша, хотя ее семинарии все еще полны. Пока. Как будто для крепости веры ее надо чуть-чуть придушивать. Не наваливаясь всем брюхом аппарата, как в СССР, не тотально, как в Алба-

нии, а цивилизованно, лишь слегка касаясь, но все же по-своему униженно. В протестантских же странах кризис еще глубже, ибо касается уже самих основ веры. *Идите, научите все народы*, — говорит нам Христос (Мф. 28, 19), но если народы, просвещенные во многих поколениях, так легко, безо всякого внешнего принуждения, теряют эту науку веры, не означает ли это неудачу всей апостольской проповеди?»

«Пусть так, — возражают нам с того же Запада, — но взгляните на это цветение новых духовных движений в католической Церкви, на многочисленные призывания к созерцательной жизни, на миссионеров, с риском для жизни отправляющихся в самые заброшенные уголки земли, на неожиданное распространение христианства в Третьем мире, где рост его ничуть не уступает исламу, на разнообразие харизматических движений, на новое монашество в миру, на духовную тягу к православию, пробуждающуюся в глубине католичества, наконец на роль папы, ставшего сегодня, как бы ни судить о папизме, точкой притяжения для сотен миллионов христиан».

«Хорошо, — отвечают реалисты, — но ответьте нам, выходит ли все это из узких границ «малого остатка», который постепенно редет? Оставим в покое номинальные миллионы, не такие еще толпы собираются на футбольные матчи и прилипают к телевизорам! Если мы начнем подсчитывать не крещеные, а действительно живущие верой души, то много ли мы найдем их следов в мире науки, культуры, бизнеса, повседневного труда? Разве что где-то можно обнаружить их в структурах власти, где Церковь оставила явные и не всегда благоуханные следы, но какое отношение это имеет к подлинной вере Христовой?» В этом споре обе стороны могут считать свою позицию неопровержимой. Христианство на Западе и воз-

рождается и угасает, обретает второе дыхание и вместе с тем обмирщается довольно стремительно. Информационная индустрия, охватившая сейчас всю планету, создала свою систему коллективного оглушения, которая по действенности сильно превосходит тупую давящую коммунистическую пропаганду. Она отнюдь не заявляет себя антихристианской, напротив, она любит использовать наиболее зрелищные моменты религиозной жизни (папские визиты, плачущие Мадонны и т. п.), ибо религия, все равно какая, служит необходимым элементом машины гигантской индустрии развлечения. Откровенно, но как бы очень незаметно она включена в то нескончаемое шоу, в котором святой прозорливый падре Пио со стигматами и телезвезды с партнерами, необъяснимые исцеления и преступления, столь же не поддающиеся разгадке, соседствующие в газетах и программах новостей, приспособляются служить для удовлетворения коллективного чувства любопытства, умиления или забавы.

Развлечение и, наряду с ним, право — вот два принципа, которыми наша эпоха могла бы украсить свой герб. Вещь, необходимейшая в гражданской жизни, право, как только оно притязает забраться повыше, рискует сделаться идолом, повелевающим управлять не только человеческими отношениями, но и душами. «Я готов уважать любые твои идеи о запредельном, — заявляет этот принцип, — так почему твоя религия не выказывает такого же почтения к правам сексуальных меньшинств?» «Будь мистиком, юродивым, папистом, ортодоксом какой угодно ортодоксии; твой выбор меня не касается, только не суйся со своей средневековой дремучестью в мое право заниматься клонированием или опытами над человеческими зародышами». Мое право — делать, что хочу, твое протестовать, когда хочешь; каждый остается на своей территории.

Принцип права психологически стал владыкой мира (безусловно, это далеко не худший из владык), но, как и все особы, оказавшиеся на троне, он непременно требует для себя еще и санкции свыше. Ему почему-то все теснее становится на земле и непременно хочется быть в «своем праве» также и перед Небом. Мысль о том, что Церковь создана не для того, чтобы человек стал в ней тем, кем ему сегодня нравится быть, но таким, каким Бог замыслил его для вечности, настолько забыта, что вполне может показаться неожиданно новой. И все же это лишь одна сторона дела. Есть и другая, ибо каждый кризис, если приглядеться внимательно, несет в себе неожиданное обновление. Оба процесса происходят параллельно: отступление традиционного христианства и новое воодушевление верой, скажем, возрастающий успех Всемирных дней молодежи (на встречах с папой) и стремительная дехристианизация того же поколения. Вековые религиозные праздники, народные процессии, семейные обряды почти повсюду забыты и вытеснены, но там и здесь появилось множество внеприходских молитвенных групп, неожиданных духовных течений, коих ранее никогда не было. Оскудение старых монашеских орденов и неожиданное возникновение новых. Старение веры и вместе с тем новое ее рождение, утрата каких-то ее вековых богатств и невиданное обращение к тексту, духу, земле и Лику Евангелия.

Апостолы и подвижники наших дней бродят по миру в кроссовках и джинсах; их не всегда и заметишь в толпе.

«ПОВЗРОСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА»

Можно ли во всех этих признаках усмотреть ту «тайну времени», (чаадаевское письмо Пушкину), которая становится «тайной беззакония», драмой постепенного ухода христианства из истории, или же какой-то новый период в истории христианства?

Стало общим местом повторение слов о том, что в XX веке мы расстались с Константиновой эрой, но на самом деле этот процесс еще не завершен. Речь идет уже не только о законодательном отделении Церкви от государства, но о чем-то более глубоком — о внутреннем расслоении духовного и социального, интимного и институционального. Сфера религиозного становится все более и более личностной, и если ислам в соответствии со своими установками еще готов сопротивляться этому принципу разделения, то христианство на Западе, за исключением чисто политических манифестаций, как правило, уступает ему без боя. Впрочем, это свидетельствует не столько о слабости его, сколько о зрелости. Д. Бонхеффер в своих «Письмах и заметках из тюрьмы» писал о повзрослении человечества, о том, что христианство должно перестать ориентироваться на человека-ребенка и повернуться наконец ко взрослому, и этот взгляд, который в абсолютном смысле никогда не станет правым, в историческом смысле доказывает свою правоту именно в наши дни.

«Взрослость» христианства в том, что, становясь все более свободным, оно отказывается от того, что более ему не принадлежит. Секуляризация давно уже идет не вширь, а вглубь, она отсекает от нас то, что казалось прежде христианским, но оказалось лишь религиозным, идеологическим и «слишком человеческим». Внутри самого ощущения свободы с ее «вседозволенностью», убийственный призрак которой маячил перед Достоевским, вызревает на наших глазах глубокий очистительный кризис. Суть очищения заключается в том, чтобы саму эту вышедшую из берегов свободу, ставшую частью душевного климата нашей планеты, вернуть свободе первоначальной, дарованной Богом, и на дне ее найти евангельскую жемчужину. И если Царство Божие внутри нас, то

внутри Царства заложена свобода, которая через «изменение ума» должна преобразить собой как сокровенного человека, так и внешнего, приблизиться к нам изнутри, чтобы осветить собою наше существование в мире. Христианство «взрослеющее» должно вернуться к младенчеству своей былой свободы.

А НА ВОСТОКЕ?

Так происходит на западе Европы, а на востоке, в особенности в России, живущей ныне ностальгией по себе самой, во хмелю вампирического капитализма, в чаду ускоренной и по сути насильственной глобализации, как и спонтанной, раздраженной реакции на нее, мы видим схожую ситуацию, хотя и с некоторой существенной разницей. Здесь государство ищет свое идеологическое лицо, а Церковь притязает на духовное окормление территории, занимаемой государством, и из этой встречи рождается тот режим «взаимного благоприятствования и одалживания», который уже немыслим на лаическом Западе. Православие, едва освободившись от государства-врага, мечтает не столько о полной независимости от него, сколько о его укрощении и при-церковлении. Слово до бесконечности можно входить в одну и ту же реку, которая, как считалось, течет от царства земного к Небесному. Однако за пределами благолепных торжеств, церемониальных посещений храмов лицами, занимающими важную должность, образ которых на фоне икон становится приевшимся политическим пейзажем, освящений банков, офисов, знамен или боевых кораблей, борьбы с католическим и прочим прозелитизмом в конце концов возникает вопрос: какое же место подлинная церковная жизнь занимает в нынешнем российском обществе? Старый кондовый вопрос, с усмешкой в прокуренные усы: «а сколько дивизий у Римского папы?» — приобретает, увы, но-

вую беспощадную актуальность по отношению как раз к Восточной Церкви, пусть даже мы имеем в виду лишь «дивизии» (женского пола и большей частью пенсионного возраста) приходящие к исповеди и причастию.

Конечно — тотчас возразят нам — не дивизиями измеряется сила Церкви, но силой Божией, струением молитв и неоспоримостью свидетельств. Однако вовсе не на чистый молитвенный дух делается в наши дни ставка, а скорее на мир, в котором Церковь (или скажем скромнее, имеющая влияние церковная среда), вспоминая золотой век симфонии, хочет играть первую, властвующую над сердцами и мыслями скрипку. Можно плакать навзрыд сладкими злыми слезами о сем Эдеме, и даже обратить эти рыдания в «духовную оппозицию», обещающую растоптать глобализацию, отгородив от нее православную цивилизацию, только никого ни в какую веру эти обещания не обратят. Или мы вправду верим, что угрозы и слезы заставят вращаться землю по календарю нашего благочестия? Болезни, которые разъедают христианский мир, давно перестали быть занесенными извне, Европа не меньше России или Украины страдает от потери корней (как Америка по-своему угнетена «американизмом»), разница лишь в том, что там не так развита потребность лечить свои язвы анафемами и причину их искать за границей. Никакая «закулиса», как бы нам ни хотелось прикрыть ею все наши язвы, не навязывает населению Восточной и Западной Европы ежедневно и с невиданным размахом осуществлять самое глумливое из всех прав, право на геноцид собственного неродившегося населения. Если же подсчитать демографические последствия от совместного действия этого механизма «развлечения-права», то они, должно быть, приблизительно равняются потерям от большой войны.

При всем различии своих обликов болезни на христианском Востоке и на Западе сходны, как близки и невысказанные надежды. И там, и здесь повсюду разбросаны очаги живой веры, хотя их часто нелегко заметить, их свет невидим, ибо он *во тьме светит*, тьме кричащей, слепящей и напиральной. На Западе, после многих веков сосуществования с мирной или воинственной секуляризацией, и на Востоке, где православная вера только что вышла из своего подполья, но не приняла всерьез всей неотвратимой реальности опущенного на волю человечества, христианству приходится жить в уютном гетто, чьи границы становятся все более узкими. Его бывшие крепости, в которых вера чувствовала себя незыблемо — тайна жизни, чудо творения, устройство человека с заброшенной в него искрой Слова, память о том, что «Ты создал нас для Себя», — сегодня чувствуют себя осажденными и эвакуируются под натиском той новой цивилизации, которая наступает на нас. Человек — тело, поведение, душа — все более делается объектом манипуляции со стороны его самого. Бывшие слуги учатся быть его хозяевами и делают успехи; через бесконечные игры с информацией, которая уже начала сама играть с нами (даже сегодня компьютер, который может совершенствоваться все дальше и дальше, становится, как кто-то сказал, «протезом» нашего мозга), через расшифровку и модификацию человеческой геномы, через создание виртуальных реальностей и роботов происходит процесс самоподмены человека. Тоталитарные идеологии XX века могут показаться лишь неуклюже исполненной преледией к этой новой попытке (находящейся лишь в самом начале) пересоздать Адама и Еву при активном согласии и сотрудничестве их потомков.

Если мы надеемся одолеть все это одним национальным возрождением, политическими партиями, бо-

рющимися за влияние и крещеными дивизиями, существующими на бумаге, брошюрами, указывающими, какое кино нельзя смотреть и с какими миссионерами недешево водиться, значит, мы еще не выбрались из милого позапрошлого века. Да, сегодня то, что клянется православием, чувствует себя еще достаточно прочно на законной своей канонической территории, притязая на видное место в средствах массовой информации и на должное присутствие во внешней и внутренней политике, желая быть по старинке солидным идеологическим ведомством, коему к тому же «ничто человеческое не чуждо». Выйдя из вавилонского плена, Церковь торопится к себе домой, где все теперь должно быть как «если бы ничего не случилось», как было до великого поруганья и разоренья. Она находится в периоде первоначального накопления капитала (общественного и всякого иного), которое могло бы быть оправдано лишь в том случае, если бы общество было «как раньше», и его следовало только немножко подтянуть, просветить или воспитать. Но оно перестало быть христианским или, скорее всего, просто не успело им стать. Разумеется, пресловутые мистико-обрядовые, по большей части преклонного возраста, пять процентов (или меньше?) останутся, как были и будут воспроизводиться еще и еще, но остальные 95 будут жить вне христианства, по крайней мере, в том его уверенном в себе, ведомственном, все еще византийском обличье, в каком оно предстает сегодня, как и века назад, не замечая идущей мимо истории.

ВОПРОСЫ ВПОЛГОЛОСА

Что может противопоставить натиску современного мира наша вера с ее блаженствами, Богородицей Девой, покаянными молитвами, литургическими праздниками, поминаемыми мучениками, преданиями сердца? Какого-то готового решения нет ни у кого,

но давно ясно, что выход из резерваций возможен не на путях государственного расширения их до всего общества, но скорее... ухода от него. Ухода или скорее отхода ради возможного возвращения однажды, когда призовет Господь. То, что сегодня предстает позолоченным гетто, однажды может стать катакомбами, куда блудные сыновья будут не только бежать от духовного голода, который нельзя утолить свинными рожками, но и возвращаться в поисках самих себя. *Согрешил на небо и пред тобой и уже недостойн называться сыном твоим...* Но вопрос в том, каким эти сыновья найдут тогда отчий дом, что они будут понимать под «небом», а что под «грехом»? Если было попущено великое истребление и уничтожение Русской Церкви, то должна ли она возрождаться точно такой же, какой была до дня суда над ней?

По множеству признаков мы убеждаемся почти каждодневно: неспешно, но и неотвратимо присутствие христианства сужается в мире (чего нельзя сказать пока ни об исламе, ни о буддизме). Процесс высыхания, обездушивания, в который в той или иной мере все мы вовлечены, направлен не только против Бога, но прежде всего против человека. Он грозит невиданной инфляцией человеческого достоинства, измельчением тайны человеческой личности. *Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?* (Лк. 18, 8). Не вступая в прения с Промыслом Божиим, осмелюсь предположить, что для того, чтобы сохраниться на земле, вере однажды придется уйти «под землю» в фигуральном, разумеется, смысле, уйти от своих идеологических владений, от видного места в обществе, от заседаний в народных собраниях, отдать многое, чтобы приобрести единственную жемчужину, обнищать, согласно первому из евангельских блаженств. Ничуть не отказываясь от «сокровищ на небесах», которые были накоплены святыми, «истощиться» на земле до предельно краткого

Символа древних мучеников: *Иисус есть Господь* и до заповеданных Им блаженств.

И на этом пути «истощения» пережитый нами советский опыт может рассказать не только о приспособлении и терпении, но и пролить какой-то свет на будущее. Разумеется, в сегодняшнем мире давно уж нет буденовцев с наганами, которые будут врывать в храмы или мочиться с куполов на крестный ход. Гонения (а они никогда не прекращались) могут происходить совершенно иначе, при полном уважении свободы совести и даже на основе этой свободы. Но от этого они не будут менее действенными. Так может быть, лучше, прежде чем гонения станут явными, уйти самим?

Уйти также и для того, чтобы наконец встретиться и узнать друг друга. Не близится ли время, когда христиане из отгороженных своих владений, пусть даже очень почетных, полезных, национальных, охраняемых как величайшие из памятников искусства, начнут вновь выкликать и узнавать друг друга по самым ключевым, корневым словам своей веры? Может быть, задворки истории окажутся местом более подходящим, чем столбовая дорога для того, чтобы люди, исповедующие веру в Слово, ставшее плотью, могли бы наконец найти в Нем друг друга и обрести то единство, в котором в нынешние, пока еще «благополучные» времена никто особенно не нуждается? То, что разделила история, катакомбы могут соединить вновь. Катакомбы, разумеется, не пещера под землей. Они — не какое-то заповедное место, где можно будет спрятаться, но — образ древнего, обновляющегося апостольского опыта. Опыта Благой Вести, которая прозвучала почти вчера, и с которой каждый век, каждый день все только начинается.

«Живут они в своем отечестве как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы», — писал о христианах II века неизвестный автор Послания к Диогнету, когда христиан-

ство было еще бездомным, тайным и юным. Быть может, эта бездомность, к которой ведет нас история, и обновленная юность, которую нам дарует Господь, когда мы откажемся от своей мудрой, почитаемой, обеспеченной старости, и есть то христианство, которое должно начаться? Вопрос вовсе не риторичен, ибо я не настаиваю на своей правоте. Если мне разумно, от Писания, докажут, что отказ от освящения мира, от твердого, почтенного места на земле означает сдачу последней крепости и бегство в чистую бестелесность и развоплощенность веры, я готов буду усомниться в этих тезисах или догадках. Но не станет ли наше добровольное обнищание духом новым прорывом к человеческой глубине, к тому свету Слова, который просвещает и соединяет нас всех? Возможно, после многих испытаний, которыми будет богат наступающий век, мы убедимся вновь, что граница между верой правой и неправой проходит через видение тайны человека, в которой невидимо *изобразился Христос*, в защите духоносности человека во Христе, его уникальности от момента зачатия до последнего вздоха, во взыскании человеком Духа Святого, без Которого мы задыхаемся в мире...

*И будет в последние дни, говорит Бог,
Излию от Духа Моего на всякую плоть... (Деян. 2, 17).*

Не живем ли мы, по сути, именно в такие *последние дни*? Не составляют ли они невидимое духовное измерение нашей истории? Посмотрим внимательнее: в тысячелетий, чей образ возникает перед нами, человек вызывается на суд собственных изделий, но не затем ли, чтобы вернуться к своему первоначалу, к сотворившему его Слову, коснувшемуся его Духу? Христианство оттесняется в катакомбы, но не для того ли, чтобы еще раз налиться там силой Духа, животворящего всякую плоть?...

«БЕЗМОЛВНАЯ ТАЙНА ПЕРВОХРИСТИАНСТВА»

I

В русской культуре есть особая, таящаяся под спудом тема, то и дело всплывающая из какой-то полной напряжения глубины. Это тема Рима, символа, исповедания, притязания на всемирность, но прежде всего самого города, «о котором все толкуют, осматривать который все ездят и который так мало понимают....» (Чаадаев). Но Рим всегда хотели понять, разгадать загадку его почти неуловимой и необъяснимой верности самому себе, сохраняющейся на протяжении тысячелетий. Речь не идет о впечатлениях путешественников, подобных заметкам Гете или Стендаля, открывавших «свой» Рим или носивших его в себе, или изысканиях классиков, или итальянистов, но о той доставшейся и нам в наследство «всемирной отзывчивости» и столь же неискоренимой ревнивой самобытности, в которых тема русской всечеловечности схлестывается, спорит или сливается со вселенской. Среди множества дорог, что ведут в Рим, есть и тропа русской мысли, ее религиозного поиска, протеста, обаяния, ностальгии.¹ Одни испытывали поразительное притяжение Рима, другие выказывали столь же упорное, почти яростное отталкивание от него. Есть давний, еще в Древней Руси возникший римский мотив в русской душе: «...над рекой времен две памяти мо-

¹ Как пример такой ностальгической встречи с Римом хотелось бы указать на небольшую замечательную книгу свящ. Георгия Чистякова *Заметки о Риме. All'ombra di Roma*, М. 2003.

литв созвучных, — двух спутников, двух неразлучных...» (Вяч. Иванов). И все же главным всегда был спор между ними.

С тем незаглохшим, казалось, только вчера прерванным спором в душе тридцатилетний философ Владимир Францевич Эрн, чьи германские корни были столь питательны для Русской Идеи, прибыл в Рим весной 1911 года. Плодом этого путешествия станут его книги о двух крупнейших итальянских философах Джоберти и Розмини. «Настоящий, некалендарный», только что оставленный нами век, тогда еще не начинался, но людей, воспитанных ритмами века минувшего, он уже оглушал невыносимым шумом, толчеей и запахом автомобилей. Блок, посетивший Флоренцию двумя годами ранее, послал ей проклятие за предательство «тени Данта с профилем орлиным» и того «синего сна», который снился Беато: «Умри, Флоренция, Иуда...».² «Каменная берлинская макулатура», комнаты с «термосифоном», вездесущие туристы, даже сам римский выговор — все это с первых же впечатлений как-то враждебно наваливается и на Эрна. Но свое первоначальное отталкивание он облекает не в ямбы, но скорее в «синтетические суждения априори», если воспользоваться термином им нелюбимого Канта. «Письма о христианском Риме», написанные молодым философом, встречают нас этим потоком синтетически-раздраженных суждений.

Через четыре года, во время войны, Эрн напишет статью «От Канта к Крупну», в которой призовет русскую патриотическую философию противостать не только крупповской стали, но и империализму немецкого мышления. Но все же думается, именно его, эрновская мысль, организованная и воинственная,

² Но и тотчас вслед за этим: «Флоренция, ты ирис нежный, по ком томился я один...».

скорее по-кантовски подчиняла себе реальность, чем по-славянски отдавала себя ей. С первых же шагов по римской земле он видит ее глазами исторических и культурных воспоминаний: Рим архаический, Рим республиканский, императорский, средневековый, ренессансный, барочный и, наконец, современный, тот Рим 1911 года, к которому прошедшее столетие должно добавить еще минимум два или три: Рим муссолиниевский, Рим, отстроенный после войны, и наконец нынешний Рим эпохи глобализации и «смешения языков». Сегодня Эрн, вероятно, так же отвернулся бы от них, как он отворачивается от Рима, начавшегося после Ренессанса. И только разобравшись со всеми этими слоями, он, как бы помимо воли, изначально настроенной на борьбу с архитектурным наваждением, на различие в Риме его «правды» и «лжи», на освобождение греческого оригинала из римских копий, отдается сложному и неразгаданному единству Вечного Города...

Не только в начале прошлого века, но и сегодня, когда видишь, как мимо застывших, неправдоподобно музейных, но все еще крепко стоящих, гордых собой развалин Форума мчатся современные немецкие и японские автомобили в сторону Колизея или площади Венеции и Алтаря Родины (удивительно римский памятник государственному тщеславию), за спиной которого расположилась бывшая здесь некогда Мамертинская тюрьма, где апостол Петр провел последние свои дни перед казнью непроизвольно ощущаешь это внутреннее единство Рима, которое, кажется, так никому и не удалось разрушить. Оно — не в зданиях и не в архитектурных формах, но в самой их сочлененности, в их включенности в особую «вечность» города, через которую течет его история, то медлительно ласково, то угрожающе, каким иногда бывает течение Тибра. Оно — в самой памяти это-

го города, впитавшей тысячелетия, которые не отделимы от уснувшей латыни, неподвижности холмов, покоя, укрывшегося в ветвях пиний, что-то всегда обещающего цвета неба. Это ощущение дано было передать Вячеславу Иванову в «Римских сонетах»:

Пью медленно медвяный солнца цвет,
Густеющий, как долу звон прощальный;
И светел дух печалью беспечальной,
Весь полнота, какой названья нет.

Не медом ли воскресших полных лет
Он напоен, сей кубок Дня венчальный?
Не Вечность ли свой перстень обручальный
Простерла Дню за гранью зримых мет?...

II

К этой полноте прикасается по-своему и Эрн. Но для того, чтобы найти ее, он уходит от Рима современного, Рима барокко и вообще от Рима какой-либо истории последних 16 веков. Он находит ее в Риме подземном, укрытом и, по сути, метафизическом, куда, может быть, и нечасто заглядывал умевший жить земным, согревающим «римским счастьем» Вячеслав Иванов. Из четырех писем о христианском Риме только первое посвящено Риму, встретившему его почти столетие назад, и звучит оно несколько раздраженно.

Тот Рим давно перестал быть для Эрна христианским. Известно, что за письма о Вечном Городе он решил приняться по совету своего друга о. Павла Флоренского. Уже сам замысел этих писем, как, вероятно, и совет, этот замысел пробудивший, включал в себя момент полемический: продолжить религиозную борьбу с Западом, — эрновскую «борьбу за Логос» — на его, Запада, собственной территории, в его

оскверненной изменой древней апостольской столице. И действительно, славянофильская тяжба с Римом (как и с «римским соблазном», идущим от Чаадаева, Печерина и Соловьева, как и давнее традиционное препирание с протестантизмом) именно в Риме приобретала живую интонацию, преобразившую богословские доводы в хорошую философскую прозу. На римских улицах храмы барокко были не только немы для православного сердца, но и подавляли его своей духовной неуместностью и несовместимостью с молитвенным строем Востока. Они видятся Эрну каким-то рынком мелодраматической и крикливой религиозности, где вас хотят пробудить, возбудить, растрогать с помощью рассудочно выпреренней или холодно сентиментальной риторики. К знакомой православной полемике с католичеством Эрн добавляет свою аргументацию, изъясняющуюся «не умеющими лгать камнями, мозаиками, фасадами церквей, базиликами, фресками, папскими покоями».

Рим поистине христианский, подлинный, безо всяких *pro et contra*, прячется под Римом победным, папским и возрожденческим. Через несколько лет эта концепция будет развернута в «Иконостасе» о. Павла Флоренского. «Говоря о католичестве, — пишет он, — обычно забывают, что совсем разное дело — Западная Церковь до Возрождения и после Возрождения, что в Возрождении Западная Церковь перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв...». Для умной и наделенной даром рассудительности славянофильской критики церковный раскол между Западом и Востоком начинается не в середине XI века, и уж, конечно, не с бл. Августина, но лишь в эпоху триумфального возрожденческого гуманизма, ставшего в глазах восточного благочестия истоком всех последующих западных ересей и измен.

Начиная с той эпохи, Запад перестал быть в христианском смысле понятным Востоку, не заметившему ни великих миссий — прежде всего в Китае, — совпавших приблизительно с эпохой барокко и упадка религиозности, ни великих святых (Хуана де ла Крус, Терезы Авильской или Филиппо Нери, если говорить только об эпохе Возрождения). Отчуждение было взаимным, как, впрочем, отчасти, и оскудение. Время, которое представляется Эрну и Флоренскому временем «тяжкой болезни» Запада, было периодом и тяжеловесного православия Московской Руси, из которой почти ушла просветленная и человеческая святость прежних веков. Преобладание земного начала в верованиях одной части Европы как будто уравнивалось умалением «человеческого лица» в верованиях другой. Но вправе ли мы судить о болезнях Первого Рима, совершенно забыв о недугах Второго — пришедшего в запустение под иноверческой властью, равно как и Третьего — ставшего частью священного, крепко стоящего на земле царства и породившего апокалиптический бунт раскола? Та эпоха была временем кризиса, отозвавшегося во всем христианском мире, но в разных его частях совершенно по-разному. И наиболее мучительным в этом кризисе было взаимное непонимание и неведение, казавшееся в те века окончательным.

Мыслители, вступавшие в XX век, были наследниками этого непонимания и одновременно первопроходцами к тому более глубоко сокрытому пласту общего наследия, которое, казалось, было забыто предшествующими поколениями. «Письма о христианском Риме» — как раз и есть свидетельство пересечения этих двух духовных потоков, двух оспаривающих друг друга сил: конфессиональной обособленности и поиска вселенскости. Здесь Тре-

тий Рим прекращает свою многовековую тяжбу с Первым — в Риме первохристианском.

III

В «Письмах» едва упоминается собор святого Петра, автор этих писем проходит мимо и других великих соборов — святого Иоанна Латранского, Санта Мария Маджоре, святого Павла-за-стенами, каждый из которых составляет эпоху в истории христианского Рима. Не успевает побывать он и у Трех фонтанов, где по преданию была усечена глава апостола Павла (предание гласит, что после того, как римский стражник отрубил апостолу голову, она трижды ударилась о землю, и на месте каждого удара забил чудодейственный источник). В наши дни недалеко от Трех фонтанов обосновалась община Малых Сестер Иисуса, нового монашеского ордена, следующего по стопам подвижника и мученика Шарля де Фуко, старшего современника Эрна. Не успевает заметить Эрн и многих других христианских святых. Чтобы найти и описать христианский Рим, он удаляется из Рима. Он уходит в катакомбы.

Здесь он внезапно испытывает то, что можно было бы назвать «таинством воспоминания». И мы присутствуем при этом таинстве, благодаря Эрну приобщаемся ему. Он всем существом своим соприкасается с той реальностью, которая дышит в этих темных коридорах и вместе с тем живет в нем самом.

Едва мы вошли в тьму катакомбы, вдруг нахлынуло чувство радостное, умиленное, благоговейное. ноги сами собой опустились, и я, в несказанном восторге, стал целовать камни и землю и плакать обильными, облегченными, освобождающими слезами. Сбылось то, что я предчувствовал по далеким книжным вестям. Безмолвная, почти немая тайна первохристианства вдруг безмолвно и немом

открылась сердцу, и самая суть катакомб стала такой близкой, такой родной. Я всем существом ощутил мир, мир, превосходящий всякое разумение, мир, который благодатными волнами бил в мою душу...³

«Таинство воспоминания», ибо оно было настоящим познавательным или сердечным проникновением *в жилище Божие*, по слову ап. Павла (Еф. 2, 22) — здесь возникло не просто от смятения нахлынувших чувств. Оно означает прежде всего погружение в память, причастие соборной, собранной воедино памяти, — не той памяти, где хранятся полезные и бесполезные знания, но хранилищу души, собранию наших преданий, корням духовных истоков и наконец самой христианской веры. И потому душевный климат такого воспоминания — «чувство радостное, умиленное, благоговейное», как говорит автор «Писем», иными словами, благодарение. В катакомбах Эрн словно пробирается в страну неуходящего детства всего христианского рода, потомком которого чувствует себя и он.

IV

Что такое катакомбы? Самые известные и обширные среди них — катакомбы святого Каллиста, но есть и другие, Домитиллы, Валентина — это большие подземные кладбища в окрестностях Рима, построенные между 150 и 450 годом и состоящие из нескончаемых коридоров и галерей. Здесь нет трав, цветов, уютных холмиков и пасторального романтизма, когда вечность и смерть как будто сглаживаются и смягчаются, приспособляясь к человеческому миру. Здесь, напротив, человеческий мир обращается в сторону вечности и смерти и окрашивается ими.

³ *Письма о христианском Риме* цитируются по изданию «Наше наследие», 1991, II.

Святой Иероним, один из великих церковных учителей Запада, так описывает свою встречу с катакомбами в IV веке:

Когда я был еще молод и занимался в Риме литературными занятиями, я имел обыкновение посещать по воскресеньям вместе с друзьями моего возраста и моих убеждений гробницы апостолов и мучеников, находившиеся в галереях, выкопанных в глубине земли. В их стенах пребывали тела усопших, и тьма была такой, что, казалось, исполнялись слова пророка: *Да сойдут они живыми в ад!* (Пс. 55, 16).

В нескольких местах сверху струился слабый свет, немного разгонявший ужасную тьму, но был он столь скуден, что как будто просачивался изнутри, а не из окна. И, когда осторожно продвигаясь вперед, я погружался в глубокую ночь, на память мне приходили стихи Вергилия: *Horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent*, т. е. «Страх и тишина, царящие повсюду, приводили в трепет души».⁴

Первые два века христиане еще не имели своих кладбищ. Лишь к концу второго века они стали создавать небольшие семейные усыпальницы вдали от городов. Второе пришествие, которое, как казалось на первых порах, должно было вот-вот произойти (*ей, гряди скоро* — Откр. 22, 20), скорым было не по человеческим меркам. Могилы окружались почитанием как земля святых, как очаги упования. Мертвые, предварившие живых в том, чтобы, по слову апостола *разрешиться и жить со Христом* (Фил. 1, 20), владели тайной той неведомой, обетованной жизни и могли посвятить в нее других. Места упокоения и

⁴ Цит. по изд. Baruffa Antonio, *Le Catacombe di San Callisto*, Torino 1988, стр. 67.

тела усопших, прежде всего мучеников, становились преддверием Царства Христова, и гнетущая тьма — одеянием неизреченного света. Количество христиан быстро росло, усыпальницы их множились, и в начале III века папа Зефирин поставил диакона Каллиста администратором большого подземного кладбища в окрестностях Рима. По всей видимости, роль Каллиста была отнюдь не второстепенной, коль скоро после смерти Зефирина в 217 году он был избран папой. Через пять лет папа Каллист погиб мученической смертью. С его именем связано начало истории римских катакомб, которые стали не только самым известным христианским кладбищем, но, может быть, одним из самых впечатляющих памятников, оставшихся от первохристианства.

V

Долгие века катакомбы оставались в запустении и забвении. Непостижимо, как они вообще могли сохраниться, пережив все войны, гонения, пожары, грабежи и нашествия,⁵ которые римское небо видело на протяжении только последних двух тысячелетий. В 1849 году молодой археолог Джованни Баттиста де Росси, занимаясь раскопками христианских древностей между Аппией и Адриатиной, обнаружил на куске мрамора почти стершуюся надпись: *nelius martyr*. Де Росси нетрудно было обнаружить недостающую часть имени. Речь шла о Корнелии-мученике, папе III века, принявшем исповедническую кончину в 253 году и погребенном за городом в потайных пещерах. С этого дня археолог ставит своей задачей обнаружение всех подземных христианских захоронений древности. Его

⁵ Самыми опустошительными для катакомб были нашествия готов и лангобардов в конце VIII—начале IX вв.

труды, на которые ушла вся его подвижническая жизнь ученого, легли в основу трех увесистых томов «La Roma Sotteranea» («Рим подземный»), 1864–1877. Они открыли перед новыми поколениями христиан дела и верования их духовных предков, запечатленные в камнях и надгробных памятниках. Памятники эти стали, по выражению ученика де Росси Орацио Марукки, «архивом Церкви», той Церкви, в которой Восток и Запад еще не противостояли друг другу.

Живопись, скульптура и этнографика, — говорит Марукки, — дают нам драгоценнейший материал, который может рассказать об обычаях и образе жизни ранних христиан и о перенесенных ими гонениях. Они говорят нам также о глубоком тождестве веры первых веков с тем символом веры, который мы сегодня исповедуем.⁶

Лишь следуя немым знакам этого кладбища, не имея никаких иных документов, мы можем проникнуться духом и жизнечувствием древних неофитов, первооткрывателей веры Христовой. Удивительно, что ни один из существенных ее смыслов или образов не исчез и сегодня. Умерли некогда живые языки, река времен унесла с собой «народы, царства и царей», целые цивилизации обрели свое последнее тесное пристанище лишь на страницах учебников истории, но все то, во что верили, на что уповали люди тех лет, оживает, просыпается или «вспоминается» заново во всяком приходящем в Церковь поколении христиан. Оно как будто рождается вновь из каких-то вечных, единых для всех начал, исходящих из нераздельного истока христианской памяти. Момент этого нового рождения открывается и Эрну,

⁶ Marucchi Orazio, *Le catacombe ed il protestantesimo*. Roma 1911, стр. 66–67.

когда — не книжно, не письменно, но бытийственно и сокровенно — он вдруг словно узнает себя в уповании и подвиге, вере и исповедничестве той невозвратной эпохи.

Я всем существом ощутил мир, мир, превосходящий всякое разумение, мир, который благодатными волнами бил в мою душу из этой массы безвестных, смиренных могил. Близкие останки ребенка таким победным уверением говорили, что нет смерти, нет печали и вздыхания, есть одна беспримесная, беспредельная радость.

VI

Эти могилы, эти темные стены источали ту же радость, которая вошла в мир вместе с вестью о Воплощении, принесенной ангелами вифлеемским пастухам. Радость была о том, что Бог так возлюбил мир, что послал Сына Своего Единородного, чтобы Он отправился за падшим человеком, как пастырь отправляется за потерянной овцой. Именно здесь поиному начинаешь ощущать, что благовестие Христова и сама фигура Иисуса были абсолютным центром духовной жизни христиан первых веков. Образ Пастыря Доброго в виде юноши в античном хитоне с мягкими чертами лица, с овцой на плечах, который встречаешь повсюду (ставший знаменитым в храме Галла Плачида в Равенне) приводил на память слова Псалма: *Господь — Пастырь мой, и нет мне нужды, на пажитях щедрых пасет Он меня, к водопоям покоя ведет Он меня...* (Пс. 22, 1–2).⁷ Люди, погребавшие здесь своих близких, знали, что *пажити* начинались тотчас за этими стенами, за погребальными досками, за порогом мира видимого, где

⁷ Перевод С. С. Аверинцева.

их ждал Христос. Ягненок на Его плечах был символом христианской души, которую Он несет к *водооям покоя*. Изображения Христа можно увидеть повсюду; вот Он касается рукой глаз слепорожденного, воскрешает Лазаря, умножает хлебы, претворяет воду в вино. В катакомбах Присциллы, относящихся к началу III века, мы встречаем и образ Богородицы, прижимающей к Себе Иисуса или держащей Его на коленях и встречающей волхвов с их дарами.

И ведь нужно же было любить живопись, — пишет Розанов, побывавший в катакомбах лет за 10 до Эрна, — чтобы в вечной ночи под землею, при свете лампочки с деревянным маслом, во время гонений Домициана или Диаклетиана, рисовать «Доброго Пастыря» — Иисуса, несущего на плечах овечку, символ души человеческой, или Божию Матерь в беседе с пророком Исайей.⁸

В те годы, когда пещеры за городом становились христианскими кладбищами, историческое присутствие Иисуса из Назарета было еще слишком близким (хотя две сотни лет для той веры, для той эпохи были уже далеким прошлым), но еще более близким, еще более духовно осязаемым было Его неминуемое возвращение в силе и славе. Эта сила «грядет скоро», чтобы воздвигнуть из земли усопших, начиная от первого человека, Адама; эта слава станет спасением и судом, на который не придут лишь те, кто уже прославлен Господом. Вера, столь горячая в ту эпоху, снимала со смерти ее холод, тяжесть, проклятье.

Весь род человеческий воскреснет, — говорит Тертуллиан в «Апологии», — каждый даст отчет, что хорошего и худого сделал он в этом мире; теперь перед

⁸ В.В. Розанов, *Иная земля, иное небо...* М.1994, стр.128-129.

ним неизмеримая вечность. Не будет ни смерти, ни повторяющегося воскресения; мы будем теми же, что и сейчас — вовсе не другими — всегда с Богом, слуги Божии, облеченные одеянием вечности.

В катакомбах постигаешь, до какой степени воскресение не было отвлеченной идеей, сухим предметом догматики, фанатического «верую, ибо абсурдно». Нет, оно было причастием некоей реальности, превосходящей всякое разумение и вместе с тем интимным, трепетным и по-своему домашним. В нем была своего рода славная, ликующая неизбежность, подобная той, что царит во всей природе.

Посмотри, как вся природа, утешая нас, говорит о будущем воскресении! — это слова другого апологета, Минуция Феликса. — Солнце заходит и появляется вновь, звезды закатываются и возвращаются, цветы умирают и оживают, деревья осыпаются и вновь зеленеют: семена погибают и всходит свежая зелень. Для тела эта жизнь то же, что зима для деревьев; под мнимой гибелью скрывается жизненная сила. Зачем торопишься, желая возрождения и возврата в самой середине зимы? Мы должны подождать весны и для тела.

Смерть обещала прохладу после гнетущего земного зноя, избыток жизни, освобождение от попечений житейских. В надгробных надписях катакомб матери просят своих умерших детей молиться о них, уверенные, что скоро встретятся с ними в небесной радости. Здесь друзья, похоронив замученного своего товарища, не скрывают своей зависти к славному его концу и посмертной участи.

«О, Януария, прими прохладу вечности и молись за нас».

«Пребывая в мире, молись за нас».

«О, Савватий, мирная душа, молись за братьев твоих и товарищей».

«Дионисий, невинный малыш, ты покоишься среди святых; помяни в святых твоих молитвах ваятеля и начертателя (сих письмен)».

«О, Аттик, почивай в мире в твердой вере о твоём спасении и непрестанно молись о грехах наших».

Выписываю эти надписи наугад из экземпляра книги Орацио Марукки «Катакомбы и протестантизм», побывавшей в руках и у самого Эрн. Многое здесь подчеркнуто им самим. И внезапно ощущаешь — как, конечно, ощутил когда-то и Владимир Эрн — всех этих людей родными себе и вспоминаешь, что у Бога все живы. Тишина их жизней, их покоя, их имен, которую Эрн называет ликующей, говорит с нами сегодня.

Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя, внемирную весну Вечности. Первые христиане знали какую-то особую гармонию религиозного чувства, на них почил какой-то особый луч домирной божественной славы... В их кратких обрывочных надписях, в их младенчески чистой символической сквозит тайна постигнутой, совершенной и чистой Обрученности...

В «Письмах» есть тонкое наблюдение, что христиане унесли в катакомбы всю красоту мира, что они «ограбили» мир.

Жизнь одних была смертью других, и как только началось таинственное передвижение мировой стрелки, сначала в подземные катакомбы, а затем еще дальше — в умопостигаемые катакомбы христианского подвига, в духовную Фиванду, возроставшую на Востоке, язычники с ужасом возвестили смерть великого Пана, действительно и реально в них происшедшую.

VII

Когда родился Христос, перестало биться сердце Рима. Организм монархии был так громаден, что потребовались века для того, чтобы все члены этого тела перестали судорожно двигаться; на периферии почти никто не знал о том, что совершилось в центре. Знали об этом только люди в катакомбах, —

говорит Блок в очерке «Катилина». И все же, — утверждает С. Булгаков в своем очерке о первохристианстве («Два града»), написанном несколькими годами ранее, —

древний мир в эпоху появления христианства, хотя и был болен, но еще не собирался умирать. Напротив, многое из того, что современное человечество любит и ценит в своей культуре, — литературу, философию, науку, искусство, политику — он найдет и здесь.

Прибавим сюда и почти безукоризненный римский порядок, до сих пор вызывающий зависть у любителей «острых блюд» и жесткой руки, пусть и подточенный, однако с такой червоточиной еще можно было стоять века. Как же случилось, что вера рыбаков, бродяг, рабов, сомнительной репутации женщин, всякого рода неудачников и, как бы мы сказали сегодня, бомжей, шатающихся по разным весям и верованиям, победила всю невероятную мощь этой древней империи, как и всех империй мира, которые будут рождаться и распадаться в истории? Слово вест о воскресении подрубала корни языческого мира. Она отнимала у империи ее сакральность. И та, бессознательно почуяв это, принялась мстить. И на свой лад мстит до сих пор.

Отсюда — начало гонений. Что было сокрытым их двигателем? Вспомним разговор Христа и Пилата:

Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: Что есть истина? И, сказав это, опять вышел к иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем (Ин. 18, 37–38).

Известно, что сначала для сознания, олицетворявшего римскую государственность, в христианстве не было особой вины. Дозволялось молиться кому угодно, кого угодно чтить, любым богам приносить жертвы. Не забывая при этом еще одно божество — римского кесаря, официально обожествленного декретом Сената. Никакая запредельная истина, в отличие от конкретного ритуала, не притязала на принудительность. Но вот того предписанного ритуала христиане никак не могли совершить. Не могли они, не отрекаясь от спасения души своей, проделать этот символический жест, никем ни во что не ставимый: скажем, сжечь пучок травы перед каменной статуей. И тогда лояльные мирные граждане, становясь отказчиками и «атеистами», оказывались чуть ли не главными врагами государства. И оно теряло вдруг всякое благоразумие и трезвую голову. Простое неучастие в государственном культе почему-то будило зверя в римской черни и приводило в бешенство даже императоров, оставивших о себе добрую память как о мудрых и достаточно гуманных правителях. Дело было не только в отказе поклониться идолу, изделию рук человеческих. Если «разум Рима» охотно допускал «многообразие религиозного опыта» и всяческих учений, из этого многообразия выроставших, «сердце Рима», как и всего языческого мира, не могло вынести той единственной истины, которая была заключена в человеческой Личности, несущей в себе весть о Воскресении. Эта Личность и ее весть изнутри посягали на всю пирамиду ценностей этого мира, на весь строй его чувств и доктрин, на его волю к земной власти и представление о будущей жизни как о царстве те-

ней, на его гедонизм, скептицизм, стоицизм, эмпиризм, синкретизм, политеизм и воинские добродетели. Станным и по-своему отталкивающим было учение о Боге, возлюбившем мир и пославшем Сына Своего, *чтобы мир не погиб, но имел жизнь вечную*. Потому что мир вовсе не хотел той вечной жизни, как не хотел такого Бога, который не требовал жертвоприношений, не добивался договорных отношений, но лишь просил сыновней любви. Гонения на христиан не были только политическим актом, но и частью религии этого мира, желавшего гибели и отстаивавшего свое право на уничтожение, и потому гибель христиан в цирке или под ударами меча становилась для него своего рода зловещей мистерией, в которой, по догадке ее устроителей, жертвы и палачи становились причастниками небытия и уничтожения.

Но и для самих христиан их мученичество было прологом к мистерии радостной, актом благодарения, евхаристическим соединением со Христом. «Я пшеница Божия, пусть измелют меня зубы зверей, чтобы стал я чистым хлебом Христовым», — писал св. Игнатий Антиохийский, препровождаемый в Рим на арену цирка. Мученики были для древних христиан воинами и свидетелями грядущего Царства, обещанного Христом и Им уже реально явленного. Ибо каждый усопший, как и всякий живой, исповедующий свою веру, был для христиан частичкой единого Тела Христова. Таким Телом — единым мистическим Телом Христовым — была и Церковь, и катакомбы, и христианское кладбище, где все умершие почитались святыми в Боге. Это было одно из самых отмеченных мест присутствия Церкви на земле, но Присутствия временного, до того, как Христос освободит людей от уз греха и смерти и призовет их *из тьмы в чудный Свой свет* (1 Пт. 2, 9). «Ты еси Бог, сошедый во ад и узы окованных разрешивый...», — как поется в Последовании об усопших.

VIII

...Склонись у вод —
И двойников живых своих увидишь:
Твой каждый лик, и больше твой, чем тот
Что ты стыдясь несешь и ненавидишь.
И родичей по духу встретишь род;
И никого забвеньем не обидишь,
Но узришь всех, кого ты встарь любил,
Кого в земле и в небе схоронил.

Владимир Эрн, Франциска сын — аминь!
Ты не вотще прошел в моей судьбине.
Друг, был твой взор такую далью синь,
Свет внутренний мерцал в прозрачной глине
Так явственно, что ужасом святынь,
Чей редко луч сквозит в земной долине,
Я трепетал в близости твоей не раз
И слезы лил внезапные из глаз...
Вячеслав Иванов, *Деревья*.

IX

«Письма о христианском Риме» кажутся незавершенными. Мы не знаем, собирался ли Эрн, умерший в мае 1917 года в возрасте 36 лет, продолжать их. Но в них есть связующая цельность или скорее внутренняя цель, которая, какой бы ни была воля их автора, оказалась достигнутой. Его встреча с Городом, опрокинутым в современность, современность, которая длится со времен Возрождения, как будто подводит итог славянофильской полемике с католичеством. За ней должна открыться новая страница, посвященная общей памяти о Риме непреходящем, о Риме мучеников, остающемся одной из первых икон Небесного Иерусалима. Ибо в глубине этой памяти хранится та «безмолвная тайна» неделимого христианского наследия, которая *не отнимется от нее*.

ВОСТОК-ЗАПАД В СПОРЕ ВЕР

В нынешнем (2004) году — может быть, кто-то вспомнил об этом — исполняется 950 лет со дня разрыва церковного общения между христианским Западом и Востоком. Эту дату мы не встретим среди славных годовщин в нашем календаре, не найдем среди богослужебных указаний, не отметим колокольным звоном и не отпразднуем с благодарностью, как и по сей день празднуют протестанты День Реформации. В лучшем случае мы лишь слегка поворошим ее в памяти, всколыхнув какие-то дальние, обличительно горькие воспоминания. Но при этом сама эта непогасшая непримиримость к папизму, латинству и порожденному им протестантству, все с тем же неиссякающим пафосом провозглашающая, что Церковь одна, что она была есть и будет единой и католической, что никогда она не разделялась внутри, но лишь очищала себя от отсохших или гниющих ветвей, свидетельствует на свой лад о все еще не зажившей ране разрыва. Мы знаем также, что раскол начался не из одной лишь ссоры нескольких князей Церкви и не кончился ею, а пошел дальше вширь и вглубь, в сердца и догматы и продолжается и до сего дня, наступившего после рождения экуменического движения, Второго Ватиканского Собора, падения коммунизма.

Действительно, обновление католичества и освобождение православия из железных (пусть даже это железо на глазах ржавело и превращалось в труху) объятий враждебного государства неожиданным образом углубили ров между двумя мирами, и все инициативы примирения, состоявшие из многих,

почти уже братских встреч, горячих совместных молитв, упорных и ученых трудов в смешанных богословских комиссиях, торжественно принятых деклараций, по-своему лишь обнажили различия между Церквами. На вызов христианского единства у православного Востока все еще нет однозначного ответа. Если Церковь одна, и она — только «у нас» и ни у кого больше, то, что, собственно, мы можем сказать такого экуменического, кроме как «вернитесь к вере Отцов»? Ведь само начало сближения Церквей связано если и не с отказом от неоспоримой абсолютности своего исповедания и церковного уклада, то по крайней мере, с допущением *vestigia Ecclesiae* (следов Церкви) и в других христианских семьях. Так, скажем, для католичества подлинная Церковь Христова сегодня пребывает (по латыни *subsistit in*) в Церкви Римской, но при этом не сливается с нею полностью, что считалось само собой разумеющимся всего лишь несколько десятилетий назад. Такой взгляд предполагает, что и другие христианские общины несут в себе начала подлинной, хотя и в чем-то несовершенной церковности. Но поскольку Церковь по-прежнему признается нераздельной, то и эти общины, пребывающие вне видимого общения с ней, по-своему включаются в единое Мистическое Тело Христово. До Второго Ватиканского Собора вместо экуменического глагола «*subsistit*» употреблялся более краткий и бескомпромиссный глагол «*est*». Церковь Божия по дособорному толкованию е с т ь и б ы л а только Церковью Римской, точно так же, как сегодня для православных глагол «есть» отсекает от истинной Церкви все иное, что не «есть» православие, причем именно наше, подлинное православие.

В чем же состоит в конце концов это разделение между двумя христианскими мирами, западным и

восточным? Как все знают, есть четыре католических догмата, которые остаются камнем преткновения («филиокве», внесенное окончательно в Символ веры в 1014 году, папская непогрешимость в вопросах вероучения, утвержденная на Первом Ватиканском Соборе в 1870 году, догмат о непорочном зачатии Девы Марии, принятый в 1854 году, и догмат о телесном вознесении Богородицы, провозглашенный в 1950 году, когда папа Пий XII в первый и последний раз воспользовался своим правом на догматическую безошибочность). Для православных остается также неприемлемым причастие под одним видом (лишь Телом Христовым), для которого, впрочем, и сами католики не находят более серьезных богословских обоснований, а также учение о чистище, о точном времени пресуществления Святых Даров, о сверхдолжных заслугах святых, что, кажется, уже прочно забыто самими католиками, но еще не забыто ни нашим, ни протестантским обличительным богословием. Однажды мой знакомый, бывший католик, обратившийся в православие и ставший священником, составил целый список таких различий (понятно, что лишь «отрясшие прах» находят вкус в подобных занятиях), которых оказалось равным счетом 99. Каких контрастов там только нет! Например, категорического запрета 4-го брака для православных, оказывается, не существует у католиков. Так что Синяя борода, избавлявшийся от своих жен, после каждого похорон мог законно венчаться вновь. У нас же Иван Грозный на третьем, кажется, браке решил наложить на себя символическую епитимью; ну а потом, покаявшись, соблаговолил позволить себе жениться не раз еще и не два.

По примеру моего друга я тоже решил составить список подобных различий, не тех внешних, какие легко найти в учебниках и уставах, но тех, которые

написаны на *плотяных скрижалях сердца*, таящихся в глубине веры и открывающихся лишь во внутреннем, интимном отношении со Христом. *Господа Бога в сердцах чтите*, — говорит апостол Петр, — *будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением* (1 Пт. 3, 15). Вот о том, как мы чтим Бога, а чтим мы Его, хоть «Бог и один», совсем неодинаково, мне и хотелось бы подобрать почти наугад несколько не размышлений даже, а лишь беглых наблюдений, не касающихся догматической сути церковного раскола. Когда я попытался задуматься об этих различиях, они легко, одно за другим, выкристаллизовались в моей памяти, но, дойдя до одиннадцати, я остановился, решив, что далее не следует и продолжать, ибо уже по первым легко понять их суть.

1. Мы исповедуем в нашем Символе: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Непереводимое славянское «чаю» прочно укоренилось в русском слухе и восприятии; оно означает затаенную обращенность к обещанному и незаслуженному дару, нестираемое сновидение о надежде, которому когда-нибудь по милости, по неизреченной любви Божией, может быть, и суждено сбыться. В западных языках тот же греческий глагол *προσδοκῶ* переводится в Символе как «ожидая» или просто «жду» и может быть отнесен как к «воскресению мертвых», так и к любой из житейских ситуаций. Трепетное наше «чаю» никак не может одновременно касаться того, что и так по всей видимости должно состояться, и того, что посылается лишь несказанным чудом, да и не здесь, но под новым небом, на новой земле. То же следует сказать и об «уповании», слове, которым переводится греческое *ἐλπίς* или латинское *speres*, означающее «надежду». В апостольском веке «надежда» была от-

нюдь не просто надеждой; она была сродни молнии, которая исходит от востока до запада, и, казалось, вот-вот осветит небосклон. К ней призывала молитва первых поколений христиан: *Ей гряди, Господи Иисусе!* Надежда нашего Кredo приобрела привкус эсхатологической запредельности, упование у нас — скорее, надежда надежде земной вопреки. И последнее упование на этой земле вырывается возгласом покаянного канона: «Токмо даждь ми, Господи, прежде конца покаяние!» За этим возгласом-вздохом стоит затаенная уверенность, что как бы удачно ни складывалась здешняя эта жизнь, настоящая жизнь — не здесь, а там, где «несть болезнь, ни печаль, ни въздыхание, но жизнь бесконечная», там, где за смертью нас ждет Суд и, Бог даст, та неисповедимая Милость Господня, на которую по грехам нашим мы не смеем и надеяться.

Что касается западных христиан, то, вполне признавая все это на словах, они скорее удивляются нашей постоянной озабоченности потусторонним, тому наваждению страха перед загробной судьбой, присущего если не всякой «восточной» душе, то всей нашей духовной, молитвенной, литургической традиции. Зачем 40 раз взывать «Господи, помилуй!», если Бог и так нас любит? Милосердие Божие — это не какой-то незаслуженный дар, испепеляющий нашу греховность, милосердие — закон Богом данной жизни, оно пребывает неизменно с нами, оно словно уже вписано в акт нашего рождения и даже зачатия, и сама смерть — говорю здесь о вере большинства — приходит лишь для того, чтобы взять нас на небо. О том, что за гробом возможны и другие дороги, в западном христианстве, по нашему ощущению, как-то постепенно забывается. Непросто сегодня встретить среди западных собратьев того, кто был бы по-настоящему одарен «памятью смертной» со

всем ее неслиянно-неразрывным сочетанием чаяния и отчаяния. Зато «надежда» в западном обиходе и словаре — это нечто всегда конкретное, чаще лишенное запредельного оттенка, надежда на мир, справедливость, жизнь, свободную от страха и бедности. Надежда на то, что Христос будет здесь с нами, в нашем братолюбии, нашем служении. Так в западных Церквах существует и рождается множество инициатив надежды, обращенной к тем, кто ее теряет: наркоманам, больным СПИДом, умирающим, бомжам и даже людям вполне благополучным, но не знающим, зачем им дальше жить. Но делается это не столько ради того, чтобы спастись — где-то там, сколько ради того, чтобы быть на том месте, куда Бог поставил тебя — именно здесь.

2. Поэтому одна из важнейших категорий веры западных людей — чувство ответственности. Собственно, сама вера мыслится как человеческий ответ на зов Божий, призывающий к служению: священническому, монашескому, семейному, социальному, каритативному и просто повседневно трудовому; призваний может быть много. Им соответствует множество всяких орденов, конгрегаций, особенно женских, молитвенных групп, харизматических и общинных движений и предложенных ими духовных путей. В верности своему призванию, данному однажды и навсегда обещанию Богу выявляется то, что по пушкинскому определению составляет «самостоянье человека, залог бессмертия его». Ибо бессмертие начинается с обретения своего места в этой жизни на земле.

В православном же мироощущении достоинству ответственности перед Богом за взятые на себя обязательства, пожалуй, точнее всего соответствует чувство виновности перед Ним. Каждый знает: чем глубже, полнее, тверже ответил ты на призыв,

тем острее ощутил собственное недостойнство, тем в более радикальном очищении ты нуждаешься, тем к большей милости взываешь. Только здесь и ни в чем другом — начало спасения. Именно такой была жизнь наших великих молитвенников; она словно целиком соткана из одного зова о прощении, зова, раздающегося со дна сердечной бездны. Когда ты гибнешь и пламя преисподней уже шевелится под тобой, обжигая ступни, тебе уже не до устройства всяких миссий в отдаленных странах и прочих, как бы мирских, суетных дел. Однако остается вопросом без ответа, насколько самоощущение тотальной виновности, неистребимой греховности, если оставить в стороне преподобных, содействует воспитанию просто доброго христианина в миру, милосердного самарянина, спешащего на помощь? Восточная святость — это откровение тайны Креста, порой доходящее до вызова здравому смыслу, до юродства; западная же святость по большей части деятельна и, как правило, «разумна», она вырастает из верности доброму и «святому закону», она создается не столько на м и с т и к е сердца (если не считать исключений, коих всегда немало), сколько на твердой, усвоенной э т и к е. Она заключается в стяжании не столько Духа Святого, сколько «героических добродетелей»; это стоическое выражение проникло даже в официальную римскую формулу беатификации святых.

3. Впрочем, следует честно признать, когда молодые люди поступают в католические семинарии, а затем принимают сан, то, если говорить о современном Западе, без некоторой доли героизма им не обойтись. Они оставляют впечатление какой-то собранности, чистоплотности и решимости, им просто приятно посмотреть в глаза. Если в прежние «христианские» времена священство еще могло обещать

им нечто большее, чем та жизнь, от которой они отказывались, то сегодня их не ожидает ничего, кроме непрерывного труда (ежедневные мессы, катехизации, пастырские визиты, молодежные группы, библейские кружки, устройство спортивных площадок, летних лагерей и т. д.), весьма скромного вознаграждения и, главное, суровой самодисциплины в обществе, одержимо пытающемся оседлать трех знаменитых китов: деньги, успех, секс. Не забудем о реальной опасности в отдаленных миссиях, куда они отправляются, при этом, как правило, безо всякой мысли о какой-то загробной награде. Не запредельного воздаяния они ищут, но повинуются призыву, который слышат сердцем, и говорят: «таков мой путь, я изменил бы себе, если бы не встал на него». Для православного подобное решение (и в том и в другом случае я беру лучший «человеческий материал») означает всегда сознательный выбор суровой аскезы, отвержения мира «во зле». Но и слов таких, как «отвержение мира» или «умерщвление плоти» давно уже нет в западном словаре. Даже строгие созерцательные общины, собирающиеся на общую молитву по семь раз в сутки, не считая келейной, полагают, что они служат миру, что они в самом сердце его. Но при этом едва ли помнят о каком-либо серьезном посте.

Кстати, к нашему посту западные христиане, когда они узнают о нем, относятся со смесью почтительности и иронии, состоящей из двух реакций: «Бедные, да что же вы тогда едите целых два месяца?» «Ерунда все это, лучше бы хорошие дела делали». На вопрос, кто, когда и какой властью отменял пост (кроме символической, «католической» рыбы по пятницам), восходящий как-никак к апостольской традиции, следует лишь пожатие плеч: ныне такой проблемы не существует. Антитеза героизма и

подвижничества, указанная когда-то С. Булгаковым, дает знать о себе и во внутреннем различии наших Церквей.

4. На самом же деле такая проблема есть, и заключается она в том, что западное христианство (и здесь нет различия между католиками и протестантами) гуманистично, оно исходит из видения человека, призванного Богом и ответившего на призыв. Православие же скорее теоцентрично, оно сосредоточено на том, что Бог творит в душе человека. Западный христианин охотно готов послушать что-то высокое и глубокое о чистой молитве или почитать о внутреннем делании и даже может со вздохом признаться, что именно этого ему не хватает, но когда сам он захочет прислушаться к тому, чего Бог ожидает от него, то услышит прежде всего не заповедь «Непрестанно молитесь», как «откровенный странник», но, скажем, «блаженны миротворцы» и посвятит себя примирению тех, кого разделяет война или вражда. Его вера найдет себя в каком-нибудь делании внешнем. И это различие в устройстве нашего религиозного слуха существенней, чем мы думаем.

Возьмем пример из Писания. В синодальном переводе Послания к Римлянам читаем: *посему живущие по плоти Богу угодить не могут* (8, 8). (В переводе В. Н. Кузнецовой: «Люди, живущие согласно своей природе, не могут понравиться Богу»). В Послании к Галатам: *Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти* (5, 17). В вышедшем четверть века назад новом итальянском переводе на разговорный язык греческое *σαρξ* переводится для понятности как «эгоизм». «Не могут угодить Богу те, кто живет по своему эгоизму» и т. д. Три разных богословия можно найти за этими версиями. За переводом синодальным, каким бы устаревшим он ни

был, кроется многовековая традиция с ее сложной диалектикой отношений духа и плоти, причем «плоть» здесь из физического, телесного начала в человеке, становится уже духовно злым, противостоящим духовно доброму в нем. Доброе должно проникнуться Духом Святым не для того, чтобы подавить, но преобразить плоть как источник греха. Здесь борьба духа и плоти происходит совершенно в иной плоскости, чем та, в которой эгоизм побеждается альтруизмом или в той, где человеческая природа покоряется Божественной. Ибо изначальная природа человека безгрешна — такова общая святоотеческая мысль, и побеждая закон *плоти*, человек, по сути, возвращается к самому себе. Но для этой победы дух в нем нуждается в помощи, и потому плотское его начало должно быть истончено физически; пост мыслится здесь как начало преобразования.

С другой стороны, при всей «феноменологии аскезы», «внутреннее делание» у нас, даже среди тех, кто отдает себя ему, столь часто каким-то роковым образом бывает (не всегда, конечно) напрочь отсечено от внешнего, и нередко так получается (примеры у всех на виду), что ревностный постник (хотя по комплекции не всегда сразу догадаешься), горячий проповедник покаяния, непревзойденный мастер «жизни по духу», оказывается в частной, недуховной жизни угодливым «потаковником» сильным мира сего, капризным деспотом с нижестоящими, утробным антисемитом и к тому же еще ярым поклонником режимов самых что ни есть державно-благостно-людоедских. Да и бессребреником его если и назовешь, то лишь в каком-то виртуальном, отвлеченном смысле. Кто бы мог объяснить, как примиряются эти две реальности? Глаза наши чаще всего прикованы либо к той, либо к другой стороне, но все дело в том, что обе они

отлично сосуществуют, нигде не пересекаясь. И потому сам вопрос о примирении их выглядит слишком внешним, искусственным, ибо самой проблемы нет, внутреннего конфликта между этими пластами жизни не возникает.

5. Есть еще одна двоица понятий, в прошлом о ней немало говорилось, но с тех пор она проделала значительную эволюцию. Речь идет об антитезе страдания и греховности. Бердяев говорил о дихотомии, разделяющей Средневековье, ставившее во главу угла человеческий грех, и Новое время, более сосредоточенное на человеческом страдании, прежде всего невинном. Православие не знает этого разделения, его история протекает во времени последнем, и категории здешнего времени остаются до странности неизменными. Только что мы перевернули страницу невиданных мировых побоищ, которые выпали на долю Европы в XX веке, но затронули ли они по-настоящему хоть в чем-то жизнь нашей веры? Задели хоть дальним краем мысль? Может ли возникнуть у нас «богословие после Освенцима» или давно стучащееся в наши двери, но никем еще даже не названное, не отмеченное на духовной карте «богословие после Гулага»? Зато «богословий великодержавности», хорошо еще если златопарчевой, царской, а то и прямо кроваво сталинской, уже расплодилось сколько угодно.

Страстотерпцы и мученики ныне прославляются, заносятся в святцы, к ним обращены наши молитвы и все же то, что мы называем «Гулагом» — это не только *долина сени смертной*, которую пришлось пройти только лишь православной Церкви и ее чадам. Гулаг — система идеологического геноцида, время и место заклания всей страны и, по всей видимости, величайшая гекатомба в человеческой истории. И неужели наше исповедание, горше и ос-

трее всех помнящее о *тайне беззакония*, действующей в мире, крепче всех знающее об образе Божиим, запечатленном на каждом человеке, способно вместить в свою «вечную память» только церковных, верных, только овец своего двора? И коль скоро мы литургически вспоминаем 14000 вифлеемских младенцев, убиенных за Христа (цифра символическая, и в сегодняшнем Вифлееме не наберется столько малышей), почему должна остаться провалом нашей церковной памяти гибель полутора миллиона убиенных еврейских детей, оставшихся не только числом и неким образом зла, но каждый под своим именем и фамилией? Разве в каждом из них — «анонимно» — не был заклан Христос? Ясно, что речь идет о чем-то существенно ином, чем международные осуждения с безопасных трибун. Уж не говорю о бедах несколько менее кровавых, но властно требующих сегодняшнего отклика боли и верности памяти. Задаю лишь вопрос, не навязывая ответа. Вспоминаю, как лет 15 назад покойный о. Иоанн Мейендорф говорил автору этих строк, что единственный раз в XX столетии, когда старцы Святой Горы Афон возвысили голос, чтобы произнести свое слово о событиях в мире, они сделали это, чтобы осудить экуменизм. Ибо это событие угрожающе коснулось их святыни, другие же прошли поодаль.

6. Проблема э к у м е н и з м а. Прежде всего следует понять: это не какая-то мода, блажь или агрессия западной религиозности, она вытекает из самого ее характера, ее отношений с миром. Начнем с того, что в ней всегда есть место для другого, отличного от меня, для тех внеположных, «разделенных братьев», по отношению к которым Западная Церковь должна как-то себя определить, чтобы в конце концов обрести их или им себя противопоставить. Религиозные войны, миссии, унии, политическое

влияние и давление, строительство школ и больниц в отдаленных странах, следующие одна за другой инициативы диалога, встреч, собеседований, дружеских контактов, побратимств между приходами, мушкет конквистадора или протянутая рука помощи — все это, независимо от их содержания, суть формы таких самоопределений по отношению к иному, соответствующие разным эпохам. Тот мощный порыв, который восемь веков назад поднимал и уводил в дальние крестовые походы католические воинства, принося туда крест и меч и вместе с ними структуру Римской Церкви, сегодня предстает любезным экуменизмом, раскрывающим всем братские объятия, или широким межрелигиозным диалогом. Конечно же, это говорится не ради того, чтобы добавить еще одну хворостинку в пламя неугасающей антикатолической полемики, но для того, чтобы попытаться понять, в чем же здесь суть. Времена меняются, установка на покорительное общение с внешним миром остается прежней; тех, кого когда-то казалось необходимым завоевать, присоединить, сегодня следует разговорить, приласкать, сделать своими, понятными, вовлечь в круг общения.

Обращенность к другому, непримиримо жесткая в один век и непритворно дружественная, бескорыстная, нередко жертвенная — в другой, вытекает из самой веры, которая отнюдь не только по названию ощущает себя вселенской, предназначенной охватить весь круг земли. Чужой, будь он «отпавшим», атеистом, даже гонителем, сегодня, как и вчера, остается объектом прозелитизма или диалога (здесь на место союза «или» иногда можно поставить наречие «как»), диалог же — волшебное слово, которое превращает соседа в собеседника, с которым у меня непременно должна найтись какая-то общая частица истины. И на этой частице мы мо-

жем вдвоем поместиться, в тесноте, как говорится, да не в обиде. Да и сама истина — более не монолитная скала, на которой «стою и не могу иначе»; сегодня допускается, что одно и то же Откровение может повернуться по разному, открыться со многих сторон, ибо оно многолико, потому что истина спрессована из многих драгоценных крупиц, и хотя главные ее залежи, как предполагается, по-прежнему сосредоточены в Риме, в то же время часть их может быть рассеяна и по всему миру.

Можем ли мы сказать все это о православии? Правда ее сложена из твердой горной породы, на которой она стоит, в общем-то, не оглядываясь на внешний мир. Восточная Церковь внешне приспосабливается к миру, налаживает с ним какие-то связи, хотя, по сути, они не затрагивают ее внутренне. Другой, будь он хоть целой вселенной, начинающейся за ее порогом, если пребывает вне правой веры, то экзистенциально исключается из нее яко не бывший. Что нам иная Церковь более чем с миллиардом верующих? Отпавший патриархат, самочинное сорище, или прочее, с кем можно налаживать «внешние отношения»? В глубине нашей веры ее просто нет. Да и зачем искать кого-то на стороне, когда полнота даров Божиих только у нас? И потому экуменизмом православие если официально и занимается, то чаще по долгу службы и — чему и мне приходилось быть свидетелем — нередко с неким привкусом неудовольствия и брезгливости, как бы стряхивая его с незапятнанных риз. Иноверующий может стать и добрым соседом, но лишь географически, отнюдь не духовно, и наш официальный экуменизм собственно этим и занимается — установлением церковно-государственного добрососедства. Не более того. Неприемлемое начинается, когда посторонний хочет стать своим, когда навя-

зывает свое видение мира, записывает нас к себе в «братья», вторгается в наш мир, ставит перед ним свои «проблемы». (Особое отторжение эти «проблемы» вызывают тогда, когда они ставятся не извне, но как бы изнутри, своими же, «лжебратьями-православными»). Так возникает «антиэкуменический комплекс» с его «разгневанным» богословием на тему «церкви антихристовой» и «ереси всех ересей», изобретающим каждый день все новые аргументы, за которыми мне отчетливо слышится лишь один протестующий возглас: «Да не надо нам вас и вовсе! И на небе без вас скорее окажемся, и на земле отлично без вас проживем!» Это, собственно, и есть самый честный, хотя и часто маскируемый ответ на неизбывный «вызов экуменизма»

А вот западному христианскому сознанию мы почему-то всегда нужны, и эта его потребность, будь она корыстно-прозелитической или братски идеалистической, как раз и вызывает раздраженное недоумение профессиональных охранителей. «Ну, живите себе на своей стороне, коснейте в погибельных ересях, но чего вы к нам все время суетесь то с походами и миссиями, то с визитами и диалогами, вплоть до объяснений в любви к иконам или восточной духовности! Гуманитарную или иную помощь, извольте, примем, а помощники могут оставаться дома!»

7. Ведет ли православие по-настоящему диалог с кем-то из «внешних»? Разумеется, не все еще православные ушли с экуменических встреч, хотя в наши дни их участие становится все менее заметным. Но то, что для внешних ушей называется «диалогом», для внутреннего пользования носит имя «свидетельства». Мы прежде всего несем свидетельство о нашем «сокровище, от мира собираемом», — этот тезис и по сей день остается главным и единственным оправданием для любых контактов с инослав-

ными. Свидетельство об истине, которую мы открываем миру, не предполагает настоящего диалога, ибо он не бывает без определенной открытости и к сокровищам иным, к отличной от моей правде собеседника, а допущение частицы чужой правоты, пусть и субъективной, всегда подразумевает какую-то, пусть самую малую меру своей неполноты или незавершенности.

На прошлогодней конференции «Вера-диалог-общение» ученый иезуит, специалист по восточному богословию и истории православных Церквей Герхард Подскальски упомянул о том, что ему неизвестен ни один православный богослов, проявивший хоть какие-то элементы самокритики. Подмечено без нюансов, отрублено с плеча, но не часто, надо сказать, западный христианин говорит о православии не только со знанием дела, но и без наигранной сентиментальности решается высказать то, что действительно думает. Такую чуждую, пусть даже отталкивающую правду нужно научиться выслушивать, чтобы суметь ее осмыслить, оспорить, а затем найти в ней то, что оспорить не можем и должны принять. Так «иную правду» мы научимся постепенно обращать в свою, чтобы начать говорить ее самим себе. Разумеется, того, что проф. Подскальски называет самокритикой, и у нас бывает сколько угодно, но логика ее бывает либо слишком уклончива, либо разрушительна. Несогласию не находится места внутри «единого свидетельства» и потому оно ведет к разрыву, к «обновленчеству», т. е. к той или иной форме откола или отхода от Церкви. Всякая самокритика воспринимается как нападение извне, словно сама почва православия извергает из себя то, что отслаивается от нее. Сохранять верность истине своей веры и вместе с тем не утратить четкости, честности, иногда и жесткой трезвости взгляда на внешние выражения

ее, такой способностью обладали очень немногие (вернее сказать, немногие могли ее себе позволить). Среди тех, кого я бы назвал удивительно удавшимся сочетанием двух этих правд, верности и трезвости, я ограничусь лишь двумя именами: о. Александра Шмемана и С. С. Аверинцева.

Разумеется, не ущербностью православного интеллекта можно объяснить это неумение-нежелание отстраненно взглянуть на себя со стороны. Оно, думается, укоренено в самом характере нашего религиозного склада. Восприятие мира земного как бы изначально предопределено горним, задано *иконами*, которые мы носим в себе. На богослужебный чин, на жития святых, на образы духоносных наставников, на церковный календарь мы взираем как на недостижимые и неподвижные образцы. Они приковывают к себе наше зрение, не давая ему ни изменить фокус, ни уклониться в сторону. Иконы как «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ» (по слову св. Дионисия Ареопагита, которое приводит о. П. Флоренский в «Иконостасе») пронизывают наше мироощущение, задают ориентиры, смотрят на нас как «кормчие звезды» с небесной высоты. Эти высокие, тайные, дарованные нам зрелища всегда одерживают вверх над неприглядными пейзажами повседневной жизни, словно они пребывают в разных мирах, не соприкасаясь с ними. У Флоренского сказано, что иконы существуют лишь для нас, немощных духом, и если бы телесные наши глаза были бы столь духовны, что могли бы видеть святых, иконостас был бы не нужен. Мы и вправду привыкаем жить под знаком сослагательного наклонения, как если бы та высшая, бытийственная реальность, к которой обращен наш взгляд, была единственной, вытесняющей всякую иную. С этой точки зрения было бы интересно взглянуть на проблему литургического языка, которую мы не

то что не в силах разрешить, но и правильно поставить. Церковнославянский — по сути икона разговорного русского, отражающая собой какую-то красоту, замкнутое в себе совершенство, обладающее особой системой смыслов и координат. Но мыслимое, произносимое по-славянски соответствует ли в точности мыслимому и пережитому на родном, житейском, нелитургическом языке? Не пролегает ли между «душою в жизни» и «душою в Церкви» едва приметная психологическая граница? Дерзну предположить, что «грех мой предо мною есть выну» и «грех мой всегда предо мной» все же не совсем один и тот же грех.

В этом спонтанном «иконопочитании» всего, что вписано в заповедный круг церковности, кроется жизненная сила нашей веры и вместе с тем ее уязвимость. Ибо различие того, что носит на себе отблеск Творца неба и земли и что таковым лишь хочет казаться, часто стирается в нашем восприятии, растворяется в некой разгоряченной душевности как суррогате сознательной веры. Так, младенческая (см. 1 Кор. 13, 11) жажда умильного послушания тем, в ком хотят видеть посланца Бога на земле, зашла у нас столь далеко, что даже Священный Синод, коего в либерализме не заподозришь, жестко потребовал таковые игры прекратить. Редчайший дар прозорливости, посланный немногим святым, становится социальной моделью и охотно разыгрывается всяким младостарцем, принимающим себя за воплощение этой иконы и начинающим со «чадами» ей поклоняться.

Истоки сего феномена, может быть, и не в личном тщеславии, но в спонтанной сакрализации образа харизматического посредника (вокруг которого нередко кристаллизуется душная, влажная, липкая душевность, а то и подавленная женская чувствен-

ность), возможно, даже не самой фигуры его, сколько священной функции, но с последующим переносом на личность, облеченную тайной и чудодейственной властью. (Это всегда несколько удивляет западного христианина, Достоевскому вопреки, далеко не столь уж чувствительного к «чуду, тайне и авторитету», скорее напротив, и уж давно отвыкшего от целований рук, благословений при встрече и вообще внешних атрибутов чинопочитания.) Как и во всяком «культе личности», большом или малом, выросшем, как всегда, из самых благих намерений, неизбежно возникает тенденция не к пробуждению совести других, а к управлению ею, и ответное желание быть управляемым, ведомым, вручившим совесть свою в отеческие руки, считается особо душеполезным и спасительным. Речь идет не о самой практике духовничества, но лишь о «небесной идее» его, которая может быть безо всякой критики воплощена в любом из желающих поступить в духовные властители. Какая уж здесь критика? — она возможна лишь там, где четко определены границы того, что Божие и что человеческое, там, где сакральное не смешивается с эмпирическим, и нет тенденции к смешению святости церковного служения с личностью служителя.

Когда православие обращается к внешнему миру, оно выглядит посольством горнего мира, где все было когда-то уже обустроено прекрасным, гармоничным и неизменным образом. Святоотеческое богословие, литургическое великолепие, «умозрение в красках», молитвенное «художество», которое достигает своих вершин в святых — все это сохраняется в нашей Церкви и, действительно, такую полноту трудно с чем-либо сравнить. И внешний инославный мир вполне способен воспринять это иное, далекое от него богатство, которому он нередко даже явно или тайно завидует. Он видит в нем некий застывший об-

раз совершенства, рядом с которым может ощущать и какую-то свою неполноту (сколько раз автору этих строк приходилось выслушивать западные сетования на скудость и сухость богослужения), но как бы остро он это ни чувствовал, он едва ли способен в этот мир войти. Те, кто входит — а переход в православие на Западе давно перестал быть небывалым явлением, — идет именно на зов иконы, порывая с миром, действительно утратившим связь со своей первоизданной, образной основой. Однако большинство из тех, кто тянется к православию, ощущает, что душевно нельзя жить в музее, хотя можно и даже необходимо его посещать, экуменически что-то из него заимствовать и освоить некоторые его экспонаты — изображения, распевы, молитвы.

Идея «обмена дарами» лежит и в основе западного экуменизма; восточное же участие в нем остается скорее пассивным, ибо чужие дары не пользуются у нас спросом. В традиционной православной среде едва ли можно найти реальный интерес к тому, что подлинно, что Христово у других; считается, что «страна святых чудес», как Хомяков однажды назвал Запад, если не совсем умерла, то как-то высохла. Когда же нам рассказывают о множестве жизней, отданных евангельскому служению «меньшим братьям» (Орден сестер Матери Терезы, «Ковчег» Жана Ванье, принимающий дефективных детей, и столько других), мы это слухом слышим, но в сердце особенно не впускаем. Чужой опыт или, скажем смелее, «чужой» Христос с трудом входит в наше восприятие. Конечно, время от времени идут разного рода переговоры с инославными, но, как правило, как бы за церковными стенами как в фигуральном, так и в прямом, географическом смысле, и обычно где-то далеко, за границей. Не могу отделаться от вопроса: почему так мало слышно у нас о том единственном виде диалога,

который давно и более всего необходим православным в России, — говорю о встрече между нами и старообрядцами? Почему ни с той, ни с другой стороны никто не спешит разобраться в общем трагическом прошлом, не болеет ранами, которые не залечены до сих пор, не готов ощутить ответственность за них, откуда уже прямой путь к покаянию? Не потому ли, что, по сути, настоящего диалога не бывает между двумя замкнутыми и завершенными мирами?

Наконец, спонтанное иконопочитание, лежащее в основе нашего «религиозного типа», непременно предполагает столь же спонтанное зарождение антииконы, и на эту роль, кроме вездесущего «вечного жида», всегда есть много претендентов. До роли вульгарной юдофобии все же немногие готовы опуститься, а вот «Запад» удобен тем, что легко вписывается в уже готовую роль то комических, то коварных монстров, противостояние коим становится неотъемлемой частью нашего правоверия. Когда известный православный философ, много лет проживший на Западе — возьмем наглядный пример, — заявляет, что «у нас», в России, — народ, а там, «у них» — лишь одни телезрители и посетители ресторанов, то ясно, что речь идет об элементарной антиномии иконы и антииконы, жестко определяющей изнутри не только организованное ею мышление, но и все восприятие, как и содержание памяти. Оттого — уже на неизмеримо более серьезном уровне — так значительна, порой вездесуща в нашем духовно-душевном мире фигура Антихриста, совершенно позабытого на христианском Западе и мало ему понятного; Антихрист есть антипод, но не столько Христа, сколько *Удерживающего*, идеального образа крепкой харизматической власти. Суть Антихриста — профанация и пародия и прежде всего пародия на Церковь.

8. Психологическая граница между Западом и Востоком изначально проходит там, где начинается область с а к р а л ь н о г о. Она выросла сравнительно недавно, но тотчас стала самой трудной, неодолимой, которая к тому же остается и наименее видимой. Экуменисты, антиэкуменисты, мы все еще смотрим на Запад, по слову Блока, «и с ненавистью, и с любовью», не замечая, что того Запада, который нас притягивает или отталкивает, уже несколько десятилетий как нет, он остался в прошлом. Католическая Церковь скорее спонтанно — после Второго Ватиканского Собора, а протестантские конфессии сознательно — вот уже несколько столетий внутренне д е с а к р а л и з у ю т с я. Где-то в Средневековье остался культ св. мощей, когда-то почти суеверный у католиков, образы и статуи воспринимаются только как иллюстрации неких текстов или смыслов, исчезло ощущение священного времени, столь развитое у православных в особенности в период Великого Поста и Пасхи. Само причастие, чей смысл (в отличие от практики) догматически не слишком разнится на Западе и Востоке, оставляет у человека с восточным опытом какой-то досадный привкус: где же здесь трепет, радость, ожидание, покаяние, страх Божий? Приближение к Чаше в Восточной Церкви — это всегда событие души, интимная драма, которой предшествует пост, чтение молитв, исповедь, и за всем этим стоит не столько церковная дисциплина, сколько внутреннее соучастие в умирании и Воскресении Спасителя как таинство сердца.

9. Еще одно антиномическое понятие, по которому проходит разделение между Востоком и Западом: с о в е с т ь. Для первого она и есть непосредственно голос Божий в человеке, для второго — способ контроля за своим я — определение, которое недавно мне довелось услышать из уст одного католического свя-

щенника-богослова. В чем здесь различие? Если слух наш открыт лишь голосу Божию, этим голосом мы не вправе распоряжаться по своему усмотрению. Мы можем лишь повиноваться ему, причем не только в глубине души, уединенно беседующей с тем голосом, но и следовать за ним как за накопленным столетиями опытом. Совесть не принадлежит лишь суверенному я, но — и всей Церкви. Здесь есть опасность злоупотреблений, но есть и гарантия внутреннего приоритета церковного Предания.

Так восточная традиция все еще настаивает на исповеди перед каждым причастием; западная, католическая, освободила своих верных от этого долга после Второго Ватиканского Собора (послужившего в данном случае скорее катализатором всего предыдущего развития); ныне человек сам решает, достоин он причастия или нет. Кто-то еще помнит, как по праздникам на исповедь надо было часами простаивать в очереди перед исповедальней, сейчас исповедуются единицы, и в основном те, кто сохранил память об этих очередях. Исповедь, конечно, еще не умерла, но иногда кажется, что она дышит на ладан, и едва ли можно найти такие эликсиры, которые могли бы сделать ее жизненной необходимостью. Попытка обязательного введения ее со стороны римской власти или грядущего собора, если таковой случится, не приведет ни к чему, ибо будет воспринята как клерикальное покушение на свободу Народа Божия. (В протестантских конфессиях исповеди давно нет, но осталась, кому это нужно, «беседа о проблемах».) В принципе существуют запреты, когда нельзя приступать к причастию, но в какой мере исполнять их — дело личной совести прихожанина. Причастие строго возбраняется второбрачным и не рекомендуется даже разведенным, первые не допускаются даже к исповеди, которая из таинства покаяния стала таинством примирения («коль ско-

ро ты пребываешь, упорствуя, в смертном грехе, то сам отрезаешь себе путь к примирению»), и это, как правило, соблюдается, хотя нередко с внутренним протестом и чувством обиды. Но оно запрещено и «состоящим в сожительстве» вне брака, в которое на Западе вступают едва ли не все (и немалая часть среди них — католики) после 17 лет, но этот грех молодые люди обычно отпускают себе сами. Запрещены и все предохранительные средства в браке, «пилюли на следующий день» и прочее, не говоря уж об абортах, но почему-то в «католических» Италии и Испании на одну семью приходится в среднем приблизительно 1,5 ребенка. В сожительствующих же парах, которых становится все больше и больше (в том числе и среди христиан), дети, как правило, не рождаются. Предварительный диагноз, который можно поставить, исходя из этой статистики, тот, что совесть пасомых не совпадает с запретами пастырей. Они и воспринимаются именно как чьи-то запреты сверху, а не заповеди Божии. За последние полвека или чуть больше произошла эмансипация совести, принесшая как добрые, так и худые плоды. Совесть постепенно перестает быть судебной инстанцией и все в большей мере приобретает власть законодательную и исполнительную. Она предпочитает все менее осуждать и вообще копаться в себе, но прежде всего действовать, заявлять о себе в мире.

В восточной же практике и духовной жизни весть, которую приносит нам голос Божий, это прежде всего весть о суде над нами. Так, выражением непрерывного очистительного суда может служить Иисусова молитва, непрестанное усилие покаяния, способное сделать нас святыми. Но это удел, увы, немногих. Болезнь Востока — к л е р и к а л и з а ц и я с о в е с т и, при которой внутренний самоконтроль перерождается в свод церковных правил, благодатных,

если они служат Духу, и бесполезных, если следуют лишь букве. Как часто наши исповеди становятся «оцеживанием комара», скрупулезным, придиричьвым, диетологическим розыском о страстях человеческих, который никогда не включает вопроса: «Был ли ты хоть когда-нибудь живым свидетелем Радостной Вести? Принес ли в мир хоть малую частицу любви, которая «все переносит» и «не ищет своего»?»

10. Разделение, как ни странно, проходит и по возрастным категориям. «Что делает ваша Церковь для молодежи?» — часто спрашивают меня на Западе, и этот вопрос может поставить в тупик. Да и есть ли у нас такая специально отмеченная категория прихожан, которая носит имя «молодежь»? Уделяется ли ей какое-то специальное религиозное внимание? Да, есть международное движение «Синдесмос», отдельные мероприятия проводятся церковной властью, иногда мы слышим о смелых инициативах отдельных пастырей, однако в православии не ухаживают за юным возрастом так, как в других конфессиях. Не устраивается, насколько я знаю, для нее специальных дней для встречи со Святейшим Патриархом (вспомним миллионные молодежные слеты со всех стран, собирающиеся на встречу с Папой), да и вообще молодость — отнюдь не добродетель у нас, ибо — «от юности мнози борют мя страсти». Ведь и мирские возглавители наших общин называются у нас старостами, а духовные учителя, стяжавшие особо благодатную мудрость, — старцами. Достойная старость — время, в котором утончается жизнь, побеждаются страсти, а воля человеческая все покорней склоняется перед волей Божией.

11. Как легко понять, список этих различий только начинается, но напоследок хотелось бы сказать несколько слов о молитве. Только в инославной среде начинаешь понимать, какое невероятное литургичес-

кое сокровище скопило православие за первое тысячелетие своего существования и каким чудом оно сохранило и умножило его во втором. В нем можно найти все, что угодно: сердечное знание о Боге и обретение самого Бога в себе, глубочайшую науку о человеке, видение твари, предстоящей творцу, крепкую мудрую стезю, которая ведет нас по жизни, и постоянно сопровождающее тебя ощущение благодатной тайны, бездны и близости, разделяющей и соединяющей тебя с Господом. Молитва на православном Востоке для того, кто действительно входит в нее, — это открытие себя для Бога, мучительный процесс внутреннего очищения, пронизывающее ощущение Его присутствия, Его теплоты. Молитва — школа, в которой всегда надо начинать с азов, это драма, до последних главных актов которой мы никогда не успеваем добраться, но можем догадаться, что самое главное в этой драме с нами еще не совершилось, это тихая глубокая радость, которая дается лишь упорно и верно «употребляющим усилие».

Ничего подобного мне не доводилось встречать на Западе даже и в теории. Католическая месса молитвенно не напоит восточной души (впрочем, не всегда она способна «напоить» и католиков), а протестантская Святая Вечеря воспринимается ею неким «бесструктурным» сочетанием гимнов и проповедей, и трудно в нем уловить то привычное, нарастающее духовное напряжение и сосредоточение, которое в нашей литургии всегда предшествует освящению Святых Даров. Но чтобы эту лапидарную сухость, эту молитвенную рассудочность как-то душевно «компенсировать», на Западе недавно развилась новая паралитургическая культура, постепенно вытесняющая то, что было накоплено богатейшей латинской или мощной реформаторской традицией. Признаться, православные наши уши зачастую вянут от всех этих наскоро импровизированных, почти дружеских просьб к Богу, преподносимых в качестве

спонтанных молитв, от сентиментальных песенок под гитару с прихлопыванием в ладоши и покачиванием корпуса. И тогда вспоминаешь, как в нашем Медведковском храме Покрова, где служил когда-то архимандрит Сергей Савельев, народ после долгой всенощной, в полутьме, вдруг единым голосом, единым сердцем, начинал петь «Царице моя всеблагая...», и хочется, как и в прежние времена, опуститься на колени рядом с ним...

Но разве всякое дерево, дело, духовное начинание, не познается *по плодам*? Вопрос в том, что считать плодами. Наши умиления, вкус к молитве, верность догматам? То, что охватывается понятием «религия», неодинаково плодоносит на Западе и на Востоке. В православной среде чем глубже человек погружается в нее, тем старательней обряжает ее в одеяния своей вековой традиции. Внешний облик, жесты, походка, речь, быт, манера общения, — все несет определенную миссию, становится обрядом и исповеданием. «Я тоже православие», — заявляет окладистая борода, — «и я», — откликается надвинутый на лоб женский платочек. На этом фоне западный христианин кажется существом всецело лаическим, он дышит как будто только воздухом этого мира, и священника издали уже не отличишь от любого встречного. «Расскажите, как вы праздновали Рождество?» — спрашиваю я своих католических студентов, и с тоской ожидаю очередного рассказа о том, какие подарки получили они от своих дедушек и женихов и как славно пообедали у дважды в год посещаемых тетушек. От тетушкиного их меню, тоже столетиями неизменного, меня, признаться, уже малость подташнивает. Но потом вдруг встречаешь кого-нибудь из этих рождественских христиан и как-то неожиданно узнаешь, что кто-то из них ушел в строгий монашеский орден, что особа, не чуждая моде, пляжу и дискотеке, провела все свои летние каникулы с детьми-сиротами

в отдаленной деревне в Мозамбике, в самом гиблом климате, а тот улыбающийся священник в джинсах, которого я каждую неделю встречал в коридорах нашего университета, вообще уехал туда навсегда, чтобы выстроить школу, а затем попытаться собрать деньги на строительство больницы, ни на день не прекращая проповедовать и служить... Когда я сказал одному его коллеге, который вот уже 30 лет живет в северном Камеруне, где ему удалось создать приют для умственно отсталых детей и калек (этот центр и по сей день процветает), что нахожу его жизнь жертвенной, он меня не понял: чему здесь удивляться? Своей пустыни он теперь ни за что не променяет на волшебное озеро Гарда, где родился и вырос, а вопрос, считает ли он добычу воды и строительство насосов своим священническим призванием, показался бы ему, наверное, странным.

«Создали две любви два града...» — писал когда-то бл. Августин. Но можно было бы сказать и так: создали две любви две пустыни. Одна пустыня, чтобы убегать от людей и спастись, другая — чтобы бежать в пустыню к людям и там их стараться спасти, правда, для здешней, обычной человеческой жизни. Но ведь сказано также: *Идите, научите все народы...* Можно учить проповедуя, но также и повседневно разделяя жизнь во всех ее житейских и духовных тяготах. Нас спросят: не оттого ли Западной Церкви есть дело до всех народов, что не столь уж ее заботит то единственное дело, которым, согласно Востоку, только и надлежит заниматься человеку на земле? Или же сам вопрос об этом содержит в себе и ответ, и воля Божия — не в том, чтобы всем бежать от жизни, но делать ее более человеческой? Здесь я лишь попытался описать две части моего опыта, нет, скорее «две любви», ищущей повсюду следы Агнца Божия, дабы следовать за Ним, куда бы Он ни пошел.

НАМ ОСТАВЛЕНО СОСТРАДАНИЕ

I

Едва ли кто помнит сегодня церковный самиздат хрущевских и даже сталинских лет, бывший предтечей всякого иного самиздата. Но его особенность в том, что ни о нем, ни вокруг него никогда не произносилось вслух это дерзкое слово, да и сам он никогда не стремился вовлечь в круг своих читателей посторонних, не принадлежащих плотному кружку немногих доверенных читателей. Иными словами, он не был миссионерским. Помню, как вскоре после нашего крещения в начале 70-х Ольга Николаевна Вышеславцева, бывшая нам с женой первой духовной матерью, человек поразительно светлый и мужественный, подарила нам зачитанный уже экземпляр собранных кем-то писем игумена Никона Воробьева (1894–1963) со строгим наказом хранить у себя, никому не показывать, посторонних не посвящать. Мы не послушались ее наказа и, прочитав, знакомыми диссидентскими тропами перебросили эту книгу в Париж к Н. А. Струве, где она потом вышла с названием «Письма духовным детям». В новые времена она была дополнена и переиздавалась много раз и теперь ее можно найти почти во всех московских храмах под заглавием «Нам оставлено покаяние».

В этой книге выражен опыт человека огромной, напряженной веры, настоенной на крепком святоотеческом духе. Как и почти все служители Церкви его поколения, игумен Никон был гоним, провел четыре года в лагерях, чудом избежал второго ареста, укрывшись на незаметной работе, а затем, даже

вернувшись к служению в храме, бывал вечно тесным, давим, загоняем на самые дальние обочины жизни. Когда, по слову Иисуса, *будут гнать вас*, то для того, чтобы выстоять, нужно научиться жить памятью смертной, смирением перед волей Божией и ожиданием в любой день назначенной встречи с Ним лицом к лицу.

Мы в настоящее время пришли в такой период жизни человечества, — писал о. Никон, — когда спасаются исключительно только безропотным терпением скорбей, верой в Бога и надеждой на Его милосердие. Другими путями, — настаивал он, — сейчас не умеет спасаться никто. Остался для нашего времени только единственный путь: терпение скорбей.¹

Нигде в его книге мы не встретим попытки разобраться в этих скорбях, ни какого-то интереса к обстоятельствам, их вызывающим. И дело было здесь не только в осмотрительном благоразумии, остерегающем доверять бумаге то, за что можно было претерпеть скорби еще более горькие, но в чем-то более сущностном и глубоком. Скорби в духовной основе своей непреходящи. Доискиваться их земных истоков — значит нарушать их безропотное принятие. Всякое разыскание о зле, творящемся в мире, окружающем нас, ведет к противлению, противление — к ропоту, ропот — ко гневу, ну а гнев, пусть он даже и праведный, таит в себе отраву губительной страсти. Для восточного подвижника «невидимое сокровище, от мира собираемое» — очищение сердца покаянием от зла внутреннего, но поскольку мы немощны, новоначальны, не имеем опытных наставников и по лености мало способны к подвигу, то годимся лишь для безропотного перенесения зла,

¹ Игумен Никон (Воробьев), *Нам оставлено покаяние. Письма*, М. 2001, стр. 250.

приходящего извне. Думаю, что запрет распространять письма мало кому известного игумена диктовался не столько опасением возможных репрессий (в 70-е годы они были не столь уж неотвратимы и беспощадны, как в эпохи предшествующие), сколько опасением профанации святыни, недолжного любопытства к чужой духовной жизни, которая предпочитает скорее таиться от чужих глаз. Покаяние оставляется душе, собеседующей с Богом наедине, плачущей перед Ним, но оно незаметно уходит в тень в области межчеловеческих отношений. И все же во времени, в которое мы живем и которое претерпеваем, слезный дар сокрушения не может существовать без другого, обнаруживающего себя лишь среди людей, в их общении друг с другом — дара милующего сердца. Иисус, начав Свое служение в истории, *ходил по всей Галилее, уча в синагогах их, и проповедуя Евангелие Царства, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях* (Мф. 4, 23).

Исцеление немощи и проповедь Царства неразделимы в Нем. Они составляют двуединую основу одной и той же Христовой Вести. В обителях Бога Живого не бывает ни слез, ни немощи. Воскресший встречает учеников Своих приветствием: *радуйтесь!* (Мф. 28, 9).

II

Мировые религии определяют себя не только описанием «образа Бога», но и своим видением зла. В христианстве, особенно восточном, злу не оставлено никакого самостоятельного онтологического существования, оно целиком сосредоточено в греховной человеческой воле, действующей по наущению падших духов. Но при этом воля эта кажется вездесущей, почти неискоренимой, едва ли не космической. Пра-

вославный Восток развил необычайную зоркость ко злу, гнездящемуся в человеке, он шел кругами его падения до самого дна, до той глубины, где его душа становится адом. Но и в ад души нисходит Христос со словами: *Ныне же будешь со Мною в раю*. В Церкви рай приоткрывается в святости: «одержимых» святым покаянием грешников, не убоявшихся сойти в свой ад, называют подобными ангелам.

«Держи ум свой во аде и не отчаивайся», — как было открыто преп. Силуану Афонскому. «Во аде» — значит внутри себя. Почти никогда — во вне. Но держащему ум в темном и сокрушенном сердце трудно обратить его на что-либо иное. Не потому ли скорбная поэзия «невидимой брани» оказывается все менее востребованной на христианском Западе? Он склонен скорее находить зло вовне и не очень охотно вспоминает дорогу в эту черную пасть души. И не видит, что многие из сегодняшних его кризисов вызваны отказом от личной аскетики, от покаянной практики не только на глубинном, но и почти на бытовом уровне (отсутствие исповеди у протестантов, постепенное исчезновение ее у католиков). При этом сама исповедь даже тогда, когда она есть — насколько я могу судить об этом — касается в первую очередь «дел», трудных жизненных ситуаций, разрешения «проблем», но весьма редко — греховных глубинных состояний души. Западное христианство, как мы знаем, отличается практичностью, некоторой прозаичностью, но при этом оно проще, ясней, понятней непосвященным и как-то по-своему веселей. За исключением великих праздников и Пасхи, с ликованием которой ничто не сравнится, основной мотив нашей духовной жизни — вопль о спасении погибающего. «...Не даждь ми уснути во греховней смерти...», «...Избави мя от всякия мирския злыя вещи и диавольскаго поспешения, и спаси мя, и вве-

ди в Царство Твое вечное», — так начинаем мы день и кончаем мольбой о милости с сознанием своего поражения: «Господи, аз яко человек согреших, Ты же яко Бог щедр, помилуй мя, видя немощь души моя».

Душа, стенающая о своей немощи и побеждающая ее благодатью Божией — таково богатство православной Церкви. Но, сосредоточившись целиком на сокрытой, внутренней драме, Восток на высотах своих, в лице великих молитвенников и прозорливцев, словно забыл заострить свое зрение на вполне видимом внешнем аде, творившемся рядом, в той конкретной, суетной истории, которая несла его в своих кольцах. И если не совсем забыл, то в его грубом, нагом, причиняющем физические и душевные страдания виде зло, разливавшееся вокруг, глубоко ему было как-то неинтересно. Приходило же его всегда более, чем можно было вытерпеть. Откуда-то, из необозримых ли степей азиатских, или из идеологием и говорилен Европы, являлись турки и большевики, германцы с Запада, монголы с Востока, тамерланы прямо из преисподней или своих корней христианнейшие душегубцы. Да и без сих посещений, жизнь и так была «полна неправдой черной и игом рабства клеймена».² Однако под их пятой могли расцветать монастыри, собираться невидимые миру сокровища, ибо туда, где они собирались, мирскому злу не было доступа. Наша богатейшая литургическая память знает мучеников, но не душегубцев, поет о чудесных избавлениях, но о нашествиях, побоищах, истреблении многих тысяч, голоде, бедах, «клеймах рабства» молчит. Если же и не молчит, то знает о них лишь два слова: «наказание Божие» и «по грехам нашим». Зло, хлеставшее больно бичом по телу, душе и земле самой, претворялось в скорбь, скорбь — в терпение, терпение — в очищение души.

² Из стихотворения А. Хомякова «Россия».

в высвобождение хранимой в ней святости. Мир оставался игралищем божественной воли, метафорой души, пребывающей в покаянном, изумленном, мучительном — не диалоге, нет, но суде над собой. Таковой суд не оставлял места суждению о других. Спасение души, когда им занимались всерьез, исключало всякую «философию истории».

В истории же восточное христианство существовало почти всегда под злой ли, доброй, благосклонной, но деспотической властью. Деспоты менялись, на место гонителей пришли покровители, затем через тысячелетие — агаряне, а в XX веке — злейшие агарян; не менялось лишь отношение души со здешним, не могущим быть измененным порядком. Даже когда речь шла об исчезновении целых царств, о гибели миллионов. Зло как попущение, как «житие и терпение» было лишь внешним контекстом в истории ропщущей или благодарящей, всё выносящей души. С некоторой долей вульгарности или прямо-ты можно сказать, что деспотия была интериоризирована, она вошла внутрь самой веры, прозревающей под неслучайными обстоятельствами, как бы они ни были злы, волю Того, Кто, всем желая спастись, правит нашими судьбами и путями. И в силу той логики всякий «железный жезл», мучитель-мечтатель, растянувший нас на дыбе, мог стать невольным союзником нашего спасения.

Так, все споры и страсти вокруг так наз. «сергианства», если взять самый плоский, простой пример, который у всех на слуху, возникли лишь оттого, что однажды «одухотворенная» деспотия стала пародией на самое себя, сохранив при этом нерушимым свой исконный, глубоко проросший, м и с т и ч е с к и й корень. Из этого корня некогда могло вырастать могучее древо великой византийской симфонии, как и кривое, карликовое растение потаковничества, и те,

кто укрывались в ветвях первого, даже если от него осталась лишь длинная ностальгическая тень, могли из-за океана духовно-нравственно возвышаться над прикованными ко второму. Меньше всего мы хотим, играя в богов, предлагать себя в судьи этому «огосударствливанию» Церкви, будь оно славным, триумфальным или мизерабельным. Оно было когда-то частью церковного Предания, но оно было — и прежним уже не вернется. Если же и вернется когда-нибудь, то совсем в другой истории, которую не дано предвидеть. Мир давно не тот и будет меняться еще быстрее. Время отпустило нас на свободу, смешало все культы, главным из которых остается древнейший культ тщеславия и плоти. Но у трона или в монастыре, в темнице, в изгнании — нам всегда оставлено покаяние. Никто не станет на него покушаться, но и многие ли услышат? Чтобы мир мог внять Благой Вести, он должен перевести ее на тот язык, который ему более всего внятен. Это прежде всего язык сострадания жертвам зримого ада, извне приходящего зла. Сострадания не только как плача, но и служения как «изнеможения» (*кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал?* — 2 Кор. 11, 29), как узнавания во всякой человеческой боли тайны Креста.

III

Зло остается тем же, но оно меняет маски. Мы давно привыкли к разговорам об особой сверхпорочности нашего времени: Можно лишь пожелать всем авторам обличительных вздохов немного пожить в невысоких чинах при господстве добродетелей своих романтических, «органических» эпох. Хотя прежние душевные и рациональные модели наших отношений со злом перестали работать. Ныне извне никто не навязывает нам пока ни чужой веры, ни чужой воли. Время, выпавшее

нам на долю, резко переменило течение. Оно перестало быть служанкой деспотов, которые входили в нас и устраивали свой дом под видом наказаний Божиих или благословенных симфоний. И мы оказались в новой роли: уже не страстотерпцами, но еще не хозяевами, и пока неясно, кем?

Поначалу мы сделали вид, что ничего особенного не произошло. Что свобода для того и свалилась на нас, чтобы помочь нам сделать большой скачок из очень плохого вчерашнего дня в прекрасный позавчерашний. Среди православных реакций на этот обвал свободы, которого до сей пор не ведала ни одна поместная православная Церковь за все годы своего пути, первой, разумеется, была реакция институциональная. Ощувив себя не только полноправным, но и отчасти почитаемым, обхаживаемым членом общества, Церковь, естественно, захотела вернуть то, что было у нее в двадцатом веке разом отнято: храмы, аудитории, паству, имущество, гражданские права, отчасти влияние, и саму собинную близость «уха государева». Но поскольку и другие захотели сделать нечто подобное, то из впервые поставленного (хотя, по всей очевидности, не очень удавшегося) опыта «свободы совести» быстро возник конфликт вокруг прозелитизма и тоталитарных сект, конфликт, по правде говоря, несколько странный, если учесть то нескрываемое чувство превосходства, которое православие питает по отношению к прочим конфессиям.

Опыт обвальной и развальной свободы тотчас вызвал против себя всплеск монархического утопизма, захлестнувший даже трезво и строго официальные Основы социальной концепции РПЦ, как и народного, чисто стихийного апокалиптизма, в чем-то напоминающего первые времена старообрядчества. Тема сегодняшнего «апокалиптического

испуга» — если еще не повреждение Церкви (хотя и до этого уже совсем не далеко), то необратимое повреждение мира как такового, заполненного выбросами всякой нечисти, глобализацией, как и ощущением тотальности окружающего и отовсюду подстерегающего нас зла. Отсюда все «страсти по ИНН», мелькание антихристов то в Москве, то по всей планете, обещания Второго Пришествия вот-вот, проклятья веку сему, доходящие иногда до прямых угроз и даже чего-то большего.

Впрочем, иначе, наверное, и не могла чувствовать Церковь, едва вышедшая из мучительного паралича и долгого, унижительного плена. Союз с властью, розовые грезы о милом, о грозном царе, сугубый розыск о ересь и лжеучителях, наконец хранение себя от мира, пьяного от «похоти очес», — не сегодня явились на свет, но имеют глубокие корни в нашем восприятии мира. Слабость их в том, что они родились именно от реакций, от отталкиваний, от ревности по злоборчеству и спиритуализированной злости, и эта спонтанная реакция заслонила собой время, в котором нам пришлось разместиться. Чем больше зла вокруг, тем, оказывается, проще в этом мире, жестко разделенном на «мы» и «прочие». Церковные прилавки как пни опятами в грибную пору покрылись брошюрами разделения и трактатами противостояния. Поток обличений унес за собой лучшие полемические умы, которые — поистине как рыбы в воде — устремились в него косяками, поблескивая чешуей с грозным, стальным отливом. Вся широкая, растягивающаяся вокруг жизнь предстала как бы заминированным полем, по которому проложена лишь одна прямая, строго охраняемая тропа, что ведет к каноническому, вновь открытому и расписанному храму.

IV

Храм по-прежнему знает лишь один вид зла, тот, который вытекает из греховного человеческого произволения. Он открыт для раскаявшихся или закоснелых грешников, ибо Церковь всеми таинствами и молитвами обращена к тем, кто нуждается в покаянии, но есть ли у нее особая весть для тех, кто взыскует сострадания Божия? Разумеется, речь не идет о каких-то взволнованных заявлениях, исходящих с церковных вершин, о близком или дальнем зле на планете, если вспомнить выражение А. И. Солженицына из Открытого письма Патриарху 1974 года. Нет, мы говорим именно не об официальной, но о сокровенной, молитвенной жизни. Ничего дурного не хочу сказать о церковной политике, которой полагается, когда нужно, со всеми скорбеть, когда следует, единодушно осуждать, а когда благоразумие диктует, призывать или радоваться. Но остается вопрос, насколько опыт тех радующихся, скорбящих или скорее уже отмучившихся, сумел войти в нашу веру, в наше безмолвное отношение с Богом. Ушедшее столетие оставило нам немыслимое по масштабам наследие человеческой боли всех принесенных им на заклание. Конечно, из сложения отдельных страданий не получается никакой абстрактной их суммы, и все же непереносимая нагота муки не может не проплыть каким-то «облачком» (Ахматова) над нами, не коснуться глубины нашей веры. Не только коснуться ее, но и в ней остаться.

Увидеть и удержать в сознании эту непоправимую наготу, — пишет украинский философ Виктор Малахов, — это горестное зияние, это непоправимое опустошение жизни — необходимое условие того, что «уроки Холокоста» действительно были усвоены современной этической мыслью.³

То, что хорошо было бы усвоить этической мысли, может ли пройти мимо Церкви? Доколе православная наша сверхчувствительность ко всякому неисследимому злу, укрывающемуся в трясинах души, будет так легко уживаться с отстраненной беспечальностью о человеческих гекатомбах, приносимых за ее пределами? Из такого нечувствия уже зародился когда-то тот неизжитый раскол между аскетическим и гуманистическим мироощущением, который, на наш взгляд, стал одной из скрытых трагедий русского христианства. И не его одного, но и той страны, в которой оно возникло и пустило корни. И сейчас, на свободе, пусть даже и не самой просторной, тот же раскол продолжается и растет вглубь и, как прежде, приносит недобрые свои плоды. Не на застарелое ли нечувствие простых человеческих бед общество отвечает нам равнодушием, посылая в храмы, даже и по великим праздникам, один, два или три процента благочестивых своих соотечественников? Остальные же, пусть и крестящие детей и отпевающие покойников, так и не могут найти у себя в душе той улицы, которая ведет к тайне, связующей их с глубинной основой собственного существования.

Тайна эта уже 20 веков не сходит с наших уст. Она несет в себе прежде всего память о том, что однажды, на задворках Римской империи, в иудейском народе Бог стал Человеком, уместил полноту Божества в человеческом теле, уложил неизреченность Слова Божия в человеческую речь, освятил Своим пребыванием в одном Человеке все, что было Им прожито, сказано, испытано. Но чудо Воплощения несет в себе и ужас перед лютой смертью и боль распинаемого тела. Вочеловечение всечеловечно, оно несет в себе дар, который соединяет нас со всеми жи-

³ Виктор Малахов, *Уязвимость любви*, Киев 2005, стр. 148.

вущими. Ибо если Свет истинный, просветивший всякого человека, живет в повелениях его совести, рождается в его вере, то разве предсмертная мука Христа, Слова, ставшего человеческой плотью, душой, мыслью, памятью, не может собрать и соединить в себе муки всех уходящих из этого мира? Возможно, в такой всеобщей, онтологической и даже риторической форме с этим нетрудно и согласиться. Неприятие возникает тогда, когда тот же вопрос ставится перед нами во всей его неудобной исторической конкретности.

V

Христианская вера покоится на предельно конкретном, исторически документированном воспоминании. Ежедневно, ежечасно это воспоминание актуализируется на земле, претворяется в молитву, общинную или личную; незримо оно соединено со всяким существом, отмеченным образом Бога, вошедшего в человеческую жизнь. Соединено как? Прежде всего тем словом, образом, таинством, в которых делается реальным присутствие Спасителя, предающего Себя за жизнь мира. Мир, даже и лежащий во зле, таинственно разделяет Его смерть, в своем постоянном умирании ей причастен. В этой смерти высветляется смысл всякого человеческого пути. Но вправе ли мы сводить смерть Христову лишь к литургическому поминанию? К молитвенному сопереживанию? К созерцанию немногих ясновидцев? Разве смерть на кресте в ее боли и поношении не должна открыться и в богооставленности и смерти всякого существа, сотворенного Словом, просветленного Светом? Если же мы оказываемся неспособны к такому узнаванию, то не сочетается ли все наше покаяние и терпение со странным «окаменением сердца»?

Признаюсь, эти вопросы родились у меня не за письменным столом. Они пришли ко мне во время молитвы в одном большом процветающем монастыре на Западе России, живущем по древнему иноческому уставу. Службы не сокращались, казались бесконечными, храмы были полны, проповеди суровы и призывали к строгому постничеству, воздержанию, к борьбе с женской косметикой и церковными расколами, молебны шли один за другим, вокруг вставляли сады, все строилось, расписывалось, украшалось, гудело благодатным молитвенным строем и кипело работой. В городке неподалеку находился местный краеведческий музей, скромный, мало кем посещаемый, где среди прочего извещалось, что в годы войны именно здесь, рядом, в еврейском местечке было уничтожено не то 11, не то 16 тысяч человек, виновных в принадлежности к народу, из которого вышел Христос. Расцветший оазис спасения и еще один филиал ада на земле, сохранившийся лишь цифрой в пустынном музее. Но вот попущением — или произволением? — Божиим выпало им оказаться соседями. Однако совершенно невозможно было представить, чтобы в стенах того монастыря кто-то стал бы мучиться над словосочетанием «Бог и Освенцим», которым почему-то встревожен «прагматический» Запад. Немыслимо было даже и словам подобным здесь сочетаться. Уже потому немыслимо, что в монастыре, кажется, никто и не слышал обо всех этих закопанных тысячах и, если уж правду договаривать, не очень интересовался о них и узнать. Монастырь от того «Освенцима» находился в нескольких километрах и как бы на другой планете. Да и теперь, по прошествии 60 лет, планета под именем «Холокост» и та, на которой держится строгий пост и сотни раз на дню общинно и келейно повторяется «Господи, помилуй!», продолжают

вращаться по каким-то своим орбитам, даже и тенью не задевая друг друга.

В этом нет ничего нового. Еврейская катастрофа пока еще не нашла доброго приема в Русской Церкви, ни уши наши, ни сердца еще не готовы вобрать в себя какой-то частицы ее опыта. Словно Бог любви ничего не слышал об истреблении почти половины народа Первого Своего Завета, а уж мы, впитавшие два тысячелетия разделений и осуждений, и подавно. Что-то там, кажется, такое было; впрочем, вопросительный знак, подвергающий это «было» сомнению, ныне все более входит в моду и даже добивается научной респектабельности. Статистика говорит о шести миллионах, но было, не было ли, мало ли чего не случается в той внешней, не нашей, безблагодатной истории. И уж совсем трудно представить, чтобы какая-то чужая статистика, чтобы чьи-то, не имеющие к нам отношения миллионы смертей стали однажды событием, сотрясшим именно нашу веру. Да если бы и стали для кого-то, не всегда безопасно событие это во всеуслышание оглашать. Всякий трон, даже и самый высокий, может легко пошатнуться от подозрения в «сионизме» или «юдофильстве».

И вот эта «несобытийность» Холокоста, почти намеренное невидение безмерного, но постороннего зла в православном нашем опыте становится своего рода «антисобытием», которое как-то живет и гниет в нас, продолжая давать пахучие свои плоды. Если христианство — цветник духовный, луг зеленый, то где-то рядом с лугом укрылось болотце, где протухла любовь, зачервивела человечность и провоняла презрением. И очень эта низина к себе притягивает и любит выдавать себя за потаенный, за самый главный цветник. Очередной такой подменой стало недавнее требование большой группы патри-

отической интеллигенции ни больше ни меньше как стереть всякие следы иудейского присутствия на всех пространствах Руси. Причем совершенно легально, судебной машиной. Конечно, патриоты водятся разные, есть и немало таких, которые ради того только, чтобы лишний раз выкрикнуть на весь мир «не выношу!», готовы и само имя России выволочь на посмешище. Не в них, впрочем, дело. Неодолимое «антиеврейское» или скорее «антибиблейское» чувство (назовем его так) возникает от очень древнего, стойкого яда, и рассудок наш, у кого бытовой, у кого высокобогословский, мгновенно пропитываясь им, действует по его наущению. Это чувство вполне мистическое, можно сказать, и гностическое (ибо апеллирует от инстинкта, от «не могу терпеть» к «точному знанию»), контраргументы от здравого смысла или человеколюбивой морали здесь бесполезны. Излечиться от него можно было бы неким особым психоанализом, умеющим разбираться в загнанных внутрь духовных неврозах, но такового пока не изобрели. Однако и в душах тех, кто пока не ужален сим скорпионом, слишком часто отсутствует противоядие от его укула, ясное сознание антихристовой сути подобной фобии, хотя за тысячи лет ее истории пора было бы его уже и выработать. Кажется, Церковь — ибо большинство из подписавших то письмо выставляет себя в качестве сугубо православных — в лице своих владык и публицистов, богословов и «совопросников века сего» так и не нашла этот сюжет значимым для обсуждения. «Несобытийность» Холокоста не есть отсутствие, но активное наличие и закипание какой-то «хлипкой грязцы»,⁴ которая все еще цветет, манит, стрекочит кузнечиками и засасывает.

⁴ О. Мандельштам, «За гремучую доблесть грядущих веков...».

VI

То, что наша память не вместила пока еврейской катастрофы, может быть, и не столь удивительно; от нее нас отделяет не столько временная, сколько немалая богословская и психологическая дистанция, которую так или иначе, рано ли, поздно ли, но придется пройти. Этот путь предстоит начать с вопроса: кем, собственно, был Тот, Кто «воплотился от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася»? Какой соблюдал Он закон и какими словами, молитвами, верованиями, обрядами была окрашена Его человечность? Какая земля лежала под Его ногами, приняла, но не удержала в себе? Разумеется, эти вопросы не к тем, кто одержим «мировым злом» или «спасением мира», Христос им нужен меньше всего, но рано или поздно они постучатся и к тем, для кого живой Иисус важнее воинствующих «религиозных мировоззрений». И, попытавшись однажды как-то ответить на вопросы о Нем, мы, если не пойдем богословски, то хотя бы сумеем ощутить, что еврейская катастрофа была и катастрофой христианской. Как, впрочем, и катастрофа российская, тоже до сих пор не осмысленная нами, но уже почти утратившая к себе интерес.

Духовный смысл и исторический масштаб ее как-то не помещается в одно скользкое политическое слово «Гулаг». Все, что произошло на территории бывшей Российской империи в XX столетии, нельзя просто разместить в таких старых понятиях, как «террор», «репрессии» или «междоусобные брани». Холокост уникален — хотя за его единственностью мы не вправе забывать ни о геноциде армян, цыган и других, — и все же он по-своему ложится в бесконечную историю «окончательных решений», совершаемых одними народами над другими. Он немислим для сознания XX века и тем

поражает, но он по-своему мыслим в древности и даже в Средневековье. Поголовное истребление альбигойцев, включая грудных детей, во Франции, новгородский погром, учиненный Иваном Грозным, Тридцатилетняя война, тотальное истребление Ван-деи эскадронами смерти во время Французской революции — вот первые пришедшие на память примеры предшественников Холокоста в европейской истории. Конечно, всякое сопоставление здесь может звучать кощунственно и нечестиво, в бездне «банальности зла» нам незачем выбирать, которое отравленней, жестче и злее. И потому столь же несравним и Гулаг, хоть грудным детям он и давал вырасти,⁵ прежде чем их растоптать. Сущность его в том, что здесь один народ пожирает не другой, но самого себя. Огромная часть населения Гулага, т. е. шестой части суши, оказалась способной подвергать себя пытке во имя тех идеалов, которые сама же и разделяла. Гулаг научил убивать так, чтобы оправдание своего убийства предлагал сам убиваемый. Согласитесь, для автогеноцида — а речь идет о несчитанных миллионах — непросто найти подобных примеров в истории.

Нацизм возник как система слов, — говорит иудейский богослов. — Вплоть до самого конца система слов продолжала быть его основной и постоянной потребностью. А ключевым в этом словаре было слово «еврей», произносившееся свистящим шепотом, как оскорбительная кличка и всегда — с чувством невыразимого отвращения. Никогда за всю двухтысячелетнюю историю Церкви не бывало более великого кайроса для изменения мира словом.⁶ (так в тексте — В. З.)

⁵ За исключением, впрочем, истории раскулачивания.

⁶ Э. А. Факенхайм, *О христианстве после Голокауста*, в сборнике *Русская идея и евреи*, М. 1994, стр. 169.

В этих словах трудно что-либо оспорить, кроме, пожалуй, наречия «никогда».

Власть слов, — сказал французский философ Гюстав Ле Бон в начале прошлого века, — произвела столько жертв, что только из их костей мы могли бы построить пирамиду выше пирамиды Хеопса.

Однако всякая беда права, когда настаивает на своей исключительности. И все же, не тревожа двухтысячелетнюю историю, которая никогда не обходилась без насилия, умело изобретавшего надлежащий язык для своего оправдания, можно было бы вспомнить, что в то же время в Европе и Азии существовала система, которая лишь путем комбинации слов и раздувания под ними преисподнего пламени сумела — если говорить лишь о числах — нагромоздить несколько Холокостов. Со свистящим шепотом произносилось тогда много слов, но в отличие от немецких, некоторые из них звучали подозрительным кривляющимся эхом каких-то слов евангельских.

Что же думает обо всем этом Церковь? Однако, спросят нас, почему она обязана об этом думать? Не обязана, но, допустим, призвана, потому что возвещает и приносит «жизнь с избытком». Но приносит она ее в тех же сосудах глиняных, которые могут нести и яд и смерть. Разве вся наша вера, надежда на спасение сотканы не из словесной ткани? Разве не словами — и Духом — совершаются таинства? Бог при творении одарил людей «даром имен», мощь которого, может быть, не всегда по плечу падшему человеку. И вся Церковь есть прежде всего осуществление этого Божьего дара. Но воплощая его, как забыть, что и Гулаг-автогеноцид, Холокост-народоубийца тоже выползли из нашей способности образовывать категории, чеканить понятия,

производить идеи и облекать их в речь? Что какое-то необозримое число наших почти современников замученных голодом в лагерях и даже в своих домах (геноцид миллионов - голодомор в Украине), втоптанно в грязь, унижено, сломлено, вконец одурачено — лишь с помощью имен, концепций и звуков, как и пьянящего, отравившего их духа. Все это случилось почти при нас, с дедами и отцами, и вокруг нас нет, наверное, ни одной души, прямо или косвенно не отмеченной грязью, мукой, отречением от света, который в тебе. *Посмотри, небольшой огонь как много вещества зажигает!* — говорит ап. Иаков. — *И язык — огонь, прикраса неправды...* (З, 5–6). Можем ли мы пройти мимо столь чудовищных неправд, сплетенных, разожженных тем же языком, который создан для нашего общения и соединения с Богом? «Богословие Гулага», если кому-то потребуется его создать, должно начинаться с анализа власти символов над нашим сознанием.

*Жизнь и смерть предложил Я тебе,
благословение и проклятие, —*

(Втор. 30, 19), и скрижали, на которых приносится и то, и другое, состоят из слов. И потому:

*От слов своих оправдаешься,
и от слов своих осудишься (Мф. 12, 37)*

Вот почему всякий шаг, даже издалека, в сторону Гулага, Холокоста, диктатуры моноречи, сегрегации людей по поставленным на них клеймам, любой идеократии, воплощенной в империи или же укрывшейся под видом безграничной свободы и насыщения инстинктов, должен бы встречать в Церкви немедленную преграду. Ибо и малый шаг ведет в конечном итоге к служению смерти и отцу лжи. В том числе и тогда, когда делается он как бы изнутри

Церкви и «с благими намерениями».⁷ Но мы, увы, продолжаем верить, молиться, служить так, как будто ничего особого не случилось, а если и случилось где-то, то на ином полюсе, на звезде Маир. Да, Церковь прославляет мучеников, таков благодарный долг ее. Но она знает лишь своих, избранных чад. И не ведает, не слышит других. Словно она — не средоточие искупленного мира со всей радостью, надеждой и болью, но особое «духовное» учреждение для снятия попечений о мире загробном и удовлетворения специфических нужд земных. И потому само понятие «мученичества», ставшее уделом лишь принадлежащих к Церкви, даже и страстотерпчество, оказывается слишком тесным, когда речь идет о заклании всей страны, где, кроме погибших, было еще больше выживших, но раздавленных, закланых духовно. Мы имеем дело с таким масштабом зла, для которого, как и для Холокоста, просто не сложилось понятий (да и, честно сказать, нам всегда почему-то недосуг их складывать), как нет и молитв и живых, не уложенных в статистику воспоминаний. Между тем все эти проявления зла, которые оставил нам XX век, вышли из нас самих, и, по всем признакам, не собираются умирать. Они прорастают из каких-то утробных архаических слоев коллективного бессознательного и крепко держатся за свои корни, прячась в забвении, в беспамятстве. Обыденная наша память не годится для них, не готова их принять. Память, которая способна вместить все это зло, может быть только библейской.

⁷ Ибо поначалу они всегда декларируют себя «благими» или почти. Помнится, в программе НСДАП от 1925 года речь шла только об отделении еврейского элемента от немецкого, нуждавшегося в защите, а там, отделившись, пусть себе развивает свою самобытность. Но: «еврей, говорящий по-немецки, лжет» (дословная цитата). Кажется, еще очень далеко до Освенцима. Оказалось, совсем близко.

Библейская память, — пишет один западный исследователь, — это неспособность благополучно отделить себя от бездны и ужаса реальности посредством мифологизации и идеализации ее. Библейская память — это *μνήμη παθόντων*, память о страданиях... Анамнестический разум опирается на следующий тезис: «Условие всякой правды — обращение к теме страдания» (Адорно).⁸

VII

Страстная Неделя — сквозной мотив человеческой истории. *Сие творите в Мое воспоминание*, — сказано на Тайной Вечере. *Делайте так в воспоминание обо Мне*, — звучит этот стих от Луки (19, 22) в переводе С. С. Аверинцева, разумеется, более точном. Но все же здесь я бы остановился на синодальном *творите*, интерпретирующем греческое *ποιεί/τε*. Творить значит создавать новую реальность, как бы истекающую из той, которая дана нам в вечном первоначале. Тайная Вечера вспоминается как нечто совершившееся лишь однажды и одновременно творится вновь и вновь во всякой Евхаристии. Она именно творится, возникает заново усилием человека, находящимся в единстве, в «симфонии» со Словом и Духом Святым. Но чудо в том, что совершать и творить здесь и теперь можно любое евангельское событие, соединяя в памяти все, что прошло через нас или около нас, с архетипами нашей веры. Мы как будто забыли, что никто не поставил границ нашим «воспоминаниям» Слова Божия в человеческой речи, в повседневном делании. Библейская память высвобождает, выпускает на волю то, что было в ней изначально заложено. Слово, сотворившее нас, мо-

⁸ Юрген Манеман, *Движение к анамнестической культуре: о теологии после Освенцима и Гулага. Политико-теологический подход*, интернет, Христианско-иудейский диалог.

жет «всплыть» в том, чем мы живем сегодня. И потому, вспоминая о Богородице у Креста со стоящим рядом ап. Иоанном, можно «вспомнить», *творя*, и об усыновлении всего мира.

Мне кажется, — говорит А. Шмаина-Великанова, — здесь в этой ситуации (стоянии у креста — В.З.) обнажается самое первое дно человеческого существования и позволяет понять, что... Церковь — это бытие в отношениях... Так начинается история Израиля как Церкви с единственным таинством — таинством Голгофы, с единственной возможностью обратиться в Церковь... по усыновлению любви в момент мучительной смерти.⁹

Конечно, Израиль мог бы возразить: христиане не вправе вписывать «наш» Холокост в свое богословие, к тому же, если дойти до корней, когда-то внесшее в него свою лепту. Но если католическому Кресту не было позволено приблизиться к Освенциму, для мысли не может быть отгороженных пространств, как, впрочем, и для Церкви усыновления, узнающей Голгофу во всякой смертной муке. И потому — пусть даже с некоторой дерзостью — мы можем «вспоминать» и о Церкви Гулага, не спрашивая об исповедании погибших. «Творить воспоминание» у Креста можно о всяком человеке, когда он усыновлен состраданием Христовым.

В истории, начавшейся после Христа, Писание живет в Предании и становится им. «Христианство — религия историков»,¹⁰ — цитирует о. Георгий Флоровский слова Марка Блока, придавая, однако, термину «историк» еще прежний, традиционный смысл. Но в Церкви усыновления каждый из людей может обрести в себе историю Голгофы. Точно так же ис-

⁹ См. *Христианос-IX*, Рига 2000, стр. 269–270.

¹⁰ Георгий Флоровский, *Догмат и история*, М. 1998.

поведание наше может быть названо религией стоящих у Креста. Как бы ни было нас много, перед Распятием нет толпы, ибо любой из нас может увидеть и узнать лицо брата. И на вопрос, как же нам все-таки жить с наследием двух или бесконечного числа Катастроф в сегодняшнем мире, можно было бы попытаться ответить так: прежде всего «вспомнить» о них в Писании, усыновить их в Предании сострадания, ввести их в глубинный опыт нашей веры. И даже конкретно: найти для них литургические формулы, хоть отчасти достойные «творимых» евхаристических воспоминаний.

Включить в православное Предание память о Гулаге, Голодоморе и Холокосте? Нелепая фантазия, особенно в те дни, когда все громче, наглее слышится шум голосов, требующих канонизации отца всех пыталъщиков на Руси. Однако если память наша останется мачехой для всех чужих, иных, «не сего двора», с их непонятной нам инаковостью, то вся тайна присутствия Божия в мире будет все больше закрываться от нас, несвященная история со все большей силой будет сжимать наш сакрализованный малый островок, но все толще будут становиться стены монастырей, не пропускающие вопли растоптанных и распятых, все дальше жизнь, текущая где-то в стороне от нашего священного золотого потока.¹¹ И все же, если на Голгофе родилась и

¹¹ Впрочем, идея эта может показаться и не совсем безумной, ибо она не совсем чужда православной традиции. Так, в сборнике *Последование молебных пений*, переизданных в 2003 г. по благословию Святейшего Патриарха Алексия, можно найти молебное пение по случаю происшедшего в ограде Санкт-Петербурга наводнения 1824 года ноября в 3 день, как и благодарственное пение «в воспоминание избавления Церкви и державы Российския от нашествия галлов и с ними двадесяти язык». Небольшая требуется новизна для молитвенного воспоминания о бедствиях больших и горших.

выросла Церковь покаяния, то разве не может она принять в себя однажды и Церковь сострадания, которая, конечно же, безмерно больше просто дружеской общины обыкновенной жалости? Потому что сострадание есть универсальный язык, на котором можно прочесть шифр сотворенности для жизни и обреченности смерти другого. Именно на этом языке написана первая глава всех наших святоотеческих сотниц о любви. Наступивший век — век чужеземца, век странника, как говорит мой друг о. Кристофер Зелинский, бенедиктинский монах и психолог. Мы вовсе не должны переходить из одной Церкви в другую, нам нужно лишь открыть ее во встрече с другим, в народе Голгофы как новом — и вечном — таинстве во Христе.

Потому что вся история после Рождества есть только история Его пребывания с нами, Его присутствия, «извещающего» о себе. Покаянием, состраданием, милостью, как и всем чудом открывающегося мира.

И се, Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28, 20).

СВИТОК СВОБОДЫ

I

Вот уже сто лет — заметил ли кто? — мы живем под роковой или благословенной тенью царского указа 1905 года о веротерпимости, даровавшего, пусть и не в полном объеме, гражданские свободы Российской империи. Но нельзя не признать: именно этот дар — оттого ли, что он слишком запоздал, оттого ли, что вскоре провалился в кровавую трясику бессмысленной европейской бойни — стал через 12 лет одной из косвенных причин российского развала. Точно так же попытка несколько очеловечить воздвигнутый на тех развалинах идеологически спаянный монолит с неожиданной быстротой привела к тому, что монолит треснул, раскрошился, расклеился, растекся и ушел в землю. Многие оплакали этот конец, понять их можно и нужно, однако ни для кого не секрет, что империя и свобода не уживаются под одной крышей: либо первой рухнуть, либо второй не жить.

Если же кому-то придет в голову посадить свободу (даже и в сегодняшнем, «управляемом», «прирученном» ее варианте) на скамью подсудимых, то какой простор откроется обвинителю. Одни (их миллионы) были разорены освобождением цен и диким, необъезженным рынком, не поддержаны вдруг обессилевшим государством, выброшены из семейных, десятилетиями устраиваемых гнезд. Другие, потеряв «большую» родину, не обрели и «малую», оказались втянуты в ненужные им национальные конфликты. Повсюду возникли новые и укрепились старые формы рабства, такие как рэкет, проституция, торговля

людьми и даже органами их тел, расцвела безнаказанность, выше гор Кавказских вознесся криминальный бизнес, просочившись во все государственные конторы, окружающая среда, уже отравленная Советами, разоряется еще пуще, и лишь условная американская единица (\$) и местная безусловная наглость чувствуют себя олигархами и скалят зубы из-за своих высоких заборов. Каждый, понятно, может добавить к этому списку что-нибудь из собственного опыта.

Чем ответит прокурору на сем процессе «защитник вольности и прав»? Скажет ли он, что все это было заморожено задолго до краха, и вот, вынесенное из ледника, стало разом разлагаться и смердеть? Допустим, оно и так, только для пострадавших как-то... не вполне убедительно. Можно было бы добавить, что коль скоро земля возвращается, а время движется, никакой лед не хранится вечно, что не может бесконечно стоять империя, опираясь всей тяжестью своей лишь на несъедобную глупость и зияющую пустоту. Да и вся система с самого начала была так сколочена, что все равно должна была когда-нибудь расшататься и пасть, и, стало быть, кому-то непременно суждено было однажды очутиться под обломками. Но для тех, очутившихся под руинами, это столь же неубедительно, сколь на сегодняшний взгляд неопровержимо. «Свиток», который несколько лет назад поднесла нам свобода, если вспомнить пророчество Иезекииля, в устах наших был сладок как мед, но написано было на нем *плач, и стон, и горе* (2, 10). Свобода обернулась врагом слабых и честных, умеющих лишь выживать на пенсию или зарплату, а вместе с вечными спутниками своими — расколами, сектами, одержимостью сребролюбием и всяческим распутством — обратилась и против самой Церкви.

II

От такого смешения меда с желчью как было не рас- теряться, не сбиться с пути?

Здесь люди бывалые, прицерковные, объяснят сбившимся, что «демократия» (никогда не появляющаяся на публике без кавычек) есть лживый, под- лый псевдоним Мировой Закулисы, плетущей и насылающей заговоры на последний оплот правове- рия, что настоящее имя ей — «демонократия», в пе- реводе беспорядок, если без экивоков. А с нею экзорцизму подлежит не только политическая, но и всякая иная, даже и симулируемая свобода, откры- вающая карнавал бесов. Они, конечно, стараются явиться на него в респектабельных масках, с гуман- ными речами о правах, но наметанный глаз тотчас приметит за ними свинные их рыла числом в легион. Да и само абстрактное, безликое право при после- днем анализе оказывается не более, чем «хорошей миной» человеческой гордыни, лишь слегка прикры- той барской римской тогой, не способной, однако, скрыть под нею липких копыт.

Так, принцип свободы совести, согласно Осно- вам социальной концепции Русской Православной Церкви, принятым в 2000 году, практически ведет лишь к массовой апостасии и торжеству греха¹. Од- нако если окружающее нас общество худо-бедно живет по такой именно неуправляемой свободе, что с ней прикажете делать? Вообразить, как было бы славно, если б ее вообще не было? Подталкивать даже и такой, никому не нужный парламент — пока нет с нами грозноотеческого Удерживающего — что-

¹ Дословно: «Утверждение юридического принципа сво- боды совести свидетельствует об утрате обществом религи- озных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом».

бы хотя бы он своим патриотически направленным крючкотворством ограждал нас от искушения выбора чуждых вер? Ну а vox populi к таким искушениям бывает еще более суров и непреклонен, ибо пронизан рвотным чувством ко всякому продукту, импортированному с Запада (а на Запад явившемуся, считай, прямо от отца лжи, как бы по присказке: «демократия в аду, а на небе Царство»). Отвращение к этой ряженой, расхристанной, кем-то насланной, но лишь жуликам и пятой колонне потребной «демократии» не совсем чисто отрицательно, оно действительно, оно хочет сказать свое творческое слово. Отталкиваясь от зрелищ преисподних, оно восходит к видениям горним, к чаемой теократии, строго единообразной системе, управляемой из Высочайшего центра. Икона сакрального царства, вернувшего себе законную шестую часть суши, былую славу, внушающего трепет и страх, если еще не вписалась в наши догматы, то уже начала упорную осаду их. Она обросла своими святыми, признанными и непризнанными, и среди последних первым замаячил у нас складень Распутин-Грозный.

Дело приняло такой оборот, что и Церковь не смогла промолчать и на последнем соборе вполне решительно захлопнула дверь перед обоими кандидатами, назвав наконец провокацией саму идею подобной святости. И все же было бы неплохо понять, откуда могло явиться скромное ее «обаяние»? В каких смятенных душах зародилось, на какой психологической почве созрело и, боюсь, почти уверен, от соборного запрета не спряталось до сих пор? Не свидетельствует ли оно о рецидиве какого-то давнего, загнанного внутрь недуга? Никто ведь не помышляет о том, что давно, мол, приспела пора канонизировать, ну, скажем, императора Калигулу заодно с графом Калиостро, которые могли бы похвалиться

хотя бы той заслугой, что Евангелия не пародировали. Так из какого истока проистекает «эманация» святости тех двоих? Не от одного ли из тех племенных золотых истуканов, о которых с такой яростью говорит Библия? И если бы дверь для «славы» их оставалась чуть приоткрытой, то за Грозным-Распутиным непременно бы выросла фигура Сталина, и вправду непревзойденного борца с демократическим адом, победителя в страшной войне с внешним врагом и крамолой, послужившего тем *жезлом железным*, коим неумолимо пасут послушные и потешные людские стада. Разве не принял сей «пастырь» — нашепчут нам — тайное державное помазание от какого-нибудь «Федор Кузьмича», иступившего посох в заповедных лесах, чтобы однажды ночью выйти оттуда и, пройдя незримо сквозь все охраны, повелеть Владыке Третьего Рима блюсти его нелицеприятно и строго, хранить от лукавых бояр, от гнили да ересей, а пуще — от лисиц и шакалов с Запада, с великим смирением царским пряча до смерти под грубой солдатской шинелью заповедную шапку Мономаха? Никаким сказаниям не удивлюсь, даже и слухам о чудесах. Только в одном сомнений здесь быть не должно: через ту же дверь, приоткрывшуюся для прославления старых ли, новых распинателей, если с собой не хитрить, придется выпроводить и Распятого.

И все святые наши, от первых мучеников до самых недавних, уйдут вслед за Ним.

III

Конечно, все это пока фантазии, хотя об одном покушении на акафист Сталину уже приходилось слышать, ну а у Григория с Грозным давно уже есть иконы и жития, сложившиеся в чаду все крепчающих «испарений» праведности. Вслед за ними Аттила и Чингисхан и другие создатели обширных

царств от Молоха и Ваала должны были бы подать из могил свой голос: почему забыли о нас? Разве мы не удерживали, разве попрекнешь нас борьбой за права человека? Густым, тяжелым, пахучим роем вьются духи империи над ее полуповерженным телом и находят для себя унавоженную почву в некоей замкнутой, национал-фразеологической по форме, нарцистической по содержанию и вполне языческой религиозности. Ведь не просто же клиническому садисту с «обворожителем»² (профессионалам покаянных надрывов, проливателям горьких слез) воздается сладкое поклонение, но некоему отправлению абсолютной власти, выдающей себя за Бога. Идол же сей ревнив. И вот уже где-то отсутствие царепоклонства вменяется в грех, требующий чуть ли не покаяния на исповеди, и эта царебожническая вера расходится пока еще полушепотом, предлагается из-под полы как некое подлинное, самое церковное тайноведение, до времени сохраняемое в полусекрете, доступное лишь понимающим, твердым в убеждении, что у сурового нашего бога есть лишь один удел на земле — здешний, монарший и нашенский. И никакого другого нет, да и быть не может.

И неудивительно: коль скоро границы священного царства непременно должны совпасть с границами истины и образом святости, тень их должна обязательно падать и на всякого кесаря, вне всякой зависимости от числа снесенных им голов и приватной биографии. Великий государь метафизической персоной своей почти уже слившийся со своими угожьями и людишками, физическое пространство, им охваченное, и мы, насельники его владений, независимо от времени проживания в нем, предопределены быть едины. Едины — но в

² «В гордую нашу столицу входит он — Боже спаси! — обворожает царицу необозримой Руси», Н. С. Гумилев, «Мужики».

чем? В некоем племенном или имперском духе, который мы по-шамански вызываем из черных земных недр, чтобы он соединил и освятил дирижера наших умов и господина сердец, внесенных навечно в его «ревизскую сказку». «Власть отвратительна, как руки брадобрея...», — писал Мандельштам. Однако для тех, кому мало одного Христа, кто непременно хочет «исправить» Его Тиберием, пусть даже какой-то бабушкой и крещеным, она как раз и спасительна, ибо освобождает от повседневного вызова собственной нашей совести. И тогда глаза наши, столь острые на обличение всякого зла в душе человеческой и ее окрестностях, вдруг начинают слезиться и слепнуть, когда обращают взор к самодержцам, как бы уже рождающимся с нимбом над головой, сходящим на нее от освященной, беспощадной державы. Так что и наш «калач на царстве тертый и многих жен супруг»³ и тот «рыжебородый с оморшным взглядом»,⁴ как и семинарист-отступник (самое мирное, почти домашнее, что можно о них сказать) непременно должны быть прославлены возрожденной или гальванизированной монархией, как Аттила — грядущей гуннской.

Впрочем, оставим черный юмор; разумеется, не в самой монархической форме суть. Что уж такого держимордного в «укрошенном» — скандинавском, английском, испанском — ее варианте, где король скрепляет и увенчивает собой независимые от него, выборные органы власти? Конституционный монарх вносит — по крайней мере, призван вносить — не только украшающее, но и нравственное начало в скрипучую государственную машину. Как все знают, король бельгийцев Бодуэн даже ушел со своего поста, чтобы не подписывать закон о легализации аборт, и был

³ А. К. Толстой.

⁴ М. Волошин

восстановлен через три дня парламентским голосованием.⁵ Президент-чиновник, даже и примерный прихожанин, скорее всего ускользнул бы от такого решения. Суть не во внешней форме правления, а во внутреннем его усвоении, когда *Един Посредник* (1 Тим. 2, 5) «дополняется» еще и фигурой большого харизматического начальника, поглощающего ту часть данного нам «энергетического запаса» души, которая вовсе не ему предназначена. Суть — в той душевной мистике трона, которая обкрадывает нас, уводя от созерцания живущей в нас тайны Лица Воплощенного Слова к притязанию всякой особы государева звания служить иконой неба на земле. Суть — в истовом поклонении симфоническому союзу двух отсутствующих самодержавий, небесного и земного, в «преданности без лести» книжной мечте и вырастающему из нее неогностическому мифу о белых, чистых, праведных царствах.

Коих не было еще на земле.

Не говорю об уже канонизированных святых в царском или княжеском сане, вошедших в наше Предание, ответивших на какие-то чаяния народного благочестия; было бы святотатством покушаться на них.⁶ Не касаюсь того государственного устройства, которое существовало много веков, пропиталось богословием, благословением, благолепием; все это было для тех веков и нужно и промыслительно, однако когда-то высившиеся монаршие вершины снесены, их больше нет, и едва ли когда они снова сами собой вдруг

⁵ Мотивировкой его было именно право на свободу совести: «Если я обязан этот закон подписать, — цитирую по памяти его слова в парламенте, — значит я — единственный бельгийский гражданин, лишенный свободы выбора».

⁶ Для меня, однако, остается каким-то вопросительным недоумением *неканонизация* людей, окружавших царскую семью, и, в отличие от последней, вольно выбравших свою участь.

вырастут (разве что в виде наспех откуда-то вытасканных бутафорий для недолгого и несмешного спектакля). Ниоткуда их пока не видать, но облака над ними клубятся, курятся вновь разожженные, всеми легкими раздуваемые алтари, и от дымного их курения словно образуется какое-то затвердение в мечтательной цареславной душе. Эта адорация фантома, этот страстный культ пусть и суровой, но столь благосклонной к народу, хотя и гипотетической личности (т. е. проекции нашего малого я на Я коллективное, разросшееся, словно спаянное из многих «соборных» воль) — как опухоль, поначалу вроде бы доброкачественная, до времени даже не очень злая, грозит незаметно переродиться во что-то убийственное для самой сути Вести Христовой, принудив его поклониться не Агнцу, закланному за спасение мира, но семиглавному дракону Апокалипсиса. И поклонение, как мы видим, исподволь началось; оно, можно сказать, дымом своим уже дышит в затылок.

Прежде всего — коль скоро мы исходим из презумпции свободы сердца и разума — мы никак не посягаем на чей-то личный «монархический выбор», на чье-то право мечтать, на потребность воспевать, богословствовать и рыцарствовать у ног идеала. Но *для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?* (1 Кор. 10, 29). И если, по слову апостола, мы верим что Иисус есть Христос и что Господь воскресил Его из мертвых, если принимаем все несметное наследие нашей Церкви, ее Символ, ее таинства, духовную дисциплину, то неужели чтобы спастись, непременно нужно проглатывать еще и соленую от пролитых слез монархическую идею? Бывшая когда-то частью православного Предания — что неоспоримо — она более к нему не относится, ибо Предание — не тяжелый ларец с сокровищами на плечах, но организм, как любим мы повторять, который растет,

дышит, движется из рода в род. То, что было когда-то достойно и славно и живо, ныне — отсохшая ветвь, ставшая сновидением наяву о неумолимо твердом порядке, удерживаемом единой рукою свыше. Православие же, ставящее в центр своей духовной жизни трезвение, кажется, никогда не было большим другом игры ностальгического воображения, разыгравшегося впереди нас или позади.

Разве трезвение не требует от нас повернуться наконец к тому миру, в котором мы живем, безмерно грешному, но и во многом удивительному, часто страшному, хаотическому, безвозвратно отпущенному на свободу? При самом горячем желании мы не отправим его назад в большую позолоченную клетку, но сами невзначай окажемся в гетто утраченного добродетельного века, сплетенного из наших снов. Я, по правде говоря, никак не могу поверить в его историческое существование; о том же, что, мол, «не плоть, а дух растлился в наши дни» любило вздохнуть по-своему каждое поколение.⁷ Ясность духа требует от нас различения знамений времени, а не одних лишь легких проклятий «веку сему», извергаемых неодолимым притяжением романтики Трона и Алтаря. Магнит ее действует особенно сильно в кризисные эпохи, на развалинах будущего, от которого больше никто ничего уже не ждет. По многим прогнозам нам обещают лишь антихриста собственной персоной, возможно, уже явившегося; сюжет, который я, не будучи ни про-

⁷ «Когда прежде существовали такие универсальные средства к распространению лжи и всякого зла, как теперь? Когда была такая общедоступная всевозможность соблазнов, как теперь?» — писал Владимир Соловьев в начале *Истории и будущности теократии* (1887). А древнеримский поэт, свидетель всеобщей продажности, восклицал: «Стыдись, Катулл! Зачем за жизнь ты держишься?» (1 в. до н. э.).

роком, ни духовидцем, не вправе здесь обсуждать. Обсуждать можно то, что у всех перед глазами: растущая глобализация, броуново движение информационных потоков, соперничество многих верований, стирание национальных границ в культуре, господство анонимных, враждебных человеку сил — и в ответ на все это рождение всяких больших и малых фундаментализмов, только себя слышащих, всеми обиженных, против всех ошестившихся, хранящих свои «зажженные светлы» где-то в темных потайных подвалах, рядом с порохом в самом прямом или до времени переносном смысле. И бывает *последнее хуже первого*.

Как жить именно под этой властью, уж не знаю, можно ли назвать ее богоданной, но ведь в жесткой ее реальности, отчасти даже диктаторстве ей никак нельзя отказать? Однако ее диктатура, если, конечно, вы ее специально не пригласите, без спроса не вторгается в душу, и, простите за банальность, не крадет у вас головы. Она позволяет проповедовать, открывать храмы, благовествовать о нашей вере многой или малой силою нашей жизни. И не препятствует явно, если мы того захотим, быть самими собой. Однако теперь наше свидетельство окажется одним из стольких других и чужих. Оно может потеряться в нескончаемом ряду многих дел, слов, исповеданий, часто враждебных нашему, оно не имеет никакой иной власти, кроме той, которую мы сумели принять от Господа Иисуса. Большой власти на земле, полагаю, у Церкви уже не будет, и потому-то не вижу ничего промыслительного в этом сентиментально-ожесточенно эстетствующем выкликании призраков прошлого. И неужели у веры нашей не найдется иного ответа на эту свалившуюся на нас диктатуру свободы, кроме догматизации наших вздохов и отвердения фантазий?

*И не участвуйте в бесплодных делах тьмы,
но и обличайте, —*

сказано у ап. Павла. Но перед тем:

Испытывайте, что благоугодно Богу (Еф. 5, 11, 10).

IV

Так испытаем свободу.

В Новом Завете, кстати, нельзя найти никакой словесной иконы жесткой, земной монархии, скорее напротив: *Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так...*, — говорит Христос ученикам на Тайной Вечере (Лк. 22, 25). *Вы не так*, — не в господстве, не в в фимиамских мифах, облакающих земных владык и благодетелей, строятся отношения тех, кто откликнулся на призыв Христов, но в их дружестве (*Я назвал вас друзьями — Ин. 15, 15*), в вольном принятии общего сыновства (*Итак, сыны свободны — Мф. 17, 26*), в отказе поклониться царствам мира сего (*Ибо написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи — Мф. 4, 10*). В Библии можно найти несколько словесных «икон» свободы удивительной подлинности, верности Духу.

Да и без этих слов, при всяком непредубежденном чтении Евангелия поражает, насколько свободен сам Христос во взаимоотношениях со всем, что Его окружало. Прощение женщины, взятой в прелюбодеянии, исцеления в субботу — притом, что Он пришел не нарушить закон, но исполнить, «постыдные», с точки зрения благочестивых людей, трапезы с мытарями и блудницами, вольно избранная и принятая смерть на Кресте, сами *глаголы вечной жизни*, — все это вышло из свободы Божией, облечено воздухом ее. И нигде мы не найдем ни в словах, ни в

делах Христа и следа «осознанной необходимости», обусловленности средой, обычаями, религией, *преданиями старцев*. *Мир мой даю вам, не так как мир дает...* ибо мир дает по нужде, а Христос — вольно, из глубины *стояния в свободе*, как говорит апостол.

Когда возникает тема «православие и свобода» — «образа» последней пишутся, благословляются и выставляются как нечто глубоко интимное, годное лишь для домашнего, аскетического, сугубо «внутреннего потребления». Мы вспоминаем, что свобода есть дар Божий, что она дана нам для победы над страстями ветхого человека и облечения в нового, что осуществляется она лишь во Христе Духом Святым — и все это принадлежит самим основам Вести о Царстве Божием внутри нас. Но почему-то всегда понимается, что это *стояние в свободе* относится только к жизни, *сокрытой во Христе*, и почти никак не относится к области мирской, гражданской, межчеловеческой. Как-то само собой разумеется, что «открыть во Христе» такую свободу едва ли возможно, что истина сделает нас свободными только во внутренней клетки, в неустанном молитвенном делании, но отнюдь не там, где мы трудимся, где строим свой дом и растим детей, вступаем в отношения с людьми, живем в истории, выпавшей на нашу долю. Все, что там, мол, соблазн, вред, томление духа.

Но: *всему свое время*, — продолжим словами Екклезиаста, когда *цари господствуют*, время покоряться ярму, одухотворять покорность, презирать тщету «прав и свобод», но бывает, когда неотклонимым становится бремя именно их поднять на свои плечи. Мы можем проклинать свой век, со страстною отмежевываться от кого-то, обещать конец света на следующей неделе; но из суммы всех этих страхований, размежеваний и анафем вытекает, помимо злости, лишь бесплодное и ревнивое любованье

собственной ортодоксией. Никого это любование не обратит, не отвратит, не вразумит, не спасет, многого ума не прибавит. Как мы знаем, некоторые из старообрядческих общин по сей день остаются в незыблемом убеждении, что уже с три с половиной века земля наша бедствует под властью Антихриста, что истинная Церковь Христова разорена вконец, что никакие таинства, кроме разве крещения, невозможны, и потому нельзя более причащаться и грех иметь жен и потомство. Мало кто достоин большего уважения за вековую пронесенную стойкость, чем старообрядцы, но все же спросим себя, куда завел этот путь? В музейную старину, на затерянный где-то островок спасения для последних немногих святых, на дно града Китежа? Хотим ли мы тоже оказаться в подобном благоуханном собрании древностей, посещаемом в основном лишь почтенной, но, увы, немощной старостью, искателями треб, любителями древностей, монархическими кружками, а по великим праздникам и губернаторами? Собирается ли православие уйти на дно, приняв сон за действительность, повернувшись спиной к истории, которая бурлит вокруг, коль скоро она «глобальна», закулисна, неправославна?

Испытать свободу — значит наконец повернуться лицом к реальности, такой, какова она есть, и стать для нее неиссякающим, неустанным свидетельством любви Божией. Ибо свобода способна дать ей новый шанс, новый голос, новое дыхание.

Это как вкус райского яблока, — говорит Георгий Федотов, — на смертных устах в житийных легендах. Он говорит о тайной и глубокой реальности свободы, которая символизируется в нашей жизни, как редкая и чистая радость освобождения.⁸

⁸ *О свободе*. См. Г. П. Федотов, *Защита России*, YMCA-PRESS 1988, стр. 233.

Любовь говорит на языке радости творения: неба, воды, трав, птиц, деревьев, всего видимого и невидимого, но лишь изредка — косноязычием человеческим. Любовь изъясняется языком тайнств, но не столь часто плотью наших сердец. Она обращается к нам в Слове Божиим, но оно, Слово, нередко молчит в нас самих. Она нуждается в новых способах возвещения Радостной Вести, в новых источниках силы и влаги, которые всегда таятся в глубине христианской свободы. Любовь кажется часто бессильной, и вместе с тем только она может удержать мир от сползания в зловонное болото, на что не способен никакой единоподержавный кесарь, даже раздающий всем улыбки, даже всем желающий добра, но по большей части лишь зло умножающий. Там, где нельзя удержать свободой во Христе, никого не удержишь в вере и верности законом, угрозой кары, временной или вечной.

Испытать свободу — значит освободить нашу веру от каких-либо государственных институтов или должностей и просто пойти на риск жизни по Христу без кесаря, не осуждая тех, кто живет иначе. Ибо сказано: *Милости хочу, а не жертвы* — и уж менее всего слепого немилосердного принуждения. Все словесные войны, которые мы готовы вести направо и налево — против иноверующих, иномыслящих, консерваторов, обновленцев, раскольников, не на той стороне стоящих, не с нами идущих, не на то колено припадающих, как этот мытарь, — кого победили, кого оградили, в какую веру вовлекли?

Испытать свободу, не смущаясь ни ее родословной, ни дальними ее сестрами во Французской революции, — значит вспомнить то, что стало уже общим местом после Владимира Соловьева, но почему-то всегда стирающимся в нашей памяти — о христианских корнях социального освобождения

человека. Не только вспомнить, но и явить делом, словом, жизнечувствием свободу иную, не ту, которая дана для служения и угождения неповторимому своему я, в каких бы формах, плотских или возвышенных, это служение ни протекало, но ту свободу Божию, в которой жил, мыслил, исцелял, странствовал, молился и умер Христос.

Известна мысль о. Георгия Флоровского о том, что Святые Отцы «крестили» понятийный аппарат греческой философии. Следуя той же, возможно, рискованной аналогии, спросим себя: а нельзя ли таким же полным погружением «крестить» и ту слепую, стихийную, непросветленную свободу, которая нам навязана (а она, по сути, дана нам всегда) в этой истории, в этом обществе, здесь и теперь?

«О еже показатися ей дщери света и наследнице вечных благ...», — как говорится в чине Крещения.

V

Если крестить свободу — то кому?

Ведь мы уж никак не Святые Отцы.

Крестить свободу?

Но каким чином, каким чудом?

Что ответить? Чином наших жизней, которые призваны освятить время, доставшееся нам в удел, и чудом упования, что благодать крещения будет воспринята.

Легко сказать, возразят нам, ну, а конкретно?

Конкретно же, свобода непрограммируема. Она — не одна из идеологий в ряду других, которая хочет наставить на путь, размежеваться с неверными, а затем избранных, своих, повести к указанным лучистым вершинам. Она — кислород, которым пора научиться дышать, полнота, которую можно открыть в себе. Она — благодарность воле Божией, которая заявляет о себе сегодня, по-иному заявит завтра, она

открытость слуха тому, что Дух говорит Церквам. Или призывание, на которое можно откликнуться. Но чтобы вступить с ней в контакт, надо быть ей хоть немного сродни. Для начала расстаться с сиреной, поющей о том, что православие скоро вновь обратит государственным панцирем и начнет орудовать кесаревыми клешнями. Не жить, как узники в знаменитой Платоновой пещере, взирающие на отражения на грязной стене настоящих, где-то сияющих сущностей. Не ждать, что Святая Русь вот-вот соберет необъятные свои земли, призовет рати и построит аналог Царства Небесного в отдельно взятой стране. Не мечтать о полиции нравов, не смешить людей громами без молний, но овладеть — для скромного начала — простейшей азбукой современного общения.

Так, например, в ответ на пошлость и грязь, которая обступает нас, почему не научиться требовать свободы от них, не заставить слышать свой голос? Не столько грозить вечной мукой за умерщвление младенцев во чреве, сколько настаивать на правах эмбриона, проповедуя удивление перед даром сотворения человека. И не только проповедуя, но и по силам устрояя гостеприимный дом для тех детей, коих родители все равно не собираются воспитывать, но могли бы допустить в жизнь. Если хотя бы несколько таких приютов было бы создано церковными руками, это перевесило бы все обличительные проповеди и брошюры, которые до несостоявшихся матерей все равно не доходят. Все те камни и очаги, которые разбрасывает наше рыночное, разгульное, отпущенное на волю время, кому-то можно начать и собирать. Свобода ведь бывает не только блудницей, но и сестрой милосердия, не только лапой грабителя, но и рукой помощи. Она дана не для одного лишь умножения слов, но и для внимания ти-

шине, а тишина — *лето благоприятное* для вразумления душ, для спасения жизней.

Думаю, что тишина, спешащая делать добро, деятельная и творческая, могла бы стать ответом Церкви на то стремительное падение курса идей и речей, на обмеление словесных рек, которое неизбежно при всяком слишком широком их течении. Не всегда на торжище сем мы являем самые высокие качества, а часто предстаем всего лишь задиристыми, но скорее ряженными вояками. Там, где слова столь часто служат переносчиками насилия и лукавства, свобода может пригодиться для того, чтобы и помолчать. Перед Пилатом, перед Иродом-младшим Иисус, как говорит Евангелие, *не отвечал ничего*. Или, возможно, Его ответом на допросе стало безмолвие, исходящее из тайны Его Богочеловечества? Пусть мир засасывается воронками производимой им липкой словесной жижи, тайна веры не должна быть слишком многоречива.

Так да светит свет ваш пред людьми (Мф. 5,16). Сегодняшняя проповедь, чтобы ее услышали, должна облечься живым, а не только словесным теплом милосердия, осязаемым светом жестов, взглядов, мышлений, поступков. Все иные языки, которыми мы владеем, догматики, мистики, полемики, морали подвергаются неотвратимой инфляции и становятся вняты немногим, доступны лишь кругу посвященных. Именно такой «приватизации» своей вести христианство в силу ее универсальности не может принять: унести в потаенные гроты чудный свой свет, сделать его достоянием лишь наставленных, единомысленных. Потому что свет Христов просвещает всех, и наших, и не наших, и антинаших; он кафоличен, доступен на всех языках неба и земли, но всегда таится под спудом, погребен под страстями, повседневностью, «археологическим слоем» в чело-

веке. И его нужно отпустить на свободу, позволить ему светить.

Да, душа человека сегодня быстрее, чем раньше, размывается напором текущего через нас «образа мира сего». Она с трудом выдерживает силу его информационного напора, для которого больше нет и не будет плотин. Но чем ощутительней она давит, чем болезненней мы ее ощущаем, тем больше дух человека или свет, заложенный в нем, хочет вырваться на свободу.

Борясь за свободу, — продолжает Федотов, — мы боремся за нечто, смысл чего для нас скрыт, что превосходит человека, но вместе с тем является самым глубоким в человеке.⁹

Из глубины возвах..., — говорит Псалом, и сегодня этот зов, как бы ни старались его заглушить, слышен сильнее, светлее, вольнее, чем в иные эпохи. И потому наше время вновь может стать пророческим для христианской вести.

«Скажи им таинство свободы», — призывал когда-то А. С. Хомяков. «Таинство свободы» в Духе Божиим есть само существование ликующей, освобождающей Вести на земле. Но как таинство можно «сказать», каким языком его выразить? Для Хомякова этот язык начинался с полемического богословия, и он остается в нашей памяти. Однако память Предания не только отстаивает себя в полемике, но прежде всего живет в открытости тому, что Дух говорит Церквам. Но во всякую эпоху язык Духа при существенной верности накопленному Им наследию, может становиться иным. Ибо Предание — не только позади, но и впереди нас. Оно пополняется непрерывно тем, что выс-

⁹ Там же, стр. 234.

ветляется в Слове Божиим, освящается во всякое время. Оно — в словах благовествующих ангелов, которые Приснодева Мария безмолвно сохраняет в сердце Своем, как и в том, что Дух открывает Церквам сегодняшней истории. Разве «имеющие уши» не слышат Его вести о христианском достоинстве всякого человека, которое еще предстоит открыть заново? Разве ангелы не приносят нам весть, что Слово Божие рождается повсюду, во всем, что подлинно живо, ибо *в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков?*

И если хотя бы три этих первых слова, которые приходят на память — таинство, жизнь, достоинство — мы возьмем для нашего церковного словаря свободы, то от них и с ними мы построим мосты к другим. Тогда мы немало найдем и других слов, и встретим их повсюду, возьмем старые слова, из корней которых вырастают новые, и дадим их услышать другим. Здесь должны звучать не одни слова-звучания, но и слова-действия, слова-решения, слова-безмолвия, целый долгий свиток слов, приоткрывающих дар свободы, *облекшейся* во Христа. Этот дар приносимый Им миру, должен быть принят и умножен. Свобода творений, которую мы призваны защищать, достоинство семьи, труда, языка, мысли, общения, взгляда, того, что связует нас в человеческое общество, таинство человека, которое может совершаться как в затворе, так и в семье, в тюремной камере, как и в политике — все это и многое другое сокрыто для нас во Христе, и найти сокрытое совсем нетрудно. Горек он или сладок, нынешний свиток свободы, но сегодня им надлежит *наполнить внутренность свою*, по велению, данному когда-то пророку Иезекиилю.

VI

Долгими веками восточная Церковь состояла в браке с давящим грузным государственным порядком.

Брак тот, бывало, заключался по благословению и как бы взаимной любви и был прочным или прочным казался, а то и совсем неудачным, бесчестным, поработительным, но во всех случаях, считалось, нерасторжимым. Но вот когда ни венцов, ни уз, ни самой империи более нет, не настало ли время вспомнить, по слову Иоанна Богослова, *первую любовь свою?*

«БОЛЕЗНЬ НЕ К СМЕРТИ...»
ИЛИ В ПОСЛЕДНИЙ РАЗ ОБ ЭКУМЕНИЗМЕ

СБЛИЖЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ?

Тема моего размышления — не нынешнее положение дел в экуменизме, но скорее надежда, что оно когда-нибудь может измениться. Коль скоро все все мы, по слову апостола Петра, призваны *дать отчет о нашем уповании*, то разве обойдется наше упование без завета Христа: *как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино* (Ин. 17, 21)...?

Дать отчет, это значит — едва лишь мы заговорим об уповании православном — суметь его защитить. Не пронести под полой свою мечту о единстве мимо хранителей сугубой церковной строгости, не просто отстоять в споре, но найти опору для упования в себе, вопреки торжеству очевидности и упрямству фактов, оставляющих немного места экуменизму, по крайней мере во вчерашнем и сегодняшнем его понимании.

Прежде всего вопрос о нем нужно поставить заново. Например, где найти то общее духовное пространство, в котором одна церковная душа могла бы не противопоставить, а узнать себя в другой и принять ее как сестру? Мы привыкли «участвовать в диалоге», выступая с высоты некой идеальной и небесной конфессии, крепко слепленной из подручных и неоспоримых цитат, но существующей лишь в трактатах по богословию или, может быть, в опыте великих святых, стараясь не глядеть вниз, где ютятся наши души, где сталкиваются или отворачиваются друг от друга Церкви. Чтобы всерьез го-

ворить о сближении и примирении, нужно выйти из священных и безопасных укрытий и заглянуть прежде всего в себя: действительно ли оно нужно нам, да и годимся ли мы для него?

Впрочем, не прячась за широкой спиной этого безликого «мы», позволю себе краткий экскурс в собственный опыт. Несколько недель назад мне пришлось провести некоторое время в православном монастыре на Украине, а затем, вернувшись в Италию, отправиться в качестве «православного консультанта» на большую экуменическую встречу в Южном Тироле, собирающую каждое лето несколько сот человек. И хоть, по правде говоря, я давно свыкся с этой сменой двух духовных климатов и внезапным переходом из одного круга и стиля общения в другой, все же, всякий раз сталкиваясь с этим контрастом, я не могу подавить в себе простосердечного вопроса: да, собственно, какие из них действительно христиане? Те, которые молятся по многу часов в день, проводя за богослужением большую часть жизни, сурово постятся, еще суровей взирают на жизнь, усматривая во всякой ее новизне и современности скорее отблеск пламени адского, или те, кто, про ад позабыв, распевает свои молитвы, пританцовывая и прихлопывая в ладоши, первым делом исполняя павловский наказ *всегда радоваться*? Что общего у Афин с Иерусалимом, у спасения (молитвенными трудами) в затворенной келье с трудами в тропической больнице, а у «spirituals» под гитару с пятичасовой всеобщей? Одно ли Евангелие они читают и проповедуют? Но если тех и других перед тем же Евангелием поставить, то, честно сказать, нелегко будет сразу определить, где найдешь больше верности той самой любви, которая *никогда не перестанет* (хочется добавить — удивлять нас), *хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание прекратится* (1 Кор. 13, 8).

Не следует списывать различие лишь на конфликт поколений, как часто делают на Западе; юные послушники, вчерашние семинаристы иной раз куда как перегоняют в жесткости согбенных, всякое видавших седобородых монахов, которые, если и не назовешь их терпимыми в современном смысле, все же обычно как-то мудрее и осмотнительнее относятся к окружающему миру. Если же вспомнить, что именно монастырь был и остается нормой и законодателем духовной жизни в православии, то никак не следует списывать его в музей курьезных восковых фигур, изображающих Средневековье.

Чуть ли не каждую неделю или месяц в российской церковной прессе можно прочесть новое угрожающее послание насельников той или этой обители и даже преосвященных владык, возмущенных участием их Церкви в предательских «экуменических играх» (хотя по сравнению с советской эпохой участие это и ослабело раз в пять). По тону и смыслу этих протестов можно представить, что вот мы, православные, ликуя, как глупые дети, втаскиваем себе в церковную ограду троянского коня, разукрашенного всякими словами о якобы братстве во Христе, увешанного дешевыми, еще горбачевских времен погремучками типа «общечеловеческих ценностей», а чуть уснем, едва утратим трезвение, как из брюха масонских тех «братств», из гремучей кожи экуменического лукавства вылезет не кто иной, как собственной персоной антихрист. Сегодня он почти вездесущ: он и в демократии и в порнографии, он владеет Интернетом, гуляет по Шенгенской зоне, утверждается в неохватной коррупции, анархии, тотальном растлении, всеобщем гниении, кредитных карточках, всемирном правительстве, под которое, говорят, вот-вот нас загонят знаменитые зловредные мудрецы. Очень в ходу устные и печатные разгово-

ры о том, что воцарится сей господин на беззаконии, и что весьма нужен Некто носящий меч и держащий кнут, иногда даже с указанием какой именно, с фамилией и политической партией, что уже безо всякой мистики сможет покрепче рубить, пожестче вязать, похлеще рассекать воздух.

Совсем недавно, казалось, антихрист был системой, безбожной, безнравственной, пустословной, необъятной, тяжелой как бегемот. Сегодня в прежнем своем облике он уже представляется таким славным библейским животным с кольцом в ноздрях, столь безобидным и ручным, что многим тотчас неудержимо захотелось, вытащив его удою, вновь запустить его в историю и сделать забавой для детей своих. Конечно, никто не забыл, что и бегемот время от времени заставлял нас заниматься бегемотным своим миротворчеством под видом экуменизма, но делал это с ленцой, подремывая в болоте и уж, по крайней мере, не лез с ним в душу, не вносил соблазна и уж как хорошо охранял нас массой своей от искушений западных.

Итак, что же он такое — этот самый экуменизм в православном понимании: упование на единство, безумие *Христа ради* (коль скоро надежда на успех его безумно мала) или своего рода духовное прелюбодеяние, лукавая распродажа отеческого наследства в угоду миру, иной раз всего лишь «за рюмочку похвалы» (В. В. Розанов)? Однако спор об экуменизме как таковом — лишь начало спора, под которым кипит или тлеет немало прочих прений и тяжб, касающихся возможных литургических перемен, русификации богослужебного языка, ориентации в мире, тайных заговоров, европейского или монархического выбора, вплоть до роли (весьма негативной) еврейских личностей в истории. Попробуем прислушаться к этому спору (ограничив его экуменизмом), представив его

в лицах, разумеется, условных, сведенных до архетипов, которые пожелали бы вдруг встретиться и наконец объясниться между собой.

ПОПЫТКА СПОРА

Назовем его участников: одного *Убежденным*, ибо он воинственно защищает усвоенную им непримиримость веры, а другого *Усомнившимся*, ибо он не хочет оставить за этой воинственностью последнее слово.

Убежденный: Мы, православные, придерживаемся во всем царского пути, как научили нас Отцы в вере и как преподает Писание: *Смотрите и поступайте так, как повелел вам Господь Бог ваш; не уклоняйтесь ни направо, ни налево. Ходите по тому пути, по которому повелел вам Господь Бог ваш* (Втор. 5, 32–33). Вы же, так называемые «экуменисты», — слепые, ведущие слепых, дабы вместе с ними угодить в яму.

Усомнившийся: Заповедь о единении, заповеданную и наказанную Христом, вы называете «ямой»? Однако только в этой, с позволения сказать, «яме» можем мы проверить себя, любим ли мы на самом деле Бога и нашего ближнего или предпочитаем больше говорить о любви.

Убежденный: Слышали и не раз мы эти увещевания о любви. *Берегитесь лжепророков... внутри они волки хищные!* Истинная любовь к Богу и ближнему в том, чтобы спасти наших заблудших братьев от еретической скверны, которая для святой нашей Церкви всегда была *широким путем*, столбовой дорогой прямо к геенне огненной.

Усомнившийся: Все злодеяния прошлых веков оправдывали себя попечением о спасении заблудших братьев. Не лучше перед лицом Евангелия заглянуть сначала в лицо человеку, как смотрел Христос, а уж потом справляться, в какие догматы он верит?

Убежденный: Вы, верно, получили какие-то особые откровения, позволяющие вам отменять догматы и уравнивать православие со всякими соборными или, если угодно, сообществами. Святая Церковь ничему подобному никогда не учила и учить не станет. Замечу, однако, с поклоном вашему человеколюбию, что все массовые человеческие гекатомбы нашего века тоже оправдывались вашими гуманизмами, а они, какими бы словами себя ни украшали, Царства Божия не наследуют.

Усомнившийся: Едва начавшись, наш разговор зашел в тупик. Не стоит обвинять друг друга, призывая в свидетели чужие грехи, вернемся к экуменизму и православию. Ежедневно Церковь молится о «благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех». Не спрашиваю, как объяснить, спрашиваю, как сегодня можем мы о с у щ е с т в и т ь эту молитву?

Убежденный: «Святых Божиих Церквей» — ответ уже дан в самой литургической молитве. Если Апостол говорил о *Церкви Божией, находящейся в Коринфе*, то и сегодня можно говорить о «Божиих Церквях» лишь там, где есть православный епископ апостольского преемства. Все эти Церкви суть одно Тело Христово, и мы молимся о видимом, братском, человеческом их единстве, ибо невидимо оно существует со дня Пятидесятницы. Если же вы имеете в виду и н о с л а в н ы х (все никак не возьму в толк, куда девалось из нашего словаря старое честное слово «еретик»), то, как вы и без меня знаете, единственное средство достижения единства с ними — путь обращения, т.е. их возвращения в Церковь. Собственно, обратить — значит вернуть к истинно апостольскому и святоотеческому Преданию, которое не по грехам и немощам нашим, а по бесконечной к нам милости Божией хранит одна лишь Церковь Православная.

Усомнившийся: Готов с вами согласиться. Но меня вот что смущает. Вы с легким сердцем отсылаете в геенну целые народы и континенты в прошлом и настоящем...

Убежденный: Не я, а Священное Писание...

Усомнившийся: Ну где в Евангелии, если ограничиться им, вы найдете программу нетерпимости к инаковерам? Да, Христос бывал и нетерпим, но к кому? *Горе вам, книжники и фарисеи...* А кто они были, книжники и фарисеи? Люди, которые следовали тому же Закону, молились с Иисусом в одном храме, были иными по духу, но не особо разнились по букве... *Итак, все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте: ибо они говорят, а не делают...* Лицемерие, т. е. неверность собственной вере была главным грехом для Христа, но отнюдь не иная вера. И как вы думаете, стал бы Он исцелять слугу римского сотника, твердо зная, что немного времени спустя сотник со своим слугой все равно вскоре последует туда, где будет *плач и скрежет зубов?* Признаться, как-то не вяжется у меня эта перспектива с обликом Господа. Или возьмите разговор с самарянской, еретичкой и грешницей...

Убежденный: Так и знал! Вы нарочно, злонамеренно путаете отношение к человеку, каждый из которых заслуживает сострадания и сочувствия, с отношением к ереси... *На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите, а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева...* Израиль же, новый Израиль и ныне единственный, что вы и без меня знаете, есть Церковь, а Церковь одна.

Усомнившийся: Что же она такое?

Убежденный: Ну не станем мы сейчас заниматься экклезиологией. *Приди и виждь.* Я мог бы вспомнить не одно классическое определение, например,

такое: «Богом установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами», по словам Московского святителя Филарета. Однако я думаю, что главное в Церкви — опыт духовного родства, связующий нас со всем сонмом единомышленников, участников Трапезы Господней, начиная с Тайной Вечери в живом прошлом и духоносном настоящем. Такой опыт опирается на единство догматов, решений Вселенских Соборов, канонов, таинств, молитв, богослужебного чина и многого другого, что делает нас единым сердцем и единой душой... *Все у них было общее*, как говорит Книга Деяний. И это общее, что не вмещается ни в одно из определений, и есть Тело Христово, та Церковь, которую не одолеют врата ада. Остальные же...

Усомнившийся: ...поминающие имя Спасителя, как и мы...

Убежденный: ...поминают Его все.

Усомнившийся: И это общее — вера во Христа как Сына Бога Живого, основанная на Евангелии, — вы ставите ни во что?

Убежденный: Послушайте. Исповедание Петра — как зерно, которое падает на добрую почву, но может оказаться и в тернии человеческого. Хорошая почва бывает только одна — правая вера, которая осмысливала, всматривалась, открывала себя на Вселенских Соборах, оставаясь неизменной, как живой организм, развившийся из зерна. Организм подвергается нападению разных вирусов, происхождение которых всегда гордыня и самомнение, и от них он сам себя очищает, иногда даже отсекает опасные наросты, бывшие некогда его частью, дабы сохранить себя от заразы или перерождения. Одно и то же слово может быть истинным исповеданием спасительной веры, но может стать и пародией на нее.

Усомнившийся: Это как?

Убежденный: А так. Вера живет не только в таких-то словах, таких-то понятиях, но «во плоти» души, в наполненности Духом, в историческом теле Предания, сросшемся — и в этом я не вижу ничего дурного — с культурой, психологией, ритмом жизни народов, эту веру исповедующих. Но если Духа Божия в ней нет, если предание ее усечено или извращено, то и самые верные слова не пользуют нимало.

Усомнившийся: Вот вы говорите о народном духе, о системе понятий, о Предании. Отчасти могу с вами согласиться, хотя следуя этой логике, мы дойдем до того, что одни народы предназначены к спасению, а другие, извините... Но ведь несчитанное число христиан прожили жизнь, всей крепостью стараясь следовать Евангелию, никогда не узнав ни о постановлениях Соборов и не заглянув в Святых Отцов. Когда я читаю некоторых единомысленных с вами богословов и публицистов, меня иногда берет оторопь: неужели ваше православие обещает вечную гибель всем, кто не жил согласно предписаниям людей, о существовании которых они даже никогда не слышали?

Убежденный: Я не касаюсь тайн милосердия Божия. Но я убежден, знаю сердцем и разумом, какая вера спасительна, а какая нет.

Усомнившийся: И наблюдаете за сошествием других в ад весьма бестрепетно и индифферентно. Все же в вашем отказе знать других христиан, нежелании иметь с ними дело, есть большая доля просто «окамененного нечувствия» к судьбе тех, других. Если нет, то скажите, что вы сами-то делаете, чтобы это шествие остановить? обратить? повернуть его вспять? Вот возьмите католиков, коих вы терпеть не можете, есть ли такое забытое Богом место на земле, где бы не было их миссионеров? И эти миссионеры

нередко гибнут, от климата, от инфекций, от бандитов, но, заметим, миссий своих не оставляют. А ведь по их учению теперь вовсе не обязательно быть римским католиком, чтобы спастись; достаточно следовать Христу, явленному и в других верах, или даже только соблюдать естественный закон, записанный и в сердце язычников...

Убежденный: Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; а когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас (Мф. 23, 15).

*Усомнившийся: Жду от вас не пикировки цитатами, а ответа на простой вопрос, который обращаю и к себе: коль скоро мы, православные, верим, что от верности нашему исповеданию зависит вся судьба человека в вечности, что делаем мы конкретно для обращения других — не где-то в Африке, а хотя бы вокруг нас? Уж, казалось бы, не один, не два проповедника, а вся Церковь должна принять на себя облик Иоанна Крестителя, чтобы взывать по стограм, офисам, дискотекам, больницам: *Покайтесь, приблизилось Царство Небесное!* Вместо этого она...*

Убежденный: ...молится.

Усомнившийся: Молится и только?

*Убежденный: Не только, конечно, но в основном. Миссионерская деятельность есть и у нас, хотя, честно сказать, до ваших католиков нам пока далеко. Наша сила — в стяжании Духа, в «вечерней жертве» души... Вы, кажется, спрашивали, как можем мы осуществить молитву о единстве? Осуществить в самой же молитве, соборной, жаркой, слезной молитве перед Господом. В этом и есть все ее осуществление. Молитва есть приношение наших душ и помышлений Богу, а уж Он Сам потом усмотрит и устроит все согласно Его святой воле. Ибо *если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его* (Пс. 126, 1).*

Усомнившийся: Вы говорите о силе и сущности молитвы, и никто не станет вам возражать. Но я подозреваю, что здесь вы скорее укрываетесь за некие бесспорные истины, годные для всех времен, для того, чтобы уйти от вызова сегодняшнего дня и, по сути, спрятаться в тесном своем исповедании, повернувшись спиной ко всему на свете, что, так сказать, не наше. Из такого отгораживания неизбежно вырастает утопия, клубящаяся уже не над светлым будущим, а над вдруг воссиявшим прошлым, новым ли, старым ли Третьим Римом (или как там называется то, в чем Церковь и Держава одно?), где историю хотят залить в бетон и держать ее в нем до Второго Пришествия.

Убежденный: Ох, уж этот «Третий Рим» — излюбленная мишень дешевых вульгаризаций и полемических памфлетов третьей свежести! Как пробиться через этот шквал либеральной пошлости и очистить от нее неброскую красоту древних истин, замаранных, как строгие старинные фрески, скрывающиеся порой под слоем слащавой бездарной мази на западный манер. Есть истина и в пророчестве о Третьем Риме, и в вере в Святую Русь, и в единственности Православия, и в ведомых и неведомых праведниках его. Но эта истина смиренна, непритязательна, как и все, что рождается из настоящего духовного опыта, и потому люди, подобные вам, не видят за ней ничего, кроме обрядоверия и самопревозношения. И те, кто на самом деле причастен этой истине, живет ею, те знают, что ваш «экуменизм» — поистине ересь всех ересей или последняя, лукаво ядоносная попытка сатаны подобраться к самым корням святой Церкви, чтобы подточить их.

Усомнившийся: «Ересь всех ересей!» Легко нагромоздить без разбору столько уничтожающих обвинений и тяжелым комом бросить их в лицо противнику.

Убежденный: Извольте, готов разобрать и обосновать каждое из них, боюсь только, что вы устанете слушать. Что ж, попробую вкратце. Да, именно ваш экуменизм и есть волк в овечьей шкуре, сшитой наспех из якобы христианских слов, и лжец искони. Он лихо обманывает тем, что смешивает все лжеучения прошлого, но слегка разбавляет их бесспорной истиной, прячет их за внешней церковностью, только эту церковность как бы незаметно, украдкой, облекает во множественное число. Эта есть первая ересь, за ней выстраиваются все остальные. Вдруг все заговорили не о Церкви, а о Церквях и тотчас оказалось, что спастись можно повсюду, что, собственно, и Христос уже не нужен, а «был бы человек хороший», и небо обеспечено. К чему тут объяснять? Разве идея о «разделении» церковью сама по себе не абсурдна? Куда же делась та Церковь Христова, которую мы исповедуем Единой Святой, Апостольской, Соборной и неделимой, оставшейся верной чистоте догматов, канонов, преданий? Почему в разное время по разным причинам от нее откололись все прочие, разбирайтесь сами. Только эта Церковь основана Христом, только ее не одолеют врата адовы. Вы же со своим экуменизмом фактически проповедуете, что истина разделилась, что каждая из Церквей отражает лишь какую-то долю истины, частицу света Христова. Но разве разделился Христос? (1 Кор. 1, 13).

Усомнившийся: Вы все хотите затоптать меня логикой, но слова ваши имеют тональность известной молитвы: *Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи...* (Лк. 18, 11). Вы цитируете великого апостола: *разве разделился Христос?* Но я хочу спросить вас просто, без цитат и авторитетов: разве мы, православные, во всем верны Ему? Не говорю здесь о чьих-то грехах.

Речь о самой нашей традиции. Верны ли мы самому православию, его святости, его вселенскости, его апостольству, его полноте во Христе? Вы хотите сказать: быть православным — значит хранить и держать Предание, решения семи Вселенских Соборов, особые формы богочитания, благочестия и многое другое? Только держать, только блюсти и хранить себя от внешних? Но разве Павел не писал своему ученику (простите, и я не могу обойтись без цитат): *Держись правды, веры, любви, мира со всеми призывающими Господа от чистого сердца* (2 Тим. 2, 22)? Не значит ли это, что чистые сердца, призывающие Господа, образуют свою особую «ойкумену», и общение с ними желательно, а иногда необходимо и нам самим?

Убежденный: Отчего же это оно нам так необходимо? Разве вся бездна богатства и премудрости Божией не содержится в Церкви Восточной? И уж коли вы принадлежите ей, не касаюсь сейчас того, достойны ли вы православия или нет, можете ли вы сами верить иначе? И не похожи ли все ваши «хождения в сторону» на прелюбодеяние духовное?

Усомнившийся: Вот оно как! Что касается моего исповедания, то здесь сомнений у меня нет, я был, есть и умру в той Церкви, в которой уверовал и был крещен, Единой, Святой, Соборной... Но эта вера не лишает меня зрения и слуха к слову Господа, Который призывает судить по плодам. А плоды (говорю о плодах святости) созревают все же не только на Востоке. И не только святые плоды благоухают там. Сколько ни читай полемических богословий, не избавишься от простых дурацких вопросов. Но и они, знаете, обладают своей сверлящей настойчивостью. Например: как же это получается, что церковное исповедание у меня с кем-то одно, а человеческое — совсем иное? И выходит, что вот с таким-то крутым самодуром, голубым самодержцем, и его уважаемым

счетом в банке, который даже и не прячется больше за обетом нестяжания, я состою в соборном единомыслии, а монах нищенствующего или иного ордена, полагающий жизнь за други, оказывается для меня в компании *делающих беззаконие*?

Убежденный: Уж, конечно, не можете вы, экуменисты, обойтись без личностей, без вульгарных спекуляций на человеческих немощах... Все от гордыни, причем самой трудной для брани, гордыни возомнившего о себе ума.

Усомнившийся: Ну хорошо, от гордыни, но приговор ваш не закрывает темы, как диагноз не снимает боль. Да вовсе не о личностях речь, они повсюду бывают всякие, а, в сущности, о разных соборах, буквы и Духа. Оставим перегородки, которые до неба не достигают - сия формула себя, кажется, исчерпала; говорю о Том, Кто веет, где хочет и кому хочет посылает дары. Не хочу сказать, что вне православия есть люди более святые, чем внутри него, но, может быть, границы самого его шире, чем стены наших храмов, монастырей, народов, преданий и книг? Слово «экуменизм» мне, по правде сказать, не нравится, в Библии его нет, и от него пора отказаться. Но отказ от того, что под ним подразумевается, был бы для меня изменой Христу. Ибо именно Его икона, где бы я ни встречал ее, приковывает и покоряет меня. Может быть, следует говорить об «ойкумене сердец», исповедующих Христа, служащих Ему и обретающих Его в себе? И эта «ойкумена» есть православие? Община тех, в ком право, славно, подлинно *изображается Христос*?

Убежденный: Для меня же, если называть вещи своими именами, ваш экуменизм — это такая стройка, где под видом благих намерений возводится храм антихриста. Я все же позволю себе вернуться к вопросу, от коего вы все время уклоняетесь: мно-

го истин — много церквей — много богов — это и есть любезная вашему сердцу «ойкумена»?

УМИРАНИЕ ЭКУМЕНИЗМА

На такой вопрос в столь жесткой его формулировке не стоит искать ответ, ибо сегодня подобный спор завершения не имеет. Остановимся здесь и расстанемся с милостью, уважая друг друга. На место одних слов легко поставить другие, ибо не слова важны, но скорее все то, что стоит за ними. Ни один из противников не сможет переспорить другого и, по всей вероятности, этот диалог (далеко не всегда бывает он вежливым) в той или иной форме войдет в третье тысячелетие и будет там определять (если, конечно, антихрист, вопреки ожиданиям, несколько запоздает) судьбы русского православия.

Но все же я думаю, что тот, кого мы условно называли *Убежденным*, в конце концов окажется прав, тем более, что сегодня на его стороне много средств убеждения весомее слов. Правота его в том, что явление называемое экуменизмом, принадлежит скорее прошлому, чем будущему. Сегодня он действительно в кризисе, чтобы не сказать при смерти.

Он валится наземь от православных анафем, ибо они приговаривают его к небытию как лазутчика, пробирающегося за церковную ограду из враждебного лагеря. Он угасает или скорее погружается в летаргический сон с мирными и приятными сновидениями, ибо, несмотря на все возрастающую активность, вдруг оказывается, что там, где он победил, ему уже нечего делать. На Западе иногда кажется, что он состарился и пережил самого себя. Экуменизм выигрывает одну партию за другой, становится банальным, само собой разумеющимся. Он выглядит уже в чем-то архаичным в книжных магазинах, заполненных трактатами на тему о духовнос-

ти православной, католической, буддистской, экзотической и всякой другой, какой вам будет угодно, выглядит плоским на больших экуменических праздниках и представительных собраниях, в смешанных богословских комиссиях, которые стали слишком уютными, отвлеченными, приземленными, чтобы решить громадную проблему единства. Он оказывается лишним, когда исцеляется от боли разделения, когда сводится к простой терпимости (а затем и безразличию), к гарантии прав человека (избирать бога себе по вкусу), когда лишается своей соли и больше не вспоминает о былой своей солёности...

Суммарно говоря, есть три концепции экуменизма, и каждая из них переживает своего рода «эксхиристологический» кризис (хотя и не вполне еще отдает себе в этом отчет). Для большей части современного протестантского мира (исключая фундаменталистов-евангеликов) христианское единство как бы уже достигнуто, ибо все истинно верующие во Христа, к каким бы разделенным конфессиям и традициям они ни принадлежали, уже образуют невидимую Церковь Христову. Стало быть, весь экуменизм сводится теперь к науке уважать и признавать друг друга и не заводить историй на тему особой своей исключительности. С католической точки зрения истинная Римская Церковь может неузнанной существовать во всех других, в православии больше, в англиканстве несколько меньше, в лютеранстве еще чуть меньше, вплоть до квакеров и армии спасения, все более прячась и съезживаясь, по мере того, как, удаляясь от ее ограды, иные христианские общины теряют полноту данных ей средств спасения. Цель экуменизма в такой перспективе заключается, во-первых, в том, чтобы узнавать себя в других, а во-вторых, чтобы путем диалога, встреч, собеседований, контактов дать возможность этим другим помочь найти истинную Церковь в себе.

Православный же экуменизм по отношению к «отделившимся сообществам» существует лишь в форме и перспективе с в и д е т е л ь с т в а. Таким отношением он как бы официально оправдывается в том «полугрехе», что вообще *ходит на совет* и заседает в *собрании развратителей*. При этом это православное экуменическое свидетельство все более ищет, как бы себя ограничить: не углубляться в догматические вопросы, ибо о них не может быть дискуссии, не участвовать в общей молитве, ибо она не может быть православной, не касаться западных ценностей, ибо они заразные и чужие и т. п. В конце концов его свидетельство само собой иссякает, ему уже больше не о чем свидетельствовать, кроме того, что и так известно и изложено в апологетических сочинениях; и вот уже Церковь Грузинская уходит из Всемирного Совета Церквей, а другие, кто еще не ушел, как будто нерешительно переминаются на пороге. Когда свидетельство все больше сводится к самоустранению и несогласию, у православия остается все меньше собственного места в экуменической ойкумене. Да если и принять свидетельство всерьез, вернуло ли оно кого-то из внешних в Церковь? Или оно понадобилось лишь для самооправдания?

Во всех трех случаях экуменизм оказывается, если и не житейски, не социально, то богословски изжит; в двух первых — потому что уже излишен, ибо если истинное церковное единство еще и не вполне достигнуто, то как бы уже и не так обязательно, в третьем, «православном» варианте оно лишь обнаруживает свою внутреннюю противоречивость. И тогда экуменизм в любой его форме служит лишь доказательством от противного для его оппонентов, ну а с ролью пугала, надо сказать, он справляется отлично.

Есть еще одна причина, стоящая за кризисом экуменизма: эволюция самого западного христианства.

Ее можно было бы назвать даже революцией гуманности, которая происходит в умах и сердцах с простотой и естественностью, почти незаметно. Этот сдвиг, который дает знать о себе на каждом шагу, не вмещается в понятие, не охватывается одним именем. Гуманизация, уклон к антропоцентризму — дежурные термины, которые отдают интеллектуализмом; нет, пожалуй, слово «очеловечивание» подходит здесь больше всего.

Бог не столько вочеловечивается, сколько «очеловечивается». Его присутствие в нашей вере, отношения с Ним становятся все более оптимистичными, непринужденными и «гуманными». «Бог любит тебя» — можно иногда прочесть на фронтонах многих храмов; но эта истина, общая для христианского Востока и Запада, ощущается и понимается по-разному. Бог любит тебя таким, каким Он тебя сотворил, в твоём призвании к святости, в твоём покаянии и суде над собою, в образе «неизреченная Твоя славы», пусть и скрытой «под язвами» прегрешений, словом, в грядущем твоём **о б о ж е н и и**. Бог любит тебя таким, каков ты есть, говорит Запад, в твоей единственности, неповторимом богатстве твоей личности, даже и со слабостями, ей присущими, словом, в полноте и естестве твоей земной **ч е л о в е ч н о с т и**.

Католическое богословие, исходящее из разделения «естественного» и «сверхъестественного», после Второго Ватиканского Собора предоставляет первому все больше прав, и за этим стоит убежденность, что все человеческое **б л а г о д а т н о** само по себе. Если для Востока путь христианина видится как трудное, долгое восхождение к Царству Божию, восхищаемому с усилием, но без всяких гарантий и прав на него, то для Запада (здесь различие между католичеством и протестантизмом на сегодняшний день не столь существенно) быть христианином — все

больше значит «быть до конца человеком среди людей», служить им, подобно Иисусу, в сознании своей ответственности перед Богом и людьми, с сердечным доверием к Нему, в свободном и радостном послушании Его воле, действующей в м и р е.

Отсюда — и весь громадный и все расширяющийся круг различий между двумя путями. Их невозможно охватить все разом, приведем лишь те, что первыми придут в голову. В одном случае — неукоснительное (не всегда в жизни, но всегда в принципе) соблюдение церковного устава, ритма, однажды заведенного строя, в другом — все больший упор на спонтанно радостную, свободно изливающуюся молитву. Аскеза, *metanoia*, покаяние, и — озабоченность всеми скорбями мира: *meninos di gua* (уличные дети в Бразилии), СПИДом в Африке, непомерным долгом развивающихся стран, правами меньшинств (в том числе и сексуальных), феминизмом, расизмом, антисемитизмом, экологией и так далее. Послушание Традиции и — *се, творю все новое* как стимул к освобождению от традиций. Уединенное стояние перед Богом и — уход к людям даже и до края земли, откуда и сегодня не все возвращаются живыми.

Разумеется, это только схема (ибо заядлые консерваторы встречаются повсюду), далеко не охватывающая всего богатства христианских призваний на Западе и Востоке. И несмотря на век экуменизма, следует отдать себе отчет: не о сближении Церквей следует говорить сегодня, скорее о взаимном их удалении друг от друга. Более того: не случись великий раскол между Востоком и Западом в 1054 году, он в других формах, возможно, менее резких, более дипломатических, повторился бы в наши дни, хотя и от «филиокве» католики уже готовы вот-вот отказаться (часть протестантов его уже удалила) и вопрос о пределах власти Римского епископа уже поставлен на обсуж-

дение (в энциклике «*Ut unum sint*» Иоанна Павла II); два мариологических догмата при ряде условий можно было бы отнести к необязательным для православия «местным» католическим теологуменам, коль скоро за ними мы можем признать близкий нам, глубинный, мистический опыт почитания Богородицы, а уж спор о квасном или пресном хлебе, не говоря о бритве бороды и посте в субботу (и это было проблемой в XI веке) и прочем, давно не считается главной темой в богословских дискуссиях. Может быть, чистилище? Но прежде чем о нем спорить, поищем сначала рядового католика, который бы сегодня еще верил в него. Раскол не безнадежен, но едва ли преодолим лишь человеческими усилиями; только в новом излиянии Духа на Восток, как и на Запад могут расплавиться те окаменевшие различия, которые, несмотря на весь экуменизм, делают нас по сути не существующими друг для друга. Ибо суть — в разделении духовном, в глубинно различном опыте Духа Святого.

Нащупать нер в разделения еще не значит обезболить его. Скорее напротив, различию нужно дать выявиться и не только через догматы и предания, но и в самих основах человеческого бытия пред Богом. В этом смысле восточная неуступчивость, убежденная узкая антиэкуменичность столь же, если не больше, необходима «икономии» единства, как и западная улыбчивая толерантность. И та и другая по-своему служит Промыслу о «соединении всех», исповедующих имя Христово (коль скоро ему суждено осуществиться) — в одном случае тем, что снимает один за другим человеческие, исторические, психологические барьеры к единству, в другом — тем, что подымает ему цену. Читая и слыша все грозные диатрибы на тему о католиках и экуменистах, я вспоминаю слова великого православного старца отца Тавриона.

Может быть, для того Господь, — говорил он, — попустил разделение Востока и Запада, чтобы, соревнуясь и даже соперничая друг с другом, лучше сохранили они общее наследие христианской веры.

Через много лет приблизительно ту же мысль я нашел в книге Иоанна-Павла II «Переступить порог надежды»:

Неужели Святой Дух в Своей божественной благодати не учитывает эту человеческую реальность? Разве человеческий род не должен придти к единству через многообразие, разве не должен он научиться быть одной Церковью в разнообразии форм мышления и действия, культуры и цивилизации? Не отвечает ли, хотя бы частично, такое толкование Премудрости и Промыслу, в которых Бог всегда проявлял Себя в Своем творении.¹

Ибо единение, как бы ни было оно затемнено и сокрыто, глубже разделения, только нужно уметь найти, нащупать, ощутить эту глубину. О нем нельзя просто договориться на экуменической встрече добрых друзей; его нужно «открыть» заново, по слову Карла Барта, к нему нужно вернуться как к общей неразделенной памяти и Премудрости, во взаимном узнавании себя в той неделимой апостольской вере, о которой было сказано (и здесь славянское определение удивительней всех), что она есть *уповаемых извещение, вещей обличение невидимых* (Евр. 11, 1).

Речь идет прежде всего об «обличении» Духа Святого.

ОБЩЕНИЕ СВЯТОГО ДУХА

«Обличение» здесь в славянском его толковании означает наделение ликом, открытие лица. Дух Святой открывает Свое Лицо лишь в нашем причастии Духу.

¹ Jean-Paul II, *Entrez dans l'Espérance*, P. 1994, стр. 229–230.

«синергии» с Ним. О церковном единстве следует говорить именно в контексте этой «синергии» и «открытия лица».

Уже тем важна роль православия в экуменическом движении, что оно непрестанно ставит себе, а иногда вполголоса и другим, недоуменный вопрос: «А зачем он нужен, этот экуменизм?» Ему вновь напоминают призыв Христа: *Да будут все едино*. Едино как? *Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе* (Ин. 17, 21). Любые слова могут остаться *медью звенящей*, если не войти внутрь их, не принять сердцем их смысл. В данном случае «войти внутрь» значит заглянуть в тайну и в сердце исповедания Святой Троицы — Отца, Сына и Святого Духа. Конечно, здесь дается видение единства, которое недоступно смертному человеческому зрению, и все же всякая попытка мыслить о единстве должна быть триадоцентричной.

Единство в *Отце* в каком-то смысле изначально, онтологически дано нам и потому оно не может быть целью экуменического движения. Целью может быть лишь осознание этого единства, видение единого Адама, живущего в человечестве (что было интуицией отцов Церкви), отблеска богоотцовства над ним, памятование об образе Божиим, запечатленном на каждом из нас. Поиск сближения в данном случае мог бы быть направлен на создание своего рода этики богосыновства, основанной на законе, написанном в наших сердцах, на защите жизни и творения, но прежде всего в исповедании нашей принадлежности Отцу, по словам пророка: *Но, ныне, Господи, Ты — Отец наш; мы — глина, а Ты — Образователь наш, и все мы — дело руки Твоей* (Ис. 64, 8). У такого единства не должно быть не только конфессиональных, но и религиозных границ.

Единство в Сыне вырастает из тайны Воплощения и собирает вокруг нее семью христианских об-

щин. Право на принадлежность к этой семье дает не только Никео-Константинопольский или Апостольский Символ веры, но и взаимное признание друг друга христианами. Человеческих слов не хватит, чтобы выразить тайну имени Христова, но каждое из них — весть об уповании, удивлении, спасении, *ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 12). Может быть, экуменизм будущего, тот, что придет на место отжившего свой век, будет состоять в этом пиршестве радости, в благодарном умении разделить удивление другого, в даре открытия его лица во Христе.

Потому сказываю вам, — говорит апостол Павел, *— что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3). Дух Святой запечатлевает это имя на нашем существовании или, точнее, выявляет то, что было на нем запечатлено *от начала*, в момент творения каждого из нас, и дает ему расти и «облекаться» в нас. Однако полнота единства может быть достигнута лишь в *общении Святого Духа*, и эта новозаветная и литургическая формула должна заменить собой прежний «экуменизм», ибо она указывает на ту полноту даров, ту благодатную жизнь, которую нужно разделить с другими.

Однако, единство в Духе Святом нельзя заключить ни в какую формулу, ни даже в Символ веры. Оно становится событием, чудом, которое может длиться, но может и исчезнуть, ибо оно есть само проявление Духа. Если единство в Отце уже несет в себе невыявленное, еще затемненное видение единства в Сыне, если единство в Сыне (или общее почитание имени Его) прямо указывает на необходимость единства в Духе Святом, то оно, по сути, означает достижение святости в *ревновании о дарах*

духовных, предела и разнообразия которых мы не можем знать. Но как православные мы вправе указать на свои дары, без причастия которым единение в Святом Духе не может стать для нас полным и искренним.

Речь идет прежде всего о таинстве веры в ее со-териологической и эсхатологической перспективе. Вера не дает никаких гарантий, но указывает нам путь спасения во Христе. Спасение немыслимо без преображения всего человеческого существа, без его восстановления в Боге-Любви, что судит и спасает нас. Путь встречи с личным и Живым Богом начинается здесь и создается ежедневно, пока мы живы.

Речь идет о возвращении к евхаристической природе Церкви и о с у щ е с т в л е н и и Церкви в Евхаристии, создающей нас единым Телом Христовым. Но Евхаристия есть также акт б л а г о д а р е н и я, который может и должен быть распространен на всю природу Церкви, на все человеческое бытие, на отношение к творению, на рождение и смерть, брак и безбрачие, труд и творчество. Именно в акте благодарения — таинстве, молитве, жизни — разделенные христиане могли бы установить не диалог, нет, но общение в Духе Святом.

Благодарение не может быть отделено от примирения с Богом, живущим во мне. Великое дело знать Бога, но еще большее — очищать себя для Бога, говорит русский святой. Дар очищения-благодарения-преображения — это, на самом деле, единый тройственный дар, в котором, возможно, православие могло бы выразить свой опыт причастия Святому Духу и войти в полноту общения с другими Церквями.

Даров, разумеется, много больше, и каждый из нас, наверное, мог бы вспомнить о той и к о н е Д у х а С в я т о г о, что видится именно ему. Есть, одна-

ко, еще одно условие: после стольких веков разделения единство христиан не может не быть таинством, совершаемым Богом через людей и требующим от них *отвержения*, т. е. приношения себя или жертвы. Не может быть соединения без отказа от части нашей памяти, нашего представления об истине, т. е. какой-то частицы самого нашего я, личного или коллективного, которую мы считаем божественной и сакральной, тогда как в ней больше *плоти и крови*, чем Духа-Утешителя. Для того, чтобы соединиться с другим, мы должны войти в духовную глубину или тайну его, подобно тому, как Христос вошел в человеческую природу. *Он, будучи образом Божиим... уничижил самого себя, приняв образ раба...* (Фил. 2, 6–7).

Этот образ раба, слуги, ученика или хотя бы слушателя при встрече с иным верованием, служением или благочестием иногда может нести в себе больше покоряющей силы, чем упорно яростное или холодное отстаивание своего. Мы еще не решились вступить на этот путь; он может стать новым свидетельством тайной правоты и свободы, и они проложат тропинку к примирению и соединению, которая уже угадывается в наступающем веке. Говорю о соединении «втайне», ибо многие века полемики могли научить нас не слишком доверять соглашениям, какие заключаются на перекрестках истории ради победы над чужим или самосохранением от него. Втайне приносится жертва, втайне совершается подлинное общение в Духе Святом, и все наше видимое ожидаемое единство должно вырасти из него как из святого корня, ибо *Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6, 6), сделав таинство оправданным, церковным и зримым.

То, что чаще всего принимается за экуменизм на Западе: цивилизованное уважение к другим традициям, апология религиозного плюрализма, взаимное

молитвенное, а иногда и стихийно сакраментальное гостеприимство Церквей, общие медитации и призывы к примирению, встречи и речи, речи и встречи, — все то, что бывает столь уместно и удобно в здешней, мирской жизни, вовсе не служит столь уж великим даром для религиозной души Востока, часто отказывающегося от экуменизма из-за его, так сказать, вседоступности и дешевизны. На Востоке примирение и общение с другим может начинаться лишь с аскезы, отвержения себя, отказа от своих человеческих приобретений, с болезненного отсечения всей психологии своей избранности, накопленной за века разделения, обладающей своим богатством, даже гордой своей духовностью...

Но

*эта болезнь не к смерти,
но к славе Божией... (Ин. 11, 4).*

ЛИЧНОСТЬ КАК ДИАЛОГ О БЕССМЕРТИИ

— ...И вот вновь мы останавливаемся перед загадкой человеческой личности. Сколько ее ни разгадывали, сколько бы ни добывали о ней знаний и не изобретали наук, всякий раз мы начинаем заново на том материале, который поневоле к нам ближе всего. Так с чего бы начать?

— Начнем с определения, с «выходных данных»...

— Уже здесь встречает нас трудность. В графе «местожительство» мы должны указать, где она, личность, постоянно или временно обитает.

— Не хотите ли вы сказать, что у личности есть на земле иное жилище, помимо нашей «телесной хранины»?

— Нет, я не собираюсь уводить вас к неведомым селеньям чистых духов. Однако, согласитесь, тело отнюдь не представляет всего человека. В нем много начал, и все они выдают себя за его настоящее я. Если мы прислушаемся к их голосам, то обнаружим в человеке не одну личность, а, пожалуй, несколько. И нередко они не уживаются между собой и начинают спорить, иногда враждовать. Конечно, в обычной жизни эти споры внутри человека чаще всего не выходят из его «личного дела». Немногие имеют к нему допуск и среди этих избранных — искусство, наделенное определенной прозорливостью. Для искусства конфликт между героями внутренней нашей сцены, можно сказать, один из самых захватывающих сюжетов. У Франсуа Вийона, — помните, был такой прекрасный французский поэт середины XV

века? — есть баллада, написанная в форме спора между сердцем и телом. Сердце поэта вдруг является телу и осыпает его упреками, призывает одуматься, опомниться, покаяться в том, что оно, тело, дожив до 30 лет, не занималось ничем путным, водило дурные компании, бродяжничало, воровало, блудило, не спешило творить добро; сердце грозит ему геенной, а тело хорохорится, огрызается, говорит, что на все ему плевать, а всяких там непрошенных моралистов просят заниматься своими делами. Без них обойдутся. Однако, несмотря на браваду, ясно, что тело совсем не уверено в своей правоте и на доводы обличителя ответить ему, в сущности, нечем, и уже в этом — победа сердца. Каждый почти, хоть по роду занятий он отнюдь не великий поэт и не незадачливый вор, каковым был творец этого спора, может узнать себя в его участниках.

— Ваш Вийон лишь следует здесь классической формуле апостола Павла: *не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю*. Спрашивается: кто здесь субъект, обладающий настоящим *я*: тот, что делает (тело), или тот, что хочет (сердце)? Разве не оба этих начала живут в человеке? И каждое из них имеет собственный голос, вступающий в спор с другим?

— Разумеется, ибо и то и другое обладает собственным *я*, каждое из которых мыслит, следуя своей логике, и готово за себя постоять. Мы можем назвать их иначе, например: душа, которая запуталась в страстях, погрязла в помышлениях житейских, и совесть, которая ее будит изнутри. Но какое из этих *я* можно считать первым и неподдельным? Какое из них мы готовы возвести в высокий ранг личности?

— Мне кажется, ответ очевиден...

— Не вполне. Если богословие занимается спором между высшим и низшим *я*, то философия раз-

личает множество других конфликтов. Так, помимо классического противоречия между духом и плотью, разумом и инстинктом, она обнаружила еще непримиримое различие между подлинным и неподлинным, изначально присущим и отчужденным. Она заподозрила, что наш разум со всем содержимым и сама совесть, да и все спонтанное и потаенное, что живет где-то в нас, предопределены и обусловлены чем-то иным, сильнейшим нас, иной раз и враждебным. Вообще философская мысль рождается не только от изумления (по Сократу и Аристотелю), но и от подозрения в достоверности того, что дается ей в непосредственном опыте. У нее есть основания полагать, что реальность, данная нам в ощущении, хочет обмануть нас своей неоспоримостью, но мы не хотим поддаться обману и начинаем искать какую-то иную, лежащую за ней истину, которую мы выводим на свет усилием нашей мысли. По сути, мы ищем подлинное свое *я* в этом усилии, подозрении, споре...

— Когда же, вы думаете, возник этот конфликт?

— Наверное, так давно, что отсчет надо вести с Адама. С тех пор, как за ним затворились врата рая, он ведет внутренний спор с собой. Предмет этого спора — он сам, ибо в нем сохранилось смутное воспоминание о том, что некогда он был иным и жил в другом, нездешнем, удивительном месте. Отцы Церкви говорили об Адаме, который живет во всех нас, том самом Адаме, который еще не был изгнан из рая. И человек ищет в нем самого себя. И не находя, изобретает. Без конца изобретает или, как возвышенно говорят, созидает самого себя.

— Значит, тот человек, которого мы думаем, что знаем, это его собственное изобретение?

— Мишель Фуко говорил даже, что это недавнее изобретение. Недавним можно назвать только обнаружение в себе другого — чужого в себе. Возвратим-

ся к Библии: как только за человеком закрылись врата рая, его мир разделился на историю и природу, на познание и познаваемое, на волю и неволю, на дом и изгнание, *я* и *не-я*. Потому что безгрешность, если мы вправе гадать о ней, это еще и неразделенность с творением. Ныне человек даже наедине с собой не всегда может определить, где обитает его настоящее *я*. Иными словами, когда оно принадлежит ему целиком, а когда оно захвачено кем-то другим, скажем, непутевым телом, как у Вийона, неправильным обществом, как в марксизме, неврозом, как в психоанализе.

— Но каким методом, каким скальпелем разделить нам исконно свое и привнесенно чужое?

— Начав хотя бы с осознания неизбежности такого разделения, с основного вопроса философии человека: в чем он подлинен, а в чем нет?

— Но для начала нужно определить, что такое подлинность, точно указав, где обитает подлинное наше *я*.

— Предположим, оно пребывает в поиске себя.

— То есть не может себя найти?

— Оно открывает то, что считает своим собственным, настоящим, личностным, и это открытие становится его незыблемым знанием, но затем — в новом поколении, в следующем великом мыслителе — наше *я* начинает подозревать, что то, что им найдено, неокончательно, что главное в нем скрывается где-то в иных местах.

— Речь идет о трех «классиках подозрения» — Марксе, Ницше и Фрейте?

— Имя им легион. Первым «классиком подозрения» — по крайней мере в европейской культуре — был фронто́н Дельфийского храма, где было написано: «Познай самого себя». Кстати, смысл этого совета был вскоре забыт. Изначально подозревалось,

что человек мнит о себе больше того, что он стоит. Надпись означала: познай свои границы, не считай себя богом. Но потом стали понимать иначе: познай свою безмерность, свою бездонность, окунись в нее и обретешь в ней себя. Отсюда возникло искусство маевтики Сократа: я помогаю тебе родить истинную мысль, которая где-то в тебе спрятана, лежит в глубине. Оно строилось на предпосылке: ты сам себя не знаешь, но тебя знаю я.

— Не понял, кто — я?

— Послушаем Сократа: «Бог принуждает меня принимать, — говорит он, сравнивая искусство своего мышления с профессией повитухи («Теэтет»), — роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души». Разумеется, слегка лукавит Сократ, но толика доброй самоиронии всегда на пользу мыслителю. На самом деле он утверждает: я помогаю душе другого родить, но то знание, которое она рождает, принадлежит и ему, и мне, и всем нам, иначе я бы не мог его найти и помочь появиться на свет. Я тоже обладаю знанием, которое таится в тебе, и хочу, чтобы ты сам нашел его. Искусство «маевтики» разделяло чужое я на объект и субъект собственной мысли, носителя плода и того, кто его обнаруживает, помогая ему родиться. Для Ницше это разделение было началом декаданса, утратой некой изначальной гипотетической цельности. Вместо того чтобы учить действовать согласно нерассуждающей жизненной силе, Сократ учил искать противоречия, вглядываясь в себя: в чем же настоящая мысль — моя или скорее моего собеседника. Так, оставаясь исследователем, разум становился для себя предметом исследования.

— Однако там, где человек обнаруживает «цветущую сложность» в своем я, возникает «пробле-

ма человека», каковой у сверхчеловека Ницше быть не может.

— Ибо человек, как говорят, отчужденный, с подмененным, идеологическим, массовым эго чаще всего обнаруживает завидную, почти сверхчеловеческую цельность. Его совесть не спорит ни с телом, ни с его общественной функцией. Напротив, совесть и функция почти поглощают друг друга, ибо выполняют один и тот же приказ. И чем человек дальше от самого себя, тем более он себе и другим представляется монолитным.

— И чем ближе к себе, тем расколотей, так?

— Скорее напротив. Чем человек ближе к себе, к «плоду души», тем он целостней. Но это иная целостность, она возникает из встречи с самим собой. Человек цельный — тот, кто родил или скорее узнал себя, встретился со своей, ему данной личностью. И все мы, хотя и разными путями, осведомлены о том, что нам надо спешить на это свидание, только не знаем точно, где оно нам назначено.

— Наверное, место встречи определяется путем, который ведет к ней. Точка отсчета уже прячет в себе и пункт назначения. Так, если мы начнем все подвергать сомнению, то из него обязательно родится та незыблемая истина, в которой мы с самого начала были уверены.

— В каком-то смысле сократово искусство сомнения стало родильным домом для всей последующей европейской мысли. Помните, как великий французский мыслитель, усомнившись во всем, целый день размышлял о том, что же можно считать несомненным? Итогом его размышления стало уравнение $я=я$, когда оно застаёт себя о себе мыслящим. Так можно понять формулу *cogito ergo sum*. Кажется, нельзя было придумать ничего банальнее и ничего гениальнее. Но было ли это открытие действительно встречей с са-

мим собой? Или это было лишь первым в европейской философии решающим шагом в сторону солипсизма, т. е. достоверности существующего в силу его пребывания в моем мыслящем разуме. Последующая философия только совершенствовала эту модель. Она задавалась вопросом: а как на самом деле я мыслю? При каких условиях познаю? Что, собственно, открываю в познании? Критика чистого разума разделила плоды нашего познания на два ряда спорящих друг с другом антиномий. Разум может утверждать противоположные вещи, скажем, что мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве или что мир не имеет ни начала во времени, ни границ в пространстве и прочее, и с одинаковой убедительностью готов доказать и то, и другое. Разумеется, помимо четырех кантовых антиномий, нетрудно найти немало других. То есть, предполагая одно, наш разум с тем же правом может предположить и другое и выстроить интеллектуальный мост, который не провалится под тяжестью самой безупречной логики. Но выстроенный мост ведет лишь от одной рациональной конструкции или половины «чистого разума» к другой, т. е. к самому себе. Кант в предисловии к «Критике чистого разума» пишет, что наш век «требуется от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил суд, который бы подтвердил справедливые требования разума».

Но признаться, я иногда предпочитаю узнавать свою мысль из уст оппонентов. Вот что пишет, например, Шопенгауэр в «Новых Паралипоменах»: «У дураков, которые в наши дни пишут философские сочинения, — говорит он, вероятно, не без злорадства, — есть глубочайшее убеждение, что последний пункт и цель всякого умозрения — познание Бога (здесь он скорее всего метит, как всегда, в Гегеля). Между тем как на самом деле эта цель не что иное,

как познание собственного я, что они и могли бы прочесть уже на дельфийском храме или, по крайней мере, узнать, у Канта...»

— У Канта, Гегеля, Фихте, если ограничиться лишь ими тремя, объективирующее себя самопознание становится высшим судьей всей мыслимой им вселенной. Но в таком случае: «а судьи кто?»

— Судья — он же и подсудимый. Он отвечает перед своей интеллектуальной совестью за чистоту познания, за его, так сказать, неподкупность перед искушениями обыденного рассудка. Сначала он выделяет некое абстрактное познающее я, называемое разумом, а затем бежит от него к я существующему, живущему, называемому практическим, которое задает свои знаменитые вопросы: что я могу знать, на что могу надеяться, что мне следует делать, наконец, что такое человек, т. е. я сам?

— И как же он отвечает?

— Наиболее убедительный ответ дает, как правило, следующее поколение философов. Оно поднимает новую планку для разума. Так возникло абсолютное тождество между познающим и познаваемым у раннего Шеллинга, абсолютное субъективное Я, которое постулирует свое *Не-Я* и порождает из него познаваемое — у Фихте, а затем развивающееся из самого себя отождествление познающего субъекта с Абсолютным Духом у Гегеля. В разных формах всюду мы находим одну и ту же идею: поглощение мыслящим разумом мыслимого им мира ради умозрительного господства над ним. Но, достигнув холодных, снежных вершин, разум уже не может удовлетвориться одной умозрительной властью. И тогда гегелевский дух, отрекаясь от своей абсолютности (лишь от термина, но не от сути), от всей, так сказать, идеалистической шелухи, овладевает марксизмом, чтобы стать материальной силой,

действующей не на профессорской кафедре, а в реальной истории. Эта сила, после многих превращений, создает режим тотальной идеологии, в которой тот же абсолютный дух под иным именем вновь познает и материализует себя самого. *Cum grano salis*, можно было бы предположить, что с падением Берлинской стены закончилась и авантюра самопознания, начавшегося с декартовского *cogito*.

— Что вы хотите этим сказать?

— Хочу сказать, что идеологический режим в момент его наивысшей зрелости был режимом абсолютного солипсизма, в котором разум теории узнавал себя во всех опосредованных им вещах: не только в политике или в философии, но и в экономике, литературе, морали, химии, математике, сельском хозяйстве, строительстве плотин, производстве обуви на душу населения и т. д. Абстрактное я идеологического человека, которое, конечно же, не совпадало ни с одним конкретным индивидуумом, обнимало собой все занимаемое им пространство и заявляло в каждой вещи: «я существую, потому что мыслю в тебе». Я, власть, знание-сила, исповедую в тебе свою веру. Ты служишь проекцией моего мировоззрения, его телом, трудом, голосом и устами. А все то, что мыслило иначе и не служило нужной проекцией, все, что противоречило этой картине мира, вытапывалось, вычеркивалось из существования. Однако в итоге вычеркнутого, оттесненного в подсознание накопилось столько, что оно в конце концов взорвало все возведенное здание. С философской точки зрения идеологический режим был грандиозным процессом самопознания, обретения своего вездесущего коллективного я, отметившего собой все сущее как охваченное его мыслью, отражающейся в каждой вещи. Эта попытка была обречена на неудачу, ибо познающее я с самого начала было ложным.

— Пожалуйста, поконкретней...

— Возьмем понятие отчуждения, которое у Гегеля понималось, среди прочего, как опредмечивание духа. Дух сначала как бы полагал, а затем познавал самого себя в реальности...

— Что же в этом ложного?

— То, что гегелевское понятие духа было все той же абстракцией нашего разумного, мыслящего я, которое само себя открывает в истории и природе, в то же время незаметно снимая отчуждение в самом человеческом духе. У Гегеля чем абсолютнее дух, тем меньше в нем человеческого. Это противоречие было невольно выявлено Марксом, начавшим, как вы помните, с точного и жесткого анализа механизма отчуждения. Но даже объяснив его на социальном уровне, марксизм так и не сумел объяснить, от чего, собственно, отчужден человек. Если есть в нем чужое, значит, есть и нечужое, подлинное? И коль скоро оно есть, его нужно высвободить от внешних, враждебных, порабощающих сил? Но речь шла не о человеке, он, можно сказать, был «снят» классом, класс же в свою очередь «снят» учением о классе, охватившем собой вселенную, опредметившем ее в тотальном знании, в коем трудно ли разгадать «пролетарский» псевдоним абсолютного духа? Знание, овладев рычагами истории, явило себя затем тотальной диктатурой. Это был плод ее души, в котором, конечно, оно никогда бы не согласилось узнать свое порождение, то окаменевшее в словах царство окончательной справедливости, развалины которого мы еще носим в наших биографиях. Это здание из мертвых словесных камней было проекцией на экран истории некоего отчужденного, превращенного, собирательного Эго (опредмеченного в Партии, Народе, Вожде, Идеале, Государстве, Родине), которое стало поглощать живое эмпирическое я отдельных лич-

ностей. Как гигантская хищная птица, коллективное я, взмахнув совиными крылами, бросилось поедать человеческие души, а затем в немереном количестве и тела.

— И что ж, по-вашему, все началось с самопознания? От фронтона Дельфийского храма?

— Правду сказать, гораздо раньше. Но я хотел указать на один из ошибочных маршрутов нашей мысли, начавшийся с совершенно верной предпосылки: «Познай самого себя!» Дело в том, что, начав познавать, наше я выбрало именно себя, в его умозрительной самодостаточности и замкнутости, а не Другого в себе. Самопознающее я стало двоиться, вглядываясь в себя как в зеркало, увеличивающее его до умопомрачительных размеров, до бесконечных, уходящих в историю и природу проекций себя самого. «Объясняя мир», философ всегда искал понимания себя самого. Так, если источнику мироздания он дал имя «апейрон», как Анаксимандр, или «влаги», как Фалес, то свидетельствовал тем самым, что обладает иным видением мира, открывающимся какому-то иному зрению, другому я. Философия — это способ быть самим собой как другим, пребывающим на дне колодца.

Однако после «чистых идей» было бы интересно обратиться к другому поиску, иному самопознанию, ведущему к низинам, туда, где «хаос шевелится». Здесь вместо движения «вперед и выше» возникло другое: назад и глубже. Говорю об одном из самых важных и ложных открытий недавней эпохи: о бессознательном.

— Почему вы называете его ложным?

— Потому что психоанализ не останавливается на своем открытии и предлагает собственную версию подлинности человека. Его пафос в принципе тот же, что и пафос критической философии: обы-

денное мышление, наше подручное человеческое я неподлинно. А то, что подлинно, сокрыто. Есть, однако, тропинки, по которым мы можем туда добраться и, так сказать, исправить и восстановить самих себя. Но если философия ищет и строит я среди звезд, то психоанализ отправляется в подземелье, где «плод души», еще не родившись, не осознав себя, ушел и спрятался в свои комплексы. Одна занимается построением правильного мышления, другой — психотерапией, но в основе и там и здесь лежит общая установка: мое видимое, познающее эмпирическое я неподлинно, за ним стоит другое, которое надо открыть, развить, выразить.

— В чем же здесь ложь?

— Я предпочел бы говорить о правде и лжи. Правда — в умении найти за невротами, за сновидениями, даже за оговорками какое-то скрывающееся в нас сознание, которое мыслит импульсами и нуждается в крепкой узде социального *сверх-я*. Не правда в том, что импульсивное и хаотическое — лишь одно из наших я, и у нас нет никаких, в сущности, прав возводить его в ранг единственно подлинного. Наряду с ним, за ним, над ним можно найти и другое.

— Например?

— Например, я живущего в нас художника, которого пробуждает произведение искусства, т. е. диалог с удивительным. Необязательно при этом быть творцом красоты, это уж кому дано, но думаю, дано всякому красоту видеть, слышать и ей откликаться. И откликаясь, мы неожиданно узнаем себя в возникающих перед нами образах. Потому что все эти образы мы уже носим в себе. Для того, чтобы пробудить их, и существует искусство. В этих образах заключен хранящийся в нас опыт, в конечном счете наше изначальное, пока неведомое я. Если нам легко было

узнать себя в участниках спора сердца и тела, то мы также встречаемся с собой в созерцании, в сопереживании, в слиянии с тем *ты*, которое и окружает и окликает нас.

Чтобы отдохнуть немного от философии, позвольте привести отрывок из стихотворения Николая Заболоцкого, который, на мой взгляд, служит одним из таких классических образов самопознания.

Я не умру, мой друг. Дыханием цветов
Себя я в этом мире обнаружу.
Многовековый дуб мою живую душу
Корнями обовьет, печален и суров.
В его больших листах я дам приют уму,
Я с помощью ветвей свои взлелею мысли,
Чтоб над тобой они из тьмы повисли
И ты причастен был к сознанию моему.

— Классично и старорежимно. Как называется стихотворение?

— «Завещание». Поэт, вглядываясь, узнает свое посмертное существование в том, что было ему мило при жизни, куда он «вложил» себя, в цветах и деревьях. Он завещает себя им, надеясь, что и мы, современники и читатели, встретим и услышим его в том, к чему когда-то обращались его глаза и сердце. «Многовековый дуб» с его корнями и листьями, «дыхание цветов» вошли в его глубинное *я* и стали им. Так одно *я* входит в общение с другим, когда незримый опыт одного входит и в нас, сплетается с нашим восприятием, с нашей памятью, становится новооткрытым уголком нашей души. «Нет лирики без диалога», — говорит Мандельштам. Благодаря поэту мы входим в общение не только с ним, но и со множеством других сознаний, в которых был собран, кристаллизован тот же опыт. Этот опыт собирает нас в себе, в нем мы находим друг друга.

— А местом общения становится это *ты*, тот «мой друг», к которому поэт обращается в конце отрывка?

— *Ты*, конечно же, есть alter ego поэта. Отражение его взгляда, эхо голоса. И все же, это другое — не подручное, не повседневное наше *я*. Оно скрыто в ветвях, оно скорее лишь угадывается нами. В этом угадывании оно становится воображаемым *ты*, с которым мы ведем диалог, узнавая и не узнавая себя. Всякое искусство, не только словесное, но и музыка, живопись, существует как диалог, обращенный к *ты*. Диалог выносит нашу личность из непосредственно данного, из обыденной речи, из повседневного, из при-бытия, как сказал бы Хайдеггер, в иное, в туда-бытие, в котором и наше *я* становится иным. Неважно, что мир, который возникает в этом инобытии искусства, может состоять из тех же предметов, которые окружают нас в здешней жизни. Произведение искусства или мысли несет в себе личность, обнимающую собой воспринимаемый ею фрагмент реальности вместе с незримым *ты*, с которым мы вступаем в общение. Это *ты* содержится в нашем же сознании, часто в какой-то сокрытой его области, которую мы открываем для себя, реализуя ее или изводя вовне.

— Вы хотите сказать, что в нашем *я* всегда живет иное, одно, непосредственно данное нам, другое, отбрасываемое на какой-то экран, и они пребывают в диалоге между собой?

— Диалог — слишком мирное, даже ручное слово. Иногда он бывает и спором, довольно решительным, можно сказать, яростным.

— Когда же возникает этот спор? Идет ли речь о двух *я* шизофреника или невротика?

— Напротив, *я* внутреннее и подлинное, спорящее с обыденным, внешним — это признак здоровья,

обретения целостности. В этом, среди прочего, и заключается парадокс христианства: чем сильнее выражен внутренний спор в человеке, чем острее конфликт между двумя *я*, тем он естественнее, цельнее.

— Не могли бы вы объяснить это подробнее?

— Философ, психоаналитик, художник, о которых мы говорили, проецируют самих себя на другое, удваивая себя, они в каком-то смысле себя отчуждают, опредмечивают, являют на гигантском экране. Если *я* мыслителя целиком «инвестирует» себя в умозрение, если *я* творца выражает какой-то «образный» слой его личности, который он выносит на свет, то *я* христианина и прежде всего подвижника пламенно отрицает падшую эмпирическую свою природу ради природы высшей или первозданной. Но между философом, психоаналитиком, художником и аскетом есть и нечто общее: видение иного образа самого себя. Различна перспектива видения: чистый разум, подсознательное, сокровенный опыт художника, наконец Откровение.

— Богословы утверждают, что именно Откровение открывает человеку самого себя. Однако в нашем контексте самопознания что стоит за словом Откровение?

— Оно ближе всего к самопознанию художника, хотя и радикально отличается от него. Наше *я* здесь ищет не столько выразить себя, сколько открыться Другому, отдать себя Тому, Кто входит в нас как суд и как любовь. Оно ощущает свою малость перед лицом стоящего перед ним *Ты*. Но вместе с тем это *Ты* не набрасывается на человека извне, не хочет подменить его собою, оно есть таинство его подлинного *я*. Словно Адам, едва сотворенный, просыпается в нем, разбуженный Божьим зовом. Человек сотворен как таинство Бога Живого. Для меня нет лучшей апологии христианства, чем устройство человека.

если вспомнить название известной книги святого Григория Нисского.

— «В тех, в ком не помрачилась красота, — писал св. Григорий, — отчетливо видна верность сказанного, что человек стал подражанием Богу».

— Но что это означает? Бог целен и един, человеку же далеко до целостности. Бог совершен, человек нет. Однако человек видит в себе образ, которому он не соответствует, он причастен Личности, которая открыта ему и вместе с тем им же и заслонена, ощутима и невыразима. Бог находится за горизонтом нашей субъективности. Познающее *я* философа, лирический герой поэта, колодезное дно психоаналитика, наконец пребывающая в покаянии и невидимой брани душа аскета, все они очень по-разному за видимым *я* видели невидимое и в известной мере его творили. Перефразируя Григория Нисского, можно было бы сказать, что человек стал подражанием своему собственному *я*, но узнаваемому им в Боге. Чтобы такое *я* принять, надо ему открыться. В этом разница между тем, что называют «культурой» и «верой».

— Разве они противостоят друг другу?

— Они обращены друг к другу изначально, но в жизни чаще бывают противопоставлены. Так, в культуре *я* творит свое другое, это может относиться также и к религии в той мере, в какой она является порождением культуры, т. е. созданием коллективного бессознательного. В Откровении, когда мы открываемся ему, наше *я* не сочиняет себя, отказывается от самопроекции, оно предстает нагим и беззащитным перед ударяющим в него лучом божественного присутствия, божественной славы.

— Означает ли это, что религия противостоит вере, как иногда утверждается в радикальном протестантизме?

— Конечно, нет, вера может существовать только в оправе религии, т. е. в образе человеческого наследия (таинств, обрядов, молитв), наследия, запечатленного присутствием Божиим в Духе Святом. Ни одна душа на земле еще не научилась обходиться без тела. Но отношения между телом и душой бывают подчас напряженными, иногда душа рвется ввысь, а тело становится слишком дебелим, так что душа в нем еле дышит. Религиозное тело должно служить духу, зажженному в душе, иначе оно замыкается в своей телесности. Бывает так, что Бог изгоняется самодостаточной религиозной закрытостью, самой непроницаемой из всех. В плотской тяжести религии всегда есть частица трансцендентного, но этой частицей мы порой готовы обманывать самих себя, принимая ее за Откровение. Опасность религии в том, что, как и все идеологическое, она может стать одной из эмоциональных проекций нашей замкнутой в себе натуры. И ею порой становится.

— Значит, существует и открытое *я*?

— Оно открывается, когда начинает оспаривать свои проекции, свои отражения, которые само же выстраивает. История, может быть местом реализации утопий, больших и малых сражений за власть, но также, как сказал Пастернак в «Докторе Живаго», и «установлением вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению». Это значит — в согласии с Гегелем, но и вопреки ему — история есть путь самопознания нашего *я*, открывающего в себе Другого.

— И все же откуда оно о нем узнает?

— Один из даров человеку — творческая способность наблюдения за собой. Недаром уже Сократ поминал своего «неведомого бога». Он знал его интуитивно, помимо известных ему религий. Но че-

ловек может собой «увлечься», замкнуться в одной из своих идей о себе, но может и вступить в спор со своими созданиями, признав их неподлинными, неокончательными, не выражающими «божественной» глубины его личности. Этот спор есть двигатель культуры, творчества, иногда даже религии. Никакое творчество не бывает окончательным и завершенным, об этом писал Бердяев в «Смысле творчества», но хочет выразить то, что остается невыразимым, то, что остается запредельным.

— Что же это?

— Мы знаем, что запредельное «мой прах переживет и тленья убежит», но редко помним, что оно заключено в нас.

— Вы хотите сказать, что человеческая личность многоголосна, полифонична?

— Да, но это не полифоничность, существующая лишь ради самой себя как некая эстетическая самоценность. Многоголосый спор идет вокруг того, что заключено в человеке. Часто в этом споре наиболее одаренные люди совершают наиболее глубокие ошибки. В молодости я много читал Хайдеггера и поражаюсь остроте его анализа при выводах с точностью до наоборот. Вместо формулы «Бытие-к-смерти» следует поставить призыв, пронизывающий наше существование и обращенный к бессмертию, касающийся всего, что сотворено. Иначе говоря, к нашему самому подлинному, непреходящему я. И мышление философа, как и художника, ищет его в себе или — в этом непреходящем. Но оно не складывается из опыта, не строится мыслью, оно дано «с самого начала». Эту данность как дар следует прежде всего постичь, принести ему нашу веру, одеть ее языком. По сути, наша личность в ее изначальном божественном измерении, это диалог о бессмертии, заключенный в ней самой. Бессмертии ложном — в своих отражениях, в гигант-

ских умозрительных зеркалах — и в бессмертии с Богом, живущим в нас.

— У Хайдеггера есть другая интереснейшая идея «спора внутри истины». Спора истины о себе самой. Истина «разверзает» спор в человеке, обнажая иной пласт его бытия, в котором Бог остается безымянным.

— Но этот неумолкающий спор в человеке для меня — одно из доказательств бытия Божия. Мартин Бубер говорит: «Человек может всеми силами отвергать бытие Бога и ощущать Его в святости диалога».

— Тогда позволю себе спросить напоследок: почему спор? Откуда диалог?

— Спор оттого, что «человек, — по слову Паскаля, — бесконечно превосходит человека». Он не может слиться ни с одним из своих отражений, не может отождествить себя с бессознательным или со *сверх-я*, никогда не может себя до конца принять. В нем есть большее, иное, и он знает об этом. И с тех пор, как он был создан, он ведет с самим собой спор о том, что его превосходит. Он хочет убежать тленья земного существования, но прежде всего тлена собственной персоны во всех земных ее воплощениях. Наша культура, как и вера, отмечены этим спором. Да и сама вера — разве она не есть обнаружение в себе Другого? Не причастие Другому, живому и любящему, Который сокрыт в нашем *я*? Он глубже нас, и Он становится бесконечно важнее и нас и жизни самой.

— О каком Боге вы говорите?

— О Боге, ставшем человеком. И всякий раз становящемся Им в нас самих. «Кто сам себя знает, тот дойдет и до познания Бога», — говорит св. Климент Александрийский, открывая третью книгу «Педагога», которая называется «Об истинной красоте».

«Если ты внемлешь себе, — вторит ему св. Василий Великий, — то не будешь искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя». «Премудрость Создателя», окружающая нас, а не отражения нашего эго. Всякая личность несет в себе ностальгию по этой красоте, которая становится в ней спором между Словом, которое было в начале у Бога, и ее собственными словесными изделиями. Спор в человеке идет оттого, что Бог так возлюбил мир и был настолько щедр, что поделился с человеком самим Собой, вошел в его человеческое начало. И отпустил его на свободу с тайной Слова в душе, с заброшенным в него семенем Света. Об этом говорили уже первые апологеты. Слово, как и красота образа Божия, изначально вложены в человека; он живет в их притяжении, в общении с ними, разгадывая их как загадку.

— Ну, а есть ли те, кто ее разгадал?

— Разгадавшие суть те, кто вернули изначально свое *я* тому *Ты*, которое бесконечно и таинственно их превосходит. Те, кто доподлинно узнал себя в *Ты* и сумел исповедать его. Но разве я уже не говорил об этом? Поэтому, думаю, чтобы не возвращаться на «круги своя», настала пора поблагодарить вас за вопросы.

— Должен ли я благодарить вас за ответы? По правде сказать, не знаю. Они, наверное, возбудили больше вопрошаний, чем было их в начале нашей беседы. Так что впору, наверное, все начинать сначала.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЛИЦА

«У САМОГО ИСТОКА ГЛАГОЛА»
СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ: ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

Посвящается
Наталии Петровне Аверинцевой

«КРИНЫ МОЛИТВЕННЫЕ»

Принимаясь за это размышление о Сергее Сергеевиче Аверинцеве, я прежде всего обращаюсь к его стихам. Стихи эти хотелось бы назвать «молитвенными кринами», как иеромонах Киприан Керн назвал свою книгу о литургической поэзии, чьи слова, как стебли цветов, чуть сгибаются под легкой, бесплотной тяжестью молитвы.

Боже, слова отбегают
от утлого жилища человека,
к чувству нашему плотскому
неразгаданно безучастны;
отбившись от руки, блуждают,
как псы одичалые воют:
лучше им к Тебе возвратиться,
к Твоей приникнуть святыне.

«Процвела есть пустыня, яко крин, Господи...» (Ирмологий, глас 3, ирмос 3 песни канона). Когда думаешь о среде, о почве, из которой вырос «феномен Аверинцева», образ пустыни, «процветшей», как лотос (по-славянски крин), приходит на память сам собой. Конечно, менее всего можно услышать в его словах вой псов одичалых, скорее перед нами фигура нериторического покаяния, потому что слова его никогда не блуждают, отбившись от руки, а скорее ныряют в глубину в поиске сокровищ с пото-

нувших кораблей, а, добыв их, очищают от водорослей и тины... Кажется, аверинцевские слова сохраняют в себе запах тех глубин, они дышат милой стариной и теплотой недавно погасших алтарей, на которых греки приносили жертвы, пахнут морями, бухтами и проливами, через которые когда-то прошел Одиссей, возвращаясь на родину...

Многих людей, города посетил и обычаи видел...

Путь Аверинцева, который можно проследить по всем пройденным им городам и «посещениям», — это неторопливое молитвенное возвращение к святыне.

КЛЮЧ ГЕРАКЛИТА

Всякое творчество можно рассматривать в разных ключах, которые мы вправе одолжить порой у самых неожиданных авторов. С давних пор я пытался разгадать загадку Аверинцева, пользуясь «ключом Гераклита». В памяти моей живет один его фрагмент, оставшийся, как и все у него, темным и неразъясненным: Он гласит: «Многознание уму не научает; иначе научило бы...(В 40)» — и далее следуют имена гераклитовских оппонентов: Гесиода, Пифагора и других. В те годы, когда имя Аверинцева уже элитарно шелестело по библиотекам, избранным аудиториям, толстым журналам, я, отталкиваясь от атмосферы интеллектуального снобизма, обращал гераклитовский стих отнюдь не в пользу его как горделивого носителя или, как мне казалось, носильщика бесполезных сведений. Познания, накопленные им, и тогда и теперь поражали блеском, казавшимся мне, признаться, блеском монет, перебираемых скупым рыцарем на глазах завистливо изумленных зрителей. Неофит 70-х годов, не без иронии смотрел я на стаи молодых богоискателей, слетавшихся к та-

релке пахучего меда учености под названием «лекция Аверинцева», вспоминая, вероятно, не к месту, евангельские слова о купце, распродавшем свои богатства ради единой жемчужины... Короче говоря, «многознание уму не научает...», «умом» же, логосом, лотосом-крином было для меня лишь внутреннее ведение, расцветающее в Слове, которое было в начале у Бога и в начале у человека, и рядом с ним все прочее казалось грудой стекляшек.

Чем же было это внутреннее ведение, не желавшее найти себя ни в каких познаниях внешних? Оно казалось силой, действующей в вещах, противостоящей хаосу многих бесполезных инструкций о культуре и мире, самой скрытой сутью реальности, «алетейей» в толковании Мартина Хайдеггера 16-го фрагмента Гераклита, т. е. истиной, раскрывающейся из тайны, в которой бытие являет себя человеку. Эта истина не может быть добыта никакой археологией знаний или учеными экспедициями в недра культурных пирамид. Там можно обнаружить полузабытые древние клады, ломбарды человеческой самости, которые тяжестью своей заглушают собой Слово Божие, «звенящее» лишь в нищете духа. И сегодня так думают многие, противопоставляя культуру не столько Слову, сколько культу, как нечто заведомо бесполезное, отвлекающее от «алетейи» церковности, спасительного «единого на потребу». Как будто широта и разнообразие культурных пейзажей только заглушают речь ума или логоса в нас, затемняют свет тайны, идущей от Слова и веры, ему причастной.

Сегодня я знаю, что ошибался. Протест против бездушности информационных хранилищ был в данном случае поверхностным, не принимающим в расчет того аверинцевского «безмолвия Слова», которое может быть скрыто и в самой многословной разветвленной науке. Но услышав однажды стоявшую за ним

«ту полноту, какой названья нет», я уж не мог оторваться от этого богатства тишины, рассеянного, запрятанного в аверинцевских текстах с внешним обилием их культурных воспоминаний, от того, что с самого начала было насыщено напряженным молитвенным диалогом, растущим из удивления, которое передается всем «имеющим уши».

Так что, если «поверить гармонию алгеброй», а Аверинцева Гераклитом, коль скоро мы с него начали, я предпочел бы сегодня другой фрагмент, 54, который гласит:

Неявная гармония лучше явной.

И вот эту неявную гармонию удалось ему построить из множества осколков, островов, по которым разбросано племя аверинцевских наук. Ибо «материальная сила — [даже когда речь идет о «материи» мысли (В.З)] — позволяет сбыться духовному смыслу».

«АРХИПЕЛАГ АВЕРИНЦЕВА»

Константин Сигов в своем послесловии к сборнику «София-Логос» удачно назвал это скопление архипелагом, «универсальным путешествием знаний от А до Я». Это «А», или точка отсчета, у Аверинцева находится повсюду: у греков, с которых он начинал, у древнерусских книжников, к которым он пришел, в одном из акафистов Божией Матери, мудрость которого он помог нам открыть, у Отцов Церкви, с которыми он никогда не расставался, у Владимира Соловьева, ставшего его собратом, у Ахматовой, Цветаевой, Вячеслава Иванова и других поэтов и вечных спутников, у Вальтера Бенджамена, Рильке, Тракля, Юнга, Маритена и многих других, бывших его попутчиками или скорее друзьями... И во многом разном другом.

Но при всем этом Аверинцев никак не стал ходячим тезаурусом, исполняющим должность энциклопедии мировой культуры. Если взглядеться в путь его мысли, как будто перегруженной, но вместе с тем подвижной и легкой, мы почувствуем, что ее «А», ее «архэ», начало лежит до рождения слов, «у самого истока глагола», как он скажет впоследствии. Родившись из созерцания, его слово следует по своему кружному пути, чтобы в конце вернуться к тому же истоку. И, может быть, лучше было бы говорить о «путешествии от А до А». Именно этот исток, остающийся нераскрытым, который в итоге оказывается и завершением, притягивает и завораживает нас. Может быть потому, что в каждом из своих спутников Аверинцев ищет сообщника и собрата, участника общему секрету Премудрости, построившей себе дом или хотя бы временное уютное жилище в такой-то судьбе, в культурологической загадке, в конкретном стихе и скрытом за ним безмолвии. И вся эта полнота безмолвия-знания доверяется любому из его внимательных читателей. Какой бы мы ни взяли аверинцевский текст — это всегда шедевр состоявшегося, сбывшегося человеческого общения. Он, если воспользоваться одним из любимых аверинцевских словечек, «окликает» людей и понятия, и они оживают и молитвенно зацветают. Герои этих работ поворачиваются к нам какой-то просветленной своей стороной, озаренные сердечным светом, который падает на каждый из островов аверинцевского архипелага.

Словно эти острова находятся в переключке и переписке между собой и с породившим их автором, которого по-настоящему можно услышать лишь в интонации мягкой беседы с глазу на глаз. Аверинцев умеет слышать, ибо с изумительной способности откликаться начинается архипелаг его островов-откликов, потому что другого он научает своему наречию

и своему молчанию. И речь каждого из них (идей, эпох или личностей) становится плотной и насыщенной, ибо собственный его голос сливается с голосом другого, не заглушая его, давая ему высказаться полностью, создавая тем самым звуковую материю для Премудрости, чей голос всегда полифоничен.

КЛЮЧ МАНДЕЛЬШТАМА

«Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого Запада», — писал Мандельштам о Чаадаеве. Пожалуй, еще с большим правом можно отнести эти слова и к Аверинцеву.

Не случайно мы вспомнили об одном из самых близких ему поэтов, у кого легко найти множество словесных троп, которые могут привести нас и к феномену Аверинцева. Искать и находить подобные, часто неожиданные пути от одного к другому — в этом один из его стилистических секретов. «Предметы друг от друга далековатые», по ломоносовскому определению поэзии, но связуемые воедино, создают эффект плотности, сгущенности и исторической конкретности. Такая вот плотность была своего рода сопротивлением слова в те годы, когда в гнилых или мумифицированных словах можно было увязнуть как в смрадном болоте. Сегодня, оглядываясь на вчерашнее это болото (кем только не протоптанное тогда), мы не найдем в нем аверинцевских следов.

«Я чувствую почти физически нечистый козлий дух, идущий от врагов слова», — писал Мандельштам в 1921 году в статье «Слово и культура». Это было самым точным определением той эпохи, которая приговорит и самого поэта. В те годы, когда юный Сергей Аверинцев только начинал свои тончайшие отношения со словом, козлий дух уже не нес в себе запаха смерти, по крайней мере физи-

ческой, но был так тяжел, гнетущ и вездесущ, что давно уже казался всем нормальной человеческой атмосферой. Уже тогда, когда не веяло ни малейшей надеждой, что все это однажды распогодится, он умудрялся дышать иным воздухом, который, казалось, выветрился десятилетия назад. Даже не говорить, а просто дышать, не принимая легкими болотных испарений, не становясь в позу борца с врагами «козлиного духа» (героическое это противостояние, увы, так часто становилось губительным именно для иного, высшего духа, который мы хотели бы защитить).

Поначалу скорее интуитивно, а затем, думаю, вполне сознательно, он решил иметь дело только с первыми гражданами республики мыслителей и поэтов, которых так безошибочно умел находить. Я думаю, что сама его эрудиция рождалась не от неразборчивой жадности к многознанию, но из потребности дружбы, той именно дружбы, которая на эллинском языке называется *φιλία*, и отсюда его *φιλῶλογία*, *φιλῶσοφία*, которые у Аверинцева не суть предметы и дисциплины, но состояния дружащей, любящей души. «И море и Гомер, всё движется любовью», — вспомним еще раз Мандельштама, ибо аверинцевское море с его заповедными островами словно пронизано теплым Гольфстримом... Не на всех островах жили герои, в равной мере ему близкие, со-душевные, со-причастные его открытиям, но нигде не было у него тона жесткого неприятия, отсекающего — не заблуждения, но всю личность другого. Метод Аверинцева — изошренность слуха, от коего рождается и диалог, диалог, настолько открытый к собеседнику, настолько его понимающий, что это понимание как будто мешает высказаться самому автору. Его собственную мысль нередко приходится ловить в контексте мыслей о другом, и потому

бывает нелегко провести границу между тем, где целиком он, и тем, где его уже нет совсем, но есть тот другой, участник его братского пиршества.

«Глубокая радость повторенья охватывает его, головокружительная радость» (Мандельштам), потому что Аверинцев умеет и любит находить себя в любом из собеседников. Оттого он остался удивительно свободен от охватившего всех (в особенности с началом вольной эпохи) неистового эго-изверженья, упоения мусорными кучами, публично выметаемыми из подвалов своего я. Его острова или скорее ночные корабли перекликаются, посылают друг другу ночные дружественные огни, знаки, сигналы, ибо в основе их звучит одна и та же весть, только звучит по-разному в сотне разных интерпретаций, статей и стихов.

«Стихотворение, — говорит Мандельштам, — живо внутренним образом, который предваряет написанное стихотворение». Мы видим, как этот внутренний образ, созревший в Аверинцеве, угадывается, без усталости поэтически создается им в его собеседниках и друзьях. Внутренний этот образ он находит повсюду, потому что он живет прежде всего в нем и называется «Премудростью».

СОФИЯ, ШЕХИНА, СЛОВО

Своего читателя Аверинцев всегда повышает в чине, вводит на равных в очень избранный, хотя и совсем не тесный круг доверительных друзей, и всякий приглашенный поневоле следует за ним, хотя и не всегда чувствует себя уютно на его широтах.

Таким выглядит его приглашение к паломничеству к Софии. «Лично мне кажется невозможным произносить имя города Киева, — говорит он в начале лекции в Киево-Могилянской Академии по случаю присвоения ему профессорского звания *Honoris causa*, — без мысли о его святейшем Палладиуме, зо-

вущемся собором Святой Софии». Оборот «лично мне...», казалось бы, подчеркивает субъективность говорящего, который слегка извиняется перед слушателями за свое не к месту высунувшееся я. Однако в этом зачине уже ощущается мягкая властность, не от характера идущая (ибо трудно найти более деликатного человека), но возникающая от атмосферы культа, в который мы вслед за автором готовимся вступить. И вот уже слушатель или читатель отправляется в путь по аверинцевскому архипелагу из порта по имени «святейший Палладиум», унося с собой в дорогу частицу его святости. «Тема этой работы одновременно и узка, и широка до неисчерпаемости», — начинается другая, более ранняя работа о Софии, и вот, начавшись от апсиды киевского храма, нить его повествования-мышления зарывается вглубь, уходит к своим корням у Прокла и Плотина, у Гомера и в Старшей Эдде и многих других. Премудрость окликает Аверинцева отовсюду, так что кажется, что путь его никогда не кончится, но таково уж свойство знаменитой славянской, достоевской или скорее даже пушкинской всемирной отзывчивости, заставляющей останавливаться и отзываться на всякий оклик. (Для сравнения: западный метод и ум тащит вас из пункта А в пункт Б, как буксир, не делая никаких дальних, для дела бесполезных экскурсов, не взмывая ввысь, не ныряя вглубь, и пункт назначения вам, как правило, всегда известен заранее). В аверинцевском же плавании важно само мягкое доверительное скольжение, важна душевность отклика, порой ничем не оправданная задержка в пути, какая-нибудь деталь, вдруг выплывшая из памяти, которая подается как приношение к невидимому алтарю, и он-то, собственно, и есть скрытый пункт назначения. *Премудрость построила себе дом*, но теперь эта постройка происходит на наших глазах.

лишь совсем неискушенный читатель не заметит, что, сам того не желая, оказывается в этом доме, причем не извне, как культурный наблюдатель, но изнутри, как участник культа, в который чувствует себя вовлеченным.

Мы минуем земли, на которых Премудрость оставила свой след, и причаливаем к Библии, к Слову, ибо в конце концов именно к этому материку приводит нас Одиссей-автор. Да простят мне слушатели вольность толкования, Слово в этом аверинцевском тексте рождается из Шехины, из сакрального присутствия, из проявлений Бога в мире, которое по смелой интерпретации автора оказывается как бы умноженным вторым Я Единого. Иное Я Бога и есть Премудрость, названная в книге Иисуса Сына Сирахова *дыханием силы Божией и чистым изливанием славы Его*.

Шехина не только присутствует, осеняет или вселяется в нас (по словам молитвы Духу Святому), ее роль у Аверинцева более деятельна: то, что рождается от нее или озаряется ею, она собирает у себя, как птица под крылья.. Она «художествует» в человеческом деянии, искусстве, устройении общества, молитве.

Собирая космические тела в устроенное мироздание, собирая мысли людей в дисциплинированный интеллектуальный космос, Премудрость собирает земли, города и страны в централизованную сакральную державу. Ибо государство тоже есть ее «дом».

Позволю себе рискованную аналогию: «интеллектуальный космос» Аверинцева возникает из соединения многих культурных тел, фрагментов, лиц, встретившихся как бы случайно, без заранее обдуманного плана, но становящихся только благодаря интуиции, родившейся раньше текстов, неким

культовым зданием, государством добрых знаний, державой открытий, обществом любителей премудрости, разумеется, пока лишь чисто человеческой премудрости, слагающейся воедино в какой-то грандиозной фреске. В «сакральном интеллектуализме» Софии Аверинцева сакральность кажется надежно спрятанной за интеллектуализмом, но по мере умножения и духовного уплотнения его текстов мы видим, как она все более открыто заявляет о себе. Заявляет прямо, в качестве своего, аверинцевского исповедания православной веры.

Ведь можно исповедовать веру и так — рассказывая о накопленных богатствах просветленного ею разума. «Веровать в единого Бога, — говорит Аверинцев о митрополите Иларионе, авторе “Слова о законе и благодати”, но, наверное, был бы вправе сказать и о себе, — не просто святее, но и умнее, и потому умнее, что святее». Впрочем, никогда бы он о себе ничего подобного не сказал и по смирению своему даже бы и не подумал. Но он на деле выявил этот, если не открытый им, то по-новому доказанный закон, принося уму все, что было создано святостью, созерцанием Шехины, или Премудрости, и собирая сокровища ума, всю память о встречах, беседах, диалогах, окликаниях — в открытом Аверинцевым для нашей эпохи «палладиуме» святости знания.

«САРАХ ДЕИ»

В радости повторения, удивившей Мандельштама, т. е. в радости нахождения и узнавания залежей Премудрости, или Шехины, во множестве культурных пород Аверинцев не повторяется, не останавливается в своем поиске, не священнодействует над прошлым ради сизой его древности. Раньше казалось, он никогда не решится выйти из своих уютных и вполне просторных гаваней античности, но, оказы-

вается, и на корабле современности он держится ничуть не менее уверенно. Мы не говорим лишь об актуальности новых тем, о публицистике, в которой он проявил свое мягкое и вместе с тем острое мастерство, но о чем-то бесконечно более существенном, о современности самого себя, о том, что может быть названо «здесь и теперь» в диалоге со Словом. Такой диалог полагается им в основу всякой культуры, которая вправе называться этим именем.

В этом суть его новизны, неповторимости, его аверинцевской вести. Он обращается к Слову, которое *было в начале у Бога* не для того, чтобы рассуждать о Нем или описывать Его опыт у других, но в нем свободно творить и просто быть. Не для того, чтобы его осмыслить и создать еще один искусно ограненный памятник своему осмыслению, но остановиться в удивлении перед его тайной. Тайна заключается не в какой-то непостижимости или апофатичности, но в том, что сам Аверинцев назвал однажды «богочеловечностью слова», имея в виду простое человеческое слово, кирпичик культуры, из собрания которых Премудрость строит себе дом. Тайна — в самом снисхождении Слова Божия, которое облекается в богочеловеческую, подчас угловатую речь священных текстов. За этим классическим постулатом может скрываться и другой смысл, универсальный, не до конца постижимый, как бы открывающийся в бездну.

Поэтому оно имеет право утверждать, что по внутренней логике этого же самого чуда в человеческом слове может быть вмести́мо невмести́мое Слово Божие; что человеческое слово, как это можно передать разве что непереваемой латинской формулой, «*saraх Dei*». Правда, для этого человеческое слово должно преодолеть себя, выйти за собственные пределы, оставаясь вполне человеческим, но преобразуясь в нечто более чем человеческое.

«Сарах Dei» — дар человеческому слову, ставший возможным благодаря Воплощению, чей отсвет отныне лежит на всех наших словах, либо отталкивающих эту способность «светиться Богом», либо ее на себя принимающих, ищущих озариться Им. Слово стало плотью в Иисусе из Назарета, и это единственное событие в истории не может не отражаться (или затемняться) во всех «добрых» или «злых», «живых» или «мертвых» словах. И не только словах, но и во всех логоносных актах человека, будь то любое из искусств, любое из наших решений и действий. Открытие Аверинцева, одно из открытий, — в ощущении и подтверждении на множестве примеров этой неустранимой ответственности, коей обременен всякий человек христианской эпохи. Быть «сарах Dei» значит быть способным выразить, пусть даже косноязычными средствами, присутствие Божие среди людей, или Шехину, Премудрость, Благовестие, которые нуждаются в нашей речи, будь эта речь словом, образом, мыслью, поступком.

С недавних пор мы начали благочестиво повторять мысль о. Павла Флоренского о происхождении культуры из культа, разумея под культом преимущественно богослужение в храме и не оставляя любой культуре иного права на выживание, кроме воспроизведения культовых богослужebных форм, прежде всего живописных или пластических. То, что в основе культуры, созданной Аверинцевым, лежит именно особый культ, несомненно, ибо «из света рожденное» слово утверждает здесь свою способность принять у себя неведомого, неместимого Гостя. Его присутствие обнаруживает себя в славословии мысли, поселяется в доме, построенном человеческими руками. Собственно, такое храмостроительство остается призыванием не только Аверинцева, но и каждого из нас.

«ОТЧЕ, ЧЬЕ ИМЯ ЗАПОВЕДНО»

«Многознание уму не научает», однако ум может распорядиться многими знаниями так, чтобы их сделать домом молитвы. Так, стелющийся и тающий дым, благоухание ладана, иератический характер жеста способны приоткрыть нам икону. Они дают ей проявиться в нас, пролагают путь нашему зрению, открывающемуся для тайны, скрытой и в то же время явленной в образе, который для наших глаз может замереть в иконостасе и ослепнуть в музее. Но вот из этих жестов, как из земли, как из наших знаний, можно сделать то *брение*, которое Иисус положил на глаза слепорожденного.

Когда-то работы Аверинцева казались мне лишь богатой коллекцией икон, отовсюду набранных и развешанных лишь согласно прихоти коллекционера. Постепенно эта висевшая вокруг меня вереница бесполезных шедевров превращалась в храм Софии, действительно убранный множеством удивительных образов, которые все вместе должны были открыть, обновить, научить видеть лишь одну настоящую икону — икону Премудрости, словесное изображение Имени. И все образа, фрески, витражи, лепнины на свой лад дают тому Имени сказаться, служат его явленности, его звучанию в человеческом творчестве. Выстраиваясь в единый ряд, в какой-то стихийно или сознательно слагающийся порядок, они прокладывают Имени путь к нашему зрению и слуху, уму и ведению. И оно в них — или через них — по-своему благовествует.

Вся тяжеловесная и в то же время столь легкая на подъем культура Аверинцева становится тонким, изысканным, но вполне православным культовым действием, служением перед иконой Имени Божия. Икона яснее в плывущем кадильном дыме человеческих слов. Его густота дает Имени проявиться

и вместе с тем позволяет ему остаться незамеченным. Потому что на глубине своей Имя Божие совпадает с безмолвием, безмолвие же требует целомудрия и покоя. Возможно, по тугоухости я бы не расслышал всего этого в текстах Сергея Аверинцева, если бы не пришли на помощь его стихи.

Отче, как в немощи детской,
у самого истока глагола,
да будут слова наши тяжки,
до краев безмолвием исполнясь.

Слова о немощи неслучайны. Только человек, изведавший до такой изощренности и глубины силу слова в себе и в других, во многих своих собратях по культу Премудрости, по служению Шехине, знает лучше других, что означает детская немощь, которая овладевает словами, когда мы пытаемся приблизиться с ними к «самому истоку глагола», остающемуся непроизносимым. Тайна иконы Имени или Слова Божия не всякой речью выговаривается, но скорее являет себя в предстоянии, молчании, молитве.

Мы молимся Тебе, Слово,
от начала бывшее у Бога,
выговаривающее без речи
молчания Его глубины...

Но еще до удивительных этих стихов я понял, что все многие, доверху нагруженные «многознанием» речи Аверинцева несут в себе залежи молчания, именно того молчания, в котором каждый человек может лучше всего услышать, понять и принять другого. Ведь все наши речи способны служить осколками Имени, исполненного до краев безмолвием. Безмолвием, хранящим то заповедное имя, коим надлежит нам спастись.

Боже, Чье Имя заповедно,
дай каждое слово увидеть
на чернети смерти нашей,
на золоте Твоей славы,
ограниченным гранями света,
словно камень ясный и твердый,
со всех сторон огражденным
сторожевою тишиною.

СЕКРЕТ ИЛИ «МОДЕЛЬ» АВЕРИНЦЕВА

То, что я пытаюсь здесь выразить — вовсе не панегирик одному ученому поэту. Признаться, с трудом выношу я какие-либо проявления культа личностей, даже таких необыкновенных и в необыкновенности своей столь смиренных, как Сергей Аверинцев. *Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему* (Пс. 113, 9) должен воздаваться всякий культ, любое поминавание. Архипелаг Аверинцева, как бы ни был он важен и интересен сам по себе, еще более важен и интересен как «рабочая» модель, организующая или создающая культуру, и в этом качестве она применима к каждому. Пусть за спиной у нас не тысяча островов, населенных диковинными именами и трудными языками, а всего, может быть, каких-нибудь пять или шесть, пусть не море ассоциаций бурлит в нашей памяти, а образов за душой раз-два и обчелся и все они — копии копий, не это в конечном счете существенно. Существенен Тот, «Чье Имя заповедно», и все то в нас, что собирается, структурируется вокруг этого Имени и служит ему. Существенно отражение и безмолвие Имени в нас. Всякое культурное действие, всякое знание, которое мы усваиваем, не может быть для души пустым, бесполезным для Имени, праздным для Слова, непроницаемым для Света, который коснулся нас. То, что удалось Аверинцеву, может вполне выпасть на долю всякого, каков бы ни был

род его занятий, каким бы незаметным ни было его место на архипелаге культуры, на котором, догадываясь о том или нет, живет всякий человек на земле. Ведь культура есть прежде всего созидание личности в о к р у г Имени Божия.

Суть культурной удачи не в размахе, поражающем глаз, но в про-свещенности изнутри, идущей от истока глагола, от полноты служения ему. Всякий может стать «Аверинцевым» в своем служении, своем существовании, потому что суть аверинцевского дела — открывать окна свету, наполнять слова Словом и знания Именем, ограждая их чуткой «сторожевою тишиною». Именно в этом умении собирать и передавать тишину знаниями, пусть и многими, — один из секретов Аверинцева. Ни по какому тексту или учебнику тишине не научишься, потому что путь к ней каждый должен проложить сам, своими знаниями, поисками и словами, никому не подражая, никого не обожая, ни за кем не следуя, но лишь обращившись на образец и прислушиваясь к таинству Имени в себе самом. Просвещение может стать языком этого Имени, причем каждая попытка построения культуры, каждый способ ее осуществления может донести нам нечто неведомое, то, что еще не открылось, но может открыться только в таком-то конкретном человеке, в таком-то его начинании или слове. Он именно для того и рожден, послан в мир, чтобы своим малым человеческим светом или усилием зажечь Свет, который просветил нас, чтобы, прибегая к человеческим именам, найти Имя для тишины, для словесной «нищеты» Слова.

В Евангелии от Матфея есть фраза, которая многих продолжает смущать. Говоря о приближении Страшного Суда и Втором Пришествии, Христос пророчествует: *Не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий* (10, 23). Мне все-

гда казалось, что мы, христиане, лишь едва начали обходить *города Израилевы*, что Евангелие еще далеко не проповедано полностью, заповедное Имя Божие не нашло и малой доли тех человеческих имен, в которые оно должно облечься, Слово еще не раскрыло всей ошеломительной своей новизны и прямизны, что полнота его далеко не разлилась по всем человеческим емкостям и сосудам, какие должна была бы наполнить, что священная тайна Троицы еще не взыскала, не успела призвать всех своих сотаинников и служителей, да и сами *города Израилевы*, рассеянные в нашей истории, в наших культурах и нашем будущем, не только не обойдены, но еще и не открыты...

На пути к тем городам, начавшемся, как в апостольские времена, еще в эпоху гонений и глухоты, Сергей Аверинцев стал одним из самых крепких, неутомимых паломников.

КЛЮЧ ОБЩЕНИЯ,
ИЛИ УРОКИ НАЧАЛЬНОЙ МОЛИТВЫ

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ «СКУДЕЛЬНЫЕ СОСУДЫ»
О. ГАБРИЭЛЯ БУНГЕ,
ПЕРЕВЕДЕННОЙ АВТОРОМ ЭТИХ СТРОК*

Переводчик этой книги никогда бы не решился представлять ее читателю, если бы милостью Божией ему не было даровано углубленно долгое общение с ее автором. Это общение стало для него если не школой молитвы в прямом смысле слова, то, по крайней мере, прикосновением к тайне молитвы или просто присутствием у того бесшумного *потока воды* (Пс. 41, 2), коим становится всякое существование, устремленное к *Богу крепкому, живому*. Из этого присутствия вблизи, вслушивания в тот источник *воды живой*, что невидимо омывает собой всякое слово, каждый жест или просто взгляд твоего собеседника, родился и опыт прочтения этой книги. Ее мысль не следует выскивать между строк, она лежит на поверхности каждой страницы, хотя усвоение ее требует усилий всей жизни. Начиная с эпиграфа, автор прежде всего убеждает нас в том, что древние Отцы Церкви писали не только для умственного обогащения своих читателей и что христианская вера не может быть богатством, лежащим втуне; оно требует для себя реализации, приложения сил, или, как говорил преподобный Серафим, «выгадывания времени для получения не-

* Иеромонах Габриэль Бунге, *Скудельные сосуды. Практика личной молитвы по преданию святых Отцов*. Фонд им. Александра Меня, Рига 1999.

бесных благ». Такое «выгадывание» есть работа, действие, событие, постоянно совершающееся в нас и дающее проявиться Духу, что безмолвно свидетельствует о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами... о Слове жизни (1 Ин. 1, 1). Оно, Слово, есть тот «добрый залог», что постоянно питает собой подлинное — писаное и неписанное — Предание Церкви. Речь идет о Предании как о переданной нам, усвоенной нами ортопраксии, или «жизни в Духе», и книга иеромонаха-бенедиктинца Габриэля Бунге служит кратким, богословским, но также и практическим введением в это жизненное искусство молитвы.

На русском языке существует немало книг, служащих «школой молитвы», или исповеданий, рассказывающих об опыте ее. Среди тех, что наиболее читаются сегодня, следует в первую очередь вспомнить книги митр. Антония Блума, архим. Софрония Сахарова, не говоря уже о трудах свв. Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова и неувядаемых «Откровенных рассказах странника». Все они привлекают наше внимание к тому, о чем книга о. Габриэля Бунге говорит сдержаннее всего, к каким-то осязаемым плодам или же к трудностям и «переживаниям», что должны стать вместилищем Духа. Если же мы будем говорить об этой книге, оставаясь в логике павловского образа, избранного о. Габриэлем, она окажется скорее произведением того высокого «гончарного искусства», что должно предварять собою похищение молитвенного огня. Сокровенный и радостный опыт молитвы остается здесь слегка затворенным, как бы апофатическим и все же согревающим изнутри стенки этого «сосуда» или, если угодно, метода. Материалы, которые берутся для его изготовления, суть наши дни и часы, наши жесты и усилия, проще говоря, быт и

жизнь, однако все это «замешивается» и высветляется изнутри словами Писания. Каждое утверждение в этой книге словно «воспитано» и проверено Словом Божиим, и читатель чувствует себя крепко схваченным им и протягивает руку, чтобы идти дальше.

Эта книга стремится приобщить нас к чтению Библии, так чтобы это чтение становилось молитвой по ней, ибо так читали ее первые христиане, так молились по ней Отцы Церкви. И если, по словам одного из них, «все Писание свидетельствует о Христе», то в такой же мере все оно учит и молитве Христу. И не только учит, но и молится с нами и в нас. Да, собственно, только молитва «от» Писания и может быть подлинной, той «изначальной» молитвой, которой молились апостолы, мученики, и все те, кто «построил», «изваял» наподобие сосуда или выразил доставшуюся нам в наследство веру. «Благодать начала», заложенная в этой молитве по Писанию, проистекает прежде всего из древности и святости самого истока, но не только. Она глубже, бытийственнее, ибо заложена в нас самих, сотворенных по «образу образа Божия» (Ориген), «а, стало быть, и Сына, — комментирует о. Габриэль Бунге, — Сына, Который в абсолютном смысле и есть “Образ Бога”». «Образ Сына» раскрывается в нас уже в нашей «соотнесенности с Богом» (бл. - Августин), в молитве к Нему, в ж и в о м о б щ е - н и и с Ним. «Оставаясь верным всему тому, что было “от начала”, человек, связанный со временем и пространством, входит в тайну Того, Кто пребывает свободным от этих ограничений, *Кто вчера и сегодня и во веки Тот же*, то есть в тайну Сына, Который в абсолютном смысле пребывает в “начале”. Поверх пространства и времени это общение создает постоянное и тождество в том

самом мире, что подвержен вечному изменению». Эта одна из основных, хотя и предельно сжатых предпосылок молитвенной практики «по учению святых Отцов» относится к важнейшим урокам этой книги. Она говорит нам о том изначальном, «пребывании-в-тождестве-с-собой», что было, наверное, доступно лишь первым людям в раю и что после Воплощения и Искупления дается только святостью, т. е. трудолюбивой верностью тому самому божественному началу, что действует в нас как та заложенная до всякого времени, но не утратившая своей силы закваска, сообщающая нам утраченную цельность. И эта цельность, как «плод Духа Святого, живущего в нас» и «свидетельствующего о Сыне», есть вместе с тем и освобождение внутреннего нашего человека от пут греха, сковывающего нас в самой глубине нашего существования. И потому, даже пройдя разные высокие ступени мистического опыта, говорящего об интенсивных ощущениях иных миров, мы испытываем потребность вернуться в начальные классы, чтобы, отдав руку седобородому учителю, пойти за ним тем издревле проложенным путем покаяния и завоевания внутренней благодатной свободы.

Грехопадение, по емкой формуле Карла Барта, положило разделение между человеком и Богом, одним человеком и другим, и внесло его внутрь самого человека. Но дело заключается не только в констатации безнадежности этого раскола и в пафосе верования, что Бог в конце концов освободит нас от него и без нас, но прежде всего в твердой и смиренной решимости обратиться к Богу за помощью, пойти навстречу Ему и вместе с Ним, с упованием лишь на Него начать работу по преодолению раскола, т. е. возвращению тождества с самими собой и с заложенной в нас изначально тайной Сына.

Книга о. Габриэля, несет свое свидетельство о том, как вернуться к этой тайне, и внимательный ее читатель поймет, что в ней нет ничего, чему бы автор не научился прежде всего сам, что бы он не прошел и не освоил на собственном опыте. И потому ее можно читать не как пересказ книжного учения, а как рассказ о жизненном пути и труде. Суть этого пути, как мы сказали, в возвращении и обновлении апостольского Предания, ибо всякое творческое открытие «начал» есть и сокровенное, т. е. совершающееся внутри личности обновление их. «Церкви, с каждым веком настраивая новый этаж своей истории, — говорит о. Габриэль в частных беседах, — все более удаляются друг от друга. Поэтому я решил спуститься на первый этаж, целиком занятый апостольским наследием, и поискать там. И я нашел все, что искал, все, что вообще ищет человек нашего времени, то сокровище духовной жизни, коим небрегут строители верхних этажей».

Не только книга, но и весь путь и опыт о. Габриэля Бунге отмечены этим открытием, о котором по своему он хочет рассказать как христианскому Западу, так и Востоку. Немецкий студент, специалист по библеистике и древней истории, он в начале 60-х годов после путешествия в Грецию открывает для себя восточное монашество, которое помогает ему найти свое призвание в монашестве западном. Он отказывается от академической карьеры, принимает постриг в бенедиктинском монастыре и после долгого поиска собственного пути становится в восьмидесятом году отшельником и находит свою «пустынь» в Швейцарских Альпах, где и по сей день живет по строгому древнемонашескому уставу. Как это бывало уже не раз, в особенности в древней Руси, мало кому известный очаг молитвы начинает притягивать многих из тех, кто испытывает духовный

голод. В часы приема, за исключением дней поста (строго соблюдаемого в ритме православной или скорее нераздельной Церкви), его дом в горах становится своего рода духовным перекрестком людей с Востока и Запада, ищущих совета, духовного руководства или глубокой исповеди. О. Габриэль хорошо знает свои *скудельные сосуды*, и книга его выросла прежде всего как ответ на их вопрошания и поиск. Однако опыт двух разделенных христианских миров глубоко различен, и к каждому из них эта книга обращается по-своему.

Так, Западу, если мы вслушаемся в это обращение, он говорит: ту жажду Духа, которую вы сегодня испытываете, вы стремитесь утолить из чужих, подернутых гнильцой колодцев какого-то экзотического Востока, смешивая в одну дурманящую смесь восточную медитацию, йогу, кришну, гностиков и травы Тибета. Между тем, все у вас есть под рукой, но не на чужом, а на вашем, евангельскими корнями своими еще не отсеченном от вас Востоке, о котором вы просто наглухо забыли. Именно там все еще бьют источники той самой воды, которую вы жаждете, но не видите, отождествляя все древнее с музейным и все изначально христианское с безнадежно средневековым.

Что касается Востока, коль скоро мы отождествим с ним православие, то оно, если мы вспомним слова Апокалипсиса, остается *первой любовью* (Откр. 2, 4) автора этой книги, любовью, которой он не оставил и по сей день, которой он продолжает служить и молитвой, и книгами, и проповедью. Однако для о. Габриэля жизнь Духа никак не определяется только географией или даже исповеданием; она там, где есть преображающее нас духовное делание и жизненная, духоносная верность *началам*, а не только декларация о таковой верности или

надежная справка о ней. «Внутреннее делание» есть не только подражание древним, но прежде всего встреча лицом к Лицу, обращенность к тому Лику, коим запечатлен каждый из нас. Настоящий «Восток» — не в обладании только зарытым где-то добрым бисером, но в реальном «обороте» его в вере и житии, и не в безликой всеобщности, но в глубочайшем библейском персонализме. И всякое Предание подлинно только тогда, когда оно растет от корней Писания, объединяющего все стороны разделенного христианского мира.

На первый взгляд кажется, что о. Габриэль Бунге принадлежит к тем, кто болеет ностальгией по Востоку, этим, хоть и нечастым, но весьма характерным для христианского Запада душевным недугом, ищущим для себя прибежища в восточном обряде. При этом обряд, даже выражая собой душевно чистую (т. е. вовсе не какую-то хищно прозелитическую) любовь к древневосточному Преданию, облакая или скорее наряжая им как литургическую, так иногда и повседневную жизнь, незаметно, исподволь вступает в какое-то неуловимое противоречие с его содержанием, его духом. Как и всякая ностальгия, он свидетельствует о затаенной душевной трещине, о скрытом противоречии между чаемой родиной и пресной реальностью вокруг нас, которое тем или иным путем всегда выходит на поверхность.

О. Габриэль Бунге сознательно отказался как от этого тоскующе подражательного пути, так и от восточного обряда, избрав, как мне думается, духовно более мудрый и душевно более цельный путь, путь верности вселенскому Преданию, оставаясь в своей Церкви и в своей традиции. Это путь служения православию на Западе, но не извне, не в разрыве со своей почвой, как это происходит

со всеми, кто с шумом, хлопанием дверей и отрясанием праха время от времени переходит из Западной Церкви в Восточную. (На Востоке, в России, подобный путь психологически с тем же комплексом надлома и разрыва проделывается иногда в обратном направлении). О. Габриэль никуда не переходит; он остается католиком, следуя уставу св. Бенедикта, но «жительствуя», молясь и веруя при этом православно. И внешним «иконным» своим обликом, и духовным складом он напоминает одного из тех древних (почти забытых у нас) латинских монахов, имена которых во множестве можно найти и в православных святцах.

Говоря о православии, мы не имеем в виду какой-либо из островков национальных православных Церквей, разбросанных и затерянных на двух географических материках, именуемых «Запад». Речь идет о православии как о «месторождении Духа», что залегает глубже человеческих разделений. Оно не исчезало и из католической Церкви, хотя и находится по большей части в забвении, небрежении или же в бережном музейном хранении под академическим толстым стеклом. В своей церковке в горах над Лугано о. Габриэль ежедневно в семь утра (промолившись перед тем еще три часа в своей келье по греческому молитвослову) служит литургию святого Амвросия Медиоланского (ибо Лугано остается «канонической территорией» амвразианского обряда). Максимально расширенную и обогащенную, но все же никак не смешиваемую с литургией святого Иоанна Златоуста. И все его служение (как литургическое, так и молитвенное и писательское) пронизано мыслью, что и Запад духовно может быть — и в истоках своих остается — православным, только он забыл о своем православии; и потому путь к единству есть прежде всего пробуждение памяти.

Именно обретение или творение общей памяти, но не о прошлом, а о вечном и изначальном, должно послужить примирению и соединению Церквей. Это то христианское единство, которого, процитируем еще раз Карла Барта, не достигают, а открывают как нечто, что не может исчезнуть из общего апостольского наследия. Поэтому о. Габриэль не принимает и не употребляет слова «экуменизм», находя его поверхностным, мирским, не отвечающим ни трагизму раскола, ни серьезности усилий по его преодолению. Экуменизм на Западе стал своего рода негласным договором о вечном перемирии (ибо все уже забыли из-за чего, собственно, таким пожаром гудел когда-то сыр-бор), о признании за каждым права быть тем, кем он быть хочет при всей его чужой, но вполне уважаемой религиозности. Разумеется, такой экуменизм принес и еще принесет немалые плоды по части устройства пристойного проживания на съезжившейся нашей планете и преодоления того типа воинствующего благочестия, что даром выписывает индульгенцию на какую угодно священную злобу против всех оскорбляющих величие Божие раскольным исповеданием или «богодерзким» обрядом.

Простенькая эта добродетель всегда улыбающегося, экуменического добрососедства делает его если не нравственно выше, то во всяком случае куда безвредней всякой нервно насупленной, угрюмо пылающей ревности. Но такой экуменизм, по сути, на добрососедстве и кончается, как бы иссякает на заверении в невмешательстве в дела другого и почти концертном, пафосном исполнении совместной экуменической молитвы однажды в год. Он отнюдь не предполагает ни подлинного «таинства встречи» во Христе, ни даже чаемого братства с нашим ближним из дальней конфессии в Царстве Христовом. Поэто-

му о. Габриэль не участвует в этом шумном экуменизме, избегает говорить о нем (понятно, что отнюдь не из любви к знаменам той яростной ортодоксии, о которой он упоминает и с болью и с улыбкой как об игре подросших детей, что никак не могут повзреть). Он живет вселенским Преданием, для которого, по бедности нашего словаря, столь цветистого на выражения оттенков вражды и столь скудного, когда дело касается мира, и не подберешь иного слова, кроме как все тот же «экуменизм» или «единение в памяти», понимая под «памятью» общую сокровищницу молитвенного делания, напоившую собой как Запад, так и Восток.

Впрочем, слово «экуменизм» следовало бы заменить другим ключевым библейским словом «общение». «Это общение (κοινωνία), — пишет он в начале своей книги, — и есть то, что Писание называет “Церковью” и “Телом Христовым”. Оно обнимает в с е х “членов” этого Тела, живых и усопших в Господе. Связь между членами этого Тела столь тесна, что усопшие уже не “отсохшие члены”, ибо у Бога “все живы”.

Поэтому тот, кто хочет иметь общение с Богом, не вправе оставить в стороне тех, кто до него удостоился такого общения. Веруя их “благовестию”, тот, кто родился после них, вступает в это общение, в котором *свидетели и служители Слова* уже с самого начала — и навеки — остаются живыми. И потому истинная “Церковь Христова” есть лишь та Церковь, которая остается в живом и непрерывном общении с апостолами, на которых Господь основал Свою Церковь».

Книга о. Габриэля Бунге, выросшая из биографии ее автора, дает не только пройденные им самим уроки молитвенного труда, но и открывает в практике молитвы источник общения с апостолами и свя-

тыми Отцами в Церкви Христовой. Это общение имеет свое духовное пространство, оно несет в себе неподвижное время Церкви, которое, пребывая в тождестве-с-собой, в то же время неизменно обновляется во всяком новом историческом опыте, через который пролегает путь Отцов, да и во всяком человеке, всякий раз заново открывающем в себе благодатный источник богообщения. В этом смысле книга о. Габриэля словно овеяна той «безмолвной тайной первохристианства», которая может послужить и истоком будущего, уже существующего, хотя и не раскрывшегося еще церковного единства. Путь к «соединению всех», словно говорит нам автор этих начальных уроков о молитве, пролегает через библейский и апостольский опыт жизни в Духе, которая есть утраченный нами ключ общения между Западом и Востоком, которое, по убеждению автора, никогда не прерывалось окончательно.

Русское слово «ключ» мы можем понимать в обоих его значениях: и как источник вод и как инструмент, коим отпирают то, что заперто на замок. Это не экуменизм глиняных хрупких сосудов, коим он остается и по сей день, но совместное пребывание в Духе того сокровища, которое в них хранится, и каждый может подобрать к нему ключ, вернувшись к началу, к живой воде общего Предания. Поэтому о. Габриэль не отрекается от Запада, но остается верным православию его, ибо ключ бьет и здесь; следует только разыскать его, «разомкнув» опыт восточных Отцов и тем самым вернуть Запад Востоку. Автор «Скудельных сосудов» не проповедует единство, но каждодневно живет им, неслышно идет по нему, проповедуя его молитвой, книгами и беседами в самом центре Западной Европы, и путь его, скрытый за текстом, и есть один из главных уроков этой книги.

Когда мы вслушиваемся в него, то, кажется, что здесь, в горах над Лугано, оживает древняя и северная Фиваида, здесь Евагрий и Макарий Великий встречаются с Бенедиктом Нурсийским и преподобным Сергием Радонежским, духовным наследникам которого о. Габриэль Бунге посвятил свою книгу о «Троице» преп. Андрея Рублева. В этом смысле весь облик, весь духовный и жизненный строй о. Габриэля дышит профетизмом и являет собой то единство, которое само говорит о себе в праведниках и людях молитвы.

Нашу попытку как-то представить автора «Скудельных сосудов» я закончу словами Сергея Аверинцева, взятыми из его предисловия к книге о «Троице» преп. Андрея Рублева, названной в немецком оригинале «Другой Утешитель». Представляя ее автора, С. Аверинцев вспоминает о своей встрече с ним:

Когда судьба позволила мне повстречать о. Габриэля Бунге не только в его книгах, но «лицом к лицу», я с восхищением слушал его слова, свидетельствовавшие не только об искренней и неподдельной любви к православно́й традиции, но также и о неожиданно точном понимании особенностей русского православия и специально нынешней его ситуации, как если бы он переживал ее изнутри... И потому эта книга — победа «над враждой мира сего» и утешение для всех, чьему сердцу дело единства дороже всего, руководство на пути к цели, указанной в Первосвященнической молитве Христа: да будут все едино (Ин. 17, 21).**

**Gabriel Bunge, *Das Andere Paraklet*, Verlag Der Christliche Osten, GmbH 1994, стр. 8.

«БЛАГОВОЛЕНИЕ ПРЕД ОЧАМИ ТВОИМИ...»

ПОСЕЩЕНИЕ ТРОИЦЫ: ОТ ПАТРИАРХА АВРААМА
ДО ПРЕП. АНДРЕЯ

Размышление, которое мы предлагаем, родилось при чтении книги бенедиктинского монаха и отшельника Габриэля Бунге, посвященной иконе Пресвятой Троицы.¹

«ТАИНСТВО ЗРЕНИЯ»

Книга завершается удивлением.

Авторская мысль словно описывает три круга; начав с истории иконы, погружаясь в литургические тексты, прикасаясь к богопознанию, она в конце возвращается к месту своего рождения — зрению. Всматриваясь в образ и удивляясь ему, мы вслед за автором узнаем и открываем заново нечто, заложенное в нас памятью. Взгляд как бы вспоминает то, что было им когда-то увидено, расстилает «свиток воспоминания», но здесь это не просто прием, выдержанный в духе добрых литературных нравов, но ненавязчивое приглашение к созерцанию. О том, что созерцание среди духовных искусств — одно из самых трудных и тонких, нет нужды говорить; обучение ему сопряжено с общим устройением души, с воспитанием зрения, в данном случае едва ли не безнадежно размытого и притупленного стертостью того, что мы привыкли на ходу схватывать взглядом. Потому что привычка, когда речь идет об иконе, наводит на нас слепоту.

¹ Иеромонах Габриэль Бунге, *Другой Утешитель. Икона преподобного Андрея Рублева*, перевод с немецкого Владимира Зелинского и Наталии Костомаровой, Рига 2003.

С «Троицей» преп. Андрея Рублева случилось то, что неизбежно происходит почти со всеми сокровищами музеев и альбомов; ее «успех», заявивший о себе миллионами копий и открыток, разбросанных по миру, незаметно и поневоле обкрадывает ее зрителей. Вступив на мгновение в реку этой «образной» информации, мы выходим из него насыщенными на минуту, с каким-то запечатлевшимся в нас намеком на «великое произведение искусства», но при этом образ как таковой исчезает для нас. Он уходит из сферы священного подобия, в которой зритель видением своим уподобляется иконописцу, а иконописец служит свидетелем того, что ему открылось и было им изображено. Стертость иконы от безмолитвенного мельтешения перед глазами духовно гораздо обманчивей, чем инфляция любого иного шедевра, ибо она «закрывается» и перестает говорить с нами, уходит от соединенной с ним вести.

К этой вести и стремится вернуть нас книга о. Габриэля Бунге. Три познавательных круга, о которых мы помянули, пространственно не располагаются один рядом с другим, но как будто вложены друг в друга. Образ есть плод богослужения, от коего он неотделим, ибо возникает из того же *знания* о Боге и человеке, в котором рождается и молитва. Все, что делается во время литургии, воспринимается слухом и зрением, служит в конечном счете совершению таинства. В таинстве должен соучаствовать весь человек, должен быть вовлечен в него сердцем и разумом, *всею крепостию* (Лк. 10, 27), т. е. всем духовно-телесным составом. Изобразительные средства богослужения должны служить к просвещению этого состава, входящего в таинство через звук, изображение, осязание, память, которым надлежит как бы напитаться этим таинством, отразить его собою. И если при «умном», т. е. внутренне деятельном чтении Писания в

нашем сознании происходит, по выражению Льва Карсавина, «познавательное причастие», совершается «таинство Слова», то икона призвана служить тому, что вослед о. Александру Шмеману можно было бы назвать «таинством зрения».² Иконописец посвящает нас в «тайнозрители», как называли апостола Иоанна, т. е. наделяет нас знанием и званием гостей Иоанновой Пятидесятницы. Искусство его в том, чтобы не только сделать нас видящими, научить созерцанию Непостижимого, того, что не укладывается ни в слово, ни в образ, ни в понятие, но и соединить нас с его началом, корнем, искоркой света, которые человек носит в себе. И поскольку Непостижимое одарено Ликом, то, обращаясь к нему *лицом к Лицу* (1 Кор. 13, 12), человек открывает в себе тот образ Божий, по которому он был сотворен. Искусство иконы — не только лишь «умозрение в красках» (Евг. Трубецкой) и даже не одна только заявляющая о себе *уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1), но и удивление человека перед образом Божиим внутри нас. Иными словами, наше самопознание в Боге.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ОТ ФЛОРЕНСКОГО

Эпиграфом к своей книге о. Габриэль Бунге выбрал известное доказательство бытия Божия «от Флоренского» из «Иконостаса»: «Есть “Троица” Рублева, значит, есть Бог». Признаться, до прочтения «Утешителя» подобное доказательство выглядело для автора этих строк скорее загадкой, несколько даже провоцирующей. Оно более мешало, чем убеждало своим категорическим, декартовым «значит, есть». Никаким художественным или иным рукотворным чудом, как и нашим благоговением перед ним, думать мне, нельзя пользоваться как логическим

² См. Прот. Александр Шмеман, *Евхаристия — Таинство Царства*, Париж 1988.

арканом, чтобы набрасывать его на Того, Кто стоит по ту сторону и логики и всякого чуда, и принуждать Его, пусть даже мысленно — «быть для нас». Однако вовсе не в логике с ее принудительностью здесь дело и даже не в возможном пережитом нами опыте какого-то посещения свыше. Ведь чудо есть прежде всего мгновенное или неторопливое откровение встречи.

Тот, Кто, по слову нашей литургии «Неизреченен, Недоведом, Невидим, Непостижим»,³ прошел где-то совсем близко от нас, оставил Свой след на событиях, устроил так, что они стали извещением о Нем, Его печатью, знаком Его попечения о нас. И этот знак может стать видимым в изображении, постижимым и сердцем и разумом, и наконец войти в человеческое общение. Печать такого присутствия не стирается, образ его, однажды вошедший в нас, остается навсегда. Так, неожиданное исцеление или тяжкое испытание воспринимается внутренним зрением как «посещение Господа», словно новое Его имя, внезапно начертанное для нас. Так, любая богородичная икона (Владимирская, Казанская, Тихвинская, Почаевская...), всегда связанная с каким-то благодатным событием, прикровенно несет в себе и новое запечатление имени Господня. Новое имя, когда-то приоткрывшее нам тайну жизни Божией, сохраняется как нестираемый след Его посещения. Оно может стать источником нового чуда, нового проявления святости, относящейся не только к божественной или человеческой личности, но и к однократному событию или образу «служения» (как, скажем, в богородичных иконах «Нечаянная радость», «Взыскание погибших», «Живоносный источник»...).

Ибо что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, — говорит о. Павел Флоренский, —

³ Из Анафоры Литургии св. Иоанна Златоуста.

как не начертанное на святой личности Божие Имя? Подобно тому, как свидетель — мученик, святой, хотя и он говорит, однако свидетельствует не себя, а Господа, и собою не себя, а Его являет, так и эти свидетели свидетелей — иконописцы — свидетельствуют не свое иконописное искусство, т. е. не себя, а святых, свидетелей Господа, ими же — и Самого Господа.⁴

Господне имя, засвидетельствованное иконой Андрея Рублева — сама «Троица». Остановившись перед ней, мы оказываемся перед тремя свидетелями, которые суть Три Лица. Они не «боги», но те, кто являют нам Бога. И потому Авраам, встречая Их, обращается к Одному: *Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* (Быт. 18, 3). Те же слова — но цветом и линиями — доносит до слуха сердца иконописец, свидетельствуя о свидетелях. Его искусство — молитва о посещении Господа или благословении, его задача — передать это благословение нам, включить нас в то богослужение, в котором уже живут созданные им образы. Икона по замыслу своему — это «благословение в красках», которое вливается в общий поток благословений литургии и достигает своей «верхней минуты» (Гоголь) в предложении Святых Даров. «Есть “Троица”, значит, есть опыт Единого Бога, который делает нас причастным Духу Его, запечатленному в образе», — мог бы сказать о. Павел Флоренский, и не только опыт, но и сущностная, таинственная реальность, которая касается моего существования, делая его в ту минуту литургическим. И коль скоро есть опыт причастия, значит, и эта частица становится невидимым мостом, на который вступает наша вера, — значит, есть

⁴ Свящ. Павел Флоренский, *Иконостаз*, Собр. соч., т. 1. УМСА-PRESS, стр. 225.

и Тот, Кому мы становимся причастны. Так икона становится доказательством от обретенного опыта или дерзновенным прозрением, ведущим от благодатного посещения к онтологической реальности Посетившего, к Незримому, обитающему в «чистом уме».⁵

СООТНЕСЕННОСТЬ С ПЕРВООБРАЗОМ

То, о чем о. Павел Флоренский говорит языком философски-экзистенциальным, о. Габриэль Бунге раскрывает в сжатом «богословии образа», на котором зиждется умозрительное построение всей работы. Книги о. Габриэля вообще вырастают, как правило, из тех первичных вопросов, которые ставит вера, пробуждающаяся к осмыслению себя самой. Так, размышление об иконе «Троицы» отталкивается от вопросов о том, возможно ли в принципе умное и личное видение Бога, мыслимо ли общение с Ним и в чем заключается заложенный в нас образ Его. За этими вопросами стоит опыт личного отношения, молитвенного предстояния *лицом к Лицу*, из которого рождаются и ответы, предлагаемые автором.

Все то, в чем человек соприкасается с Богом Живым, обретает веру и свидетельствует о ней, возникает изнутри дарованного ему видения Бога. Это видение рождается в глубине его личности, в тайне, ядро которой — в образе Божиим. Как его выявить, этот образ, дать ему заговорить? Любая попытка ответа на вопрос о Боге должна всегда ставить себя перед Словом Божиим.

⁵ «Наиболее же пригодным для обитания Бога является чистый ум; ради него [Бог] согласился построить образный храм...» — Преп. Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*, вопрос XXXI, изд. «Мартис», М. 1994; перев. А. И. Сидорова.

Тот, Кто сказал о Себе: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14), являет Собой *личное Бытие* в высочайшем и абсолютном смысле.⁶

Это личное, но невидимое бытие проясняется в нас, когда мы обращаем наше лицо к лицу Сына, в котором отражается живой *образ Бога* (2 Кор. 4, 4), пребывающий в *недре Отчем* (Ин. 1, 18).

Воистину образ узнается в Сыне; строгая христовцентричность этого утверждения самоочевидна для автора книги, ибо за ней стоит давняя святоотеческая традиция.

Сущность этой сотворенной «бытийности по образу Божию», — продолжает о. Габриэль, — отцы усматривали не в чем-то статическом, но в живом *отношении*. Это отношение есть *соотнесенность* сотворенного духа с Богом, незамутненная *способность к восприятию* и открытость образа своему божественному Первообразу.⁷

Такая соотнесенность есть знак нашей сотворенности, она от *начала* присуща человеческой природе. Человек был создан для обитания в саду Божию, и память о том саде, которым Господь любовался к концу шестого дня, где все наши чувства сохраняли «незамутненную способность к восприятию» Бога, не могла быть стерта полностью ни после первого, ни после последующих грехопадений. Эта память заключена в самом образе Божию, к поиску которого призван каждый из нас, когда, соотнося себя с Первообразом, вглядываясь в Него, мы постепенно овладеваем начатками искусства Боговидения. Ибо

Богосозерцание есть личное и непосредственное *Богопознание лицом к лицу*, познание тварью Творца.

⁶ См. Габриэль Бунге, *указ. соч.*, стр. 11.

⁷ *Там же*, стр. 12.

выражение глубочайшего, исполненного любви *общения*, существующего только между Отцом и Сыном (см. Ин. 17, 3). Такое прямое созерцание пока еще недоступно нам во всей той полноте, которой, говоря словами псалмопевца, мог бы желать человек. Пока человек видит и познает *как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу, теперь я знаю лишь отчасти, а тогда познаю, подобно, как я познан*, — говорит апостол Павел (1 Кор. 13, 12).⁸

Наше познание происходит в общении с Первообразом, через подобие познания нас Богом, и осуществление такого познания автор видит в литургической жизни и мысли Церкви. Мы познаем себя тогда, когда открываем себя для тайны Божией, входящей в нас через молитву и образ. И вот с таким познанием автор приступает к осмыслению иконы, родившейся из той же молитвенной жизни, которая когда-то была ведома иконописцу, а сегодня, благодаря вековой неизменности литургического чина, доступна и нам. Погружение в этот опыт делается, конечно, не во имя какого-то экуменического пафоса или подражания Востоку, но исходя из верности той древней, той православной Церкви, которую о. Габриэль, оставаясь католическим монахом, упорно не хочет покидать. Тысячелетняя, поросшая колючками пропасть разделения словно не коснулась его, не расколола того изначального единства Тела Христова, которое остается неотъемлемым свойством Церкви. «Глубочайшее, исполненное любви общение», выражающее это единство, и составляет главную тему книги, посвященной той иконе, которая являет собой образ познания человеком Бога и Богом человека. Познание совершается здесь в пространстве или, лучше сказать, в «таинстве общения» между Богом и человеком, ибо «икона есть «образ» Того

⁸ Там же, стр. 13.

Единственного, Кто воистину *есть* и Кто действительно *явил* нам *Себя* во плоти.

Бог «является» в опыте веры, в молитве, созерцании, икона же — в меру мастерства иконописца и его духовного ведения того, что он изображает — облекает этот опыт в зримые образы. И потому она служит не только изобразительным языком веры, но и самой онтологической сутью веры, т. е. местом Богоявления. Богоявление, всякий раз, когда оно происходит, есть продолжение Пятидесятницы, когда Дух Святой осеняет человеческое существо и оно обретает способность общения с Ним. Человек вступает в контакт с Тем, Кто стоит по ту сторону всего, что можно воспринять чувствами, изнутри уподобляясь при этом воспринимаемому. Такое уподобление Первообразу и есть дар Духа Святого, и потому внутренняя тема книги о преп. Андрее Рублеве — это пневматологическое понимание как самой иконы, так и нашего «общения» с ней, а через нее и с Самим «Утешителем».

Видение тайны Пресвятой Троицы — насколько мы вообще вправе говорить о нем — есть то, что на новозаветном и церковном языке называется «причастием Святого Духа». Оно и есть благословение, о котором мы просим, ибо причащает нас тайне, о которой свидетельствует образ. Молитва перед иконой, но прежде и раньше того создание ее, есть попытка свидетельства, потому что икона выражает собой поиск изначально богоподобия, которое заложено в человека при творении, но остается невыявленным до тех пор, пока человек сам не взыскует его в себе. Она есть плод созерцания, в котором по благодати Божией человек «открывается как он есть», т. е. таким, каким он был зачат и создан Божьим Промыслом о нем. Икона подводит нас к причастию Святого Духа, т. е. к таинству выявления изначально святойности всякого человека.

«Троица» преподобного Андрея Рублева, может быть, более всякой другой иконы выражает этот изначально данный нам опыт святости как таинства встречи, созерцания, общения. Она говорит об этом таинстве, совершившемся в опыте и сердце иконописца, не только о личной его встрече, но и о том, что всегда было заложено в опыте и знании Церкви: о видении Ангелов людьми, о сущностном подобии между ними и нами, об их созерцании, которое может быть даровано и нам. Это и есть то, что Владимир Лосский называет «боговидением», однако *Бога не видел никто никогда...*

Многоочитии херувимы, и шестокрилатии серафими, окрест стояще, и облетающе, страхом неприступныя славы Твоя покрываются.⁹

«НЕНАВИСТНАЯ РОЗНЬ МИРА»

Видение тайны Троицы посылается всей Церкви в той мере, в какой она причастна миру ангельскому, «херувимам и серафимам», не смеющим приблизиться к Тому, Кто, по словам Исаяи, огражден *страхом неприступныя славы*. За этим словом стоит опыт осязаемого, но недоступного света, опыт, который обогащается особым даром выразить себя в красках и ликах. Эти лики становятся доступны зрению внешнему благодаря зрению внутреннему, которое постепенно созревает в нас в процессе познавательного или духовного причастия. Однако невозможно видеть то, что свято, не вбирая в себя частицы этой святости, не найдя времени, чтобы это мгновение в себе ощутить. Нельзя воспринять откровение Лица Божия, не обрета лица перед ним.

«Троица», соучаствуя в космической литургии «херувимов и серафимов», делает нас, на земле, ее

⁹ Из Последования св. Крещения.

соучастниками и причастниками. Изображая Лица Тех, Кто невыразим, художник помогает открыть нам и собственное человеческое лицо. Это не лицо затерянной в толпе или отразившейся в зеркале человеческой особи, но то внутреннее лицо, которым Бог одарил нас в день творения и по которому Он узнает нас во всякий день нашего существования. Лицо, с которым мы рождаемся в этой жизни, с которым умираем и отправляемся на суд, существует в мире разделения и противопоставления. Подобного разделения нет в «месте обитания» Божия, и потому онтологически обманчивы, пусть даже и на свой лад благоназидательны, привычные изображения трех разных существ — Старца, Человека Иисуса и Голубя, ибо противопоставление между образами может существовать лишь в границах здешнего мира. В «Троице», несмотря на все различия между фигурами и цветовые оттенки, нет противопоставления, здесь выражен основной троический догмат: Единый Бог в Трех Лицах. *Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный Сын, Сый в лоне Отчи, Той исповеда* (Ин. 1, 18; в данном случае предпочитаю «добрый» славянский перевод синодальному). Гениальное прозрение Рублева доносит до нас оба «догмата» Иоаннова благовестия: невидимость Отца и явленность или «исповедание» Сына, о Котором *придет и напомнит* Дух Святой, и вот икона по-своему «творит это воспоминание».

Дух невидим, но присутствие Его дается в опыте, который, как все человеческое, может о себе рассказать, себя выразить, облечься в образ и смысл. В опыте соприкосновения с Духом, опыте, который разумеется, не складывается из каких-либо возвышенных переживаний, но представляет собой чистое созерцание, достигаемое победой над греховным началом человека, происходит, по выражению преп.Сергия, преодо-

ление «ненавистой розни мира». «Рознь» эта уходит куда глубже давних княжеских свар или неизбежных человеческих ссор. Она касается самой основы нашего бытия на земле, зиждущегося на том, что на философском языке называется двойственностью субъект-объектного мира, т. е. противостоянием человека как субъекта всякому иному объекту, ближнему или дальнему, природе, животному, человеку и в конечном счете самому Богу. Корень всех завоеваний, подавлений, насилий заложен уже здесь. Это скрытое, ибо оно не любит обнаруживать себя, противостояние регулируется законом, который удерживает в узде хаос и вражду, царящую между людьми. Однако хаос, «шевелиющийся» под законом и относительным, внешним благообразием и устройением нашего мира, то и дело взрывается или выплескивается во враждующих идеологиях и порождаемых ими войнах, затеваемых чаще всего ради господства над другими и оставляющих победителей и побежденных с их комплексами, в которых созревает новый взрыв. Закон устроит отношение между человеком и человеком, одной группой людей и другой, человеком как видом и миром, человеком как личностью и Богом, но при этом всегда исходит из принципа разделения, царящего в мире сем, князь которого называется «разделитель», или диавол.

Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин. 1, 17). Ошеломительная новизна Воплощения и последовавшего за ним дарования Духа — о чем все послания апостола Павла — в том, что оно упраздняет власть закона также и на онтологической глубине человеческого существования, на уровне разделения между нашим я и Божьим творением, разделения между нами и Богом Самим. *Приблизилось*

Царство Небесное, — проповедует Иоанн Креститель (Мк. 1, 15). *Царствие Божие внутри вас есть*, — говорит Христос (Лк. 17, 21). В этих и многих подобных словах описывается новая реальность, в которой Бог и человек более не разделены, в которой они могут встретиться и быть вместе. *Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3, 16) — и за этим восклицанием ап. Павла открывается новое понятие о человеческом теле. Тело уже не является более объектом или инструментом, но становится местопребыванием невместимого, границей тварного и нетварного, скудельным сосудом с сокровищем, которое и есть жизнь Духа. *Благодать и истина* преодолевают власть разделителя, противостояния субъекта и объекта, познания и познаваемого, господина и раба, обладающего и обладаемого, поскольку в них человеку дается Дух истины, *иже везде сый и вся исполняй*, наполняющий собой все творение, приносящий Свой дар общения и единства в истине, т. е. откровение Пресвятой Троицы тварному бытию.

Бог дает «вспомнить» о Себе, увидеть Себя и встретиться с Собой во всем, что сотворено Им, ибо тайна Воплощения Слова и изливания Духа лежит на всем, что создано Отцом. Но именно человек есть как будто особо избранное место встречи, поскольку Бог избрал его и сделал Своим «храмом». Но этот «храм» — по замыслу Божию — не заброшен во вселенную как инородное тело, но представляет собой цветение и «сгущение» всего тварного космоса. Человек по замыслу Творца есть «место обитания» Божия, в котором космос не разделяется на враждующие силы, на противоборствующие воли, но собирается воедино. «Ненавистная рознь мира», гнездящаяся в человеке, изначально чужда его подлинной сотворенной природе, и вот «Троица» Рублева служит напоминанием о том, Кем были мы когда-то созданы.

Здесь есть тела, но нет их противопоставления. Есть лики, выражающие «цветение» лица, однако мы не найдем в них и следа субъективности. Здесь есть различия, но нет разделения. Есть образы Странников или самого Творца и Искупителя, явленного в Трех Лицах, но нет принудительности удостоверения каждого. Головы двух Ангелов обращены к Первому как бы неким дуновением, притяжением этого Первого, но ничто не обязывает нас связывать каждого из Них непременно с образами Отца, Сына и Святого Духа. Мы можем называть их Ангелами или просто Гостями Авраама. Но главное, здесь нет онтологической границы между изображенным и созерцаемым, ибо то, что мы видим, есть частица как общецерковного опыта, так и нашей собственной внутренней жизни в той мере, в какой мы способны приблизиться к тому источнику ее, в котором она становится жизнью богочеловеческой. Мы всматриваемся в образ и узнаем то, что уже было начертано в глубине нашей веры. Здесь снимается всякое разделение с его пусть даже тончайшим насилием и духовным принуждением. Перед ликами «Троицы» каждый из нас, у кого «открываются глаза», может оказаться на месте Авраама и принять Трех Странников у себя под кровом.

БЛАГОСЛОВЕНИЕ АВРААМА

Страннолюбия не забывают; ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам (Евр. 13, 2).

До того как стать «страннолюбом», странником был сам Авраам, когда ему явился Господь и заключил с ним завет: *Я Бог Всемогущий; ходи предо мною и будь непорочен... Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов* (Быт. 17, 1, 4). Три Мужа, пришедшие возвестить о рождении Исаака, утверждают это избранничество. В лице Авраама Бог

избирает один народ — *Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя* (17, 7), а в нем и все человечество, связывая его и Себя рядом условий, буква которых будет потом меняться, но дух и смысл останетcя неизменным. Дух завета — в том, что начиная с Авраама, Бог открывает Себя человеку, отдает ему Свою любовь, Свою глубину, Свое сокровитное Я, требуя от человека, чтобы и он целиком отдал себя Богу в послушании, вере любви, уповании на Него. *И сказал Господь: утаю ли Я от Авраама, что хочу делать!* (Быт. 18, 17). И вот явлением Своим Он дает узреть и узнать Себя Аврааму, открываясь в Трех Странниках, Одного их Которых можно будет узнать и исповедать в Сыне Человеческом лишь тысячелетиями позже.¹⁰

Кем же они были, эти Трое? По слову Прокопия Газского (VI век), «одни утверждают, что это были три ангела; другие, что один из трех — Бог, а остальные Его ангелы; а еще другие, что здесь говорится о прообразе (τύπος) Пресвятой и Единосущной Троицы».¹¹ Большинство отцов разделяло первое из этих толкований.

Все они (онтологически между тремя этими видениями, в сущности, нет противоречия) едва ли были известны автору «Троицы», однако Предание, запечатленное в молитвенном опыте Церкви, отложилось в иконописце и выкристаллизовалось в образ. Между православным Преданием — хранителями которого, последними по времени в ту эпоху, были преп. Сергей и Никон Радонежские, а затем и Андрей Руб-

¹⁰ «Поэтому [Бог] явился [Аврааму] в образе трех. глаголил же как один». — Преп. Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*, XXVIII, цит. изд.

¹¹ Цит. по статье прот. Николая Озолина *Троица и Пятидесятница* в сборнике *Философия русского религиозного искусства*, М. 1993, стр. 379.

лев — и заветом с Авраамом, заключенным когда-то на заре священной истории, расстояние гораздо меньше, чем может показаться. Это все та же неразрывная нить откровения и благословения (ибо Господь, открываясь, благословляет и, благословляя, дает узреть Себя), и в этом благословенном явлении Аврааму — исток и рублевской «Троицы». Потому что Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Моисея и пророков, Бог апостолов и отцов, Бог преподобных и иконографов — это один и тот же Бог, открывшийся окончательно в Иисусе из Назарета. «Священно-тайннику» Аврааму лишь первому было дано видеть то, что видим мы. И вслед за ним этот дар был послан всем, кто получает благословение обетования и веры Авраама. Ибо *Аврааму даны были обетования и семени его... как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос* (Гал. 3, 16).

Семя Авраама — отныне все верующие, собранные в Тело Христово, Церковь. С кочевника, когда-то пришедшего с женой, слугами и стадами из Ура Халдейского и поселившегося *у дубравы Мамре, что в Хевроне* (Быт. 13, 18), начинается и озаряется светом тот поток благословений, который через множество поколений провидцев и служителей Слова доходит до нас. «Троица» есть воспоминание о посещении Авраама, которое продолжается и осуществляется и при нашем «посещении» образа, несущего благословение и откровение нам, сыновьям Авраама. Образ «Троицы» есть ожившая память о встрече и одновременно *обетование будущих благ*, потому что в нем преодолевается противопоставление не только между Лицами, но и между временами. Здесь нет «временной перспективы», ибо нет тяжкого ига текущего времени; здесь примиряются прошлое, настоящее и будущее, благословение и обетование, которое дается не одно-

му человеку, но *семени его* — всем нам, собранным в Церковь.

Но самого Авраама нет на иконе. Отсутствие его образует одну из загадок «Троицы», выросшей именно из благословения Авраама и страннoлюбия его, но затем как бы обошедшейся без него самого. Фигура его, как показывает о. Габриэль Бунге, постепенно исчезает уже у предшественников Андрея Рублева. Однако — это всего лишь предположение — с уходом человека из иконы, встреча под Мамврийском дубом перестает быть однократным событием. Присутствие на иконе исторического лица сообщало бы ей характер священного воспоминания, между тем весь смысл ее — в памяти о будущем. Отсутствие Авраама только оттеняет ту тайну присутствия Божия, несущего благословение всему семени Авраама, т. е. всему племени верующих.

Здесь нет Авраама, но есть принесенные им дары. Потому ли, что человечность уже дана здесь вся целиком, как и не отделимая от нее сокровенность божественности? Или потому, что присутствие человека перед Лицом Троицы внесло бы в восприятие Ее то разделение и противопоставление, которыми отмечен посюсторонний наш мир и которые не могут войти в ее тайну, несущую недоступное нам видение единства. Нет человеческого присутствия Авраама, но есть исполнение завета, заключенного с ним. Нет земного отца Исаака, но есть обетование, осуществившееся в потомстве Авраама: *и благословятся в нем все народы земли* (Быт. 18, 18). Нет и потомства, но есть благословение, почившее на нем, есть «семя, которое есть Христос», — как Личность, открывшая Собою тайну Троицы. Однако здесь нет и исторического Христа как Бога, «воплотившагося от Духа Свята и

Марии Девы и вочеловечшася», родившегося, распятого и воскресшего, но есть «вочеловечение» лица самой тайны, через которую мы входим в общение со Христом и Духом Святым. Иными словами, нет другого, стоящего передо мной, но есть Иное, просыпающееся во мне, зрителе и причастнике, и дарующее общение с Ним. Рублевский образ Троицы и есть свидетельство о таком общении, к которому — благодаря иконе — призывается всякий «страннолюбец», готовый принять Трех таинственных Посетителей у себя под кровом. Образ Троицы и есть духовный и художественный плод гостеприимства, к которому приглашается всякий зритель, принимающий, благодаря иконе, и благословение Авраама и вступающий в завет его. Этот завет есть приобщение к жизни Божией, приглашение — благодаря воплощенному Слову и Духу Святому — на совет Живоначальной Троицы, когда-то собравшейся за столом первого из патриархов.

Тайна этого троического единства как бы распаивается перед нами.

Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не число «три», не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая перед нами завеса ноуменального мира, и нам, в порядке эстетическом, важно не то, какими средствами достиг иконописец этой обнаженности ноуменального... а то, что он воистину передал нам узренное им откровение.¹²

Это откровение о том, что было однажды почти на самом пороге истории (встреча под Мамврийским дубом), и о том, что будет за ее порогом, — встреча «семени» Авраама с Троицей в приближившем-

¹² Свящ. Павел Флоренский. *Троице-Сергиева Лавра и Россия*, Собр. соч., т. I, YMCA-PRESS, стр. 76.

ся Царстве Божиим, в той «ноуменальной» реальности, *которую не видел... глаз, не слышало ухо* (см. 1 Кор. 2, 9). И вот она становится доступной нам в красках, образах, опыте. Да, здесь нет и уже не может быть земного Авраама, но есть *лоно Авраамово* (Лк. 16, 22), — рай, словно вернувшийся на землю, Царство, которое надлежит искать в общении со Пресвятой Троицей. Это общение не может быть изображено, но кажется, что оно возведено нам иконой. В таком общении уже нет посредников, но есть причастники, принявшие откровение Царства и вошедшие в него благодаря Христу и всенаполняющему Собой Святому Духу. «Троица» Рублева — как литургическое событие нашего духа — это созерцательное причастие, Евхаристия видения, то общение Духа Святого, которое дается по мере сил каждому, но прежде всего полноте всей Церкви.

Откровение «прозревается» в глубине веры, интимной и личной, и вместе с тем оно передается, наследуется, доносится молитвенным потоком, преломляется в видении иконописца. И потому о. Габриэль Бунге, следом за о. Павлом Флоренским, утверждает, что явление «Троицы» как иконы явилось прямым духовным наследием преп. Сергия Радонежского, открывшего Троицу в личном молитвенном подвиге. За духовной и научной бесспорностью этой мысли таится один из ключевых принципов православия: соединение интимного и всеобщего в Предании или принцип преемственности, в котором новоначальный, личный опыт переплавляется в толще и глубине опыта, некогда пережитого и литургически выраженного Отцами, в котором сокровенная встреча со Христом одного подвижника вливается в соборное, католическое ведение Христа всей Церковью.

«ИСПОЛНЕНИЕ» ИКОНЫ

Однажды и в незапамятные времена, это событие становится окном, выходящим в «ноуменальный мир», тем «подвижным образом вечности» (Платон), в котором Бог открывает Себя людям. Образ-Событие приходит к нам как икона Откровения, т. е. того глубинного, сердечного знания, которое открывается и уму, и слуху, и зрению. Даже запечатленное на доске «откровенное знание» никогда не бывает неподвижным. Оно живет тем, что дает себя услышать и увидеть, не просто сфотографировать взглядом, но соединиться с нашим зрением, наполнить его собою или «исполниться» в нем. Икона, как и всякое произведение искусства, нуждается в «исполнении», т. е. в восприятии вести, в ней заложенной, приобщении Преданию, которое она несет в себе, или — в случае рублевской «Троицы» — «благоволении» встречи, некогда посланной Аврааму. Икона «исполняется», когда эта встреча происходит в нас, входит в нашу веру, делается молитвой. *Если я обрел благоволение пред очами Твоими....* И вот Господь, не переставая быть неизреченным и непостижимым, останавливается вблизи нас, вступает под кров наш, разделяет трапезу — так икона обновляется в опыте святых.

«Исполнение» иконы соединяет нас с тем, что Бог дает узнать о Себе в Откровении, «благоволит сойти» к нам в памяти-Предании, предстает нашему зрению в образе. Иконописец — служитель радостной вести, которая возвещается взгляду.

Вместе с общецерковным благовестием... он разделяет задание *хранить добрый залог* (2 Тим. 1, 14). Чем ревностнее он будет это делать в свое время и средствами своего времени, тем беспристрастнее он будет *держаться Предания* (см. 2 Фес. 2, 15), им полученного, чем в большей чистоте сохранит он его

«язык», тем более он... проявит свою творческую мощь. Он не изменит «язык»... но вскроет его еще неисследованные глубины и заключит их в слова, дабы сделать их доступными и другим.¹³

И потому, продолжает о. Габриэль Бунге, возвращаясь к «Троице», «от нее остается впечатление, что с течением веков она может “сказать” нам что-то еще».

«Троица» будет говорить с нами, пока мы сами, оставаясь внутри ее вести-встречи, сохраним способность оставаться в общении с ней, быть причастными опыту (или «чистому уму»), из которого она родилась. Пока общение это будет оставаться событием, превращающим наш кров — будь то дом, община, Церковь или душа — в место посещения Троицы. Слово «со-бытие» по-русски позволяет охватить два понятия, нечто происшедшее и нечто совместное, т. е. разделенное бытие. И то, и другое составляет внутренний сюжет иконы. Беседа Трех касается нас, словно перетекает в нас, приглашает нас к соучастию. И этой беседе не суждено когда-нибудь иссякнуть.

Преподобный Андрей Рублев вовсе не хотел изобразить нам Бога, Которого *не видел никто никогда*. Он лишь облек в образы то Его «благоволение», которое становится Благой Вестью. Он выразил благословение, которое — после воплощения Сына — дается нам в свете Лица Божия. Благословение приоткрывает внутреннюю жизнь троичного Бога как любовь и свободу, которые неотделимы друг от друга. Как верно заметил один современный исследователь,

«Троица» Андрея Рублева имеет отношение к свободе уже потому, что в ней царит полное единоду-

¹³ Габриэль Бунге, *указ. соч.*, стр. 90.

шие Отца, Сына и Духа. Это не единодушные когонибудь одного, а именно трех Лиц, каждое из которых является собой, а не только согласно с другими лицами. Мы потому и не в состоянии с полной уверенностью указать, кто именно из трех рублевских ангелов есть Отец, Сын или Дух Святой, что никто из Них не обращен на себя, тем более не самодовлеет. И в то же время ни о каком тождестве Отца, Сына и Духа не может идти речи... Свобода здесь не просто в различности и несводимости Лиц друг к другу. Она еще и в том, что каждое из Лиц обладает Своим собственным внутренним, исходящим из Себя движением, которое, собственно, и есть свобода. При этом движение каждого Лица соотнесено с движением других Лиц. Оно Ими принимается так, что и есть их собственное движение.¹⁴

На иконе мы видим мягкость линий, цвета, в которых больше глубины, чем яркости, но за этой глубиной словно скрывается свет, который видению уже недоступен. Свет становится плотью — фигурой, краской, линией, одеянием, не утрачивая при этом своей «световой», недоступной видению природы. «Троица» есть видение внутритроичного Света, она выражает собой неместимое для слов событие — движение Лиц друг к другу или причастие, соединяющее Трех ипостасных Лиц в Единую Сущность, и вместе с тем соучастие в этой тайне человека как лица, как Церкви, как человечества.

Так, «Троица» открывает нам наше знание о Боге, т. е. причастность Бога к нам и нашу причастность Богу. И тем самым она, оставаясь изделием рук человеческих, становится для нас явлением Пятидесятницы. Подобно тому, как сошествие Святого

¹⁴ П. А. Сапронов, *Русская культура IX–XX вв.*, изд. «Паритет» 2005, стр. 685–686.

Духа преобразило галилейских рыбаков в *ловцов человеков*, уловивших мир сетями евангельского слова, так и подлинное соучастие в Пятидесятнице Андрея Рублева делает нас учениками их, соучастниками беседы Трех, одаренными памятью о встрече с Ними и сохранившими способность удивляться этой встрече.

Здесь происходит встреча образа и молитвы, человеческого опыта и благословения Божия, «умного» сердца и откровения сердцу. Здесь и наследие Авраама, когда-то откликнувшегося: *вот я*, и голоса пророков, и явление Сына Божия, как и тех, в ком заговорил Его образ, вплоть до преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева, вплоть до новомучеников наших дней. Все это собирается в единое духовное ядро, хранимое во всей полноте лишь в Мистическом Теле Христовом. Такой полноте может стать причастным каждый член этого Тела в меру данной ему решимости, молитвы и благодати. Мы, стоящие перед иконой, даже и не совершив подвигов, не овладев искусством созерцания, но уже в силу приближения к *бездне богатства и премудрости Божией* (Рим. 11, 33), заключенной в троичной вере, как и в Рублевском образе ее, становимся — пусть лишь в минуту «тайинства зрения» — «страннолюбцами», «сидящими у шатров своих», и Пресвятая Троица не «проходит мимо» нас.

В своем предисловии к немецкому изданию Сергей Аверинцев говорит о литургическом ритме этой книги. Можно сказать, что книга стала ученицей иконы, также наполненной этим ритмом литургии, в которой соучаствуют Авраам с его гостеприимством, преп. Сергий с его молитвенным посещением Троицы, откровение о человеке, явленное в тайне Воплощения, и наше сегодняшнее дерзновенное

приобщение Трапезе Господней. Все это преп. Андрей Рублев сумел передать в образе Трех Ликов, который — вот уже почти шесть веков — остается для потомков *источником воды, текущей в жизнь вечную* (Ин. 4, 14).

*Распалил еси нас в любовь Твою,
многомилостиве Слове Божий,
иже нас ради воплощься непреложне,
и трисветлое Едино Божество
тайно научив:
тем же Тя славим.*¹⁵

¹⁵ В неделю утра на полунощнице, канон Троичен, творение Митрофаново. Глас 3-й, «и ныне» четвертой песни.

БОРИС САВВИЧ БАКУЛИН,
ИЛИ НЕИЗВЕСТНЫЙ ПУТЬ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ:
ИЗ «ГНЕВА» В НЕБЫТИЕ¹

I

14 апреля 1992 года в газете «Московский комсомолец» мелькнула крохотная заметка Сергея Бычкова «Памяти богослова», извещавшая о кончине Бориса Саввича Бакулина. Было ли у многочисленных читателей газеты какое-либо смутное представление о том, что где-то жил, а теперь, оказывается, умер богослов Бакулин, чье имя стоило бы удерживать в памяти? Скорее всего известие о смерти было оповещением и о жизни, а вместе с тем и знаком глухого беспомыслия еще об одном самородке-правдоискателе, что в таком обилии рождаются на российской земле, но все никак не могут ей пригодиться.

*Все дни наши прошли во гневе Твоем;
мы теряем лета наши, как звук.
Дней наших — семьдесят лет,
а при большей крепости — восемьдесят лет;
и самая лучшая пора их — труд и болезнь...
(Пс. 89, 9–10)*

Борис Саввич прожил почти полных 87 лет, и зрелые его дни прошли в «день гнева», охватившего большую часть российского двадцатого века. Кончина его была, согласно литургическому прошению, «непостыдной, мирной», она пришла и увела его с

¹ Статья была написана непосредственно после кончины Б. С. Бакулина и опубликована в «Русской Мысли» в мае 1992 года. В 1997 году статья была переработана и расширена специально для альманаха «Христианос».

собой в старческом сне, и все же она оставила какую-то гнетущую, надсадную печаль даже не о смерти, а скорее о прожитой им жизни и еще о какой-то личной вине перед ним.

Смерть — собирает в себя нашу жизнь всю, освещает ее от начала до конца, приоткрывая Божий замысел о ней. Когда внезапно и страшно погиб отец Александр Мень, то для всех, знавших его, замысел этот сразу стал виден во всей его слаженности, красоте и библейской мощи. Когда незаметно скончался Бакулин, проживший тот полный срок, что, казалось, отмерен человеку, его смерть заставила почувствовать какую-то незавершенность его существования, его надломленность и трагичность, имеем ли мы в виду нескончаемую драму под названием «интеллигенция и Церковь» или говорим о судьбе верующей мысли в России.

Мне трудно было бы пересказать историю его жизни, ибо, по правде говоря, у нас как-то никогда не находилось времени пространно поговорить о ней. Знаю лишь, что Борис Саввич родился в 1905 году в сибирском селе, близ Томска, затем семья переехала в Нижний Новгород, где он и вырос и жил молодым. Семья его была традиционно православной, работать умела (так говорил Б. С.) и потому на ногах стояла крепко. Мне запомнился лишь один рассказ о тех временах, которым он как-то поделился за праздничным столом: как праздновались Пасха и Рождество в его доме, и это воспоминание осталось в памяти, как одна из лучших страниц «Лета Господня». В Великую Субботу или в Сочельник, перед тем как идти спать, дети в семье Бакулиных открывали форточку, чтобы прокричать ангелам, какие подарки мечтались бы им иметь на Светлое Воскресенье или на Рождество, и уж как там ангелы оборачивались, этого Борис Саввич и в

старости не вполне мог понять, но именно те пожелания, улетающие в небо, едва наступало утро, слетали с неба в виде разноцветно упакованных даров к детским кроватям. Затем отец брал всю семью в экипаж и отправлялся наносить визиты. Каждый визит начинался с живописного, державинского стола (бакулинские глаза сохранили в памяти «разных блюд цветник, поставленный узором»), визитов же было много, да и ангелы не забывали детей, и пока взрослые христосовались да закусывали, те паделяли их в каждом доме чем-нибудь особенным.

Но «лето Господне» скоро кончилось, у ангелов настала совершенно иная работа, форточка для подарков больше не открывалась, и небо беспросветно заволокло. В самом начале 20-х годов, еще не кончив школы, Бакулин участвует в Нижнем Новгороде в религиозно-философском кружке А. С. Мишечкина, бывшего другом, учеником и почитателем о. Сергия Булгакова. Мишечкин принадлежал тому второму поколению религиозных мыслителей (или скорее ревнителю) «серебряного века» (поколению Георгия Федотова или немного моложе), из которых в России, кажется, не уцелел никто. Однако и через него передалось веяние какого-то ветра, и, читая Булгакова, а затем и Бакулина, можно было еще ощутить весенний, чуть хмельной воздух той эпохи.

На его счастье, беды его начались сравнительно рано, когда аресты могли еще кончиться ссылками, а сроки, как поняли потом, были «детскими». Мишечкин после всех ссылок и мытарств, положенных религиозному мыслителю в эпоху первых пятилеток, вскоре умер, Бакулин отсидел всего несколько лет, прошел свою вереницу тюрем, но его выручила профессия инженера-экономиста, которую он успел перед тем получить. Его освобождают досрочно, чтобы отправить в ссылку на строительство большого за-

вода. Борис Саввич всегда считал, что лагерная судьба его обошлась с ним довольно милостиво, обнеся венцом страстотерпца и готовя к иному служению. Для того она на всю оставшуюся долгую жизнь забросила его в небольшой, мало кому известный городок Альметьевск в Татарии, в качестве лица, «пораженного в правах», затем, после реабилитации, скромного инженера-статистика, а с 1965 года — обычного пенсионера. В 60 лет Борис Саввич кончает расчеты с государством и начинает жить своей частной, никому не бросающейся в глаза жизнью. Да и самой любознательной тайной полиции трудно было бы ее заметить, ибо Борис Саввич, выйдя на пенсию, как бы ушел в затвор и, говоря словами Мих. Булгакова, «не подымал головы от рукописей».

II

За четверть века, что проходят со дня его шестидесятилетия (отягченные советским бытом, а в последние годы еще и болезнями близких), Бакулин живет в сплошном творческом дерзании и горении, с сознанием миссии, на него возложенной, сравнимым разве что с солженицынским. Он создает за это время одну за другой *тридцать две* больших книги, где весь золотой патристический и русский серебряный богословский век переплавлялся в иной, открытый современности, протоптанный им одним, бакулинский путь в богословии. Этот путь был своего рода программой «аджорнаменто», если найти для нее наименование в католическом словаре, разработанной в одиночку, в тишине и забвении или скорее одним страстным, всю жизнь писавшимся посланием когда-нибудь непременно имеющему быть всеправославному собору. Бакулинский мир, конечно, никогда не спутаешь с ностальгическим шмелевским,

ни со сладкими образками свято-джорданвильской Руси, ни с той розановской постной лавкой, что в Чистый Понедельник становится «выше лучшей страницы Ключевского». Борис Саввич избирает не благостный и не постный, а скорее задиристый и даже реформаторский путь в православии, и именно поэтому имя его и по сей день почти ничего никому не говорит.

Среди его трудов (перечислю лишь мне известные) — шеститомный «Большой Православный Богословский Словарь» (1974–1979), доведенный лишь до половины, но вместивший около полутора тысяч разобранных и перетолкованных им богословских понятий, каждому из которых посвящалась обширная статья. Хорошо помню, как о. Александр Мень говорил мне о том Словаре, что по своему профессиональному уровню он превосходит Богословскую Энциклопедию Лопухина, писавшуюся многими авторами. Приблизительно та же мысль повторена и в безымянной рецензии на него одного из профессоров Московской Духовной Академии. В «Словаре» — подчеркивает он в заключении, — «слышишь взволнованный голос человека, защищающего святыни своей души... Догматика предстает личным убеждением автора...»

Не надеясь закончить свой Словарь за оставшиеся годы жизни (как и Лопухинская Энциклопедия, он тоже остановился на букве *К*), Борис Саввич переделывает его в однотомный — почти тысячу страниц убористого текста, с охватом на этот раз уже всего алфавита. В отличие от прочих его книг, даже и не попытавших счастья вольного плавания, этот труд в свое время немало помытарствовал по редакциям в эпоху поздней перестройки и ранней коммерции, поманил было обещаниями, но для церковных издательств оказался слишком «евангеличен», не-

удобен и ко многим авторитетам малопочтителен, а для коммерческих сомнителен с точки зрения прибыли и тяжел — не всякие слабые руки его удержат.

Что касается прочих книг, то перечислю здесь лишь те, что помню по названиям: «Можно ли доказать существование Бога?» (1967), «Философское введение в христианскую апологетику» (1967), «Философия естествознания» (1969), «О природе религиозного сознания» (по словам Бориса Саввича, книга эта пропала), «Душа человека» (1972), «Эсхатология» (1972), «Очерки православной экклезиологии» (1979), «Статьи о спасении» (1980), «Современные проблемы церковной жизни» (1987), «Очерк мариологии», «Указатель русскоязычной богословской литературы» (1988) и наконец «Догматическое богословие», первый и оставшийся единственным том, написанный в середине 80-х годов по заказу тогдашнего ректора Московской Духовной Академии архиепископа Александра (Тимофеева).

Отношения Бориса Саввича с официальным церковным миром были одной из глав в пишущейся и по сей день длинной книге его неудач, что могла стать последним плотным томом в собрании его сочинений. Ему, с одной стороны, оказывали какую-то поддержку и даже ласку и покровительство, издания его (в одном экземпляре) как будто даже иногда покупали (для самых именитых своих покупателей Борис Саввич переплетал свои книги в особые переплеты с золотыми тиснениями), но обращались с его книгами почти как с «Архипелагом» в те годы: так, чтобы никто ничего не знал, не видел, не учуял, нигде не упомянул...

Труды его где-то по сей день разбросаны, кому-то посланы на отзыв и забыты, и можно было бы сказать, что они, как картины, существуют лишь в

тем студенты духовных семинарий и академий продолжали учиться по учебникам прошлого века или только по рукописям, составленным из этих книг (что отчасти переиздаются и сегодня). Борис же Саввич в кипении своей мысли уже пробивался к веку последующему, и чем больше на дворе звенело переменами к лучшему, тем менее по части церковности оказывался он ко двору...

III

В 1988 году, в год тысячелетия Русской Церкви, оглянувшись вокруг и заметив гласность в полном разгаре, Бакулин, наконец, решил уйти из-под тяжелобарственной руки Издательского Отдела, не пускавшей его дальше прихожей, и начал пробиваться за рубеж, туда, где всегда поддерживали и возрождали русскую религиозную мысль. Это было нелегко, не то, что нам в те же годы, из глухой провинции и с зэковской еще психологией, да еще на девятом десятке, взять решиться да и перешагнуть. Помню, как обсуждался этот проект, как друзьям удалось его, наконец, убедить, тем более что труды Бориса Саввича, столь воинственные богословски, к политике были презрительно равнодушны и, как правило, прямо на запретную зону не покушались... Однако судьба быть вечно не ко двору не переломилась и на Западе; принципиальное небытие богослова Бакулина подтвердилось и там, где только и радели, что о русской религиозной мысли.

Потом история повторилась еще не раз, теперь уже в России, ибо во всяком издательстве, куда будут стучаться книги Бакулина — как только стало куда стучаться, — порядки оказывались иной раз еще суровей, чем в подцензурных Отделах. Перед издательскими дверьми, как внушительные швейцары былых времен, уже сидели brave молодые экспер-

«частных собраниях». По крайней мере, в «спехране» Издательского Отдела Московской Патриархии должно было бы сохраниться большинство бакулинских работ, но чтобы доискаться до них, кому-то надо получить разрешение произвести раскопки среди сотен других, никому не известных и несчитанных рукописей и переводов...

Был в жизни Бориса Саввича такой парадокс: иной раз его привечали — надо отдать им справедливость — представители той самой церковности, которую он не переставал с пафосом и без всякой дипломатии обличать. Правда, обличение это происходило лишь на бумаге, укрывшейся под тисненным переплетом, в частной же жизни Борис Саввич был неизменно тих и приветлив, любезен и дружелюбен, сговорчив, порой немного застенчив, а в разговоре даже с глазу на глаз скорее скуп на какое-либо обидное слово в отношении другого, а уж в адрес высоких церковных лиц тем более. Начальство же иногда охотно раскрывало перед ним свои двери, хотя и не парадные, сажало за стол, пило чай, с благосклонностью перелистывало толстые его тома, что-то символическое за них платило (с учетом прежде всего стоимости красивого переплета), благословляло переплетать и далее, и «когда будете в Москве, заходите...»

Да ведь, собственно, никто ему Богословской Энциклопедии и не заказывал, к апостольству не призывал, о просвещении не просил, и все, что он создавал, он делал на собственный страх и риск, ни на какие награды и признания не рассчитывая. Так что ни одна строка в официальных изданиях той поры не могла выдать миру тайну существования богослова Бориса Бакулина, работавшего как беззвучный вулкан, извергавший книгу за книгой в неведомом в столичных кругах Альметьевске. Между

может отталкивать его безоглядность, принимающая иногда форму резкости, и в этом он — скорее по темпераменту, чем по мысли — верный ученик Бердяева. Но он не был философом, у него не было вкуса к абстракциям, его не манили пучины немецкого или иного мистицизма, и он никогда не вступал на ту скользкую гностическую тропу, по которой бывает так легко унести восточному умозрению. Он был лишь толкователем и тружеником церковного Предания, и в будущем может быть судим только им, не то, что вольная философская мысль, которая сама себе судья и хозяйка. (Впрочем, явись сегодня новый Бердяев с «Философией свободного духа» или Булгаков с трилогией «О Богочеловечестве», нашли бы они издателя?) Не касаясь сути бакулинской «вести» или «реформы», или борьбы, сошлюсь на мнение отца Александра Меня, человека с самой ясной головой из всех, кого я когда-либо знал. О. Александр, прочитавший вообще все книги, которые стоило читать, считал Бакулина самым крупным богословом той эпохи, которую приходится называть «нашей» или «советской» (хочется выплюнуть это слово, но где нам другое найти?).

IV

Но вот она, кончилась, эта эпоха, и на каждом углу стали выкликать заповедные слова: Россия, Православие, Возрождение, Мировая Культура. И как с неба посыпались в новых изданиях книги прежде припрятанные, изымавшиеся на обысках, и тотчас возник почти официальный культ Великих Запрещенных Покойников от Набокова до Владимира Соловьева. Культ, в общем-то, вполне оправданный, расцветший где-то к 1989 (и сильно уже увядший к 1997), ибо люди бросились на восстановление своей культурной памяти, не подозревая, что еще могут

ты с игуменскими бородами и решали, кого пускать в православие, а кого не пускать. Бакулина было сразу решено не пускать, потому что свою верность Церкви он отстаивал не из прошлого и не из семнадцатого, но из апостольского века и борьбу во имя этой верности сделал слишком полемической, облек ее в «шум и ярость», которые только возрастали от того, что никто их почти не слышал. Это верно, что богословие свое Борис Саввич слишком тесно соединил с жаром негодующей критики, с духом публицистики, и нигде вы не найдете у него того стилизованного бесстрастия, коим окружает себя всякое учение, желающее быть непогрешимым. Другая вина, которую могут поставить ему в строку — пресловутый рационализм, клеймение которого имеет у нас столь солидную традицию, что одного слова этого достаточно, чтобы погубить репутацию любой религиозной мысли. Но если тайну веры, непостижимо прозрачную, мы попытаемся освободить от всех плотных, тяжелых напластований, слишком человеческих, слишком исторических, слишком культурных — всегда ли будет это только безвкусным рационализмом? Все богословие Бакулина, исходящее из подлинной, сердечной интуиции Пресвятой Троицы, было свидетельством о живом присутствии Христа в Церкви, защитой тайны Евхаристии, зовом к общению святых, подлинным иконопочитанием, вопреки малому, агрессивному охранительству, смешению православия с суммой благочестивых обрядов и умилительных переживаний. Его внутривославный протест — но отнюдь не протестантизм! — был не против (перефразируем здесь о. Сергия Булгакова), но за Церковь и ее Предание, которое не есть только освящение памяти о прошлом, каким бы оно ни было, но непрестанное обновление памяти в Духе Святом, создающем единство Церкви в вечности и во времени. В Бакулине

быть живы те, в ком память эта так и не прерывалась. К Бакулину общество — разумею то культурное общество, что имеет доступ к издательствам, печатает статьи в журналах, делает академические доклады на симпозиумах — ни тогда, при возникновении культа, ни сегодня, при его потускнении, не проявило никакого интереса. Оно — говорю сейчас о тончайшем круге тех, кто ведал это имя — повело себя так, словно у нас, в России, во всяком Альметьевске сидят Дон Кихоты на пенсии и сочиняют на досуге богословские энциклопедии, а уж трактаты по апологетике или догматике пишут едва ли не во всяком селе... «Это что за невидаль: “апология христианства”? (перефразируем Гоголя) И швырнул в свет какой-то Бакулин!» Но что уж точно во всяком селе имеется, так это своя история про умельца-Левшу, сначала было удивившего мир изысканно тонкой работой и не уступившего заморскому англичанину, а потом куда-то подевавшегося, сгинувшего, никто уж и не помнит, почему и когда...

Что касается пресловутого «англичанина», то здесь, не знаю, к месту или нет, пришла мне на память неожиданная параллель. Папа Пий XII, что был, как известно, последним Римским первосвященником твердой латинской линии и уж никакой экуменической слабости к протестантам не питавший, сказал однажды о многотомной «Церковной догматике» весьма полемичного к Риму и папству Карла Барта, что это — «величайшая сумма богословия со времен Фомы Аквинского». Величайшим труд Барта был не только по полноте и систематичности, но и по охвату и масштабу — более семи тысяч мелко исписанных, больших книжных страниц, и весь христианский XX век, независимо от конфессий, поражается этому деянию христианской мысли. Наш же Борис Саввич написал свои семь (или больше?)

тысяч страниц за срок вдвое меньший, не имея ни европейских библиотек под рукой, ни секретаря, ни подходящих условий, ни собеседников, ни учеников, ни восторженных аудиторий, ни читательского внимания всего богословского мира и притом, извините, просто так, даром... (К слову сказать, кто заглядывал в бартовскую «Догматику», знает, что и она не отличается лаконизмом, не гнушается публицистикой, не может похвалиться бесстрашием, и тем не менее задолго до кончины автора в 1968 году стала почитаться христианским миром на Западе в качестве богословской классики, как один из ее шедевров.) И если такой негибимый, дособорный папа, как Пий XII, мог оценить труд столь неприемлемого кальвиниста, как Барт (и оценка его отнюдь не была лишь поклоном эрудита эрудиту), то почему бы и Русской Церкви, свободной от «римской негибимости», не расширить *место шатра своего* (Ис. 54, 2) и не найти уголка в необъятном своем наследии для критика и систематика, пусть и не столь гениального, как Барт, но желавшего всеми силами остаться верным изначальной чистоте православия?

Чистота же православия, если взглянуть из глубины, по сути, не отделима от его широты, от его свободы. Об этой свободе, может быть, и странно вспоминать сейчас, но она — одно из тех церковных богатств, что все еще остаются до конца не разведаны. Как ни странно, дар православной свободы, исходящий из апостольской веры, иногда видят лучше со стороны, из других Церквей, чем изнутри, и он открывается по-настоящему лишь людям святого сердца, таким, как патриарх Тихон.

В чем же заключалась, согласно Бакулину, эта «чистота» в ее единстве со свободой? Перелистываю самую полемическую и единственную оставшу-

юся у меня его книгу «Современные проблемы церковной жизни»:

О языке богослужения. «Молитва должна быть правдивой, — цитирует Бакулин выступление митр. Антония (Блума), — она не может быть условностью, она должна быть прямым, непосредственным выражением человеческого опыта, личного и сверхличного, соборности церковной, и не может быть археологическим воспроизведением того, что когда-то имело смысл...»

(Кстати, добавим от себя — именно этот аргумент от внутренней правды, глубочайшим образом связанной с родным языком, со словесной родиной нашей встречи с Богом, может быть принят в качестве единственного возражения против безраздельного господства прекрасного в своей стройности, но условного церковнославянского.)

О тайных молитвах, читаемых священником:
«В древности было не так».

О Евхаристии как таинстве любви: И потому любовь должна найти свое выражение во всяком евхаристическом собрании.

О Пресвятой Троице: Особого праздника ее нет в нашем календаре, тогда как он должен быть главным.

О том, что в день Пятидесятницы читается одна коленопреклоненная молитва Отцу и две молитвы Сыну: «По литургическому положению... третьей молитвы (Троицын день) ждешь обращения к Св. Духу, — цитирует Бакулин о. Павла Флоренского. — Но на деле ничуть не бывало». «Таким образом, теряется весь смысл “Троицына дня”». — комментирует автор книги.

О традиции цезаропапизма: «Слепая вера в традиции — глубокое и опасное заблуждение».

О канонизации византийских патриархов: «Она производилась “по должности”, т. е. в силу принадлежности их к этому сану».

В том же духе почти триста машинописных страниц в один интервал, полных ссылок на религиозных философов, святоотеческих цитат, пылких доказательств, горячей убежденности. Может быть, тон их был бы иным, если бы боренья Бориса Саввича протекали не с неким воображаемым, но с живым, рядом стоящим оппонентом. Но оппоненты населяли лишь его внутренний мир, из которого ему было не достучаться до внешнего.

V

В последние годы жизни Бакулина, когда мне пришлось немного заниматься его трудами, у меня возникло ощущение, что пока они каким-то образом не войдут в избранный круг Объектов Музейной Культуры, немного для них можно будет сделать. Но для того, чтобы к этому кругу хотя бы приблизиться, нужно было как минимум вырваться из тесного «архиерейского» самиздата и где-то все же напечататься (в России или вовне), а затем на некоторое время застыть, монументально каменея в качестве еще одного выдающегося памятника замечательной нашей эпохи. Но вот только как подобраться к этому музейному порогу?

С Бакулиным у меня был маленький опыт почти физической невозможности преодоления этого порога, произошедший, так сказать, почти что в «лабораторных условиях». Однажды, во время его очередного наезда в Москву (ездить из экономии времени и средств он позволял себе лишь строго по

делу), я познакомил его со своим другом, профессором философии в Индианаполисе, влюбленным в русскую религиозную мысль, написавшим книгу о Бухаре и Тарееве, знающий их так, как не знает у нас никто. Но ни профессор-энтузиаст, коему предоставилась возможность увидеть наследника именно тех, кого он всю жизнь исследует, ни Бакулин, получивший как бы неожиданную возможность взглянуть на предшественника того специалиста, что примерно через полвека, быть может, защитит по его трудам докторскую диссертацию (где-нибудь в штате Огайо), так и не нашли тогда нужных слов для встречи. Да, собственно, она как бы и не состоялась. Время еще не обратило бакулинские труды ни в материал для диссертации, ни в почтенный академический мрамор, и даже столь отзывчивый, сердечный, начитанный поклонник русской мысли, что не затруднился бы припомнить имена и характеристики всех известных и малоизвестных участников религиозно-философских собраний, никак не отнесся к живому чуду, представшему перед ним в виде невзрачного провинциального старичка.

Все это было трудно и отчасти жестоко объяснять Борису Саввичу, доживавшему последние годы жизни, тем более что и музейно-симпозиумное будущее никак ему не было обещано. И все же будущие историки Церкви (а они уже живут среди нас), вдоволь надивившись испытаниям, которые выпали на ее долю в этом веке, однажды спросят нас: неужели церковная мысль уснула вовсе в это лихое время или же просто застыла под взглядом режима-удава?

Здесь я должен повиниться перед будущими историками, но прежде всего перед Борисом Саввичем. Очень не хотелось ему умирать, не увидев хотя бы одну свою книгу напечатанной. Но ничего или почти ничего так и не удалось для него сделать. Пуб-

ликация части «Философской апологетики» в парижском «Символе», несколько статей в «Выборе» (в конце 80-х, тираж 20 экз.), и несколько статей в рижском альманахе «Христианос» (VII, 1998) — вот, пожалуй, и все, двух сотен страниц не наберется. Остальное, если не ошибаюсь, так и осталось забытым в шкафах и частных архивах. А что есть менее долговечное, чем самиздат, к тому же уцененный во сто крат в условиях безбрежного, разгульного рынка? Куда он делся, в какие пески ушел, весь этот неслышный, невидимый бумажный водоворот последней четверти советского века? Кому удалось вырваться в большую печать, сегодня вспоминают о самиздате как преуспевшие, раздобревшие классики, умиляющиеся своему несытому и битому детству. Кому не удалось, те менее благодущны. По правде говоря, после полудюжины попыток, может быть, не столь уж и упорных, протолкнуть Бакулина немножко дальше архивов, у меня опустились руки. Настолько опустились, что и на письма его стало трудно отвечать.

И по сей день эта вина ходит за мной по пятам.

VI

Сейчас, на исходе века и тысячелетия, постепенно определяются контуры богословских движений будущего. Можно представить себе, как будут развиваться три — помимо строго традиционных — основных тенденции, исходящие из принципиально различных духовных установок. Суть первого движения — на Западе его почему-то привыкли называть «радикальным», хотя оно зиждется на оговорках и компромиссах — заключается в том, что на основе все шире и гуще растущих наук о человеке, его психологии, его символах, его мистическом опыте, наконец его раскрепощенных, вышедших из

подполья потребностей, будут создаваться все новые обоснования того, что человек — сам создатель своего религиозного универсума. Все больше будет укрепляться сознание, что тот универсум можно как угодно перестраивать, ибо само Откровение в конце концов есть лишь изделие рук человеческих — коллективной памяти, мировоззрений, озарений, новой морали, которая будет проецироваться и на Бога, ибо «Бог не проживет без нас и минуты».

Возможно, проекты такого рода будут становиться все более тонкими, но и более требовательными, и прежде всего агрессивно критическими и скептическими по отношению к старой вере старых Церквей. Их вера будет подвергаться не столько прямым нападкам — по крайней мере со стороны крепколобого атеизма, — сколько лишь новым перетолкованиям, иногда более «глубоким», но чаще более острым и неожиданным. Всё большая современность и острота, пряность и приземленность станут своего рода исторической необходимостью этого радикального пути (в большей мере, конечно, на Западе, чем на Востоке, хотя железных занавесов уже нигде не построишь), который, удаляясь от первоначального евангельского источника, все более будет становиться христианством *двоящихся мыслей* (Иак. 1, 8). По этим мыслям легко доказывается и выходит, что Христос, с одной стороны, умер, как и всякий смертный, а с другой, не совсем умер, ибо как-то воскрес, по крайней мере, духовно. Духовно, но не спиритуалистически, ибо с телом Его случилось что-то астральное, что, однако, никак нельзя представлять себе грубо материалистически и т. п. В итоге всех этих перетолкований «старых мифологий» радикальный путь в конце концов избавится от того Бога, Который послал Сына Своего, говорящего с нашим сердцем, и ос-

танется лишь бесконечно сложный, мудрый, тоскующий от самопознания человек, разрешающий себе все, что хочет, и вечно размышляющий над своей неразрешимой религиозной загадкой. Но однажды, после всех радикализаций и редукций, оставшись наедине с самим собой, он со дна сложных своих проблем вернется к библейскому *Из глубины воззвах* — и в ответ Бог древней и заново рождающейся веры опять явит Свое лицо.

Другой путь — назовем его «путем падающих звезд» — будет во всем противоположен первому. Но оба они смогут жить бок о бок, друг друга не замечая. Новые откровения, пьянящие и пахучие, как цветы на болоте, экстатические, с одной стороны, как бы и христианские, с другой — замешанные на диковинном сплаве всех вер, будут продолжать сыпаться, как звезды при звездопаде, и особые, выбравшие себя в мессии личности будут ловить их и складывать себе за пазуху. Отсюда начнет возгораться апокалиптический огонь, что будет зажигать легко воспламеняющиеся души и собирать их вокруг учителя-искусителя, имеющего свои обряды, догматы, картину вселенной и собственный план спасения человечества (но только того, что толпится вокруг пророка). Мир вокруг нас кишит вчера лишь проклянувшимися, а сегодня уже шумно гогочущими сектами, равно как и секретнейшими братствами, ведущими свою родословную от сотворения мира, но торгующими своими секретами и всякими эзотерическими штуками на каждом углу. От мировых столиц эта торговля быстро дотянулась до российских и прочих глубин, и никакими шибко умными и думными законами ее уже не остановишь. И сколько еще душ, религиозно девственных, но уже изверившихся во всех системах, идеологиях и «официальных церквях», наглотается этого ми-

стического гашиша, обещающего каждому немедленный выход в потустороннее и «горячую линию» со всеми его небесно-преисподними обитателями.

Третий путь прокладывается внутри Церкви. На этом пути мы и находим Бакулина. Но находим его на обочине, ибо по столбовой дороге в крепких сапогах станет топтать Религиозно-Национально-Душевное Единство. Конечно, никакому бодрому его маршу не помешает приглушенный голос, который будет настойчиво твердить, что в том Церковно-Армейско-Доктринальном Сплаве он не слышит Христа. Что именно живого Иисуса не хватает ему во всем этом Агрессивно-Имперско-Всеобщем Благодетельстве. Что Евангелие вечно ново и молодо, но вовсе не предназначено для создания Особой Противостоящей Цивилизации, ничего не говорит об охране Державы, не учит изыскивать ее врагов и не приспособлено для срезания всех русских слов, имеющих корень «нов». Что истокам церковности можно быть верным по-своему, прислушиваясь к шагам апостолов по каменистым путям, а не к щелчкам замков, запирающих ограды дорогих недвижимостей. Что авторитетными *преданиями старцев* нельзя отменять ту главную евангельскую заповедь, по которой будем судимы. Все полемические негодования в текстах Бориса Саввича словно служили очищению древней фрески, раскрывающей тайну первообраза, от последующих слоев благочестиво аляповатых образков, которые он по старинке называл «школьным богословием». Конечно, и он в своем реформаторском или скорее реставраторском рвении не был застрахован от того, чтобы иногда не повредить тот самый подлинный образ, который хотел очистить и отстоять. Так, постоянные его нападения на Ветхий Завет и закон Моисеев не всегда служили приближению к Еван-

гелию, ибо все Писание едино и свидетельствует о Христе. Точно так же, будучи окружен лишь книгами, написанными по-русски, он не мог быть огражден и от некоторых ходячих штампов того же школьного сравнительного или обличительного богословия, потому что, зная об иных исповеданиях скорее понаслышке, обличал их в том, чего давно уже нет. Все это были неизбежные следствия его «антизаконнического» пафоса и мышления, поневоле запертого в себе самом. Но за всеми этими побочными эффектами нужно уметь расслышать ту ностальгию по вечной новизне христианства, которая, сколько ни сбрасывай ее со столбовой дороги, несет в себе евангельскую закваску.

Мысль Бакулина исходила только из одного вида «радикализма» — радикализма заповеди о любви. Без исполнения этой заповеди в литургической, таинственной, как и административной и повседневной жизни Церкви все прочее в христианстве, каким бы древним и освященным оно ни было, теряет свою цену. Там, где Предание без конца стилизуется, сакрализуется, облекается в морализм и законничество, служит оправданием дел мирских или государственных нужд, всегда будут появляться такие люди как о. Сергей Желудков, как о. Александр Шмеман, как Борис Саввич Бакулин, если говорить только о тех, кого уже с нами нет. Они будут приходить, чтобы со своих кафедр, из своих судеб и душ говорить о возвращении к первоначальному образу и смыслу того, во что мы веруем. Жизненное дело Бакулина было крупной и по-своему уникальной попыткой взглянуть из контекста нашего времени и опыта на всю православную традицию, полученную нами как от эпохи патристики, так и от всего церковного пути России, не исключая и последних смертных и тяжелых десятилетий. Несмотря на сегодняшний «успех»

религиозности в постсоветском обществе, традиция эта в конце концов может стать достоянием лишь малого и все уменьшающегося остатка, ибо искушения и нападения грядущего века на нее окажутся иными, более цепкими, чем ржавые «железа» недавнего Вавилона.

Очарование церковностью, что наступает после эпохи гонений, быстро отцветает, и Церкви так или иначе предстоит встретиться всерьез как с новым вызовом секуляризма, не щадящим ни священных воспоминаний, ни святых умилений, так и с натиском «харизматических», почти наркотических «новых религий», обещающих рай немедленно и без всякой догматики. И тогда, может быть, придет время и Бакулина, решившего сверху донизу переосмыслить и «оправдать» все апостольское и догматическое наследие своей Церкви. Ибо Церковь — стоит повторить это под конец, — какой бы она нам ни казалась, останется единственным царским путем для души, ищущей подлинного единения со Христом, служения Ему, преображения и спасения в Нем. Может быть, тогда и хватится кто-нибудь наконец безнадежно забытого Бориса Саввича, только где ж его искать? Разве спросить у ангелов, приносивших ему когда-то пасхальные дары, а потом встретивших его душу?..

VII

Но если что-то чудом и уцелеет от Бакулина-богослова, то жизнь и повседневный голос человека нам уж никак невозможно будет вспомнить. У меня под рукой несколько его последних писем, пусть ими и завершится эта работа.

23-IX-91

Дорогой Владимир Корнельевич! Рад за Вас, что Вы имеете такую прекрасную возможность путеше-

ствовать по Европе и посещать такие интересные страны, как Италия и Франция, о чем я не мог и мечтать весь период своей жизни. Рад и Вашему возвращению. Все мои и наши с Вами издательские планы провалились. Меня преследуют официальные богословы нашей Церкви и не дают мне издаваться, пользуясь невежеством издателей и редакторов, ничего не понимающих в богословских вопросах. Издатели и редакторы (по крайней мере, те, с которыми я сталкивался) требуют отзывов и рецензий на издаваемые ими богословские книги от официальных церковных богословов для перестраховки «как бы чего не вышло». В частности, Ваш Лега,² получив рецензию от официального богослова на мой труд «Бог и спасение», тут же прислал мне отказ, не ознакомив меня даже с этой рецензией. В своем письме Лега выставляет такие аргументы: «Нам не представляется необходимым пересмотр решений Вселенских Соборов, особенно в отношении основополагающих положений (к чему привела одна маленькая добавка к восьмому члену Символа веры, всем хорошо известно)». Отсюда видно, что его консультант наворотил такое в своей рецензии, что хоть стой, хоть падай от удивления. Эти так называемые богословы смешивают обычаи и традиции церковные, с одной стороны, и мнения и доктрины школьного богословия — с догматами и апостольским преданием Церкви. И потому считают, что все, что есть в Церкви — все священо и неприкосновенно. Удивительно. Бульварные романы и порнографическую литературу не боятся издавать, а богословскую боятся...

Был в Москве с 30-VI по 9-VII. Перед самым отъездом, т. е. 9-VII подписал договор на издание мо-

² В. П. Лега, в то время директор московского издательства «Гнозис», которому я рекомендовал труды Бакулина.

его «Православно-богословского Терминологического Словаря» (известного Вам: он у Вас дома долго лежал), которому дал высокую оценку убиенный о. Александр Мень. Но дальше дело не движется. С этим издательством у меня получилось три задержки. Первая: издательство запросило (собственно, я не знаю, у кого конкретно) у церковных инстанций рецензию на мой Словарь. В редакции появилась рецензия, и ее автор, некий диакон о. Александр Троицкий, который разнес мой Словарь в пух и прах, а меня, как его автора, пригвоздил к позорному столбу «модернизма», причем как самого зловредного в ряду всех моих предшественников, в числе которых были и Вл. Соловьев, и Бердяев, и вообще весь цвет русской мысли... Хорошо еще, что у редакции было желание самостоятельно разобраться, стоит ли издавать Словарь. И мне пришлось им помогать: я сделал подробный анализ рецензии. Этот мой анализ удовлетворил издательство, и оно приняло решение пустить его в печать. Но тут вдруг совершенно неожиданно появилось новое препятствие: проворовался мой куратор — редактор Словаря. Разразился скандал. В издательстве остановились все дела. И только через год появился у меня новый редактор, и меня вызвали подписать договор с издательством.

Я выехал вместе с женой (на счастье, ей в это время стало лучше). После того, как я подписал договор, мне сказали, что теперь осталось только подписать его редактору, гл. редактору, директору издательства и юристу, и что на это уйдет примерно месяц. Но после того как мы уехали, вскоре возникла новая, третья преграда. Мой редактор получил крупную неприятность. Он допустил крупную ошибку в издании какой-то книги и получил строгий выговор. Пуганая ворона куста боится: и мой редактор стал притормаживать оформление договора. Как бы

чего не вышло. И я до сих пор остаюсь в неведении о дальнейшей судьбе моего Словаря.

Надеюсь, что Вы не забыли о наших постоянных нуждах: глазных каплях и батарейках к слуховому аппарату. Ну, а если бы Вы прислали еще пару Ваших прекрасных (я в этом уже убедился) лент,³ то большего я не могу ничего желать.

Прошу передать мой низкий поклон Наталии Николаевне. Надеюсь, что Вы сообщите мне что-нибудь интересное из Ваших западных впечатлений. Здоровье у меня сильно ухудшилось. Никак еще не решил вопрос: кому передать авторские права на издание моих работ. Подскажите мне.

И пусть хранит вас Господь и Матерь Божия.

P. S. Забыл сказать о Ершове С.,⁴ который вернул мне мою машинопись без всяких объяснений о причине отказа. Будучи в Москве, я не мог его найти в московских трущобах. Никто не мог указать мне его «кабинет» по его адресу...

И последний вопрос, с которым я давно хотел обратиться к Вам. Но боялся Вас обидеть. Я не хочу Вас обижать, а только подвигнуть к доброму делу, тем более что оно соответствует Вашему убеждению, если только оно искренне. Почему Вы боитесь написать обо мне, или, вернее, о моих трудах то Ваше мнение, которое Вы высказывали мне неоднократно? О. Александр Мень был такого же мнения о них, как и Вы, что и высказывал в своих письмах ко мне (они сохранились)... Этим Вы бы мне очень помогли пробиться в печать.⁵ 24-IX-91

³ Для пишущей машинки.

⁴ С. С. Ершов, в то время издатель и директор московского Восточного Института, как он отрекомендовался во время нашей встречи в издательстве «Жизнь с Богом» в Брюсселе в октябре 1990 года. Ершову я пытался представить Б. С. Бакулина.

Письмо, направленное на московский адрес, было получено мной в Италии лишь 8 месяцев спустя вместе с самым последним, которое привожу целиком. (В. З.)

5-III-92

Дорогой Владимир Корнельевич!

Очень сожалею, что не могу никогда Вас застать дома, чтобы поговорить с Вами хотя бы по телефону. Недавно хотел поговорить с Наталией Николаевной, но и она, оказывается, уехала. Ваше доверенное лицо сказала мне, что Вы будете дома в середине марта (на два дня) и поэтому в надежде, что это письмо застанет Вас дома, пишу эти строки.

Наступил для меня самый тяжелый период старости, когда становишься беспомощным и никому не нужным человеком без всяких перспектив в земной жизни и с одним желанием скорее бы переселиться в лучший мир.

Мои издательские дела по прежнему не двигаются: упомянутый Вами Виктор Петрович, телефон которого Вы мне дали и с которым я разговаривал один раз, познакомившись с моими работами, испугался, и на этом прекратилось наше общение. Валентину Арсеньевичу Никитину я звонил 2 раза и выслал несколько своих работ. По телефону он рассыпался в любезностях и комплиментах, обещал «сегодня же» написать мне письмо. Но я от него так ничего и не получил: ни письма, ни звонка. Что касается Вас, то Вы собирались, кажется, опубликовать мою книгу

⁵ Выполняю это пожелание лишь частично, ибо настоящая статья, к сожалению, еще не о богослове Бакулине (для такой статьи у меня слишком мало материалов под рукой), но лишь о его уходе, о его судьбе и всеобщей нашей (прежде всего, моей) черствости к нему. Поздно до слез, но, если мы веруем, что смерть не есть предел нашей жизни, что Бог наш не есть Бог мертвых, но живых, то уповаю, что Борис Саввич слышит нас и сегодня.

«Проблемы церковной жизни» в виде отдельных статей в «Русской Мысли», но я не видел еще там ни одной статьи.⁶ Издательство «Столица» не отвечает на все мои запросы и не возвращает мой «Терминологический Словарь». Так что я не знаю, что делать.

Свое литературное наследство я решил завещать Вам. В ближайшее время свое Завещание вышлю Вам по московскому адресу. Завещаю Вам потому, что Вы один понимаете их значение и цените их, являясь моим единомышленником.⁷

И, наконец, старые просьбы: ради Бога прошу Вас выслать десяток французских батареек (которые Вы раньше выслали нам), наши отечественные никуда не годятся — сплошной брак. Жена очень бед-

⁶ Когда перечитываешь «Современные проблемы церковной жизни Русской Православной Церкви», книгу, состоящую из очерков (но отнюдь не из отдельных статей), тесно связанных в одно целое, убеждаешься в том, что она плохо поддается дроблению. Идея опубликовать ее в виде отрывков также не получила развития.

⁷ Вечная проблема писателя, которому не удалось напечататься, или мыслителя, до которого никому из современников не оказалось дела: кому оставить? как сохранить? какими путями пробиться к потенциальным читателям и потомкам? И вот после десятков лет непрерывной работы и стольких знакомств перед самой кончиной остаешься один и готов отдать человеку, с которым за семь лет знакомства и виделся всего-то считанные разы, и который, хоть ничего и не сделал, но отнесся чуть-чуть участливее... Борис Саввич успел составить свое завещание и передать распоряжение своим имуществом на имя автора настоящей статьи, но очень трудно, почти невозможно сделать что-нибудь для издания его трудов, живя на Западе. Мне кажется, что для распоряжения огромным литературным наследством Бориса Саввича стоило бы создать нечто вроде малой инициативной группы, куда мог бы войти всякий, кто пожелает что-то для него сделать. Всех, кто заинтересуется его трудами и будет готов как-то поддержать их, прошу писать на адрес издательства автору настоящей статьи.

ствует без импортных батареек. Ну и еще Вы нас всегда выручали каплями для глаз — Вита-Йодироль. Очень прошу позвонить мне. С сердечным приветом и искренним уважением.

Бакулин Б. С.

Борис Саввич умер внезапно через четыре дня после этого письма, 9 марта 1992 года в Альметьевске, и известие о его кончине дошло до Москвы лишь через месяц.

За пять с половиной лет, прошедших со времени кончины Бакулина, ни одна из его работ, насколько мне известно, не была напечатана.

Август 1997

На сегодняшний день о новых публикациях Б.С. Бакулина мне ничего не известно.

Август 2007

КАФОЛИЧНОСТЬ ИЛИ СОЗВАННОЕ ЕДИНСТВО

(ПАМЯТИ О. АНРИ ДЕ ЛЮБАКА)

I

«Как апостол должен свидетельствовать своей жизнью, так апологет призван свидетельствовать мыслью», — говорит Анри де Любак в одной из заметок, из которых он составил свои книги «Парадоксы» и «Новые парадоксы».

В двадцатом веке, да и раньше, по мере того как служение богословию перестало быть занятием особой корпорации мастеров, специалистов по определённому, наиболее яркие представители этого цеха как на Востоке (прежде всего русские религиозные философы и впитавшие их наследие богословы), так и на Западе (литургическое, эkkлезиологическое и мистическое обновление в католичестве, диалектическая теология в протестантизме и т. п.) заново открыли в себе древнее призвание апологета. Апологет — значит свидетель веры, которая исповедует себя работой мысли или «верой, взыскующей разума», по выражению Ансельма Кентерберийского. Что стоит за словами «свидетельствовать мыслью»? «Никогда не говорить о Боге по памяти, — поясняет о. Анри де Любак, приводя максимум философа Мориса Блонделя. — Никогда не говорить о Боге как бы в Его отсутствии». Тем самым, свидетельствовать — значит открыть себя изнутри бытию Бога, быть всегда рядом с Ним в мышлении о Нем. Или, если довести эту мысль до конца, это значит говорить о Нем, исходя из Его присутствия в самой нашей мысли и

памяти. Апологетика есть не что иное, как вера, взыскующая разума в Церкви и принимающая на себя ответственность свидетельства о себе в «присутствии Божиим».

Наследие, оставленное Анри де Любаком, огромно; его собрание сочинений в итальянском переводе включает в себя четыре книги из серии «Человек перед Богом», две книги о вере, четыре о Церкви, три об Откровении, пять о Писании и Евхаристии, две о буддизме, десятков монографий, в том числе четыре книги о Тейяр де Шардене, книга о мистике, сотни статей... Все это выстраивается в единое, как будто заранее продуманное архитектурное целое, которое в предполагаемом французском издании его *Opera omnia* должно занять полусотню томов. Сверх того, им и о. Жаном Даниэлу основана серия «Христианские истоки» (*Sources chrétiennes*), издающая греческих, латинских и сирийских святых отцов в подлинниках и во французских переводах, без которой сегодня не обходится ни один богослов, работающий с источниками. Неимоверная эта работа, о которой мы едва упомянули здесь, была лишь неиссякаемым свидетельством его жизни в Церкви. Начиная с его первой, оставшейся до сих пор самой известной книги «Католичество»,¹ до развернутого интервью о постсоборной ситуации Римской Церкви, ставшего одной из последних его публикаций, т. е. в течение более полувека о. Анри де Любак стремился к постижению этой неисчерпаемой, непостижимой, светлой, иногда и мучительной тайны церковности, разумеется, в рамках латинской традиции. В «Католичестве» есть замечание, которое кажется почти признанием: «верить во Христа, — говорит Анри де Любак, — гораздо

¹ *Католичество* (Catholicism) высоко ценили некоторые православные богословы, в частности о. Борис Бобринской.

труднее, чем просто верить в Бога, но верить в Церковь еще труднее, чем верить во Христа». Исключительно ясное и напряженное осознание им этой трудности, проистекающей из того, что иногда дается нам труднее всего — исповедания человеческого единства во Христе, открываемого и осуществляемого в Церкви, подвигло его к размышлению о ней, длившемуся всю жизнь.

Для меня, живущего в православной традиции и напитанного ею, было важно прислушаться к апологии католичества, но не из-за глухого забора, разделяющего два христианских мира последнее тысячелетие, но изнутри когда-то соединявшего их Предания, с того древнего островка единства, которое все еще не потоплено «рекой времен». Единство означает возврат к общению, т. е. открытию той общей реальности, в которой, опытно узнав свою веру в иной, мы начинаем сообща ее исповедовать, в ней жить, ее «праздновать» (что в западных языках означает «служить», «совершать богослужение»). «Общение» или, если обозначить его новозаветной формулой, вошедшей в нашу литургию, *п р и ч а с т и е С в я т о г о Д у х а*, рождается из дара, который мы получаем от Христа и открываем в себе, в своей вере, в своей молитвенной практике, в своем видении Церкви, в жизни в Боге, наполняющей собой все. Однако дар общения лишь тогда выявляет себя, когда в нашем восприятии чужого опыта, иного «празднования» и видения растворена хоть шепотка той любви, которая *не радуется неправде, а сорадуется истине* (1 Кор. 13, 6).

Так, читая «Католичество», можно интуитивно ощущать какую-то связь духа этой книги, законченной и изданной в 1937 году, с известным, столько раз перечитанным «Мистическим богословием Восточной Церкви» Владимира Лосского, вышедшим се-

мью годами позднее и отнюдь не связанным с книгой де Любака. Оба автора — один, оставаясь духовно на Востоке, другой на Западе, не мысливший себе Церкви вне Рима, — каждый по-своему выражают кафоличность веры, исповедуемой в единой, если не догматически и юридически, то в мистически еще не разделенной Церкви.

Разумеется, слово «Церковь» понимается ими по-разному. Но обе книги служат «свидетельству мысли» или исповеданию любви, взыскующей истины. Безусловно, различие между ними бросается в глаза. «Католичество» открыто апологетично, книга Лосского местами неприкрасно полемична по отношению к Римской Церкви. Но дух полемики отцветает вместе со временем, обусловившим его, а то, что выношено и построено любовью, остается. Между двумя образами Церкви или двумя видениями «кафоличности», которые мы выносим из этих книг, нет никакой пропасти, скорее они перекликаются между собой и дополняют друг друга.

Книга о. Анри де Любака посвящена социальным аспектам догмата о кафоличности, т. е. как бы «горизонтальному измерению» церковности. Но это «горизонтальное измерение» выявляется им на самой глубине веры, оно вытекает прежде всего из святоотеческой идеи единства человеческого рода, явленного Воплощением Слова Божия, которое обуславливает единство или кафоличность Мистического Тела Христова.

Для Иринея и даже для Оригена, для Григория Назианзина и Григория Нисского, для Кирилла Александрийского, для Максима, для Илария и многих других заблудшая овца из Евангелия, которую Добрый Пастырь приносит в овчарню, есть не что иное, как уникальная человеческая природа, чьи невзгоды так возмутили Слово Божие, что Оно

оставило неисчислимые полчища ангелов, дабы отправиться ей на помощь.²

Эта онтологически заданная, изначальная «кафоличность» существа человека воплощается и обретает себя, по мысли де Любака, в духовном Израиле, в котором Дух Святой собирает «рассеянные языки», претворяя их в гармоническое целое, в звучащий единым голосом «хор Христов». «Хором Христовым» становится вся земля, собираемая или созываемая в единую Церковь (ибо греческое слово «эκκλeσιa» означает «созыв»), и сокровенное единство «созванных» осуществляется прежде всего в церковных таинствах и молитвах. Крещение, Покаяние, Евхаристия соединяют их в причастии Мистическому Телу, в котором исчезает то окостенение обособленного я, в индивидуе или в коллективе (ибо и он несет на себе абстракцию некоего «я-фантома»), и возникает личность или, точнее, подлинное человеческое лицо. На это лицо ложится отсвет того единственного Лица, которое спрятано в душе человечества. Анри де Любак приводит текст анафор древних литургий: римской понтификальной мессы, анафоры «Апостольского предания», литургии армянской, литургии, носящей имя св. Евстафия, и во всех разными словами выражена одна молитва: «Нас же всех от Единого Хлеба и Чаши причающихся, соедини друг ко другу, во Единого Духа Святаго причастие» (литургия св. Василия Великого). Наконец это созванное и скрепленное во Христе единство, пройдя через умирание и крестный путь в смерти, раскроется во всей полноте в жизни будущего века, когда не каждая спасенная душа по одиночке, но, по слову бл. Августина,

² Анри де Любак, *Католичество*, изд. «Христианская Россия» 1992, стр. 13.

когда один и другой народ, наконец очищенный, наконец воскресший, наконец увенчанный, наконец преображенный для вечности, узрит Бога лицом к Лицу, когда не будет более никого, кроме одного Израиля, Бог узрит и его самого...³

Книга де Любака словно стремится предварить это видение; вся она служит последовательным описанием онтологического единства Народа Божия, единства, вытекающего из самого чуда воплощения Слова и ниспослания Духа как таинства общения и спасения. Но разве не о том же, хотя и совершенно иначе, говорит наше мистическое и догматическое богословие? «Полнота мистического соединения с Богом» (Вл. Лосский) требует и единства «множества тварных ипостасей» в единой природе Церкви.

Поэтому отцы в своих толкованиях на Песнь Песней видят в Невесте одновременно и Церковь, и каждую личность, соединяющуюся с Богом.⁴

Соединяясь со Христом через веру, таинства и молитву, каждая личность-ипостась воцерковляется, становится Церковью, т. е. единым богочеловеческим организмом, хотя полнота этого соединения не была осуществлена никем, кроме одной человеческой личности. Она — и о Ней, если не одними словами, то как будто одним тоном и голосом говорят и Лосский, и де Любак — Мария, Матерь Божия, пребывающая в самом сердце Церкви.

Различие между Востоком и Западом обнаруживает себя не в этой идее собирания человечества в Мистическое Тело Христово, но в видимом вопло-

³ Там же, стр. 91–92

⁴ Владимир Лосский, *Мистическое богословие Восточной Церкви*, цит. по книге «Мистическое богословие», Киев 1991, стр. 222.

щении этого Тела, видимом в одном случае в монолитном церковном организме, управляемом одним пастырем, возвышающимся над всеми, в другом — к единству независимых Церквей Божиих (ср. обращение Апостола *Церкви Божией, находящейся в Коринфе...* 2 Кор. 1, 1), объединенных общей верой, Преданием, таинствами, обрядами, традициями, молитвенным поминовением друг друга. Различие это, несмотря на всю догматическую серьезность его и незаживающую рану разделения, все же не рассекает человеческой природы, уже единой в Слове, оплодотворившем ее, и Духе, даруемом всякому человеку, исповедующему Христа, пришедшего во плоти, не достигает той глубины, на которой эта природа открывается в «коллегиальной» личности, спасаемой в Церкви Божией. Разве подобное определение кафоличности или Церкви как единой личности (эту тему в философских понятиях развивает также Жак Маритен в последней своей книге «Тайна Церкви») не приближается к тому, что называется в нашей Церкви «соборностью»? Разве в идеях «Католичества» по-своему не преломляются интуиции и прозрения великих русских философов начала века, скажем, в определении Церкви у о. Павла Флоренского как «духовного закона тождества» («Столп и утверждение истины»), в представлении о ней как наиболее совершенной реализации всеединного человечества у Льва Карсавина («Философия истории») или в грандиозном булгаковском видении Богочеловечества? Конечно, в пору написания своей книги (30-е годы XX века) о. де Любак едва ли думал, да и вряд ли ведал о соборности, не читав еще русских философов, однако произведенный им анализ собственной его традиции (в то время уже достаточно забытой на Западе), даже помимо его воли, как бы обращен к делу внутреннего примирения

между латинством и славянством или католическостью внешней и внутренней и даже, если выразить это в экклезiologicalических терминах, между обособленно христологическим, институциональным и пневматологическим, т. е. профетическим аспектом Церкви.

То, что именуется словом «экуменизм», ныне сильно потускневшим и потерявшим кредит в православной среде, следует заменить примирением или поиском общения. В таком общении *изображается* единый Христос, даруемый нам по-разному Духом Святым и «приносимый» всем в многообразии *даров духовных*. В этом поиске должно быть открыто заново то никогда не утраченное до конца и неделимое присутствие Отца, «желающего всем спастись и в разум истины прийти», той истины, в которой мы, водимые Духом, могли бы узнать нашего Христа, нашу Церковь и католическость, наши таинства и молитвы, существующие под теми же именами, но в иных образах за «стеной» у другого. Но прежде всего следует узнать другого в себе и себя в другом (ибо это и есть таинство общения), узнать не под маской «холодного римского юридикзма и принудительного единомыслия» или, скажем, «восточного обрядоведения и цезарепапизма», но прежде всего на той глубине, где душа соприкасается с Богом.

Анри де Любак приводит слова о том Клавдиана Мамерта, западного христианского писателя V века:

Когда ты молишься, то ты во мне, а я в тебе. Говорю так, и не удивляйся словам моим, ибо ты любишь меня, раз на мне запечатлен образ Божий, любимый во мне тобою, и я столько же в тебе, как ты сам. Я есть то же, что и ты в основе своей. Ведь всякая душа, наделенная разумом, есть поистине образ Божий. И потому тот, кто ищет в себе тот образ, ищет также и ближнего своего как самого

себя, и кто обрел в себе этот образ... тот познал его таковым, каков он в каждом человеке... И потому, когда ты видишь себя, ты видишь и меня, ибо я — не что другое, нежели ты, и если ты любишь образ Божий, значит, ты любишь и меня, носящего этот образ... Так в поисках одного и того же, стремясь к одному и тому же, мы всегда вместе в Боге, в Котором мы любим друг друга.

«То, что этот монах писал другому, — говорит о. Анри де Любак, — всякому христианину следовало бы уметь говорить любому из христиан».⁵

И не сводится ли к этому и наша «соборность», к узнаванию себя друг в друге, становящемуся возможным только в Боге любви?

II

Однако то, что говорится в этом отрывке, как и то, что вкладывается в идею соборности или кафоличности, гораздо глубже благого пожелания покрепче любить друг друга, столь часто остающегося бессильным. Если разделение внесено в мир грехом, и фигура, носящая в себе принцип разделения, называется «обольстителем» (*διάβολος*), склоняющим к клевете и раздору, то здесь, в этом видении Церкви, преодоление разделений предстает как святость, т. е. одно из фундаментальных свойств Церкви. Это свойство остается *предметом пререканий*, ибо оно говорит нам о пребывании Бога Живого среди грешников, о соединении двух несоединимых начал, когда в чуде покаяния преодолевается человеческая немощь и силой Божией совершается преобразование человеческой природы. Бог, входя в семью людей и принимая грех на Себя, уничтожает его, и победа Его таинственно, онтологически осуществляется в Цер-

⁵ *Католичество*, цит. изд., стр. 45.

кви, которая есть тело Его (Еф. 1, 23). Эта победа невидима, ибо «смерть и время царят на земле» (Соловьев), и вместе с тем она открывает себя в нашем духовном опыте, обращенном к неподвижному «Солнцу любви». В его свете начало разделения, существующего внутри всякого человека, в отношениях между людьми и в отношениях между людьми и Богом, выглядит как падение, как извращение нормы, данной нам *от начала*.

«В самом основании нашего существования заложена некая патология, наследуемая нами от рождения, и это — не что иное, как страх другого», — пишет православный богослов Иоанн Зизиулас.

Это есть результат отвержения Другого, *par excellence* — нашего Творца первым человеком, Адамом, а еще раньше — демоническими силами, восставшими против Бога. Сущность греха — это страх Другого, являющийся частью этого отвержения. После того как однажды утверждение своего *я* было осуществлено через отвержение и неприятие Другого — а это то, что свободно избрал и совершил Адам, — «другой» совершенно естественно стал врагом и угрозой. И потому примирение с Богом есть необходимое предварительное условие для примирения с любимым «другим».⁶

Однако примирение с Богом достигается в кенотическом уподоблении Ему. *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба...* (Фил. 2, 6–7). Та метанойя, или перемена ума, которая служит условием нашего очищения перед Богом и принятия Им в общение кающихся грешников, может служить моделью или началом и при поиске общения с «разделенными братьями». Если сущ-

⁶ Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), *Общение и инаковость*, «Континент», 83, стр. 215.

ность или одно из выражений греха — это страх и отвержение Другого, то этот Другой, начинающийся с заглавной буквы, как мы веруем, скрыт во всяком нашем ближнем, независимо от его исповедания. Вступая в спор с этим исповеданием, укорененным всегда в самой сути другого, мы чаще всего поддаемся соблазну отвержения и всей его инаковости, всей неисследимой тайны его личности и всех корней ее и зачастую самого замысла Божия о ней.

Две трети проблем на пути к единству могли бы быть решены, если бы мы научились отделять отстаивание истины от отвержения ближнего-чужого как носителя истины поврежденной или (что еще важнее) если бы мы овладели искусством отделения собственного своего «расширенного» религиозного (как и национального, идейного, замешанного на душевной душной стихии) *я* от своего малого *я* эмпирического, от индивида, предстоящего перед Богом. Отстаивание истины, в которой живем, необходимо и плодоносно, но лишь тогда, когда оно соединено с внутренней «переменной ума», не позволяющей уму *безрассудно надмеваться* (см. Кол. 2, 18) перед другим, зачеркивая его существование, стирая дарованную ему тайну человеческого лица. Да и сама истина не затем вручена нам, чтобы запирать ее в высокую светлицу, но для того, чтобы мы могли, взяв ее за руку, вести себя и другого к Богу, Которого в этой истине исповедуем. И не только вести, но и «слышать сердцем» (бл. Августин), видеть себя в нем, узнавать в нем тот же образ Божий, который заложен в каждом из нас.

«Ибо я — не что другое, нежели ты...»

III

«Страдание — это нить, из которой соткана материя радости. Оптимист никогда не узнает, что это

такое», — говорит о. Анри де Любак в своих «Парадоксах».

Радость — неоспоримый знак подлинной веры, которая может и должна наполнить собой и страдание. В одном месте книги «Парадокс и тайна Церкви» де Любак говорит, что тот, кто ощущает Церковь матерью, само страдание, которое она причиняет ему, воспринимает так, как если бы оно исходило от матери. За этим замечанием стоит личный опыт, о котором он предпочитает не говорить. В 50-е годы Анри де Любаку, члену Общества Иисуса, лично Пием XII было запрещено преподавание, его книги были изъяты из обращения и католических библиотек, ему пришлось оставить Лион, где он прожил и проработал большую часть жизни, поскольку в своей книге «Сверхъестественное» его мысли о Богопознании оказались ближе к восточной традиции, чем к римской. Но трудно найти в его трудах какие-либо следы этой травмы. Скорее в них можно ощутить прикосновение покоя и ясности души. В опальные годы де Любак, помимо огромной 4-томной «Средневековой экзегезы», пишет «Размышления о Церкви», пронизанные созерцательным удивлением перед тайной, которая притягивала его всю жизнь. Читая эту книгу, я понял секрет его невероятной эрудиции и продуктивности, казалось бы, превосходящей силы одного человека. Его работоспособность была движима радостью веры, той радостью, которая не могла бы существовать без тайны молчания и молитвы.

(Тот же секрет был и в невероятной работоспособности о. Александра Меня: радость встречи, молчание, которое отстаивается на глубине слов).

Наш Бог — Бог распятый, Бог ставший плотью,
Тот, Кто умирает во плоти и возрождается в Духе.⁷

⁷ *Paradoxes et Nouveau Paradoxes.*

Читая и переводя книги о. Анри де Любака, я не предполагал, что когда-нибудь смогу придти к нему и говорить *уста к устам*. В ту пору глухая стена стояла между нашими мирами и за нее было не заглянуть, по крайней мере людям с моей биографией и анкетой. Но вот, после всех тектонических сдвигов и падения стен, начавшихся впоследствии, в декабре 1988 года я впервые оказался в Париже. Зная о моей работе над книгами де Любака, мой друг Робер Массон, который печатал переводы моих статей в своем журнале «France Catholique», предложил мне встретиться с Анри де Любаком в доме для престарелых иезуитов, где тот доживал свои последние годы. Несколькими месяцами раньше Иоанн Павел II сделал его кардиналом.⁸ Анри де Любаку шел 93 год. Я знал, что он уже очень немощен. Однако когда я вошел в небольшую комнату (стол, книжный шкаф, пара стульев, кровать, ни единой лишней вещи), то увидел не развалину, но человека, не утратившего какой-то частицы молодости. Лицо его излучало странную красоту, в которой увядание становится знаком преображения, напомнившую мне тогда слова Уолта Уитмена о том, что красота старости бывает убедительней красоты молодости.

Меня тотчас же поразило выражение его глаз, в которых светилась радость побежденного страдания. Анри де Любак был разбит параличом правой стороны тела, которая почти не повиновалась ему. В то время он еще мог говорить, хотя речь давалась ему с трудом и на каждое слово расходовалось видимое усилие. Было видно, что запас этих усилий невелик

⁸ Анри де Любак никогда не был епископом. Кардинальское достоинство было дано ему, как и другим выдающимся богословам (оо. Жану Даниэлу, Х. Урс фон Бальтазару, Пву Конгару, Томашу Шпидлику) за совокупность богословских трудов.

и скоро будет исчерпан. Собственно, слова были сопровождением языка глаз, чья природная, с годами не потускневшая голубизна служила проводником как будто физического излучения. Почти зримая *сила Божия* здесь столь явно говорила о себе в человеческой немощи, что становилось не по себе, и ощущение светоносной энергии было подобным тому, какое мне редко доводилось ощущать.

Неуклюжий светский разговор, который я, было, завел, быстро обнаружил свою неуместность. Перед столь явным отблеском нездешнего мира на этом лице как-то странно было вести привычную беседу о всяких интересных, но слишком здешних предметах. Помню, я заговорил с ним о том, что на меня произвело впечатление его неожиданное для меня знание русской религиозной философии, которое он обнаружил в своем двухтомнике, посвященном богословскому наследию Иоахима Флорского, но о. Анри де Любак сделал мне знак здоровой своей рукой, который означал одновременно, что не стоит заводить светских разговоров и что вообще содержание его книг более его не волнует. Однако он хотел спросить меня что-то о России (был разгар перестройки, и на Западе разговоры шли только о ней), но, помнится, не dokonчил вопроса, ибо силы оставили его, и мы должны были вскоре уйти. Он подарил мне две свои книги, и я бестактно попросил его сделать надпись. Он попытался, но не смог. Я вышел из комнаты с чувством странной печали перед немощью и еще более странной ностальгией о свете, который был в его глазах. «В следующий раз, когда я буду в Париже, — сказал я Робер Массону, — мне бы хотелось его увидеть». «Возможно, Господь призовет его раньше», — ответил Робер.

Господь, однако, словно желая испытать до конца ту сокровенную радость, из которой была сотка-

на «материя» его веры, еще долго не хотел его призывать. Анри де Любаку предстояло пройти до конца его *via crucis*. До его кончины в сентябре 1990 года мне довелось увидеть его еще два раза. Наши встречи были еще более короткими, общение происходило скорее жестами, чем словами, мы сидели с Робером Массоном в той же комнате, за окном было серое февральское небо и падал все тот же тихий, тающий в воздухе, парижский снег. Время, казалось, замерло вокруг этого человека. Но ощущение света, исходящего от него, становилось все более явным и пронизывающим. Господь, прежде чем призвать его, пожелал провести через мучительное уничтожение плоти, ибо то, что *сеется в уничтожении, восстает в славе*, то, что *сеется в немощи, восстает в силе* (см. 1 Кор. 15, 43). Было отчетливо видно, что это уничтожение было им принято с тем доверием и смирением праведника, которое возможно только перед лицом столь близкой смерти — и завтрашней встречи.

БЛАЖЕН ПУТЬ...

(ПАМЯТИ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ СУРОЖСКОГО)

От известия о смерти митрополита Антония Блума (4.VIII.2003), пусть и не совсем неожиданной, перехватывает дыхание, опускается тишина.

Душа принимает и одновременно выталкивает слово «горе». Горе для всех, любивших его, питавшихся его словом, радовавшихся его присутствию, самой возможности жить в одно время с ним. И вместе с тем эта горькая весть не врывается с пронзающим скрежетом, резким ударом, абсурдом, опустошенностью и бессилием. В нее тотчас, словно из уст самого покойного, вступает умирный мотив погребального обряда:

Блажен путь, вонже идеши днесь, душе, яко уготовася тебе место упокоения...

Блаженны непорочны в путь, ходящи в законе Господнем...

Блаженны испытующии свидения Его, всем сердцем взыщут Его...

Блаженны хранящие откровения Его... — повторим эту строку 118-го Псалма. И коль скоро не тщетна вера наша, то *хранящему откровения* так, как хранил их в себе ушедший Владыка, должна открыться та несказанная реальность Встречи, в которую входят праведники за порогом жизни земной. Кому, как не *испытующим свидения* (свидетельства) предназначается это неведомое никому из нас, земных, блаженство, как не первому из свидетелей, тому, кто, *подвигом добрым... подвизался, течение совершил, веру сохранил* (2 Тим. 4, 7)? Сохранил и приумно-

жил безмерно, принес плод сторичный не только в себе самом, но и в тысячах внимавших ему людей. Не одних россиян. Не только православных. Не в одном поколении.

Теперь, когда рядом на земле более нет этого человека, подвигом добрым подвизавшегося ради нас, следует сказать о нем то, что мы и так всегда знали. Подвиг его был прежде всего в бесконечно личном, на последней глубине любви пережитом и неиссякающем событии веры. Когда слышишь или только читаешь его проповеди, тотчас возникает ощущение, что Господь прошел рядом с нами, проповедуя через его душу, и душа «взошла» Его семенем, Его словом, собственной Его жизнью среди нас. Вчитываешься, вслушиваешься и начинает казаться, что слепой нищий Вартимей, кричавший у дороги: *Сын Давидов, помилуй меня!*, глухонемой отрок, исцеленный Иисусом, рыбаки-апостолы, прямо от сетей призванные быть *ловцами человеков*, это сам он и есть, митрополит Антоний, ибо все, что случалось с людьми Евангелия, однажды случилось и продолжало происходить именно с ним. Все это было им прожито, выстрадано, принято всем существом, и потому, когда доносилось его устами, становилось так человечно, горячо, восприимчиво для других. Не по смыслу только — смысл Евангелия в принципе открыт для всех, — но по чувству личной соотнесенности с ним, которое далеко не всякому дано передать.

«Я хочу поделиться с вами всем, что накопилось...», — так нередко начинал он свои беседы,¹ накапливалось же много, всегда, безостановочно, ибо Слово Божие, раз упав на добрую почву, приносит плод постоянно, переполняет всего человека, этой почвой ставшего, и им, Словом, не может он не делиться. Митр. Антоний не раз советовал исповедо-

¹ См. сб. *Труды*, М. 2002.

ваться так, словно эта исповедь должна стать последней, но и всякую проповедь он произносил как единственную, которую ему дано произнести, как главное, самое ответственное исповедание своей веры. Однако для того, чтобы говорить о Евангелии так, чтобы тебя услышали не одним лишь внешним слухом, надо не только верить в него и жить им, но и владеть тайной слуха другого, уметь этот слух «пленить», подчинить его завораживающему глаголу Благой Вести, быть способным внести в него ту «благодать» Божию, которой, в сущности, ищет, часто вслепую, всякое сердце. И он был великим «пленителем», «ловцом», сетью, которой Слово собирало души людей. Оно было действительно в его голосе, взгляде, служении, его пастырской власти. И потому умело вызывать отклик, пробуждаться в других. *Ибо слово Божие живо и действительно и острее меча обоюдоострого...* (Евр. 4, 12), но всякому ли дано его так отточить, чтобы добраться до помышлений сердечных другого? Каждую строку Евангелия покойный митрополит умел наполнить своей жизнью, своим звучанием, своими помышлениями, оставаясь верным, глубочайшим образом преданным и букве, и внутренней логике, и неисследимой глубине Писания...

Удивителен был его дар действия в Слове и Словом.

Для христианского действованиа характерно, — читаем мы в его беседе, посвященной столетию со дня канонизации преп. Серафима Саровского, — что каждый поступок, каждое слово христианского святого есть действие Божие, совершаемое через человека, который становится со-трудником Божиим. А это возможно только благодаря созерцательной установке в жизни.²

² *Русская Мысль*, 7–13 августа 2003.

Созерцанием в понимании Владыки была причастность «откровениям (или свидетельствам) Господним», становящимся реальностью его сокровенной молитвенной жизни. Из созерцания, накопленного и хранимого втайне внутри себя, родилось и учение владыки Антония, хотя, может быть, и неточно называть «учением» все произнесенное им о Боге, Христе, Богоматери, молитве, смерти, болезни, об исповеди, о святости и святых, о причащении, о чуде, о материи, о самом сошествии во ад... Это было — и остается — молитвенным, рождающимся на наших глазах богословием, возникающим из жизни сердца, одухотворенного опытным знанием многих его святых предшественников. В его богословии складывалась, строилась, запечатлевалась правда всего его существования, дар каждой проживаемой минуты, и вместе с тем оно дышало духом святоотеческого Предания. И потому «учение» его, согласно той же традиции, было всегда устным, непосредственным и спонтанным, возникающим на глазах в таинственном общении с Богом и людьми, находящимися поблизости. Богословие вл. Антония — это богословие беседы, видения собеседника, внимания ему, обращения к его вопрошанию, которое еще, может быть, не вылилось в вопрос, но уже передавалось, словно струилось от ученика к учителю, за плечами которого слышалось дыхание Истины.

Такое богословие могло возникнуть там, где могла осуществиться добытая изнутри или данная извне возможность открытого человеческого общения. Митр. Антония можно было назвать «человеком на бело», ибо то, как он говорил или просто представал перед людьми, не имело черновигов, потаенных копий на выброс. Весь он со всей его глубиной, пусть даже нам и не всегда доступной, был покоряюще открыт и прозрачен. Его облик, как и все его служение

— думаю, что уместно о том напомнить, — дышали свободой, той, что *дорогой ценой* покупается изнутри, также и той, что дается даром извне. О первой свободе Владыка говорил не раз, это свобода отсечения всего того, что каждого из нас соединяет с миром, отдает нас в рабство ему.

Первое, что должен сделать подвижник, это втянуть все щупальца, освободиться от рабства обладания, иллюзии, будто он чем-то обладает, тогда как на самом деле он — предмет обладания, и найти свое внутреннее я.³

Однако внутреннему я следует найти свое место и во внешнем, и в сущности между ними не должно быть разрыва, как ни в малой степени не было его в покойном Владыке. Обаятельная раскованность жеста, благородная нестесненность каждого движения, недозированная простота всякого слова стали той внешней стихией, которая словно облекала всю его фигуру, была какой-то частицей его проповеди.

Думаю, что это была малая частица пророчества — хотя об этом Владыка, должно быть, никогда не задумывался — благодатного и неизбежного в будущем союза православия и свободы. С первых шагов своего призвания и до последнего дня митрополит Антоний был верен церковной России-мученице и российской патриаршей Церкви, но сам он, вероятно, да и всякий понимал, что никогда, ни при каких обстоятельствах не мог бы он стать тем, кем стал, если бы дано ему было родиться, уверовать и прожить жизнь на ее родной, горькой и пленной земле. Да и можно ли было на ней впитать в себя столь естественное уважение к достоинству всякого встречного, сердечность и равенность в обращении как с

³ Там же

высокосановитыми собратьями, так и с подметальщицей в храме, ненаигранную дружественность ко всякому, неразумение той элементарной азбуки бытовой «иерархичности бытия» (Христу абсолютно неведомой), коей первым же делом овладевает у нас всякий, едва переступивший порог храма? Владыка Антоний пришел из иного мира, и была в нем аристократическая этика равенства в отношении к каждому, и каковым он представал перед Богом, таковым являлся и перед людьми. Когда вызываешь мысленно его образ, хочется сказать: царственный брат.

В те душные годы с теплящейся надеждой надежде вопреки, когда владыка митрополит проповедовал, вольно беседуя по советским квартирам и малым кружкам, не только мне приходил в голову вопрос: как же можно было в условиях нестесненной свободы хранить верность нашей Церкви, так послушно выполнявшей «социальный заказ», так публично отрекавшейся от своих мучеников? Признаюсь, этот вопрос давно уж не тревожит меня. *Совершенная любовь изгоняет страх*, — сказал Иоанн Богослов. Совершенная любовь очищает и взгляд, страстно высматривающий тьму в других и упоенный собственной чистотой. Совершенная любовь не дает нашему существу опуститься до тьмы другого. Владыка Антоний сумел стать человеком, в котором победа именно такой любви была делом видимым и решенным, она светила в его глазах, сочилась из слов, оповещала о себе движениями рук. И когда он говорил о связи всякого творения с Господом, то все твари становились для него единой общиной, к которой принадлежал и он и был ее добрым пастырем.

И вместе с тем собственный духовный мир его был потаенно трагичен, он часто говорил об ужасе земного бытия, о необходимости спуститься в темную глубину человека, но об этом мы, его слушате-

ли, слышали словно вполуха, потому что в его словах сквозил не мрак, не ужас, но свет. Он смотрел на нас, и свет зажигался или как-то начинал теплиться в каждом, кого он видел. Об этом очень точно и тонко написала Ольга Седакова:

Он посмотрел на меня не то чтобы не своими глазами — своими: но еще и глазами великой, бессмертной победы, глазами Воскресения, глазами близко стоящего Царства. Поразительно было не только то, что такие глаза совершенно въяве можно увидеть здесь и сейчас, — но то, что и я оказалась не совсем тем, кто только что спрашивал: я оказалась тем, кого эти глаза *видят*! И по существу, нужно ли человеку какое-то еще утешение, какой-то еще совет?⁴

Эта зримость Царства или царственная доброта (по-старинному, красота) его папства распространилась на все, с чем он соприкасался. Такому дару невозможно подражать, он являет себя с самого начала, его легко ощутить прежде всего в отсутствии преграды между ним и всяким другим существом, которое оказывалось в поле его глаз, слов или протянутой руки. Подлинный папство не может не делиться тем, что ему дано, со всяким, даже когда этим всяким оказывается явный враг со смертью за спиной.

Мне вспоминается сцена ареста в парижском метро, о которой Владыка не раз рассказывал. Агенты полиции марионеточного правительства Виши останавливают врача, подозреваемого в участии в Сопротивлении, и он раскрывается перед ними, ничуть не таясь, встречает их как друг, запросто, и они, растерявшись от этой внезапной веселой открытос-

⁴ Ольга Седакова, *Антоний, Митрополит Сурожский. Труды*, «Континент» 2003, стр. 115.

ти, не знающей страха, его отпускают, наверное, неожиданно для себя самих.⁵ Они просто оказались безоружны перед мгновенной, интуитивной реакцией прирожденного пастыря, умевшего передать свою доброту другим, заразить ею, посмотреть легко и дружественно, ибо она, вероятно, была вписана в духовные гены будущего митрополита. (Разве не с той же веселостью переносил «беседы» с КГБ и о. Александр Мень, по его словам, «многочасно и многократно»?) И это «веселие» пастырства не сгибалось перед опасностью, не растекалось перед обожанием внимавших ему слушателей (непростой для пастыря искус). Он всегда оставался в твердости доброты, напоенной отнюдь не сентиментальной любовью, он был прямым, звонким, прозрачным. И всегда често удивлялся, когда слышал слова благодарности. «Да что я такого необыкновенного наговорил?»

Вл. Антоний в беседах часто вспоминал свой первый опыт прочтения Евангелия. Воспитываемый в духе неколебимости и героического реванша, готового хоть завтра отправиться на борьбу с поработителями его «Руси» (еще им не виденной), в Париже в конце двадцатых годов 14-летним мальчиком он услышал однажды лекцию о христианстве. Видимо, гений и кротость о. Сергия Булгакова, читавшего ту лекцию, были ему даны не для бесед с жаждущими реального дела подростками. Вернувшись домой, юный и героический Андрей Блум решил прочитать Евангелие, то, которое покороче, чтобы покончить раз и навсегда с этими глупостями, которые толкуют о смирении и любви к врагам. И, как все помнят, после второй главы от Марка живой Христос предстал перед ним. И реальность этой встречи была и осталась абсолютно непререкаемой.

⁵ См. Антоний, митрополит Сурожский, *Человек перед Богом*, М. 1995, стр. 370–371.

Автор сих строк в возрасте вдвое старше, с жизнью за плечами уже достаточно запутанной, с головой, полной всяких горделивых идей с покушениями на философию (скажем, о том, что вера есть лишь архетип древнего коллективного сознания, увязывающего в единую архаическую мифологему невыносимую сложность бытия), был позван однажды другом (в начале 70-х) послушать знаменитого проповедника, некоего митрополита. Отчего же не пойти, как-никак любопытно. Проповедь должна была состояться во время субботней всенощной в московском храме Николы в Хамовниках. На следующий день, как я узнал потом, была неделя святых отцов I Вселенского Собора. Митрополит, однако, не приехал, служба прошла без него. Едва войдя, с первых же ее минут я почувствовал, что какая-то радостная, ликующая сила вошла в мое существо, и оно откликнулось. И вдруг открылось, легко и само собой, что Бог с ними — и с нами — молящимися, что Христос пребывает здесь, поблизости, соучаствуя в этой молитве. Правду сказать, разум не мог со всем этим справиться (ему пришлось оправдывать, осмысливать, осваивать эту близость еще несколько дней). Когда через три недели я был крещен, какое бы то ни было сомнение в реальности пережитого опыта казалось мне немыслимым. И вопросы «есть Бог или нет» и «явил ли Он Себя во Христе» были для меня праздными.

Всю жизнь я носил в памяти этот долг перед Владыкой, никому о том не рассказывая. Впрочем, ему мне однажды удалось сказать об этом. Он рассмеялся: «Благодарить? Да при чем тут я?» Действительно, если будем судить по обстоятельствам внешним, при чем? Но есть во мне уверенность, что его свидетельство вовсе не оказалось отсутствующим на той всенощной. Ибо Господь Сам обустроивает обстоя-

тельства для встречи с Ним. И лучше нас умеет выбирать людей, которые вольно и невольно становятся путями к Нему. Благодарить — от здравого смысла говоря — было совсем не за что, но тогда я почувствовал, как чувствую и сейчас, что этот человек (тогда еще мной не знаемый) — проводник, соучастник встречи, и даже более того, путь. Хотя ему самому об этом — в жизни земной — и знать-то необязательно.

И вот сейчас, при известии о кончине человека-пути, кажется, что путь этот не оборвался. Дело не только в огромном книжном и проповедническом наследстве, оставленном Владыкой и собранном его учениками, которому уготовано наше здешнее литературное бессмертие. Не о нем сейчас речь. Тот земной путь скрылся за гранью нашего здешнего видения, он, как мы верим, соединился с Тем, Кто сказал о себе *Я есть Путь, Истина и Жизнь*, Тем, Кто сказал, что *Бог не есть Бог мертвых, но живых*. Теперь, когда Владыка Антоний ушел от нас и стал памятью, присутствие его все неоспоримей, все полнее будет сопрягаться с памятью Христовой, просыпаться памятью Божией, продолжая дело Владыки на земле.

Поминайте наставников ваших, — говорит Писание (Евр. 13, 7). Участник или скорее причастник той памяти, пишущий эти строки — один из многих среди тех, кто обязан Владыке главным событием своей жизни. И потому служение памяти, литургической и сердечной, останется отныне его и общим нашим светлым, отрадным, райским долгом.

РЫЦАРЬ ВЕРЫ

К ПОРТРЕТУ ИОАННА ПАВЛА II

«Папа умирает, и словно все человечество переживает агонию...», — писал своим родителям Джованни Баттиста Монтини, будущий Павел VI (1963–1978), после кончины Бенедикта XV в 1922 году.¹

В течение нескольких дней весь католический мир, казалось, переживал агонию Иоанна Павла II. С ним уходила эпоха, которая еще дышала его присутствием. Для многих миллионов она уже сделалась частью их существования, их собственных отношений с Богом. В католичестве, в отличие от православия, личность предстоятеля Церкви налагает заметный, может быть, слишком заметный, отпечаток на верующих; на время она словно становится живой иконой их исповедания. Щедрая доброта Иоанна XXIII, интеллект, воля, печаль, которые постоянно светились в глазах Павла VI, даже неизменная улыбка, запечатлевшая 33-дневный понтификат Иоанна-Павла I, — все это на глазах делается как бы частью церковного наследия, едва ли не становится неотъемлемой частью веры.

Основное наследие Римского первосвященника — сама его личность, со всей отложившейся в ней жизнью человека, внешней, видимой и невидимой, глубинной. Начнем с видимого; простое перечисление трудов Иоанна Павла II должно стать списком рекордов: 70000 страниц подписанных им докумен-

¹ Этот папа, чье имя выбрал кардинал Йозеф Ратцингер, избранный на Римскую кафедру, остался в истории как самый последовательный противник Первой мировой войны, которую он называл «бесполезной бойней».

тов (энциклик, апостольских конституций, посланий, неисчислимого количества проповедей и речей). Шесть выпущенных авторских книг² (их не писал ни один папа до него); более 17 миллионов паломников, принятых им в Ватикане. За время своего понтификата около 500 человек было причислено им к лику святых и свыше 1300 к чину блаженных — больше, чем сделали все предыдущие папы за пять веков. Он совершил 250 поездок, из них 104 по миру (когда Кароль Войтыла стал священником, для Пия XII было немыслимо покинуть Рим, а его предшественнику — Ватикан), был редактором таких документов, как «Катехизис Католической Церкви» и новый «Кодекс канонического права», установил дипломатические отношения со многими странами (Англия, Дания, Россия, Украина, Израиль), не переставая при этом руководить Церковью, назначать епископов и кардиналов, контролировать все важнейшие процессы, происходящие внутри нее и вовне.

Какой же след оставила эта необозримая деятельность на протяжении почти 27 лет, совершенная им в том возрасте, когда большинство его ровесников проводит время перед телевизором или выращивает розы в своем саду? Каким образом была запечатлена история, в которой он стал одним из главных действующих лиц? Попробуем присмотреться к этому человеку, отделив наш взгляд от вековой конфессиональной полемики, от того, насколько в период его понтификата нас устраивала политика Ватикана, и того, как, по нашему мнению,

² *Не бойтесь*, интервью французскому журналисту Андре Фроссару (1987); *Переступить порог надежды* (1994); *Дар и тайна. К 50-летию моего рукоположения во священство* (1996); *Римский триптих* (поэтический сборник, 2003); *Встаньте, идем отсюда* (2004); *Память и идентичность* (2005).

именно этот папа и вообще всякий Римский первосвященник должен был бы себя вести.

На первый план выступает прежде всего его рыцарское служение своей Церкви, а в центре его — *поиск подлинного человека и борьба за него*. Кароль Войтыла вступил на папский престол сложившимся философом-персоналистом. Он был автором большого антропологического труда «Личность и действие» (*Osoba i czyn*), провозглашавшего наличие в духовном составе человека неделимого онтологического ядра, соединяющего его с Богом. В первой же своей энциклике «Искупитель человека» Иоанн Павел II говорит о нестираемом присутствии Христа во всяком человеческом существе. Он становится глашатаем *христоцентрического гуманизма*, который лежит в основе всех его документов, встреч, паломничеств. На вопрос, почему он неустанно колесит по всему миру, папа отвечал, что готов идти навстречу всякому человеку, ибо он искуплен Христом, какой бы ни была его раса и религия.

В основе всей его деятельности — *видение тайны Божией* в глубине человека, от него начинается путь к защите его прав, первое из которых — *право совести как основа всех гражданских свобод*. Проживший пять лет под немецкой оккупацией, а затем более тридцати — в коммунистической Польше, папа лучше западных его собратий знал, что такое власть утопий с их коллективной одержимостью (хотя на его родине все это имело совсем другие масштабы, чем в СССР). Настойчивость, с которой он напоминал о попрании человеческого достоинства, снискала ему на Западе славу победителя коммунизма — честь, от которой сам он, впрочем, неизменно отказывался. Он был прав; тоталитарные режимы не падают от радио-передач с усеченными папскими речами. Однако его гимн свободе своим «невидимым струением» (по дав-

нему образу Солженицына) проникал за кордон империй и будил какую-то надежду.

В то же время папа выступает одним из самых жестких критиков потребительской цивилизации. «Вы хотите свободы? Но какой? — обращается он к польской молодежи в 1991 году. — Свободы лишать жизни неродившегося ребенка?» Его критика вытекала из его видения *духовного обновления Европы*. Ради этой цели он идет против течения, становится противником «современного взгляда на вещи». Его обличение дряблости, корысти, бессердечия благополучного мира звучало иной раз сильнее анафем наших почвенников, но при этом никогда не исходило из мифа о некоем минувшем золотом веке повального и похвального единодушия. Это видимое противоречие не раз ставилось ему на вид: если папа повсюду настаивает на соблюдении прав человека, почему он так упрямо попирает права женщин, готовых принять священство? Почему, выступая против бедности в странах Третьего мира, он отказывает католикам в праве на ограничение рождаемости (единственный рекомендуемый метод регулирования — воздержание от супружеских отношений в периоды, благоприятные для зачатия). Почему, желая донести христианство до всех, он борется с сексуальной вседозволенностью, не одобряет противозачаточных средств, не допускает права на развод и называет однополую любовь грехом — словом, которое вообще выходит из обращения западного христианства? Нарушитель традиций и протоколов, если говорить о личном его стиле, Иоанн Павел II сохраняет за собой стойкую репутацию консерватора, разумеется, в понятиях католического мира. На римского первосвященника нередко смотрят как на «начальника веры», который может переменить ее росчерком пера, он же ощущает себя *хранителем Предания*, которое ему до-

верено, за что православный епископ Венский Иларион (Алфеев) назвал его даже «православным» папой.

Защита человеческой жизни от зачатия до последнего вздоха — другая тема понтификата Иоанна Павла II, которая не снискала ему большой популярности в «прогрессивных кругах». Эмбрион — личность, чудо Божие, вызванное к жизни людьми, он нуждается в защите и равных правах с теми, кому довелось родиться.

Одна из важнейших его инициатив — проповедь, которой он дал имя: *новая евангелизация*. Страной его миссии стала вся планета Земля. Новая евангелизация была ответом на почти обвальную секуляризацию Запада, но также и на рождение и подъем христианства в Азии и в Африке. Его целью стало возвращение Европы к ее христианским истокам. «Франция, что ты сделала со своим крещением?», — обращался он к той, кого Рим издавна называет «старшей дочерью Церкви». Основой его проповеди была весть о милосердии Божием, о том, что Христос ждет каждого человека. Чтобы донести до людей весть о Боге Живом, нужно было говорить с ними не торжественным языком документов (хотя этой теме было посвящено немало его работ и прежде всего энциклика «Бог, богатый милосердием»), но передать ее своим голосом, своим теплом, своим человеческим даром быть с ними. После взятия Рима войсками Гарибальди римские первосвященники не выходили за стены Ватикана, и хотя несколько путешествий за границу совершил уже Павел VI, лишь Иоанн Павел II стал паломником всего земного шара. Кажется, не осталось таких мест на земле, кроме России и Китая, где бы он не побывал. «Мои поездки — это взаимообмен верой и любовью». — говорил он. Он сознавал, что должен донести имя

Христово в такие уголки планеты, где его никогда до того не слышали.

Новой евангелизации сопутствовал *межрелигиозный диалог*, инициатором которого он стал. Трижды Иоанн Павел II собирал всех религиозных лидеров мира в Ассизи для совместной молитвы о мире — такая инициатива казалась рискованной даже близкому его окружению. Он был первым папой, вошедшим со словами приветствия в мечеть в Дамаске и в синагогу в Риме, молившимся у стены плача в Иерусалиме, назвавшим евреев «старшими братьями». Антисемитизм, который, как чесотка, все еще прилипает к людям, полагающим себя христианами, был не раз назван им «грехом против Бога и человека».

Он был первым папой *публичного покаяния*, неслыханного до сей поры в католической Церкви. Если Бог дарует Церкви святость, то в чем же можно каяться, кроме как тайно, на исповеди, в личных своих грехах? Иоанн Павел II не захотел более оставаться пленником этой логики. Он просил прощения за крестовые походы, за инквизицию, за гонения на евреев, за преступления, совершенные сынами католической Церкви. Многие упрекают его, что в том-то и том-то он еще недокаялся, что надо было пойти еще дальше и признать вину и своих предшественников. Возможно, эти упреки справедливы. Но это был лишь первый шаг, который, может быть, станет началом новой традиции.

Вступив на кафедру, считающуюся в Риме престолом Святого Петра, папа заявил, что до начала нового тысячелетия Церкви должны покончить со скандалом *христианского разделения*. Этого не произошло. В эпоху Иоанна Павла II разделение стало, пожалуй, еще глубже, как с протестантами, идущими по пути все более радикальных реформ, так и с пра-

вославными, только что вышедшими из тисков и обвиняющими Рим в прозелитизме. Мечтой о единстве остались его энциклики: «Да будут все едино», в которой папа впервые предлагает обсудить границы власти римского первосвященника (главный предмет пререканий между католиками и прочими христианами), «Апостолы славян», посвященная Кириллу и Мефодию, «Свет с Востока», где с настоящей влюбленностью папа пишет о восточной литургии и духовной жизни, которые он открыл для себя на Римской кафедре.

Папа-мистик, чье служение Церкви протекало под знаком Totus Tuus (всецело твой), обращенным к Богородице, *богослов культуры* (в прошлом драматург и актер-любитель), не раз обращавшийся к людям искусства, *социальный мыслитель*, посвятивший несколько энциклик богословию труда, *полиглот*, перед всяким своим паломничеством успевавший познакомиться с языком той страны, в которую отправлялся (корейским, суахили, йоруба... не говоря уже о почти всех европейских, на многих из которых он говорил свободно, плюс греческий и латынь), *поэт*, для которого поэзия была интимным собеседованием с Богом, *апологет веры*, но прежде всего *пастырь*, без каких-то особых видимых усилий внушавший к себе любовь сотен миллионов людей и под конец заставивший даже немощи своего тела и саму смерть служить своей миссии — не слишком ли много было отпущено сыну младшего офицера из захолустного польского городка? Или действительно служению римского епископа посылается какая-то особая харизма?

Однажды мне довелось говорить с его бывшим духовником, старым польским священником. «Он совсем не меняется, — сказал он. — Это тот же Кароль Войтыла, которого я когда-то знал».

«Радуйтесь, как радуюсь и я», — были его последние слова, переданные толпе молящихся перед его окнами на площади Святого Петра.

Одинаково непринужденно он умел разговаривать с миллионными толпами и с собеседником с глазу на глаз. И каждый чувствовал, что он обращается именно к нему. Мне хотелось бы вспомнить о двух таких беседах и закончить эту «попытку портрета» двумя свидетельствами: православного богослова Оливье Клемана и автора этих строк.

Внезапно отворилась маленькая дверь и меня ввели к папе. Он был одет в старую белую сутану, порядком поношенную, с обтрепанными манжетами. Он принял меня очень просто, с большим чистосердечием. «Дубового языка» не было и в помине. Мы говорили с ним три четверти часа, говорили, конечно, и о смерти. Он сказал мне о своей любви к православию, в особенности русскому. «Если мне удастся поехать в Россию, я поеду туда прежде всего, чтобы поклониться мученикам на местах их “страстей”», — эти места были ему точно известны. Но в конце он сказал: «Я знаю, что не поеду в Россию...» С тех пор я видел его еще раз, но очень недолго, он постарел, сгорбился, но по-прежнему его снедало упорное желание достичь сближения христианского Запада и Востока. И ему хотелось посетить Восточные Церкви, чтобы принести слова примирения.³

Первое, что поражало при встрече с ним, был его взгляд. Он словно вбирал вас в себя, говорил каждому: «ты мой желанный гость, но оба мы с тобой — дети Божии». Папа никогда не садился за стол один. К каждой его трапезе приглашались какие-то непро-

³ *Во Христе Воскресшем нет больше смерти, нет разделения. Беседа с Оливье Клеманом, ХРИСТИАНОС, Рига, стр. 152.*

токольные, чаще неименитые собеседники. Он хотел видеть разных людей, расспрашивал обо всем, и, если представить себе со сколькими людьми он частным образом беседовал во время своих завтраков, обедов и ужинов, то можно предположить, что, наверное, он был самым информированным человеком в мире. В его обществе было как-то легко и непринужденно, настолько, что собеседники могли забыть, с кем они сидят за столом. Папа позволял себя прерывать и умолкал, как только начинали говорить другие. Всякой трапезе предшествовала краткая молитва в личной часовне папы, там, где у него на алтаре последние годы стояла икона Казанской Божией Матери, которую он затем вернул Русской Церкви. Чаще всего молился он именно перед ней. Любой гость, кто был рядом с ним, не мог не ощутить подлинности и углубленности его молитвенной силы. Эта сила передавалась почти физически. Его сосредоточенность становилась свидетельством какого-то близкого, трепетного Присутствия. Непроизвольно рождалось ощущение, оставшееся во мне от молитвенного опыта тех немногих православных старцев, которых мне довелось знать. Невидимое таинство единства совершалось именно здесь и теперь. Оно оставляло нестираемый след во всех, кто когда-либо встречался с этим человеком.

ПРИЗВАНИЕ И СЕРДЦЕ БРАТА РОЖЕ

Священник ранним утром торопится на литургию, дети в театре смотрят какую-то пьесу, ребенок что-то строит из песка на берегу моря, как будто неподалеку от родителей... Нам хорошо в этом мире, его опоры кажутся прочными, всему свое время: родиться, любить, умереть *непостыдно, мирно*, насытившись днями. И вдруг чья-то темная рука высунется откуда-то и опрокидывает разом «доброту» нашего бытия словно некрепко поставленную декорацию: по дороге в храм священник зарублен кем-то, кого никогда не найдут, детей берут в заложники террористы, а потом травят «освободители», ребенок становится жертвой насильника, который душит его... Пытаюсь представить вечерню в храме Примирения в Тезе: мягкий августовский вечер в Бургундии, горят тысячи свечей, стройное пение, в центре маленькая хрупкая фигура старца, 4 месяца назад отметившего свое 90-летие. Вдруг из толпы молящихся выделяется женщина, вот она вблизи хрупкой фигуры в белом, три глухих удара ножа, смятение, чьей-то вскрик, один, другой, белое облачение залито кровью. Брат Роже умирает без звука, даже не обернувшись.

Потом она скажет, что не хотела убивать. В течение жизни она будет придумывать десятки, сотни объяснений, чтобы понять движущие силы своего безумия, пока не заставит себя поверить в какое-то одно, хотя и оно не принесет ей покоя. Психологи и психиатры будут ломать головы над подобным казусом. Однако зло в чистом виде необъяснимо. Кто-то воспользовался — может быть на какой-то час или меньше — внушаемой, колеблемой всеми ветрами ду-

шой, которая так, наверное, и не поймет, что же с нею тогда случилось.

Когда Роже Шютц обрел свое призвание, зло, как потоп, затопило большую часть Европы: войны, торжествующие антихристианские режимы, гонения на Востоке, геноцид на Западе. 1940 год, Франция только что оккупирована. 25-летний протестант, избравший безбрачие, чтобы целиком посвятить себя Богу, отправляется на велосипеде из свободной Женевы в маленькую деревушку Тезе в Бургундии, на родину своей матери, чтобы основать новую общину, в которой все могли бы почувствовать себя братьями. В годы войны с немалым для себя риском он будет прятать там евреев.

Смолоду, — писал потом брат Роже, — я поражался тому, что христиане, взывая к Богу любви, тратили столько энергии на то, чтобы оправдать свои разделения. И я сказал себе: для того, быть со Христом, есть ли что-то более простое, более прозрачное, чем жизнь, отданная тому, чтобы постоянно, день за днем служить конкретному примирению? Тогда я решил, что нужно создать общину людей, готовых отдать поиску его всю жизнь.

Как в древних монашеских общинах, на зов, пусть и неслышный, но невидимую *власть имеющий*, потянулись призванные им из разных стран и христианских исповеданий, сначала протестанты, вслед за ними и католики. В 60-е годы Тезе, чье имя становится известным всей планете, превращается в своего рода постоянно действующий слет христианской молодежи, на сегодняшний день также и православной. Люди прибывали с «ритмичностью волн» и находили то, что искали: кров, сердечность, постоянную молитву, уважение к вере каждого, может быть, никогда не испытанное ими ощущение братства, несокрытую тайну

любви. С конца 70-х годов земля Тезе уже стала слишком тесной для встреч десятков и сотен тысяч, и тогда община начала организовывать их в различных городах Европы.

Трудно представить, чтобы «движение Тезе» (собственно, название это условно, движение не носит никакого имени) родилось из призвания одного человека. Но коль скоро оно возникло, приняло форму, столь близко напоминающую первохристианские общины, значит, откликнулось какому-то увещеванию или велению Духа. И не только откликнулось, но продолжает вновь и вновь отзываться в других. Сейчас община братьев Тезе насчитывает около ста человек из 25 стран, принявших вечные обеты целомудрия, нестяжания, послушания друг другу и простоты жизни. Члены общины живут собственным трудом, не принимая никаких пожертвований. Если у кого-то из них есть средства, то перед вступлением в общину они должны раздать их нуждающимся. Некоторые из братьев живут малыми группами среди бедняков в других странах.

«Одна из чистых радостей Евангелия, — говорит брат Роже, — стяжание простоты сердца, которая включает в себя и простоту жизни».

Помню его небольшую приемную, где он беседовал с нами в начале 90-х годов. Дверь в его личную комнату была открыта, там был стол, лежанка на полу, рядом маленький иконостас из двух икон, кем-то, вероятно, подаренных, кажется, несколько книг. Это была та смиренная, благоуханная простота, которая стучала вам в сердце, словно просила принять.

«В глубине человеческого существа, — говорил брат Роже, — лежит жажда присутствия, молчаливое стремление к сопричастности. Никогда не будем забывать: смиренная жажда Бога — уже есть начало веры».

Собственно, это и было основой его богословия, если можно так его называть: жажда веры, присущая всем, всех объединяющая, тайна присутствия, никого собою не обделившая. Мир с Богом и с ближним, всяким ближним, мир, в котором нуждается каждый из нас. «Христос пришел не для того, чтобы создать еще одну религию, но чтобы принести общение любви каждому человеческому существу»,¹ — вспоминает Оливье Клеман слова, которые ему довелось услышать в Тезе и над которыми размышлял он сам. Однако религии уже созданы, за плечами каждого из нас — необозримое наследие, должны ли мы бросить все и бежать назад? Брат Роже предложил выход — не богословский, не умственный, ибо одна мысль непременно противопоставляет себя другой, но — посвящением сердца, благословением мира всей своей жизнью. Он решил жить без противопоставлений, вне категорий «мы» и «они». На первый взгляд, казалось бы, несложно, но такая жизнь требует незаметного подвига, «невидимой брани» с тем, кто умеет лишь разделять и «носить меч». В этом и состоит призвание к примирению, и оно посылается как дар: соучаствовать в вере каждого, если в центре ее стоит Христос. Если нет, узнавать Его неузнанным, но неизменно присутствующим.

Конечно, нам, наследникам наших апостольских, богатых Преданием Церквей, такое богословие может показаться бедным, отчасти и неудобным. Его называют «народным экуменизмом»: жить и верить так, как если бы разделений не было. Но брат Роже жил и верил так, *чтобы* их не было, с сознанием, с уверенностью, что чудо единения может однажды расплавить их, что Христос — нестираемая точка света в глубине каждого человека. «Но не бойтесь, ревнители православия, — говорит Клеман. — Тезе

¹ Olivier Clément, *Taizé*, P. 1997, стр. 51.

никого себе не присваивает, не притязает быть Церковью. Тезе — лишь знак или порог Церкви, открывающейся примирению».² Здесь — если попробовать снять на минуту покрывало богатых и ученых преданий, лежащее у нас на сердце, — легче всего услышать правду слов апостола: *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона* (Гал. 5, 22–23). Кажется, что каждое из этих определений — именно о нем, брате Роже. Среди всех этих следов, даров, знамений Духа Святого, не нахожу ни одного, которым бы он не обладал с преизбытком. *Любовь, радость, мир...* исходили от него, облекали каждого, кто был рядом.

Помню первую нашу встречу в начале 90-х годов. Мы приехали в Тезе с о. Михаилом Аксеновым-Меерсоном, одним из самых близких моих друзей, который уже бывал там и раньше. Первое ощущение, что мы вернулись в какой-то давний отеческий дом, в котором всегда нас ждали. Брат Роже говорил немного, он предпочитал слушать. Но каждое слово его было согрето какой-то необычной братской — апостольской или монашеской — теплотой. Когда мы расставались, он попросил о. Михаила благословить его. И стал перед ним на колени. На прощание мы вошли в его тесноватую келью и помолились без слов перед иконой Владимирской Божией Матери.

В последний раз я видел брата Роже в инвалидном кресле на похоронах Иоанна Павла II. Даже по телевизору было видно: немного жизни оставалось в нем. Можно ли было предположить тогда, что Бог еще благословит его на мученическую кончину, обратив человеческое безумие в последний знак неоспоримой святости?

² Там же, стр. 12

О ЗАМЫСЛЕ ЛИЧНОСТИ И СМЕРТНОМ ЧАСЕ

Мне пришлось впервые писать об Аверинцеве, когда он был жив, хотя уже несколько месяцев пребывал в близости и притяжении смерти. Была надежда, хоть и некрепкая, что он еще останется с нами, что вернется его голос, его слово, особая сердечность мысли. 21 февраля 2004 года его не стало.

Он умер на пороге старости. «Могучая евангельская старость», — как сказала Ахматова, — была ему, казалось, обещана, но не дана. Розанов называл старость «метафизическим возрастом». Кончается работа мира сего и завязывается неслышная беседа с другим. Тот возраст так и не пришел, хотя, как мы знаем, вся жизнь Аверинцева как будто протекала во времени метафизическом и диалогическом. И все же, несмотря на значительность всего сделанного, кажется, что «акмэ» этой жизни еще не конца раскрылась, но обозначилась лишь в последние годы. Жизнь ушла, осталось некое помышление Божие о личности (и оно как-то достигает слуха нашего сердца), личности столь «объемной», что она не умещается в одно только прошлое. Прошлое человека вступает в разговор с нами, мы становимся его участниками в настоящем, а затем кто-то после нас и в будущем. О том, как фигура, жизнь, личность Аверинцева вписывается в будущее, как отсвет ее касается нас, мне хотелось бы сказать несколько слов.

Некрологи уже написаны. Приношение или пробуждение настоящей памяти еще не началось.

За время своего долгого умирания Аверинцев стал близким человеком, конечно, не только автору этих строк. Казалось, что у смерти или скорее жизни был какой-то свой умысел, и мучительно хотелось разгадать, какой. Но вот он умер, вошел в опыт смерти, по слову незабвенного о. Сергия Желудкова, и осталось от этого ухода ощущение покоя и света. Кончина его не только «рассказала» по-своему о том, кем был Сергей Аверинцев (что сделал, чем удивил), но и о том, кем явит себя в будущем, которое еще как-то откликнется в зрелости или юности других.

Впрочем, это ощущение возникло задолго до кончины. Года два с половиной назад, уезжая с патрологической конференции в Вене, в которой мне выпала честь участвовать вместе с ним, он дал мне в дорогу свой перевод Евангелия от Луки. Я начал читать его в поезде и с первой строки до последней так и не оторвался от рукописи. Языковая подлинность этого текста приковала меня к себе. Ни единого слова, кольнувшего своим неправдоподобием, неверностью духу и букве евангельского благовестия. Я стал сравнивать. В греческий текст по скудости знаний я не решился заглядывать (да, разумеется, уровень Аверинцева был таков, что никому и в голову не придет искать у него ошибки). Я сопоставил русский с русским. Синодальный перевод, как бы на него ни смотреть, есть и останется громадным событием нашей словесности, даже если говорить только об истории литературы. Однако это событие не может стать законодателем нашего религиозного языка от позапрошлого столетия до того дня, когда *времени больше не будет*. Дело не в том, что язык развивается, ибо это движение из нашей литургической глубины мож-

но и не заметить. Но развитие языка улавливает и новые образы или пути мышления, в том числе пути, ведущие к Богу, кружащие вокруг тайны Бога в человеке, и им невозможно указать однажды и навек заданное, единственное словесное направление. Но при этом новая языковая форма должна по-новому выразить именно тот язык, коим владеет лишь *сокровенный сердца человек*, живущий не в сутолоке забот, кричащих новостей или прочитанных в метро романов, но *в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа* (1 Пт. 3, 4). И беседующего с Богом на языке, усвоенном с детства, впитанном с молоком матери. И вот красота *кроткого духа* и родного языка приоткрылась в аверинцевском Евангелии, звучащем «высоко и светло» (слова Жуковского), с той достоверностью, с которой вечное останавливается во временном.

Разумеется, переводческая работа при всем ее богатстве (помимо трех Евангелий, Книга Иова, Псалмы, а также сирийские и греческие Отцы, Платон, Аристотель, Гессе, Brentano...) — это скорее периферия на фоне всего того, что вмещает имя *Аверинцев*. Но когда речь идет о переводе священных текстов, т. е. Слова, которое говорит нам о Боге и являет Его внутри нас, здесь требуется нечто существенно иное, чем добротное, настоенное на древних травах знание, нечто большее, чем талант, такт, тонкость, слышание переливающихся оттенков слова, всего того, что Сергею Сергеевичу было дано в изобилии. Для передачи Слова нужно обладать какой-то сообразностью Ему, скажем, «подобосущием», особым молчанием духа, дабы стать посредником между Словом и нами и суметь умалиться в этом служении. Служить *не нам, но имени Твоему*, но так, чтобы служение имени вовлекло бы и твоего читателя, чтобы оно совершалось и в нем. Только с этими дарами можно было бы при-

близиться к разрешению труднейшей проблемы Русской Церкви — богослужебного языка.

Не место здесь и говорить о ней. Но многим — не мне одному — было ясно, что если кому-то касаться ее, то лишь Сергею Аверинцеву. У кого еще — прошу прощения у тех, кого не знаю, — можно было найти это сочетание тезауруса исторической памяти и простоты веры, филигранной работы со словом и ощущения его неподвластной человеку мощи, необыкновенной деликатности и тончайшего дара, смирения и смелости? Кому еще, как не ему, обладавшему абсолютным слухом к поэзии и самому поэту, учителю риторики в античном первоначальном смысле этого слова, молитвеннику о словах, умевшему литургически относиться ко всякому слову, не стать было новым просветителем россиян, которого ждет и не хочет принять, грозно отвергает и в то же время неслышно зовет наша Церковь? Кто еще мог найти те слова, которыми можно было бы молиться и радоваться, выразить самую глубину души, не потеряв ощущение личности, быть честным перед Богом, но и перед собой, наделенным уникальным даром своего языка, вpleтeнным в язык его времени?

Человека нет среди нас, но замысел о нем остался.

II

«Культура Аверинцева», если мы посмотрим на его тексты и вспомним его лекции, выростала сразу из многих источников. Кто мог узнать в молодом, но уже ученойшем филологе, пишущем о Плутархе, о древнегреческой поэтике или исторической подвижности категории жанра, хоронящегося от всех поэта, с жаром слагающего гимны Благовещению? Если охватить взглядом все им написанное, начиная с пер-

вых статей и до последних работ (хотя, верно, немного найдется людей, чей взгляд может все это вобрать), то возникнет ощущение развития, внутреннего пути, имевшего свои этапы, свою особую логику души. Предельно схематично (ибо краткое поминальное слово никак не притязает быть исследованием) эту логику можно было бы прочертить как путь от литературоведческой проблемы к самому автору, от человека-писателя — к человеку сокровенному, сокрытому в Боге, от сокровенного человека — к Имени, в него вложенному в нем поющему... Впрочем, остановимся пока здесь.

В своем предисловии к книге «Поэты» Аверинцев пишет:

Мне хотелось не столько сделать их «моими», сколько самому сделать себя — «их», чтобы подобное по старой максиме познавалось подобным; чтобы они сами были не только для моего рассудка, но и для моей эмоции интереснее, чем эмоция как таковая — для самой себя. Моей целью было — ввести мою субъективность в процесс познания, но с тем, чтобы она в этом процессе «умерла». Не мне судить о том, когда мне это хотя бы отчасти удавалось, а когда решительно не удавалось.

В одном я уверен: поэты, о которых я писал, не были для меня предлогом сказать нечто по поводу, но чем-то несравненно более интересным, нежели все, что я имею о них сказать.

Мы, читатели, готовы дружным хором ответить: «удавалось решительно» и становилось «несравненно интересным». Автору, однако, виднее. Что-то, видно, всегда оставалось за словом, слышалось, не вмещаясь, и мучило его, а не нас. Слова о неудаче — вовсе не литературный реверанс, но повседневный творческий процесс, когда за всякой заключитель-

ной фразой тотчас вырастает гора недосказанного, неродившегося, того, что как-то мыслится, созревает, толчется в запертую дверь нашей речи, а та еще не готова ее принять.

Аверинцев сумел сделать «своими» или «нашими», но также и собственно «их», творцов, такое собрание лучших умов, что само это умение стало его богатством, подвигом, деланием — в самом строгом церковном смысле — и наконец его завещанием. То, что он сделал, останется с нами. Но с нами останется и то им невыговоренное, то созревавшее и созревшее в нем, что было оборвано смертью.

Ищу слова, но все они кажутся слишком затертыми, размоченными, чтобы ими это невысказанное передать. Пожалуй, наиболее точным и наименее плохим будет указание на «мудрость» в библейском смысле, мудрость отстоявшейся, прозрачной, глубинной простоты. «Могучая евангельская старость» — плод мудрости. В последние годы в Аверинцеве появилась новая интонация, никак не учительная, скорее даже ученическая, интонация человека, начавшего раздаривать себя, делиться собой с другими. Он много выступал, был участником разных конференций, писал предисловия к чужим книгам, с его изумительной способностью открываться другому оказался мастером и в публицистике. То, что было невозможно в молодости — по мотивам вполне банально-цензурным, оказалось затем нужным, своевременным и крайне востребованным в зрелости. В известном смысле это мудрое служение времени и миру для человека ранга Аверинцева было отчасти жертвой, но жертвой, приносившейся радостно, захватывающей его (и оказавшейся в итоге «полной гибелью всерьез»). Многим было и есть что сказать, но в аверинцевском слове растворена особая сила умиротворения, облеченного безмолвной

властью и крепостью, того мира душевного, которого так катастрофически всегда не хватало и теперь не хватает в русской жизни. Когда читаешь его отклики последних лет на то или иное случившееся в мире, всегда отмечаешь про себя: тоньше, точнее не скажешь. Не интеллектуально, но именно сердечно, человечно точнее. Им схватывалась не только суть дела, но и та главная, нужная интонация, с которой об этом деле можно сказать. Вспоминаю статью «Мы и наши иерархи — вчера и сегодня». Сколько о том уж было написано (увы, и автором сих строк), но из того, что осталось не в пене, а в камне, — пожалуй, только одно, аверинцевское. У него правда и милосердие ничуть не теснят друг друга, но сопрягаются вместе, сливаются воедино, и в союзе их возникает что-то органическое, подлинное. Статьи о браке, ненавязчивая актуальная проповедь о будущем христианстве в Европе, о европейском контексте русских споров, о Слове Божиим и слове человеческом, о христианстве в XX веке, о поэзии Ольги Седаковой, статьи, сопровождаемые молитвенными стихами, звучащими в них, — это есть последний по времени, зрелый Аверинцев, с которым так не хочется, так трудно расставаться.

Мудрость Аверинцева, которая как-то высветилась, хотя и не успела выразиться в полной мере, была в умении — если говорить державинскими словами — «с сердечной простой беседовать о Боге» и говорить истину, пусть и довольно строгую, с доброй, светлой, чуть беззащитной улыбкой.

III

Последнее, личное. Пишущему эти строки пришлось впервые встретиться с Аверинцевым в Москве в начале семидесятых (к нему — как сосед к соседу зашел мой покойный друг Борис Шрагин, прихватив и

меня), но настоящие отношения и даже некое подобие дружбы, несмотря на весь контраст наших личностей и дарований, завязались у нас двадцатью годами позднее. Мне не забыть наших прогулок по Риму в начале девяностых годов. Помню в особенности ту набережную Тибра, где старые вяза опускают ветви к самой воде, образуя над головой зеленую галерею. Летним вечером его облик выступал из зеленых крон, а тихий голос, казалось, звучал в гармонии с шелестом листьев.

На следующий день после этой прогулки мы были в соборе Святого Петра. Богослужения не было, в тот час храм принадлежал туристам. Чуть подалее от статуи первоверховного Апостола, внезапно оборвав свой рассказ о Вячеславе Иванове, Аверинцев стал читать свою «Молитву о смертном часе». Голосом, ничуть не шелестящим, твердым, ясным, исповедальным, как о том, что непременно сбудется (и сбылось именно так, как было предсказано), как о том, к чему сердце было давно готово:

Когда Смерть посмеется надо мною
 Как та что смеется последней
 И сустав обессилит за суставом

Твоя да будет со мною Сила

Когда мысль в безмолвии утонет
 Когда воля себя потеряет
 когда я имя свое позабуду

Твое да будет со мною Имя

Когда речам скончанье настанет
 И язык глаголавший много
 Зако sneет в бессловесности гроба

Твое да будет со мною Слово

Когда все минет что мнилось
сновидцу наяву снилось
и срам небытия обнажится

пустоту мою исполни Тобою.

Попробуйте войти в этот гимн, заглянуть в человека, его написавшего. Не захочется ли вам помолиться не только с ним, не только о нем, но и ему самому?

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО СВЯЩЕННИКУ АЛЕКСАНДРУ МЕНЮ

Я решаюсь писать Вам, хотя это и против правил словесности и вопреки добрым обычаям, ибо обычаи мудро говорят нам, что мертвых можно тревожить лишь молитвой о них или к ним, но никак не запанибратской беседой, и не подобает живым переходить положенные им границы, ибо отсюда туда не переступают. Но есть вещи, которые язык никак не может выразить иначе, как в разговоре *я с ты* (там, где Вы сейчас, уже нет *Вы*, но о Вас, сегодняшнем, мне знать не дано, и обращаюсь, как при жизни, по старой памяти). Я хочу что-то поведать Вам о Вас же, а через Вас Тому, Кто слышит не только слова, но и то, что не уместилось в них, то, что еще не проснулось в нас и свернуто в «помышлениях сердечных».

I. ВСТРЕЧА В ИЕРУСАЛИМЕ

15 марта, сего 2000-ого года, в 4 часа дня я стоял во дворике храма, посвященного рождеству Иоанна Крестителя в пригороде Иерусалима Айн Карим и вчитывался в молитву пророка Захарии, отца Предтечи, из первой главы Евангелия от Луки, выгравированную на многих языках на внутренней стороне массивной храмовой ограды:

*Благословен Господь Бог Израилев,
что посетил народ Свой
и сотворил избавление ему,
и воздвиг рог спасения нам в дому Давида,
отрока Своего,*

*как возвестил устами бывших от века
святых пророков Своих,
что спасет нас от врагов наших
и от руки всех ненавидящих нас...*

Что-то вдруг заново поразило меня в этой молитве, столько раз читанной, слышанной, а, чаще, наверное, только пробегаемой глазами и слухом. Может быть, тут было невольное нетерпение ума и внимания, спешивших к следующей главе: переписи Августа, благовестию ангелов, чуду Вифлеема, наконец и к *ныне отпускаеши*, и Симеоновы слова как будто отпускали нас, незаметно уводили от всего, что предшествовало этому чуду, от долгого его созревания во всем предшествующем Писании...

Я попробовал читать еще раз медленно-медленно:

*Благословен Господь Бог Израилев,
что посетил народ Свой...*

И вдруг догадка коснулась меня: молитва была уже не только текстом, но и голосом. Она словно произносилась во мне Вами, с Вашей интонацией, отец Александр, хотя в тот момент я совсем не думал о Вас. Эти слова не только звучали, но даже как-то переводились на неведомый мне язык, тот язык, на котором когда-то были произнесены. При этом интонация, голос, весть оставались почему-то прежними, и голос приковывал меня к месту...

Я решил отойти от чар, прошелся по дворику. Попробовал читать по-французски, по-немецки, по-латыни... Смысл был тот же, но Вас там не было. Захария отодвигался куда-то вдаль... Я вернулся к русскому.

*...и от руки ненавидящих нас;
сотворит милость с отцами нашими
и помянет завет Свой,*

*клятву, которою клялся Он Аврааму,
отцу нашему,
дать нам небоязненно,
по избавлении от руки врагов наших...*

Ваш голос продолжал звучать и набирать силу, теперь его легко можно было узнать по характерной обаятельной силе и сочности. Словно старец Захария, ощутив прикосновение *руки Господней*, в своих иератических, священнических одеяниях возносил молитву во мне по-русски голосом и верой протоиерея Александра Меня. Голос звучал настолько мощно, что я уже не боялся спугнуть его и даже решил послушать его отстраненно, в восприятии Ваших друзей и недругов... Вы не смутились этим и продолжали молиться...

*...служить Ему в святости и правде пред Ним,
во все дни жизни нашей.
И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего,
ибо предыдешь пред лицом Господа
приготовить пути Ему,
дать уразуметь народу Его спасение
в прощении грехов их,
по благоутробному милосердию Бога нашего,
которым посетил нас Восток свыше,
просветить сидящих во тьме и тени смертной,
направить ноги наши на путь мира...*

Рядом был дом, по преданию принадлежавший Захарии и Елизавете.

Вот и Елисавета, родственница Твоя... — сказал ангел Марии. И уже приняв Благовещение сердцем и плотью, но еще не успев осознать его, Пречистая Дева поспешила к Елисавете поведать, рассказать, выслушать, поделиться, как бы донести осенившего Ее Духа и до нее...

*...И вниде в дом Захариин и целова Елисавет.
 И бысть яко услыша Елисавет целование Мариино,
 Взыграся младенец во чреве Ея:
 И исполнися Духа Свята Елисавет,
 И возопи гласом велиим, и рече:
 Благословена Ты в женах,
 И благословен плод чрева Твоего:
 И откуда мне сие, да приидет
 Мати Господа моего ко мне...*

Две речи, как два ручейка, смешались во мне — та, что должна быть как будто арамейской, но заговори́вшая по-русски голосом о. Александра, и та, которой говорит наша Церковь, речь, впитавшаяся в нашу память и уже неотъемлемая от нее, словно никакого другого языка не знала и знать не могла пророчица Елисавет, когда восклицала, стоя вот у этих дверей:

И откуда мне сие...

Потом я узнал: подобные «посещения» были не только у меня.

II. ДАР ПАМЯТИ

Мне кажется, что среди даров, полученных Вами, самым первым и знаменательным был дар памяти. Не говорю здесь лишь о плотности и толщине потока сведений, бесшумно соединившегося с Вашим существованием и поминутно переливающегося через край, обо всем изумительном богатстве ассоциаций, о библиотеках усвоенных книг, что являлись мгновенно, стоило их только окликнуть, о тысяче вещей, о которых Вы могли читать лекции без подготовки, обо всех исповедях сотен и сотен прихожан, коим никогда не нужно было напоминать Вам о том, что ими говорилось ранее, не говорю о Библии, которую

Вы могли цитировать с любого места — все эта упругая мощь памяти была для меня знаком какого-то иного, более глубокого дара. Память не дается нам просто так, механически, для собирания разных полезных и случайных сведений, всякое ее проявление есть свидетельство о соучастии нашей личности в том, чего мы коснулись, в том, что мы в себя вобрали. Вспоминая что-то, мы всегда выбираем из груды спящих и чаще всего ненужных воспоминаний то бодрствующее в нас, то живое, чему мы отзываемся как своему, то, что где-то уже поселилось в нас, стало не только опытом, но и частицей нас. Богатство памяти никогда не бывает внешним, оно есть признак иного богатства, даже если речь идет о таких вещах, как музыка, математика, чужой, выученный язык. В языке, родном или иноплеменном, каждое слово, что сохраняется в нашей памяти, не лежит безжизненным грузом, как в словаре; невидимыми нервными волокнами оно связано с другими словами, оно живет в сочлененности, в контексте. Во враждебном, дружеском или благодатном окружении оно в какой-то мере обладает личностью, и это живое, движущееся население слов занимает громадное пространство в нас самих.

Все Ваши знания всегда были изумительно личностными, все эпохи, в которых Вы чувствовали себя как дома, иностранные языки, на которых Вы читали, были окрашены, облечены в Ваш голос, становились Вашими инструментами, которыми Вы пользовались с исключительной целенаправленностью. Они как будто *священнодействовали*, служили священству, были, если угодно, Вашими *требам*. Священство было даже не призванием, но корнем вашего существования, и из этого корня выросло и все остальное, все, что наделяло Вас способностью слышать

И дольной лозы прозябанье,
И горних ангелов полет.

Это «прозябанье лозы» отражало в себе то же прикосновение Премудрости Божией, что водила и полетом ангелов, пробивала себе дорогу в развитии живых организмов, вырастала из-под глыб истории... Помню, как в одну из наших первых встреч, лет 30 назад, Вы вдруг заговорили о строении рыб так, словно рыбы и были главным, очевидным для всех доказательством бытия Божия...

Есть тайна памяти, которая соединяет нас с посещениями Божиими, и она составляет живую нить церковного Предания. Вселенское это Предание возвращает нас к первым дням творения, всматривается в «премудрость» тварей, восходит к патриархам, приоткрывается в пророках и внезапно освещает во Христе всю толщу веков от первого дня до суда, когда времени больше не будет. Тайна памяти — во встрече с этим светом, в причастии ему, благословении им, ибо *на всяком месте*, — говорит Господь, — *где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя* (Исх. 20, 24).

И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое и лист которого не вянет: и во всем, что он ни делает, успеет... (Пс. 1, 3).

III. ДАР ЛИЧНОСТИ

Однако все это еще не касается глубины Вашей личности, ибо эрудиция, щедрость памяти, мгновенная схватчивость ее по отношению ко всякой новизне, подчас весьма трудной, угрожающей (допрос, клевета или охота на Вас) — только проявления единого, общего, сокрытого ее потока. Поразительная

черта Вашего облика — его собранность воедино. Ученость и быт, богословие и острословие, молитва и шутка — все в Вас пребывало в некой слаженности и спаянности и в возникающей от этого легкости и простоте. Чувство тяжести от человека вытекает из какой-то нестыковки различных сторон его души, от незаживших обид, непреодоленных комплексов, неизгнанных фобий, до самой старости невысыхающих детских слез. Я вспоминаю, что никогда ни при каких обстоятельствах Вы никого не осудили, гнилое слово не только не слетало с Ваших уст, но и не рождалось в душе, ибо не было в Вас той тайной гнили, откуда исходят *злые помыслы*. Душа Ваша, хоть и посаженная *при потоках вод*, была благородно суха. «Сухая душа — наилучшая», — сказал Гераклит. Он имел в виду огненную подоснову ее, в которой сгорает шлак, испаряется душевная слякоть, та, где разливается тоска и обида, засасывает заунывность, буйно цветет разными диковинными цветами душевное болото. Влажная душа непрерывно требует для себя новой влаги, и оттого «веселие Руси» всегда столь топко, надрывно, с музычкой, кистенем да звоном кандальным, так что и не выберешься из него...

Слово «восхищение» подобает лишь живущему, земному. То, что я испытываю сейчас, следовало бы назвать скорее удивлением, настроенным на размышление. Из этого удивления рождаются слова, ведущие меня не только к осмыслению Вашего облика, но и к прояснению того, что Вы в себе осуществили.

Мы задумываемся об определении культуры и привычно вспоминаем о культе, подразумевая под ним жреческое действие, соединяющее небо с землей, непостижимое и телесно видимое — с каким-то предписанным иератическим жестом, тайнодейственным

словом, принесением жертвы, наскальным рисунком. Если снять с этого определения покрывший его недавно налет конфессиональной узости, объявляющей культурой только «около-божественное», т. е. «мистическое», домашнее и свое, и попирающей человеческое и все религиозно чужое, если распрямить его в глубину и вширь, то вся Ваша жизнь и была построением культуры, начинающейся от истоков, от смутных прозрений и поисков мятущегося духа и завершающейся таинством алтаря. Культ не только окружал Вас и вырастал изнутри, из сердца, но заполнял все, что охватывала Ваша память и мысль, включая все прочитанные Вами библиотеки, простираясь до строения деревьев, рыб и насекомых, до «космической литургии», ибо через всю толщу знаний, через Ваш взгляд проходил какой-то лучик нездешнего Света, кристаллизующий эту массу, собирающий ее в единое структурное целое, наполняющий ее единым смыслом, иными словами, делающий ее принесением твари Творцу.

Мы знаем, что есть культура ходячих книжных шкафов, порождающих другие шкафы, столь же грузные, переполненные собой, культура интеллектуальных верблюдов, нагруженных информацией, пересекающих с ней пустыни, ничуть их не оживляя. Но есть культура, которой более подобает имя премудрости, пусть даже со строчной буквы, но отражающей в себе Ту первоначальную, которая *построила себе дом...* Домом сим, одним из ее жилищ, была и Ваша жизнь на земле, о. Александр. Внутри этого жилища был разожжен очаг, и теплится он до сих пор...

Писать такое письмо можно лишь в том случае, если ты отказываешься быть дипломатом с читателем и даешь высказаться всякой мысли, которая просит слова. Премудрость, запечатлевшаяся на Вас, отме-

тила Вас и гениальностью, но не той, которая ошеломляет, вспыхивает, ослепляет, сбивает с толку, а той, которая приковывает к себе какой-то светлой, все более яснеею прозрачностью. Гениальность в Вашем случае была синонимом гармонии. Во всем, что Вы делали, в том, как Вы мыслили, верили, писали, исповедовали, шутили, ощущалось какое-то созвучие, «невозмутимый строй во всем», чего касалась, в чем соучаствовала Ваша личность. И этот строй определял и животворную, благодатную, веселую ясность ума Вашего, ясность, которая не оставляла Вас никогда.

«Умнейшим мужем России» назвала Цветаева Пушкина как бы в пику императору Николаю. Возвращаясь к российским 70–80 годам отошедшего века, я мысленно примериваю это цветаевское определение к Вам. Ум ведь — не в том, чтобы «возлетать во области заочны», как Гегель или, скажем, Мамардашвили, и даже не всегда в том, чтобы заглядывать глубоко в сердце, как могут лишь старцы, и уж, конечно, не в том, в чем *сыны тьмы* бывают догадливее *сынов света*. Ум заключается скорее в инстинкте мысли, умеющей сделать прозрачным любое переплетение обстоятельств и расплетающей его всегда самым ясным, простым, неусильным способом, обращающей его из мглы к ясности, словно эта ясность притягивает нас изнутри.

Эта светлая притягивающая прозрачность заключалась для Вас в имени и лице Христовом.

IV. СЕГО, КОТОРОГО ВЫ, НЕ ЗНАЯ, ЧТИТЕ...

«В нашей крови течет океан», — сказали Вы однажды.¹ У Вашего океана было русло, у русла было имя.

¹ *Радостная Весть*, Москва 1991, стр. 179.

Энергия этого имени наполняла собой всю ширь и глубину Вашего существования. Вы никогда не знали обращения как внезапной и радостной духовной судороги, как вторжения света, ставящего на колени или повергающего наземь, обращения «на пути в Дамаск», известного, должно быть, многим из Ваших прихожан. Вы, однако, уже родились *обращенным*. И все же павловский дух не только коснулся Вас, но и был вам причастен, потому что обращение как обретение веры, отнесение души ко Христу было постоянным Вашим опытом. В Ваших проповедях, лекциях, последних в особенности, частных беседах и даже просто во взгляде, обращенном к собеседнику, всегда ощущалось биение какого-то нерва, связующего Вашу личность с Другой, и Тот, Кого Вы видели, давал знать о Своем присутствии, благовествовал о Себе через Вас так, что Вы могли бы, имели право, хотя по смирению никогда бы не произнесли знаменитых павловских слов: *уже не я живу...*

Я вдумываюсь в Ваше отношение ко Христу. В нем не было ничего спиритуалистического, отвлеченного, Вы не видели в Нем соглядатая, следящего за каждым помыслом, не воспринимали Его только как икону Властителя или далекого грядущего Судию. Не было у Вас и оттенка сентиментализма на западный манер, такой вот изнывающей влюбленности, всегда немного словоохотливой, но была бесстрашная непосредственность, для которой не нужно много слов (Как у Петра: *Господи, ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя!*). И Вы знали, что и Он знал. Сдвинув с места гору слов, возвещающих о вере, Вы о вере как о тайне, связующей Вас с Ним, открывающей Ему сердце, предпочитали скорее молчать или, если точнее, «благовествовать молчание»

многими книгами и речами, теми словесными реками, что берут начало из тайника безмолвия...

...Помню, лет за десять до Вашей гибели, когда мне нужно было узнать что-то из области литургики, я написал Вам письмецо и в качестве извинения, что тревожу Вас запросами, привел сдвоенную цитату из двух апостолов: «К кому нам идти? Ведь Вы стали всем для всех...» Цитаты звучали, конечно, слишком сильно, чтобы восприниматься совсем уж всерьез, но в данном конкретном случае они означали лишь то, что спрашивать мне и великому множеству Ваших знакомых было просто некого, потому что иных, столь отзывчивых справочников и столь дружеских энциклопедий ни у кого под рукой больше не было.

Впрочем, эта цитата-ассоциация недаром тогда мелькнула во мне. Она родилась из того избранного и осознанного Вами служения, смысл которого был возвещать Радостную Весть в *радости*, и радостью быть для всех, одаривая ею каждого, кто нуждался в ней, но сообразуясь с его возможностями воспринять ее и откликнуться ей, находя ключик к любому запертому сердцу и надменному уму, мгновенно осваивая внятный ему язык: богоискателю — богоискательский, мудрецу и совопроснику веку сего — мудрый и вопрошающий, простецу — простецкий, кто с неустроенностью душевной — язык неустроенности, *кому оброк, оброк... кому честь, честь ...*

Когда в начале 70-х вошел в Ваш храм Галич, коего Вы до того никогда не видели, озиравшийся по сторонам, о христианстве едва ли многое знавший, но очень желавший быть «допущенным в храм» и узнать, как это там у них, у православных, положено, то, подойдя ко кресту после литургии, вдруг услы-

шал остолбенело: «Александр Аркадьевич, я вас давно жду...». Дело было вовсе не в знаменитом барде (вскоре после того у Вас крестившемся), это было обращение к каждому, к любому из прихожан: я тебя жду, приходи, давай распутаем жизненные твои узлы вместе, разрешим твои загадки, полечим раны, помолимся вместе...

«...и ладана запах, как запах приютского хлеба
Ударит в меня и заплещется в сердце моем...»

Приют для ищущих душ, память, ум, «всемирная отзывчивость», — все это вкладывалось в дар дружбы, коим Вы были наделены в высшей мере, обращая его в служение *всем для всех...*

...всем в апостольском, т. е. христологическом смысле, раскрывающемся в прорастающем Логосе всех религий, алтарей, верований. Тот же метод или скорее путь «ко Христу отовсюду» оправдывал себя и в разговоре с историей. Со всеми Вы умели говорить языком встречи, от лица к лицу, усваивая их язык и на нем объясняя им *Бога неведомого...*

Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам (Деян. 17, 23).

V. ПРУЖИНА В БОГОСЛОВИИ

Принявшись за эту работу и уже написав несколько страниц, я вдруг решил поинтересоваться: а что же все-таки против Вас пишут? Наслышан о том я был достаточно, а в руки брать не приходилось, да, по правде сказать, было и не к чему. В западной своей глуши удалось раздобыть мне брошюру «О богословии протоиерея Александра Меня»,² по тону даже как будто умеренную и с портретом Вашим на

² Житомир 1999.

обложке (добрый знак!), ибо, когда показывают лицо, кирпичом все же не бьют...

Статьи не обнаруживали утробных реакций, скорее даже выглядели аргументированными, но какая-то духовно фальшивая нота засквозила с первых же строк не столько в доводах, сколько в тоне, в жесткой однопартийности языка, в той неколебимой убежденности, что там, где истина, столбовая дорога и столпы благочестия, где-то и мы примостились рядом... «Никогда Церковь не смотрела на покойного о. Александра Меня как на человека, отверженного ей и чуждого...», — сказано покровительственно в первой же фразе предисловия, и как-то сразу чувствуется, что уже не об авторах брошюры речь (о них, кстати, никаких не дается сведений), но о досточтимых Отцах имеющего вот-вот собраться вселенского Собора. Эта неколебимая установка, что Церковь по спорным вопросам высказывается в первую голову через нас и выносит свои нелицеприятные приговоры о высылке из страны ортодоксии именно нашими устами, была как невидимая пружина в матрасе, что врезалась в мое восприятие логичных, по всем полемическим правилам построенных текстов.

Она выскочила вполне неожиданно в конце статьи диакона Андрея Кураева «Потерявшийся миссионер». «Он ушел вовремя, — пишет известный диакон. — Вовремя означает: в то время когда кончилась та эпоха, в которой он был своим. И еще он ушел вовремя, чтобы не быть втянутым в политику...».³ Связался бы с партийной публикой, с либералами, с защитниками прав — продолжаю я уже своими словами, как слышится, и «демократическая свора» сня сделала бы его «совестью эпохи» и «новым Сахаровым», затаскала бы на свои горластые митинги... Для

³ Там же, стр. 103.

меня, признаться, важнее то, что звучит внутри слов, чем то, что выговаривается вовне, и здесь даже оторопь взяла от металлического взвизга распрямившейся пружины. «Вовремя ушел», — это почти что сказать, если без эвфемизмов, что дьявол удачно поспел на свидание с историей, топор наточил, концы спрятал, миссию выполнил. А заодно и место освободил в общественном внимании. И столь богато оркестрированная память столь начитанного автора не утрудилась подыскать иного слова? Тут, конечно, всегда можно возразить, что имелось в виду совсем не это, а скорее другое... Возможно, возможно, совсем не это, а просто выговорилось то, что лишь в душе говорится, и то, что мне, признаться, всегда мешало быть читателем умных и талантливых текстов многих властителей дум, церковных же дум в особенности. Пружина-то спрятана не в их словах и не в каком-то случайно соскочившем выражении, к которому легко придраться (не сомневаюсь, что выразиться можно было бы куда аккуратнее, весьма деликатнее, и где-то, может быть, уже выразилось и поправилось), пружина образовалась где-то в самом авторском я, из каждой страницы как-то выпирающим уверенно и скрипуче, повсюду заявляющим, как крепко стоит оно на ногах, как хорошо устроилось в доме истины, с каким пониманием дела умеет оттуда «пасти народы»...

Конечно же, каждое слово о. Александра, наверное, не могло быть безупречным. Оно было несомно *любовью*. Он *любил* истину не только в ее окончательном воплощении (и уж никак себя с ней не путал), но и в становлении, во всех ее скрытых даже и в дальних ликах ее, веруя в то, что все на земле, что тянется к небу, напоено соками Слова Божия, и этому Слову надо помочь заговорить, раскрыться... И со-

всем не было в нем этакое на треножник взобравшегося, выпирающего из себя я, играющего в смирение, но всегда против кого-то напружиненного... Его я принимало в себя я чужие, ему не близкие, даже чуждые, и всем было в душе его легко и просторно, и в этом была особая его свобода — свобода, если хотите, от массивности себя самого. Когда вы встречались с ним лицом к лицу, то могли почувствовать, что он словно неслышно «извещал» вас: тебе, мол, расти, а мне умяляться. В высшей степени реализовавший в себе дар личности, он нес его другим, не довлея, но обогащая каждого, с кем хоть на минуту встречался. Он не пользовался этими встречами для того, чтобы «загонять овец в овчарню»; скорее он предоставлял им пастись там, где они находят для себя духовную пищу, неизменно, непрерывно свидетельствуя о «едином на потребу» и о «небе на земле», которое можно ведь найти и под ногами...

Образ, который остался от него, если свести его к одной точке, одному мотиву, есть образ светлой энергии, изливающейся на все вокруг, не только на друзей и прихожан, но и на суровых критиков (их и при жизни хватало), на допрашивателей, на доносчиков... Да явись перед Вами прозелит мормонского или иного экзотического исповедания, или телемаг, или некто притязающий быть последним воплощением Кришны, или, напротив, лицо, ушибленное сугубым патриотизмом, Вы бы и их не обделили Вашей дружеской улыбкой, не без доброй, конечно, крупницы соли... Не насмешки, упаси Бог, но лишь соучастия в юморе самой жизни...

VI. БОЖИЕ СЛОВО И СЛОВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Что же касается пособничества оккультизму, который при Вашей духовной ясности и практичности ума

(практичности в первоначальном, греческом смысле как соответствии реальности) мог вызывать у Вас лишь неприятие (только ясно было Вам и то, что полемика в стиле «раздавите гадину!» едва ли кого раздавит), то здесь уместно вспомнить древнюю сентенцию о том, что Бог, истребив грех, помилует грешников. Помилует, но за что? За то, что под оккультизмом или иным мистическим мусором сохраняется и никогда не стирается Его, Божий свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир, что свет и во тьме светит, и тьма, пусть даже оккультная, не может объять его, и что через почти 2000 лет от Рождества Христова, когда внезапно спали засовы и из всех щелей хлынуло «четвертое измерение» и повылезала «тайная доктрина», заполняя иссохшие, возжаждавшие души, сам апостол языков мог сказать: с возжаждавшими я был как и они, а с оккультистами как оккультист, чтобы спасти хотя бы некоторых. Спасти, т. е. очистить от демонического, темного, чтобы дать место благодати, живущей во всяком творении Божиим...

Другой, часто повторяющийся упрек о. Александру — слишком легковесное, «арианское» толкование Священного Писания. «Библия, как он считает, это прежде всего “слово человеческое”, обычный историко-литературный памятник прошлого...».⁴ Ясно, что если в начале полемики мы вгоняем противника в землю по колено, то к концу боя мы вгоним его уже по шею, а затем и перешагнем через него победно и без особых усилий. А. Кураев вспоминает замечательную фразу из Сент-Экзюпери: «Логика приводит туда, где назначаешь ей свидание», цитату,

⁴Прот. Сергей Антиминсов, *Протоиерей Александр Мень как комментатор Священного Писания*, сб. «О богословии прот. Александра Меня», цит. изд., стр. 23.

годную действительно для всех, когда-либо писавшихся полемических текстов. Поскольку заранее ясно, что свидание здесь назначено на свалке выдернутых, для битья удобных цитат и забвении неудобных, то спешить на него вовсе не обязательно, потому что уже знаешь, что встретит тебя там такое беспристрастное, но с тенденцией, смиренное, но со злостью, умильное, но с анафемой, вещание голосом Церкви.⁵

Отправимся лучше на свидание со Словом Божиим, тем, которое мы встречаем в трудах и делах о. Александра. Оно, Слово, *совпадает* со словом Писания, услышанным и запечатленным людьми, и вместе с тем таинственно и благодатно всегда превосходит его. Слово Божие рождается от воплощения Духа Святого в словах человеческих. Но оно уже не связано только лишь с этой запечатленной «плотью». Есть воплощения окончательные — Закон на Синае, Нагорная проповедь, Первосвященническая молитва, каждое слово Христа — всюду, где тайна Богоявления обнажена перед нами до последней глубины, где она касается нашего сердца, насколько оно способно открыться; есть воплощения таинственные, когда Дух входит в человеческие действия, чтобы сотворить чудо Живого Присутствия («В ночь, в нюже предающаяся, паче же Сам Себя предаше за мирский живот», по слову евхаристического канона); есть воплощения «педагогические», когда Дух запечатлевает Своим

⁵ В статье Леонида Василенко *Вокруг имени отца Александра Меня* (не могу указать место ее публикации) сделан краткий обзор передергиваний или, скажем, пристрастных перетолкований слов о. Александра в статье о. С. Антиминсова. Впрочем, каждый может убедиться в этом, если начнет сравнивать возводимые на о. Александра ереси (арианство, манихейство, несторианство и т. п.) с теми конкретными цитатами, на которых строятся обвинительные заключения.

присутствием мысль, труд, усилия человека — такова наша догматика, наше Предание; но могут быть и воплощения временные, те *предания старцев*, которые действительно были когда-то вместилищем Духа, а затем перестали им быть, ибо Дух никогда не перестает строить для Себя новые жилища и открывать их, вернее открываться в них людям...

«Я всю жизнь, с детства читаю Священное Писание, — сказали Вы в одной из лекций, — и мне кажется, что я никогда до конца его не прочту, потому что каждый раз нахожу в нем что-то новое и неожиданное». ⁶ Его «письмена» во веки те же и во всякую весну духа они способны породить все новые плоды, ибо слово, входящее в нас извне, из текста, откликается тому Слову, что задано от корней, присуще каждой душе. Отцы Церкви, если бы они жили в наше время, не переставали бы комментировать Священное Писание и делали бы это каждый раз по-новому, сохраняя верность все тем же корням, тем же словам...

Мне думается почему-то, что последним прочтением Священного Писания был сам «уход» Ваш. Может быть, и прав был ученый и учительный диакон, ушли Вы вовремя (хотя действительный залог вместо страдательного, здесь не просто бестактен, но вопиет к небесам). Ваше пребывание в 90-е годы в России было бы великим шумом (лекции повсюду, конференции по миру, передачи на всю страну, и в ответ — половодья полемики). Между тем тишина позвала Вас и взяла к себе, оставив слова нам, пока мы живы. Вы переступили этот порог, и все то шумное, кипучее, энергичное, веселое, общительное, обаятельное, что жило в Вас и созидало особый мир вокруг Вас, все это растаяло мгновенно, ушло с пос-

⁶ *Радостная Весть*, цит. изд., стр. 182.

ледним Вашим дыханием, и лицо ваше вдруг стало ликом (запечатленным на посмертной Вашей фотографии у калитки), овеянным Тишиной непроглядной ночи и великого обетования...

VII. «МОЩНЫЙ БАТЮШКА...»

В году, кажется, 1988 вхожу я, помнится, в магазин верхней мужской одежды на Тверской и вдруг застаю на пороге, озираясь: откуда-то говорите Вы, и в полный голос. Проповеди по радио тогда еще были сильно в новинку, и я вижу, как продавцы и покупатели обоего пола жмутся ближе к динамику, чем к прилавку, с какими-то лицами не продавщицескими, не покупательскими, а как будто разбуженными, откликнувшимися, пусть даже и на минуту. А динамик несет энергию Вашего сильного, сочного, богатого голоса и словно обращается по отдельности к каждому, и этот голос пробивает какую-то коросту души, добираясь до глубины, до Неведомого...

Годы спустя, я прослушал «Силу и славу» Грина в Вашем переводе и исполнении и поразился, сколько же можно передать одним лишь голосом. «Ты услышишь нового отца Александра, какого не знал ранее», — сказал мне поэт Александр Зорин, и действительно этот роман-голос об убийстве мексиканского священника в начале XX века стал каким-то событием для меня. Голосу откликалось эхо Вашего конца.

Помню Вашу фразу, сказанную лет двадцать назад в домике при храме, тотчас после литургии, а затем и крестин. «У меня температура, сейчас, наверное, за 38. Знаете, всякий раз, когда крещу, непременно заболеваю. Видно, дьяволу это очень не по душе, и он мстит». Боюсь, что слова на бумаге не передают интонацию улыбки, небоязненной по отношению ко «мстителю», немного смущенной — к гостю: мол,

извините, долго говорить не могу. Я подумал тогда, сколько же приходится Вам болеть!

Оттого, наверное, когда явной стала широта Ваших дел, и задуло злыми ветрами, как написал крещеный Вами Владимир Леви, и надуло убийцу с топором. Только что-то ветры не улягутся до сих пор.

Не первый год думаю, что же все-таки не устраивало при жизни и еще больше не устраивает по смерти ни врага Ваших крещений, ни тех его оппонентов, которые на знамени своем написали «Чистота Православия», решив, что тяжелое это знамя с грозной златою надписью и есть они. «Дьявол начинается с пены на губах ангела, поднявшегося на борьбу за святое и правое дело», — когда-то довольно метко и едко написал Г. С. Померанц. Отчего же все никак не высохнет эта пена? Ведь с одной стороны, тысячи душ, приведенных ко Христу, горы трудов и не только литературных, подъятых на одни плечи, и наконец само мученичество; с другой — жидкий пучок там и здесь нахватанных цитаток, никогда не выслушанных до конца, без попытки понять, что же за ними, но неизменно с «презумцией виновности». Столь же бессмысленно обращать эту презумцию на другую сторону, ибо неприятие Вас — не просто ведь выдумка, но и в какой-то мере один из устойчивых элементов сегодняшней духовной ситуации Русской Церкви.

Следует задуматься и об этом.

Был и остается, конечно, момент слишком человеческий; у кого был такой приход, у кого столько книг в активе, кому столько трепетного внимания? — но момент этот малоинтересен, его оставим. Пресловутые отступления Ваши от «чистоты» из костлявого пальца высосаны; если с таким мелкоскопом по всем

иерейским и архиерейским речам, печатным и уж тем более устным, обыск делать, чего не разыщешь? Всюду, где новая мысль, выросшая из личного и пережитого усвоения христианства, там где-то рядом новизна и разномыслие (ересь по-гречески), однако не всюду, где ересь — топор.

Вот мы читаем в истории воскрешения Лазаря о том, что *Иисус прослезился*, что Он плакал над Иерусалимом, но разве Тот, Кого позвали на свадьбу в Кану Галилейскую, Кто *любит есть и пить вино*, никогда не улыбался? «Кто читает Евангелие и не видит Иисуса улыбающегося, не знает Его смеющегося, читает его одним глазом», — как-то сказали Вы. Ну не *разномыслие* ли? И все прочие, повешенные на Вас «ереси», того же порядка. Они — от ощущения исторической, почти житейской, кровной близости Откровения Бога Живого, однажды и навсегда совершившегося в Сыне Человеческом, Иисусе из Назарете. Они — от Вашего неприятия спиритуализма, докетизма и любых благочестивых мистификаций, клубящихся вокруг Тайны, явленной с ослепительной ясностью, но и в *зраке раба*, в народе Израиля...

В ту эпоху, когда Церковь собирает себя после долгого обморока, восстанавливает свои силы и, в какой-то мере, личность, возвращается к своим корням, национальным, конфессиональным, историческим, грезит о «православной цивилизации» (симфония с малиновым звоном, всемерное удовлетворение религиозных потребностей масс), отбивается от настырных заезжих миссионеров, в ту эпоху ни живому, ни ушедшему Вам покоя не будет. Пафос этой эпохи в том, чтобы восстановить, отстоять, очистить от приражений, отделить чистое от нечистого, свое от чужого...

Лиц же, имеющих образ чуждости или наделенных таковыми молвой, — строго пресечь, чтоб неповадно было, посечь, да побольнее, словцом припечь, да чтоб вовек не отлипло или лучше отсечь вовсе, да под самый корень.

Пока господствующим будет ощущение, что мы — в Ноевом ковчеге, а кругом — «осада, приступ, злые волны», будут Вас пресекать, припекать, отсекают и всячески сбрасывать с единственного в мире корабля спасения. А там, смотришь, сменится одно-два поколения, и мы не утонули, и другие, земные соседи наши, желающие поделить с нами небо, тоже пока держатся на плаву, мы откроем окно нашего ковчега, выпустим голубя, и тот, который вернется, одним из первых принесет нам масличный лист и память о Вас. И вспомним мы о том, что было вестью Вашей жизни: что можно духовно соединить то, что кажется далеким, открыть Неведомого повсюду (и в древнем единобожии, и в вашей верующей или изверившейся душе, читатель!) дать каждому прикоснуться к тому свету, который внутри нас. И если путь пресечения и прижигания гарантирует чистоту риз, то выход из чистоты в мир, в историю, в чужие верования, в «слезы и радости» современности не только ничего не гарантирует, но и почти обещает разномыслие и даже в некоторых случаях и ошибки, коих, учитывая объем проделанной Вами работы, собрали на Вашу голову совсем, совсем немного.

Впрочем, у меня есть стойкое ощущение, что *разномыслия* с Вами были только предлогом, хватаньем за фразы, а подлинная причина была в ином. «От всей души призываю благословение Божие на этот труд», — пишет в предисловии к Вашей книге «На пороге Нового Завета» покойный протопресвитер Алексей Князев, ректор Свято-Сергиева Богослов-

ского института. А международный конгресс «Христианство только начинается», выбравший своим девизом Вашу фразу и Вашей памяти посвященный, собравший многих людей строго православного духа и мышления в Западной Европе?⁷ Да и суетное это дело в чем-то Вас обелять и оправдывать авторитетами, наше дело не кому-то противостоять или Вас защитить, а в данном случае разобраться...

Что там разбираться, ответят мне, все дело в факте: «еврей-священник», казус, неприемлемый сам по себе. Отчасти это, может быть, и верно, но в части лишь сильно ограниченной, так сказать, зоологической части. Люди серьезные, верующие, до сего уровня не опустятся, да и «антисемитом делаться» у всех на глазах тоже не у всякого пороху хватит. К тому же это и не совсем верно. В Русской Церкви сейчас немало священников-евреев, народ церковный на это не смотрит, разве что скажет одна старушка другой: «А батюшка-то у нас еврей». «Да что ты, — ответит та, — быть не может!» А рядом стоящая встрянет: «Хоть и еврей, а хороший». На том разговор и окон-

⁷ *Le christianisme ne fait que commencer*, X Congrès Orthodoxe d'Europe Occidentale (Paray-le-Monial 29 octobre – 1 novembre 1999). «Отец Александр Мень выразил здесь, по моему мнению, великую истину, — сказал в своем приветствии митрополит Пантелеймон, представитель Вселенского Патриархата в Бельгии, — Христос Своим Воплощением, смертью и Воскресением обновил природу нашу, падшую в Адаме. Мы живем сейчас в эпоху Нового Завета, союза, заключенного Кровью нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, союзе, который исполняется в обетовании и сошествии Святого Духа...» О. Алексей Струве: «Эта фраза о. Александра Мень может звучать как провокация: “давайте сотрем наше прошлое”. Нет, речь не идет об этом. Но по образу нашего крещения, мы призваны обновлять каждый день нашей жизни. И сама Церковь призвана к постоянному обновлению» (см. *Contacts*, № 189, P. 2000).

чится. И потом и под благословение подойдут, и к исповеди придут, и причастие примут. О национальности, не соответствующей занимаемой должности, больше беспокоились уполномоченные былых времен, а ныне озабочен ею не тот народ, что молится в храмах, а тот, что витийствует о родном православии в печати.

Собственно, есть два типа антисемитизма; один, прикрытый стыдом, другой не очень. Первый старается деликатно еврейства не замечать как вещь неприятно интимную, как болезнь, от которой все равно не избавишься, второй ее как раз на чистую воду выводит, не чуждаясь и радикальных способов лечения. Первый великодушен, он предлагает еврею союз: ты спрячься получше, а я не замечу, буду с тобой, как с человеком, слова дурного не скажу... Второй пронцателен, его не обманешь, он извлечет врага из любого псевдонима, найдет во всяком укryвище...

Вы же никогда не скрывались и не прятались, но почитали за честь служить Христу как человек той же с Ним крови, быть в православной Церкви не как эллин с комплексом неполноценности, но как левит, *от семени Авраамова* (Рим. 11, 1), как наследник древних обетований, и это наследие было как раз одним из источников Вашей силы.

Помню, летом 1971 года, едва крестившись, мы с друзьями отправились в Спасо-Преображенскую пустынь к о. Тавриону. О. Владимир Смирнов, блаженной памяти, крестивший нас (о нем хотелось бы написать отдельно), велел непременно заехать за благословением к архиепископу Рижскому Леониду. Владыка принял нас с гостеприимством исключительным, коему я тогда лишь порадовался, а через годы еще и немало удивился, устроил ноче-

вать в архиерейском доме, посадил с собою за стол и все жадно нас расспрашивал, что там в Москве, как там у нас, москвичей, церковная жизнь устраивается. От владыки веяло на нас одиночеством, интеллигентностью и какой-то скрытой, застоявшейся печалью. О жизни церковной через две недели после крещения мы были немного наслышаны, а он, помню, все очень интересовался о. Александром Менем (мы его уже знали немного), о коем расспрашивал с сугубой симпатией, ибо где-то Вас встречал, читал Ваши публикации в ЖМП. «Красивый батюшка, — повторял он скорее себе, чем нам, — мощный батюшка», и видно было, что затронут он Вашей харизмой...

Ибо уже в физическом Вашем облике что-то было породистое, растущее от каких-то древних, могучих родов. Вас легко было представить и в Соломоновом храме и перед православным престолом, и когда в Новой Деревне на Троицу, подняв руки, Вы возглашали: «Кто Бог велий, яко Бог наш!», то, казалось — здесь все слова, и мои прежде всего, будут беспомощны, — казалось, что Первый Завет прорастал в Новом, что «ветхозаветный дым на сырых алтарях» (Мандельштам) поднимается прямо к лику Христову, к иконам русских православных святых, и слова Иисуса: *надлежит нам исполнить всякую правду* исполняются ныне, ибо правда — здесь в храме, в молитве Вашей, которой тысячу лет молится Русская Церковь.

*Благословен Господь Бог Израилев,
что посетил народ Свой,
и сотворил избавление ему...*

VIII. КЛЯТВА АВРААМУ

И вдруг я ощутил сердцем, почему Ваш голос зазвучал во мне полгода назад, зазвучал там, где телесно

Вы не успели побывать, но где, кажется, каждый камень был Вашим давним другом, так что, не покидая своего дома или храма, Вы могли бы водить экскурсии по этой земле, быть неумирающей ее памятью, или скорее, одним из тех древних мужей израильских, кого вывел Господь из Египта, кому открылся в Иисусе из Назарета, кто пошел за Ним тотчас, бросив сети, стадо овец или виноградник. Бог, избравший Вас от утробы матери (см. Гал. 1, 15), сделал Вашу жизнь и Вашу смерть одним из посещений Своих, почти невидимых и неслышных, *как глас хлада тонка*, несмотря на все внешнее кипение, коим заполнено было Ваше повседневное существование.

В этом спонтанном письме, кажущемся самому автору его странным из-за смешения жанров, стилей, былого и дум, видимо, не обойтись без краткого набегу в домашнее мое богословие, потому что облик Ваш никак не улавливается лишь воспоминаниями житейскими или просто человеческими впечатлениями. Вас можно понять лишь изнутри веры, которую Вы несли в себе, которой служили, совпадавшей в Вас с жизненной волей, с действием. *Вера же есть: уповаемых извещение, вещей обличение невидимых* (Евр. 11, 1). Славянское это определение, как оно воспринимается русским слухом, невыразимо прекрасно (не всегда так бывает), превосходя все, что выражается той же фразой на других языках и, признаюсь, всю свою жизнь со дня крещения я всматриваюсь в его загадку. Гений языка порой схватывает и высвечивает то, что не всегда даже было вложено в слова автором. *Уповаемых извещение* — не только осуществление (по латыни — *substantia*, по-гречески — *ὑπόστασις*) ожидаемого, как в русском переводе, но светлая радостная весть тем, кто несет в себе упование, и наделение об-ликом того, что невидимого.

димо в нас и на что упование проливает свой свет. Человеческий порыв и откровение Бога Живого встречаются в вере, соединяются воедино, образуют ту богочеловеческую *тайну*, которая говорит о себе не только в этом определении, но и во всех других свидетельствах, которые мы находим у Павла, когда он говорит о Христе, вслушиваясь во внутреннюю достоверность встречи, вглядываясь в озарение своего сердца.

Ибо вера, чем глубже мы спускаемся к ее центру (субстанции, внутренней основе, ипостаси, лику, Личности), все более высветляется как луч света, падающий нам в сердце в наше малое *я* из другого *Я*, бесконечно нас превосходящего. Верить в конечном счете можно только в Лицо. Свет, исходящий от этого Лица и есть *извещение* нам, ищущим Лица Божия и узнающим его в Сыне Человеческом. Благовестие о Лице, которое «образ-уется», высветляется внутри нас, это и есть лик или образ, или пусть только отблеск веры, находящейся в вечном становлении или формировании.

Дети мои, для которых я снова в муках рождения, пока не изобразится в вас Христос! (Гал. 4, 19).

Еще о вере:

В сей бо свидетельствовани быша древнии (Евр. 11, 2).

Не сказано «о ней», но: изнутри, посредством ее, в самой сокрытой ее сути. Тайна открывается в истории избранных и проистекающих из них действий: жертвы Авеля, взятия Еноха, приготовления ковчега Ноем, повиновения Авраама... и целого *облака свидетелей* еще дохристианских, но принадлежащих Христу в силу обетования Божия, в силу упования, которое служило Его незримым присутствием. в

котором запечатлевался лик Его. «Древние» и «новые» отличались друг от друга тем, что для первых вера была лишь *упованием* (Словом, голосом, достоверностью, доверием, необходимостью встать и идти...), для вторых же — спасительной, скорбно-радостной вестью о кресте и Воскресении Господа Иисуса, названного здесь же, в Послании к Евреям, *начальником и совершителем веры* (Евр. 12, 2) и тех, и других.

«Все Писание говорит о Христе», — утверждали Отцы, но часто забывали духовные их дети, если и не настаивая прямо на радикальном их разрыве, то отодвигая свидетельства древних в нечто подготовительное и преодоленное, забывая о том, что вечное не преодолевается, а остается в вечности, ибо дары Божии непреложны, клятвы неотменимы.

*Клятва, которой Он клялся Аврааму, отцу нашему,
дать нам небоязненно...
служить Ему в святости и правде пред Ним
во все дни жизни нашей...*

Клятва, которой запечатлевается святость веры Авраамовой, пронизывает оба Завета, оживает в череде ветхозаветных праведников и пророков, обновляется в Иисусе из Назарета. Она исполняется, пусть даже в самой малой мере, в каждом из нас, наследников Авраама по обетованию. Она и есть наша вера сегодня, она — *по благоутробному милосердию Бога нашего* — живет в нашей Церкви, и Вы, о. Александр, в силу того же *благоутробия*, были живой памятью о ней и зримым для всех исполнением.

Все из Него, Им и к Нему (Рим. 11, 36).

Вот уже 2000 лет мы прикованы к этой светящейся точке в центре космоса и истории, тянемся к этому Лику, вслушиваемся в Его слова, коих не умеем ис-

полнить, но знаем, что правда не в нас, а в них. За каждой литургией, каждой Евхаристией входим в тайну Его смерти и Воскресения, пытаемся соприкоснуться с Ним в молитве, наконец обрести Его в себе и чувствуем, что тайна безмерно превосходит нас, что даже тень Его присутствия становится даром, который мы не в силах вместить. Вся история христианства, если взять ее внутреннюю сторону, есть вслушивание в Него, следование за Ним, подражание Ему, покаяние перед Ним, возвращение к Нему, приготовление ко встрече с Ним.

Вся история христианства есть путь к его Основателю, к ее Началу и Концу.

К ней принадлежим мы все (ведь за каждым из нас — своя личная история, известная Богу и лишь отчасти открытая нам). Среди первопроходцев и тружеников духа, тех, кто, не раздумывая, повиновался призыву: *пойди от земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе* (Быт. 12, 1), я вижу и Вас, о. Александр. Вы не были автором «Сумм», учений, догматик, ни носителем особых мистических озарений, ни молитвенником-аскетом, удостоившимся фаворского света, Вы были просто «чернорабочим» пастырем,⁸ но черная работа Ваша была озарена светом Христовой человечности.

После стольких веков, прошедших под знаком неоспоримой божественности Христа, открытие Его столь же неоспоримой и неисчерпаемой человечности только начинается. Тайна, ничуть не теряя своей глубины, все более светлея в своей непостижимости, поворачивается к нам новой гранью, бывшей до сего времени в тени. Через эту грань, это окно, этот новый свет к нам

⁸ *Ангел-чернорабочий*, так называется книга об о. Александре Мене Александра Зорина, М. 1993.

вернутся заново все, что было человечеством Христа, к нам должны придти быт Назарета, слава Иерусалима, язык Библии, образ мысли Христовых апостолов, спутников, сотрапезников, друзей. И это «вторжение», несомое увещеваниями Духа, говорящего сердцам, неизбежно, если не завтра, то через несколько поколений, как неизбежен и очистительный кризис, который будет им вызван. Обращение к этой новой грани требует какой-то перефокусировки нашего зрения, т. е. в какой-то мере выхода из того духовного мира, в котором мы обжились.

О духовном единстве двух Заветов, к коему мы прикасаемся за каждой проскомидией, о сокровенном и откровенном присутствии Христа в Предании и древнем, и новом, о том, что все Его учение при ошеломляющей Его новизне, напоено от *святого корня* (Рим. 11, 16), написано уже множество книг и напишется еще больше. Мы вступаем в эпоху, когда пафос отсечения корней уступает место их поиску, их обретению и даже покаянию перед ними. Это всемирный процесс, начало которому было положено своего рода очной ставкой христианской мысли с Шоа,⁹ но который пошел гораздо дальше признания доли своей ответственности за Катастрофу. В эту эпоху возникают пророческие фигуры (Эдит Штейн, Семен Франк, Вы, если говорить о самых крупных), которые не столько своими пророчествами (пророком в общепринятом смысле Вы не были или скорее смиренно и трезво отказывали себе им быть), сколько образом мысли, обликом, национальным корневищем (большинством безрелигиозных евреев утраченным) свидетельствовали не только о связи двух Заветов, но и том, что *весь Израиль спасется*,

⁹ Я предпочитаю это еврейское слово, означающее катастрофу уничтожения шести миллионов, греческому «холокосту».

как написано: «придет от Сиона Избавитель...» (Рим. 11, 26), и спасется именно во Христе, Который из него вышел, ему первому проповедовал, о котором молился, где был распят.

Речь не идет об «иудеохристианстве», к нему Вы относились скорее настороженно. Помню (слышал от Вас): в Церкви не бывает никаких изобретений ни «из головы», ни «от чувства», все вырастает из того, что уже было прожито и усвоено, все должно стоять на апостольской и святоотеческой традиции. Речь о том, что Вы стали живым свидетелем того, что Бог Израиля, *Авва, Отче!* евангельского Иисуса, Пресвятая Троица христиан, есть один и тот же Бог, *во веки Тот же*, и дары живут и по сей день и благословения Его непреложны.

И вот о чем не забыть: чем была Русская Церковь для Вас. Вы не просто «любили обряд», Вы любили ее душу и плоть, причем не какой-то ностальгической любовью издалека, как любят иногда чужеземцы, Вы любили ее как нечто от Вас неотъемлемое, как всякий деревенский священник любит свою паству, свой храм, землю, которая примет Ваше тело, деревья, что растут вокруг, дорогу к дому и роковую дорожку, на которой настиг Вас топор. Священство Ваше выросло из очень древних библейских корней и вместе с тем было внутренне связано с наследием катакомбной Церкви, Вы были свидетелем того благодатного времени в нашей истории, которое запечатлено было мученичеством,¹⁰ и мученики приняли Вас в свой сонм.

Помню, как, стоя у окна в своем кабинете и обернувшись на перезвон лаврских колоколов, Вы сказали:

¹⁰ См. Yves Hamant, *Alexandre Men, Un témoin pour la Russie de ce temps*, P. 1993. Есть русский перевод.

«Видите, живу под покровом преподобного Сергия, всегда чувствую его близость».

Благословен Господь Бог Израилев, даровавший Вас Русской Церкви, но благословенна и Церковь, выпестовавшая Вас и принесящая в дар Израилю. Кто был евреем более Вас? И в то же время православным деревенским батюшкой, как тысячи других? Разве не были Вы «требоисполнителем» в добром смысле, слугой своей паствы из Москвы или предместья, знавшим и душу ее и нужды, и никогда деревенская старушка с тремя классами или знаменитый бард, или доктор наук гебраически-алгебраических не стояли для Вас на разных церковных уровнях. Вы были пересечением судеб иудеев и эллинов, перекрестком избраний Божиих, на котором сама гибель Ваша стала жертвой... благоугодной Богу (Фил. 4, 18).

И это сочетание в Вас русскости от крепких церковных корней и еврейства в полную библейскую силу, европейской головы и православного сердца, пастыря и мыслителя, спутника всех, готовых сделать хоть один шаг на пути к Истине и Жизни, собеседника всех эпох, молитвенника о всех Вами встреченных душах, это соединение (не забыть, что были Вы еще и добрым сыном, и мужем, и отцом, и другом друзей и недругов) было отмечено тем знаком вселенскости, которая словно вырастает из древней клятвы:

Благословятся в семени твоём все народы земные (Быт. 26, 4).

Мы помним павловское толкование: *и семени твоему, которое есть Христос (Гал. 3, 16).*

Главнейший дар Ваш — каким бы словом его обозначить? — универсализм, вселенскость? Нет, не совсем то. Там, где двое или трое соберутся во имя Мое, умели

Вы создать пространство для прославления Имени, *приготовить место*, построить дом с открытыми окнами и распахнутыми дверями. За порогом того дома ощущался какой-то простор Божий, едва слышимый шум реки, текущей от сотворения мира к его завершению. «За нею начинался Млечный путь», — сказано у Пастернака. Казалось, Млечный путь начинался где-то за Вашей молитвой или беседой, служением или книгой. По тому пути шли пророки, шел Друг Жениха, когда, оставив пустыню с акридами, он приблизился к Иордану, чтобы всем возвестить о Сильнейшем, идущем за ним...

IX. «УХОД», ПРИМИРЕНИЕ

*Возлюблю Тебя, Господи, крепость моя!
Господь твердыня моя и прибежище мое,
Избавитель мой...*
(Пс. 17, 1).

«Давно, о. Александр, наблюдаю я за Вашей деятельностью», — прочел я когда-то в самиздатском «Открытом письме» 70-х годов, — и выследил (таков был смысл, оставшийся в моей памяти) «постового сионизма», проникшего в православие и в нем окопавшегося. Что ж, если перевести это с жаргона презрения и отсечения («богоубийцы, отпавшие, сионские мудрецы...», даже и те, что еще не успели родиться) на язык любви Христовой, той, которая *не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине* (1 Кор. 13, 4–5), то частичку истины можно найти даже и в таком вот идейном *брении* из желчи и пыли. Оставаясь православным не по букве только, но и по духу и сердцу, Вы не топтали древнего «дома Давида», но жили кровной памятью о нем, питались чувством преемственности от него. Пища эта была не в «поклонении князю тьмы», как говорит ужаленный ненавистью текст, но в *сорадова-*

нии истине, бывшей от начала, пусть даже нераскрытой, неполной, ущербной, но несущей в себе зерна света, готового пролиться в мир... И язык этой истины, назвавшей себя *Альфой и Омегой*, *началом и концом* (см. Откр. 1, 8), мы еще только начинаем осваивать...

Сорадование истине стало Вашим творческим методом и в жизни, и в книгах, и в проповеди, и во всякой встрече, и не помню я человека, который бы так верно исполнил апостольский завет: *Всегда радуйтесь...*

...В морге, когда он был уже положен во гроб, лицо было еще открыто. И все, кто находились там, простились с ним. Приложились к его большому белому лбу. Когда я подошел, то лицо его — умирать буду, вспомню — улыбалось. Улыбкой были чуть тронуты губы. Выражение лица — ясное, такое знакомое и мудрое в улыбке. Я сказал кому-то рядом стоящему: «Мне кажется, он улыбается...»¹¹

Пора расставаться с Вами, но у меня есть еще одно, личное воспоминание, о котором не могу не рассказать. В субботу 8 сентября 1990 года я был приглашен моим другом Ноэлем Копеном, в то время главным редактором «La Croix», на свадьбу его дочери. После венчания вдруг неожиданно подобралась ко мне тоска. Что-то недоброе и холодное как будто сдавило сердце. За ужином мне не пилось, не елось, не шутилось, я с трудом дождался его конца. Кто-то подвез меня из парижского предместья в город, я попросил высадить меня между Лувром и Площадью Согласия. Был третий час ночи; чтобы разогнать эту душевную тяжесть ходьбой, я побрел вдоль Сены к Notre-Dame; я жил тогда рядом. Нигде не было ни парочек, ни даже клошаров. В этой

¹¹ Александр Зорин, *Ангел-чернорабочий*, цит. изд., стр. 114.

беззвездной, странно притихшей ночи было что-то гнетущее, пожалуй, даже злое и бесконечно одинокое. Добравшись до дому, я рухнул на постель с ощущением какой-то давящей боли и непоправимости того, что где-то должно произойти. Это было за 15 минут до Вашего выхода из дома.

Позвонив через несколько часов Ирине Алексеевне Иловайской-Альберти, услышал от нее: з а р у б л е н т о п о р о м.

«То, что было им сделано, огромно, — позволю себе процитировать некролог, что пришлось мне писать через день, — но все это ничто по сравнению с его личностью и ее гармонией. Это был человек неизменно счастливый и всегда открытый, наделенный почти магнетическим обаянием, привлекавшим даже врагов, Если бы неведомый его убийца обменялся с ним хоть несколькими словами, он наверняка отказался бы от своего намерения. Но он ударил из-за спины...».¹²

Триумф весны любви, плодородия должен был сменяться скорбью. Вспоминали миф об Адонисе. Раненный вепрем в горах, он истек кровью, и слишком поздно нашла его возлюбленная.¹³

Я думаю о том, кто нанес Вам удар.

Кристиан де Керже, один из семи французских траппистов, зарезанных в Алжире воинствующими исламистами в 1996 году, писал в своем завещании, обращаясь к незнакомому будущему убийце: «Да, и тебе предназначается моя благодарность за эту встречу с Богом, устроенную тобой...»

¹² Vladimir Zielinsky, *Meurtre d'un prêtre à Moscou*. La Croix, 12 sept. 1990.

¹³ Эммануил Светлов, *На пороге Нового Завета*. Брюссель, стр. 148–149.

Мне кажется, и тогда и теперь Вы могли бы сказать то же самое.

И сказал Господь (Бог) Каину: где Авель, брат твой?

Наказание Каина в том, что он *слышит* Господа и не может укрыться от Его вопроса. Умирая, он уносит этот вопрос в вечность. И там, в вечности, не зная, куда деться от его тяжести, он будет ждать Авеля, чтобы тот, сойдя с лона Авраамова, пришел к нему и принес ему мир.

Но ведь Авель — лишь первый прообраз Того, Кто придет, чтобы спасти погибшее...

И сказал Каин Господу (Богу)... Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле; всякий, кто встретится со мною, убьет меня. И сказал ему Господь: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его (Быт. 4, 13–15).

«Никого нельзя казнить, — помню, как Вы говорили в одной из лекций, — ибо всякий человек должен осознать то, что он сделал». Пусть даже осознание это проснется не в самом «Каине-исполнителе», которого не нашли и не найдут никогда, ибо Господь недаром *сделал знамение*, но от которого, может быть, тотчас после убийства избавились его заказчики, и даже не в них конкретно, но хотя бы в их крестных отцах, в тех философах и богословах заказа, где-то тихо следивших за Вами ослепленными глазами.

История — это таинственное приближение. Каждая спираль ее пути вводит нас во все более глубокую пагубу и в то же время приводит нас к возвращению, через которое еще сильнее являет в себе связь с основой сущего. Но событие, которое

в мире зовется возвращением, у Бога есть Избавление.¹⁴

Я бы добавил: и примирение. Примирение в чаемом Царстве вепря и агнца, «дикой маслины» с «хорошей» (пусть с «отломившимися ветвями», но растущей от того же корня Слова), примирение Бога с людьми, сыновей в Сыне...

Пусть же никто не тронет Каина, дабы не коснулась тень суда человеческого скорбно благодатной тайны Вашей кончины. Уход Ваш (уж там вовремя или не вовремя, нам ли знать?) несет на себе печать *благоволения* Божия, отмечающего всякую жертву, всякий дар, который принимает Господь. Смерть Ваша останется загадкой для людей, и она, как зерно, упадет в землю и станет плодоносить, как плодоносила и еще долго будет плодоносить Ваша жизнь. И пусть плодом ее (коему, предвижу, трудно еще придется созревать) станет хотя бы шаг один на пути к примирению между двумя Заветами, двумя наследниками одного обетования, одного откровения — сокрытого или распахнувшегося — во Христе Иисусе...

Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И, придя, благовествовал мир вам, дальним и близким (Еф. 2, 14–17).

«Давно, о. Александр, наблюдаю я за Вами», — повторю я письмо самиздата, а закончу, перефразируя бл. Августина из «Исповеди»: Слишком поздно по-

¹⁴ М. Бубер. *Я и Ты* (цит. по: Мартин Бубер. *Два образа веры*, М. 1995, стр. 84)

любил я тебя, батюшка Александр! Ты был щедр и открыт для всех, но я не искал тебя по суетности ли, по тщеславию (уж больно густой тогда казалась мне толпа твоих почитателей), по иным ли соображениям, ныне же слишком поздно! 10 лет уже мелькнуло со дня твоей гибели, и только теперь, по миру побродив, на людей посмотрев, бородой побелев, оказавшись на Западе, сам став священником, взглядевшись издалека в тебя пристальней, начал отдавать себе отчет в масштабе и смысле твоего явления на Руси, ныне упокоившей тебя в сердце своем. Не каким-то одним талантом, не только пастырством, весь ты был даром Божиим, и этот дар прорастает в нас, продолжает плодоносить, излучать свет, и света еще хватит надолго, ибо «христианство, — по твоим словам, сказанным перед кончиной, — все еще только начинается».

Благословен Господь Бог Израилев,
явившийся Аврааму, *отцу нашему* по вере,
благословивший в семени его все народы,
показавший Иакову лестницу Ангелов,
говоривший с Моисеем на горе Хорив,
выведший *рукою крепкою* Свой народ из Египта,
заключивший с ним Завет, даровавший Закон,
пославший Пророков, поющий в Псалмах,
Бог Захарии и Елизаветы, Иоакима и Анны,
Бог, Которого возвеличила душа Мариам,
Бог-Младенец, Целитель, Проповедник, Узник
Синедриона,
Распятый, воскресший и восшедший на небеса,
Вернувшийся к нам в Духе Святом, чтобы никогда
не уходить,
Бог Петра, Иоанна, Павла, Андрея, Филиппа,
учителей, тайновидцев, мучеников, отцов,
Бог Кирилла и Мефодия, Ольги и Владимира,
Бог Михаила Тверского, замученного в орде,
Бог Сергия Радонежского и Серафима Саровского,
Бог исповедников, древних и новых,

предопределивший каждому, когда родиться и
когда уйти,
Бог «Песни песней» и Бог Креста,
Бог премудрости и Бог простоты,
Бог полей, цветов, лесов, снега, закатов, книг и
молитв,
праведников и грешников,
Бог жен, мужей, старцев, сирот,
Бог Новой Деревни и Млечного пути,
подающий жизнь и *легкое иго* веры,
открывающийся в Слове и скрывающийся в вещах,
Бог убиенного Александра, пресвитера,
Взявший его от *святого корня* и даровавший его
дому из *камней живых*,
Его и нас призвавший

...служить Ему в святости и правде пред Ним,
во все дни жизни нашей.

СВЕДЕНИЯ О ПУБЛИКАЦИЯХ

ТАИНСТВО ПРИЗВАНИЯ

Первая публикация под названием *Благословен Бог наш, благословивший нас во Христе... (Еф.1, 2-14)*, альманах Христианос-IX, Рига 2000.

НАРЕЧЕНИЕ ИМЕНИ

Доклад на коллоквиуме в Католическом Институте Тулузы, 1994; перевод на русский сделан по тексту, опубликованному в *Nouvelle Revue Théologique* под названием *Sacrement du Nom (Таинство Имени)*, Tournai (Belgique), tome 119/2, 1997.

ТАИНСТВО ОБЩЕНИЯ

Доклад на конференции «Вера, диалог, общение, проблемы диалога в Церкви», Москва 2003; опубл. в одноименном сборнике, изд. Свято-Филаретовский Православно-Христианский Институт, Москва 2004.

ПАМЯТЬ, ПРЕДАНИЕ И СОКРОВЕННОЕ «Я»

Сб. «Живое Предание», изд. СФПХИ, Москва 1999.

РАЗМЫШЛЕНИЕ О СЕМИ СЛЕДАХ ДУХА

Доклад на конференции «Духовные движения в народе Божиим», Москва 2002; опубл. в одноименном сборнике, изд. СФПХИ, Москва 2003.

«СОБЛЮДАЕМОЕ В МОЛЧАНИИ»

Доклад на конференции «Личность и традиция», Киев 2004; опубл. в одноименном сборнике под названием *Открытие Предания*, изд. Дух и литера, Киев 2005.

БЛАГОДАРЕНИЕ

Доклад на конференции «Личность и традиция», Киев 2004; опубл. в одноименном сборнике под названием *Благодарение памяти*, изд. Дух и литера, Киев 2005.

РАЗУМ И ПИСАНИЕ

Церковь и Время, 1, (34), Москва 2006.

«УМ ХРИСТОВ»

Доклад на Патрологической конференции в Вене (2001): «Il pensiero di Cristo»: La conoscenza mistica nelle «Centurie gnostiche» di San Massimo il Confessore («Ум Христов»: мистическое познание в «Гностических сотницах» преп.Максима Исповедника); опубликован в сборнике «Christus bei den Vätern, Pro Oriente», Innsbruck 2004. Русский перевод публикуется впервые.

ОТ БИОЭТИКИ К ПРЕМУДРОСТИ

Настоящая работа представляет собой переработанный авторский перевод статьи (первоначально доклада), опубликованной в сборнике «Religioni e Bioetica. Un confronto sugli inizi della vita», Padova 1997, стр. 243–262. Русский перевод впервые опубликован в качестве приложения к книге Элио Сгреччья и Виктора Тамбоне, *Учебник биоэтики*, вышедшей в издательстве Библейско-Богословского Института, Москва 2002 (414 стр.) в переводе с итальянского Владимира Зелинского и Наталии Костомаровой.

ЗАГАДКА «ЕДИНОЙ ПЛОТИ», ИЛИ ПОПЫТКА ЗАДУМАТЬСЯ О ХРИСТИАНСКОМ БРАКЕ

Послесловие к книге Артуро Каттанео *Брак: дар и служение*, перевод с итальянского, Рига 2001.

БРАК И ЗАЧАТИЕ. ДВА ПОСЕЩЕНИЯ БОЖИЯ

Доклад на конференции «Семья в постатеистическом обществе», Киев 2001; опубл. в одноименном сборнике, изд. Дух и литера, Киев 2002.

ЧЕЛОВЕК В СЕТИ

Доклад на конференции «Учение Церкви о человеке», Москва 2001; опубл. в журнале «Церковь и время» 1, Москва 2002, а также в сборнике «Православное учение о человеке», изд. Христианская жизнь, Москва 2004.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ АНДРЕЯ И ЦЕРКОВЬ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛИТИЯ

Доклад на конференции «Россия и апостол Андрей», Амальфи (Италия) 2001; опубл. в альманахе Христианос-ХV, Рига 2006.

«ХРИСТИАНСТВО ТОЛЬКО НАЧИНАЕТСЯ...» В КАТАКОМБАХ
Альманах Христианос - XII, Рига 2003.

«БЕЗМОЛВНАЯ ТАЙНА ПЕРВОХРИСТИАНСТВА»

В книге: В. Ф. Эрн, *Pro et Contra*, СПб 2006.

ВОСТОК-ЗАПАД В СПОРЕ ВЕР

Доклад на конференции «Вера. Диалог. Общение», Москва 2004; опубл. в одноименном сборнике, изд. СФПХИ, Москва 2005.

НАМ ОСТАВЛЕНО СОСТРАДАНИЕ

Доклад на конференции «О мирном и непримиримом противостоянии злу в Церкви и в обществе», Москва 2006; опубл. в одноименном сборнике, изд. СФПХИ, Москва 2007.

СВИТОК СВОБОДЫ

Доклад на конференции «Человек. История. Весть», Киев 2005; опубл. в одноименном сборнике, изд. Дух и литера, Киев 2006.

«БОЛЕЗНЬ НЕ К СМЕРТИ...», или в ПОСЛЕДНИЙ РАЗ ОБ ЭКУМЕНИЗМЕ

Авторский перевод доклада *Le rapprochement des Eglises et les perspectives du 3-ème millénaire*, выступление в l'Abbaye de Dombes 1997; опубл. «Contacts», № 190, Paris 2000; *Болезнь не к смерти*, Христианос-VIII, Рига 1999.

ЛИЧНОСТЬ КАК ДИАЛОГ О БЕССМЕРТИИ

Доклад на конференции «Человеческая целостность и встреча культур», Киев 2006; опубл. в одноименном сборнике, изд. Дух и литера, Киев 2007.

«У САМОГО ИСТОКА ГЛАГОЛА»

Доклад на конференции «Пути просвещения и свидетели правды», Киев 2003; опубл. в одноименном сборнике, изд. Дух и литера, Киев 2004.

КЛЮЧ ОБЩЕНИЯ, или УРОКИ НАЧАЛЬНОЙ МОЛИТВЫ

Послесловие к книге о Габриэля Бунге *Скудельные сосуды*, перевод с немецкого, Рига 1999; опубл. также «Вестник РХД» 170, Париж 2000.

«БЛАГОВОЛЕНИЕ ПРЕД ОЧАМИ ТВОИМИ». ПОСЕЩЕНИЕ ТРОИЦЫ ОТ АВРААМА ДО ПРЕП. АНДРЕЯ

Послесловие к книге о Габриэля Бунге *Другой Утешитель*, перевод с немецкого, Рига, 2003.

БОРИС САВВИЧ БАКУЛИН

Христианос-VII, Рига 1998.

КАФОЛИЧНОСТЬ или СОЗВАННОЕ ЕДИНСТВО (ПАМЯТИ О.Анри де Любака)

Христианос-X, Рига 2001.

«БЛАЖЕН ПУТЬ...» (ПАМЯТИ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ БЛЮМА)

Христианос -XII, 2003.

РЫЦАРЬ ВЕРЫ (К ПОРТРЕТУ ИОАННА ПАВЛА II)
Истина и Жизнь, 6, Москва 2005.

ПРИЗВАНИЕ И СЕРДЦЕ БРАТА РОЖЕ
Истина и Жизнь, 10, Москва 2005.

О ЗАМЫСЛЕ ЛИЧНОСТИ И СМЕРТНОМ ЧАСЕ (ПАМЯТИ С.
С. АВЕРИНЦЕВА)

Доклад на конференции «Пути просвещения и свидетели правды», Киев 2004; опубл. в одноименном сборнике, изд. Дух и литера, Киев 2004.

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО СВЯЩЕННИКУ АЛЕКСАНДРУ МЕНЮ
Христианос-IX, Рига 2000.

Для настоящего издания все тексты отредактированы заново.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Имя, ключ общения 5

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИМЕНА

Таинство призвания 11

Наречение Имени 21

Таинство общения 43

Предание, память и сокрытое *я* 65

Размышление о семи следах Духа 81

Триптих о памяти

 I «Соблюдаемое в молчании» 99

 II Благодарение 115

 III Разум и Писание 131

«Ум Христов» 147

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СТУПЕНИ

От биоэтики к Премудрости. 165

Загадка единой плоти. 211

Брак и зачатие. Два посещения Божия 243

Человек в сети 259

Евангелие от Андрея и

 Церковь третьего тысячелетия 289

Христианство только начинается...

 В катакомбах 305

«Безмолвная тайна первохристианства» 325

Восток-Запад в споре вер 345

Нам оставлено сострадание	373
Свиток свободы.....	397
«Болезнь не к смерти...» или еще об экуменизме	419
Личность как диалог о бессмертии	445

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЛИЦА

«У самого истока глагола» Сергей Аверинцев: опыт построения культуры	467
Ключ общения или уроки начальной молитвы	485
«Благоволение пред очами Твоими...»	497
Борис Саввич Бакулин	521
Кафоличность или созванное единство (памяти о. Анри де Любака)	549
«Блажен путь...» (памяти митр. Антония Сурожского)	565
Рыцарь веры (к портрету Иоанна Павла II)	575
Призвание и сердце брата Роже	585
О замысле личности и смертном часе	591
Открытое письмо свящ. Александру Меню	601
Сведения о публикациях	641
Оглавление	646

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»
представляет:

* * *

Сергей Аверинцев
Собрание сочинений

Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова.

София–Логос. Словарь.
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.

**Переводы: Евангелия. Книга Иова.
Псалмы.**

Пер. с древнегреч. и древнеевр. –
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – 520 с.

Переводы: Многоценная жемчужина.
Пер. с сирийского и греческого. –
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004. – 456 с.

Связь времен.
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 448 с.

* * *

Личность и традиция: Аверинцевские чтения

/Сост. К. Сигов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005.

В сборнике представлены материалы Успенских чтений на тему «Личность и традиция: встреча поколений и связь времен», проходивших в 2004 году в Одессе и Киеве, и первых международных Аверинцевских чтений, посвященных памяти выдающегося христианского мыслителя С.С.Аверинцева.

Известные богословы, церковные деятели, философы, искусствоведы – митрополит Минский и Слуцкий Филарет, митрополит Георгий (Ходр), прот.Борис Бобринский, о.Владимир Зелинский, о.Михаил Меерсон, О.С.Попова, М.Н.Новикова и др. – размышляют на страницах сборника о личности как носителе живого Предания, о ценности личностного свидетельства, о соотношении предания и памяти, различных типах бытования традиции в культуре и проявления ее в отдельных формах творчества. Представленные в книге различные точки зрения на самые уязвимые в посттрадиционалистскую эпоху понятия «личность» и «традиция» открывают измерение Предания как непрерывно пополняемой сокровищницы духовного опыта.

Данная проблематика определила содержание Аверинцевских чтений. Вошедшие в книгу материалы отражают осмысление научного и культурного наследия С.С. Аверинцева, открытых им тем, вклада ученого в интеллектуальную и духовную культуру, а также роли его личности и трудов в становлении христианского самосознания современников. Читатель найдет здесь также тексты не публиковавшихся ранее двух киевских докладов С.С.Аверинцева.

Тематически разнообразный сборник будет интересен и полезен специалистам в различных областях гуманитарного знания, преподавателям и студентам светских и духовных школ, равно как и широкому кругу читателей, небезразличных к судьбам веры и культуры в начале третьего тысячелетия от Р.Х.

* * *

Священник Владимир ЗЕЛИНСКИЙ

Взыскуя Лица Твоего

К.: ДУХ | ЛІТЕРА, 2007. – 404 с.

Эта книга целиком посвящена тайне, связующей человека с Богом и обращенной к нам в лице и вести, смерти и воскресении Иисуса Христа. Как говорить о Боге в наше время, чтобы слова, оставаясь верными древнему православному Преданию, обретали неожиданную силу и свежесть, возвращая нас к вечным христианским истинам? Как заново рассказать о свете, живущем в сердце человека, об Откровении, говорящем и на языке тварных существ, и из глубины нашего существования? На эти или близкие им вопросы ищет ответы книга священника Владимира Зелинского.

Написанная первоначально по французски, переписанная затем автором для русского читателя, она встретила немало сочувственных отзывов во французской печати и удостоилась одной из литературных премий.

* * *

Прот. Михаил АКСЕНОВ-МЕЕРСОН

Созерцанием Троицы Святой...

Парадигма Любви в русской философии троичности

/Пер. с англ. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2007. — 328 с.

Эта книга о современном возрождении христианского учения о Боге-Троице на путях формирования общного персонализма в русской религиозной мысли. Черпая из различных источников — от Августина и средневековой западной мистики до немецкой классической философии, и от неоплатонизма и восточных святых отцов до атеистического экзистенциализма Фейербаха и Ницше, — русская философия персонализма открывает бездонное богоподобие человеческой личности и через это возрождает догмат о Троице, наполняя его новым личностным пониманием, которое со второй половины XX века завоевывает христианское богословие через барьеры разделяющих его конфессиональных границ.

Человеческая целостность и встреча культур

/Сост. К. Сигов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2007.

В книге представлены материалы ежегодной международной конференции «Успенские чтения», проходившей в 2006 г. в Киеве.

Христианское понимание человеческой личности и ее цельности перед лицом современных проблем и в исторической перспективе стало предметом раздумий известных богословов, философов, историков, искусствоведов, журналистов, писателей. Читатель встретит здесь тексты таких авторов, как митрополит Минский и Слуцкий Филарет, митрополит Гор Ливанских Георгий (Ходр), Христос Яннарас, о. Михаил Ван Парейс, Энцо Бьянки, архим. Иов (Геча), о. Владимир Зелинский, Антуан Аржаковский, о. Адальберто Майнард, Елена Глазова, Виктор Малахов, о. Хью Уайбру, Евгений Рашковский, Марина Новикова, Надежда Никитенко, Александр Филоненко, Юрий Вестель и др. В рубрике «Из духовного наследия» впервые публикуются пронзительные воспоминания дочери новомученика Димитрия Клепинина о своем отце, неизданное важное письмо о. Георгия Флоровского и ранее не переводившийся доклад Сергея Аверинцева в итальянском парламенте.

Призыв Христа: «будьте мудры, как змии, и просты (по-славянски, *цели*), как голуби» остается актуальным во все времена и побуждает нас вновь и вновь искать эту «простоту», «цельность», делающую нас одновременно более подобными Богу и более человеческими, ибо христианство соединило тайну Бога и тайну человека в одну тайну богочеловечности.

Сборник будет интересен и полезен специалистам в различных областях гуманитарного знания, преподавателям и студентам светских и духовных школ, а также и широкому кругу читателей

* * *

Человек. История. Весть

/Сост. К. Сигов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006.

В сборнике представлены материалы ежегодной международной конференции “Успенские чтения”, проходившей в 2005 г. в Киеве. На этот раз тему чтений задавало сочетание трех слов: “Человек. История. Весть”.

Об этом на страницах сборника размышляют видные богословы, мыслители, ученые, писатели — митрополит Минский и Слуцкий Филарет, проф. Жорж Нива, о. Владимир Зелинский, о. Михаил Ван Парейс, архим. Иов (Геча), О. Николай Макар, о. Леонид Грилихес, о. Андрей Дудченко, Вилен Горский, Виктор Малахов, Марина Ткачук, Надежда Никитенко. Публикацию докладов конференции дополняют работы известных в мире исследователей — Ярослава Пеликана, Поля Валльера, Евгения Рашковского и др. В рубрике “Из духовного наследия” читатель найдет неопубликованные письма митрополита Антония Сурожского, статьи прот. Бориса Бобринского и Елены Бобринской о выдающемся деятеле русского Зарубежья Льве Зандере, малоизвестные статьи Сергея Аверинцева.

Не будет преувеличением сказать, что тысячелетние пути духовных и умственных исканий человечества привели крупнейших современных мыслителей к убеждению в том, что загадки мира упираются в тайну человека. Тайна личности, свободы, как никогда ранее, становится самым злободневным вопросом. Но человек не живет вне истории. Осмысление исторического измерения бытия — одно из самых замечательных открытий ушедшего бурного столетия. Как люди встречают наступающее тысячелетие — отвернувшись от Того, Чья Личность и дело до сих так или иначе определяли нашу историю, или заново открыв содержание двухтысячелетней Благой Вести? Каким образом может и должна прозвучать эта Весть ныне, в столь, казалось бы, внешне далеком от нее мире, каков мир XXI столетия?

Сборник будет интересен и полезен специалистам в различных областях гуманитарного знания, преподавателям и студентам светских и духовных школ, а также широкому кругу читателей.

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

г. Киев — 04070

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»

ул. Волошская, 8/5

корпус 5, ком. 210

тел./факс: (38-044) 425 60 20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net — отдел сбыта

litera@ukma.kiev.ua — издательство

<http://www.duh-i-litera.kiev.ua>

Печать ООО «Майстерня книги»
03037, г. Киев, ул. М. Кривоноса 2Б
Тел.: (044) 248-34-34, 248-89-31

